

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Новосибирский государственный технический университет»

На правах рукописи



Кривенко Елена Владимировна

**Перформативность в контекстах французского, английского и русского
заговоров**

5.9.8. Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная лингвистика
(филологические науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук, профессор
Проскурин Сергей Геннадьевич

Новосибирск – 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИЗУЧЕНИЯ	
ПЕРФОРМАТИВНОСТИ ЗАГОВОРА	14
1.1. Перформативы и их определение в свете развития и современного состояния семиотики	14
1.2. Мифологическое мышление как основная составляющая эффективности заговорных формул.....	27
1.2.1. Предпосылки возникновения языка заговоров. Вопросы глоттогенеза.....	27
1.2.2. Роль ритуала в подчеркивании перформативности заговора.....	31
1.2.3. Голосовая функция как условие перформативности заговора	34
1.2.4. Магическое мышление и его роль в перформативности заговора	36
1.2.5. Роль мифа в формулировании тематики заговоров	42
1.3. История исследования заговоров. Первичные классификации заговоров.....	54
1.4. Культурологическое основание перформативности. Роль предметов и формул.....	77
1.5. Структура заговора.....	81
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ I.....	89
ГЛАВА II. ЗАГОВОРЫ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ	
ПЕРФОРМАТИВНОСТИ.....	92
2.1. Инвокация как характерная черта перформативности заговора. Таксономия инвокаций в заговоре.....	93
2.1.1. Простые инвокации как наиболее частые проявления назывной силы в заговоре	95
2.1.1.1. Номинативный призыв к Богу-отцу как к главному действующему лицу в заговорах.....	95
2.1.1.2. Главная героиня заговоров с позиции инвокаций – Богородица.....	105

2.1.1.3. Использование инвокаций к святым в зависимости от темы заговора.....	109
2.1.2. Апелляция к имени в именной эксплицитной инвокации как делегирование силы в заговоре.....	126
2.1.3. Воззвание к качеству призываемого божества в эксплицитно-модальных инвокациях.....	130
2.2. Грамматические формы глагола как проявление перформативности в заговоре.....	136
2.2.1. Формы скрытого пожелания и приказания, выраженные сослагательным наклонением	137
2.2.2. Актуализация мифологической составляющей заговоров через настоящее время изъявительного наклонения	141
2.2.3. Особенности употребления повелительного наклонения в заговоре и его перформативность.....	145
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ II.....	151
ГЛАВА III. ПРОЯВЛЕНИЕ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ В ТЕКСТАХ КУЛЬТУРЫ	155
3.1. Исследование эволюции перформативности заговора через классификацию по культурологическим аспектам.....	155
3.1.1. Магические квадраты как проявление ранней перформативности заговора	156
3.1.2. Участие голоса в перформативности заговора.....	163
3.1.3. Использование чисел в заговорах в функции перформативности.....	173
3.1.3.1. Сакральность числа три.....	179
3.1.3.2. Единица как целостность.....	182
3.1.3.3. Нечетные числа: пять, семь, девять.....	185
3.1.3.4. Число «два» как принцип бинарной классификации.....	186
3.1.3.5. Четыре как одно из наиболее частых чисел в архаичных практиках.....	187
3.1.3.6. Шесть как выражение сакральности.....	188

3.1.3.7. Восемь как редкое сакральное число.....	189
3.1.4. Солнечные циклы в перформативности заговора и их проявление в обрядах посолонь и значении «правый - левый».....	190
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ III.....	196
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	198
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	207

ВВЕДЕНИЕ

В предлагаемой диссертационной работе исследуется явление перформативности в заговоре на материале французского, английского и русского языков и культур.

Степень разработанности проблематики исследования. Вопросы, касающиеся перформативности текстов, активно исследуются как отечественными, так и зарубежными учёными, о чём свидетельствует более 280 выполненных диссертационных исследований, посвящённых изучению употребления перформативных глаголов [Азадова, 2007; Красина, 1999; Куликовская, 2022] и проблематике перформативных высказываний [Горбачева, 2016; Кузнецова, 2010; Мосесова, 2020; Романова, 2002; Романова, 2010; Россолова, 2008; Телешев, 2004; Четыркина, 2006]. Большое внимание перформативности уделяется в философии [Карабыков, 2014; Карпов, 2009; Каширская, 2004], где перформативность исследуется в рамках истории идей.

В этом огромном массиве исследований не рассматриваются заговоры, которые являются перформативными по своей природе и могут быть исследованы как некоторый пласт, общий для различных культур. В свою очередь заговоры представляют большой научный интерес для исследователей, поскольку число научных трудов по данной теме постоянно увеличивается. Так, современные исследования посвящены рассмотрению таких вопросов, как композиция заговора [Аржанников, 2017], [Киселева, 2001], сюжеты заговоров [Кляус, 2001], [Колесова, 2001], а также лингвистические особенности заговоров [Авдеенко, 2005], [Адоньева, 2005, 2020], [Амроян, 2007], [Вельмезова, 1999], [Завьялова, 1999], [Коновалова, 2007], [Коровашко, 2010], [Куликовская, 2022] и функционирование слово-действия [Калашникова, 2018]. Тем не менее, аспект перформативности в контексте заговора остается недостаточно исследованным. С диахронической перспективы его изучение предполагает глубокий анализ сохранившихся письменных источников. Потенциальными источниками для анализа явления перформативности в заговорах являются французские заговоры, собранные в

«Гримуарах» [Lecouteux, 2003], англо-саксонские заговоры из памятника «Leechdoms» [Cockayne, 1864] и русские заговоры, представленные в сборниках Л. Н. Майкова [Майков, 1869] и А. Л. Топоркова [Топорков, 2010]. Заговор является сакральным текстом, поэтому считалось, что изменение могло лишить его эффективности [Вельмезова, 1999]. В результате тексты заговоров сохранились практически неизменными и активно используются в настоящее время, что позволяет исследовать их как в синхронии, так и в диахронии. Считается, что заговоры оказывают влияние на реальность, однако возникает вопрос: являются ли они перформативными с семиотической точки зрения.

Таким образом, несмотря на активное изучение как перформативности, так и заговоров в отдельности, синтез этих двух направлений остаётся слабо разработанным. Отсутствуют комплексные исследования, в которых бы заговор рассматривался как перформативный текст с точки зрения лингвопрагматики, семиотики и культурологии. Диссертационная работа направлена на заполнение этого научного пробела, предлагая системное изучение перформативной природы заговоров на материале французского, английского и русского языков, что позволяет расширить границы теории речевых актов и углубить понимание культурных механизмов реализации языка как инструмента воздействия на реальность.

Актуальность темы определяется обращением к текстуальным проявлениям перформативности, ранее не исследованным в контекстах заговоров индоевропейской традиции.

Ключевой составляющей лингвистической прагматики является теория речевых актов, предложенная Дж. Остином [Остин, 1969], который подчеркивает преднамеренность речевого действия, осуществляемого согласно нормам коммуникативного взаимодействия, характерным для данного общества. Он выделяет констативы, описывающие реальность, и перформативы, значение которых совпадает с действием. Перформативное высказывание опирается на языковые и социальные конвенции, для его выражения используются иллокутивные глаголы, которые заключают в себе коммуникативную цель. Языки

и культура представляют собой сетевые образования, в основе которых лежат перформативные ядра. Они воспринимаются как постулаты в мировой истории [Проскурин, 2023]. Через перформативность раскрываются культурные особенности народов разных эпох, осознание и употребление языка людьми определенных исторических периодов. Заклинания и призывы, ритуалы и обряды не обладают авторством; они содержат отсылки к исконным древним текстам, обладающим своими специфическими особенностями и характерной семантикой. Следовательно, современное изучение данных феноменов представляет собой не только академический, но и практический интерес, поскольку открывает возможность для глубокого понимания и анализа культурных характеристик различных народов в определённые исторические эпохи. В дальнейшем эти знания могут быть применены в контексте современности.

Цель настоящего исследования: выявить и проанализировать языковые и культурологические ресурсы, посредством которых тексты заговоров на французском, английском и русском языках формируют перформативный эффект, способствующий конструированию новой реальности, фактически замещающей объективную действительность. Перформативность проявляется как механизм, позволяющий словам обретать действенную силу, создавая новую реальность непосредственно в процессе своего произношения.

Для достижения данной цели поставлены следующие **задачи**:

1. Определить степень изученности категории перформативности и французских, английских и русских перформативных глаголов.
2. Рассмотреть историю исследований заговоров в индоевропейских культурах и эксплицировать существующие классификации заговоров.
3. Описать структурно-смысловые и композиционные особенности заговора.
4. Рассмотреть роль мифологической составляющей заговора, ее мифический, антропологический, социологический и психологический аспекты.
5. Выявить виды инвокаций в заговорах, проанализировать степень их участия в перформативности заговора.

6. Определить классификацию заговоров по культурологическим концептам, а именно: участие голоса, солнечные циклы, употребление значений «правый – левый», числовой код в целом.

7. На основе классификации исследовать перформативность в заговорах на сопоставляемых языках.

Объектом исследования послужило явление перформативности, взятое в операциональном аспекте, то есть, функционирование, в картине мира заговора, объективируемой в трех индоевропейских языках – русском, французском и английском, **предметом** исследования являются речевые средства выражения категории перформативности в текстах заговоров.

Теоретическая значимость данного исследования заключается в следующем:

- уточнена информация заговорах, об их природе и перформативности;
- дополнена теория о перформативности в рамках фольклорного заговорного текста, подвергающегося малым изменениям со временем;
- предложена классификация заговоров по культурологическим признакам.

Представленная в исследовании концепция перформатива, рассматривающего его не только как канонический глагол или жанр, но и как выражение языкового и культурологического феномена «действия словом» вносит вклад в осмысление внутренней природы перформативности и показывает её глубинную универсальность в рамках различных коммуникативных контекстов.

Практическая значимость исследования обусловлена потенциальной применимостью его выводов в таких областях, как семиотика, а также в курсах введения в германскую, французскую и славянскую филологию, включая специализированные курсы по истории германских и романских языков.

Научная новизна работы заключается в выявлении особенностей функционирования перформативов в заговорах в индоевропейских языках и построении классификации заговоров, основанной на культурологических концептах.

Материалом исследования служат тексты заговоров на французском, английском и русском языках.

Французские заговоры взяты из нескольких источников, соответствующих разным периодам. Одним из источников текстов заговоров, используемых в средневековой Франции, являются «Les Grimoires» [Lecouteux, 2008]. Название произошло от латинского слова «grammaria» – «грамматика» и означает произведение, написанное на латинском языке. Ко второй группе источников относятся заговоры, собранные французским антропологом Д. Камю [Camus, 2013].

Основу английских источников составило трехтомное издание «Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England», опубликованное в Лондоне под авторством Т. О. Кокэйна [Cockayne, 1865]. Данное издание представляет собой фундаментальный труд, посвященный медицине ранней Англии, два раздела которого озаглавлены как «Заговоры». Эти разделы включают древнеанглийские заклинания, составляющие их основное содержание. Помимо этого, другие заговоры размещены в различных частях книги, что свидетельствует о значительном разнообразии магических практик эпохи. Дополнительно исследование опирается на сборник англо-саксонских заговоров, собранных Ф. Грендоном [Grendon, 1909], который также представляет собой ценный источник для изучения данной тематики.

Русские заговоры были взяты из сборника, автором которого является Л. Н. Майков [Майков, 1869], опубликованного на основе материалов, ранее представленных в научном обороте такими исследователями, как Ф.И. Буслаев [Буслаев, 1990], П.С. Ефименко [Ефименко, 1874] и А.П. Щапов [Щапов, 1906]. Кроме того, были использованы тексты из архива Русского географического общества – сборник «Великорусские заклинания» (1869), а также сборники русских заговоров на основе рукописных текстов XVII- первой половины XIX вв., автор А. Л. Топорков [Топорков, 2010].

Методологической базой исследования послужили работы исследователей в области *семиотики* (Ф. де Соссюр, Ю. С. Степанов, С. Г. Проскурин, Е. С.

Кубрякова, А. Вежбицка, М. К. Голованивская, Л. С. Гуревич, Дж. Лакофф, И. В. Силантьев, О. В. Соколова, В. В. Фещенко и др.), *философии и философии языка* (Н. Д. Арутюнова, Э. Кассирер, Дж. Остин, Дж. Серль, Е. Benveniste, F. Récanati и др.), *антропологии* (К. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, Э. Лич, К. Лоренц, Б. Малиновский, М. Мосс, Э. Б. Тайлор и др.), *мифологии* (Е. М. Мелетинский, М. Элиаде, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров и др.), *фольклористики и мифопоэтики заговора* (А. Н. Веселовский, Н. И. Толстой, В. Н. Топоров, Н. Ф. Познанский и др.).

В рамках диссертационного исследования были применены следующие **методы**:

- семиотический подход к анализу заговоров в индоевропейской культуре, основанный на материалах древнеанглийской, латинской, французской и русской лингвокультурных традиций;
- описательный метод для определения критериев успешности перформативности;
- сравнительно-сопоставительный метод в процессе анализа заговоров;
- метод контекстуального анализа для выявления возможных интерпретаций различных типов заговоров.

Гипотеза исследования заключается в том, что исторически заговоры являются текстами, конституирующими восприятие реальности путем слияния делания и говорения. Иными словами, заговоры произносятся перформативными формулами.

По результатам исследования были сформулированы следующие **положения, выносимые на защиту**:

1. Заговоры являются по своей природе перформативными, поскольку в заговоре проговаривается содержание категорий перформативности.
2. Исторически сложилось, что апелляции к божеству, инвокации были необходимы для функционирования заговора. Инвокации, обращения могут быть простыми, именными эксплицитными, модальными эксплицитными.

3. В заговорах используются различные виды перформативности, действующие мифологическое бессознательное. В заговорах конституировалось восприятие реальности субъектом культуры.

4. В заговорах реализуются культурологические принципы организации культурной памяти. В качестве исследования перформативности в заговорах возможно использование классификации по культурологическим аспектам:

- а) магические квадраты,
- б) голосовая функция,
- в) солнечные циклы,
- г) «правый – левый»,
- д) числовые коды.

5. Заговоры обозначены по принципу озвучивания: заговор «проговаривается», поэтому голос имеет важное значение на том основании, что основная прагматическая функция реализуется через произнесение.

Обоснованность и достоверность результатов исследования обеспечиваются прочной теоретической основой, опирающейся на ключевые положения теории речевых актов, лингвопрагматики и культурной семиотики, а также на репрезентативным и сопоставимым языковым материалом, охватывающим французские, английские и русские тексты заговоров. В работе используются авторитетные лексикографические, фольклорные и историко-лингвистические источники, прошедшие научную апробацию и признанные в отечественной и зарубежной науке. Достоверность анализа подкрепляется применением комплекса методов лингвистического исследования, включая описательный, сравнительно-сопоставительный и контекстуальный анализ, что позволяет обеспечить объективность интерпретации и теоретическую обоснованность полученных выводов.

Апробация работы. Ключевые положения и выводы диссертационной работы были представлены и обсуждены на научных семинарах, организованных кафедрой иностранных языков гуманитарного факультета Новосибирского государственного технического университета, на ежегодных научных сессиях

НГТУ в 2015–2023 гг., на конференции «Язык в образовательном пространстве неязыкового вуза: теория и практика», 2014–2016 гг. (НГТУ), на научно-методическом семинаре для аспирантов в Семиотическом Центре университета г. Лимож (октябрь 2014 г., Франция), на конференции «Человек в интерьере. Внутренняя и внешняя жизнь человека в языке» (Институт языкознания РАН, 13 – 15 мая 2015 г.), на IX Международной конференции «Заговоры. Инновация и традиция» (6 – 8 мая 2016 г., Ирландия), на Международной научно-практической конференции «Семиотическое пространство языка. Синхрония и диахрония» (14 – 15 февраля 2017 г., НГТУ), на XI Международной научной конференции «Актуальные проблемы лингвистики и лингводидактики иностранного языка делового и профессионального общения» (17 – 18 апреля 2024 г., Москва), Герценовские чтения. Иностранные языки – 2025, РГПУ им. А.И. Герцена (17 – 18 апреля 2025 г., Санкт-Петербург), и отражены в 12 публикациях, в том числе 4 статьи в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК.

Общий объем диссертации составил 220 страниц.

Структура диссертации обусловлена постановкой целей и задач. Работа включает введение, три главы, заключение, библиографический список, содержащий 168 наименований, среди которых 124 источника на русском языке, а также 44 – на английском и французском языках.

Введение содержит обстоятельное обоснование актуальности выбранной темы, выделяя её научную новизну и определяя цели с постановкой конкретных исследовательских задач. Важное место отводится раскрытию теоретической и практической значимости полученных результатов, а также тщательному описанию методологии исследования. Заключительная часть раздела посвящена формулированию основных положений, представленных к защите.

В **первой главе** «Теоретические предпосылки изучения перформативности заговора» рассматривается явление перформативности в работах Дж. Остина и анализируются современные интерпретации теории перформативности.

Вторая глава «Заговоры как воплощение перформативности» посвящена анализу языкового воплощения перформативности. Рассматриваются инвокации и связанные с ними перформативные глаголы.

В третьей главе «Проявление перформативности в текстах культуры» исследуется перформативность заговора с учетом классификации согласно культурологическим признакам.

В заключении излагаются основные выводы по результатам проведенного исследования, намечаются перспективы их использования.

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИЗУЧЕНИЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ ЗАГОВОРА

1.1. Перформативы и их определение в свете развития и современного состояния семиотики

Изначально вопрос о глагольной эффективности должен возникнуть в антропологической перспективе, так как произнесенное слово является проекцией когнитивных структур говорящего. Л. С. Гуревич подчеркивает, что «Языку отводится роль “ключевого символа”, вокруг которого кристаллизуется сознание национальной отличительности» [Гуревич, 2017, с. 69]. Аналитическая философия рассматривает язык в качестве объекта, фундаментальное исследование в этой области принадлежит Дж. Остину. По его мнению, истину нужно искать в словах и через слова, поскольку они являются выражением концептуального мышления.

Л. Витгенштейн [Витгенштейн, 1994] считает средством постижения реальности изучение языка, прагматическую направленность которого необходимо, по его мнению, обязательно учитывать. Атомарные составляющие языка он именует языковыми играми. Языковая игра представляет собой простую и самодостаточную систему дискурса, обеспечивающую возможность общения людей. Согласно Л. Витгенштейну, это конкретные, в ряде случаев ситуационные обстоятельства, включающие примитивные формы языка, такие как детский язык и язык вымышленных племен. К языковым играм он относит сообщение о событии, приветствие, молитву. Л. Витгенштейн подчеркивает важность соглашения о правилах, необходимых для успешного ведения языковой игры, определяющего условия, при которых коммуникация возможна и осмысленна. Если правила не установлены либо не соблюдаются, то диалог теряет свою функциональность и становится бессмысленным. «Представить же себе какой-нибудь язык значит представить некоторую форму жизни», – говорит автор [Витгенштейн, 1994, с. 86], подразумевая, что невозможно понять язык без знания привычек, практики и действий тех, кто на нем говорит. Семантика определяется исключительно в

контексте его конкретного употребления, но не через призму формальных правил идеализированного языка. Эта смена акцентов отражает переход от верификационной парадигмы, ориентированной на синтаксический анализ, к коммуникативной, в русле которой приоритетным становится прагматическое исследование реального функционирования языка.

Дж. Остин проводит различие между констативами (высказываниями, которые утверждают факты и потому обладают истинностным значением) и перформативами. Специфика перформативных высказываний заключается в том, что они, несмотря на внешнюю нейтральность, не описывают реальность, не передают информацию и не наблюдают за происходящим; они не являются ни истинными, ни ложными и вместе с тем не лишены смысла. «Это название, конечно, производно от «perform» (представлять, осуществлять, исполнять) – обычного глагола в сочетании с существительным «действие» (action): оно указывает на то, что произнесение высказывания означает совершение действия, и данном случае неверно думать, что имеет место простое произнесение слов» [Остин, 1999, с. 17].

Перформативными являются высказывания, при произнесении которых совершается действие. Перформативы не могут быть истинными или ложными; в частности, перформативное высказывание «Я обещаю зайти к Вам вечером» как акт обещания не может быть отнесено ни к одной из этих категорий. Дж. Остин полагает, что для успешности перформатива нужны критерии: «Положим, к примеру, я вижу корабль на приколе, разбиваю о нос корабля разбиваю о нос корабля висящую там бутылку шампанского и заявляю: «Нарекаю этот корабль именем "Товарищ Сталин"» и после этого выбиваю из-под него подпорку» [Остин, 1977, с. 32]. Безусловно, Дж. Остин не был уполномочен производить данное действие, и акт номинации оказывается неуспешным.

Дж. Остин приводит критерии успешности перформатива:

«(А.1) Должна существовать принятая конвенциональная процедура, имеющая определенный конвенциональный эффект, и данная процедура должна

включать употребление определенных слов при определенных обстоятельствах и далее,

(А.2) определенные лица и обстоятельства должны соответствовать обращению к той процедуре, к которой обращаются в данном случае.

(В.1) Процедура должна осуществляться всеми ее участниками корректно и (В.2) полно.

(Г.1) Если, как это часто бывает, процедура, предназначенная для использования определенными людьми, обладающими определенными мыслями или чувствами, является началом определенного последовательного этапа в поведении любого из участников, тогда лицо, участвующее в процедуре и, таким образом, обращенное к ней, должно фактически обладать этими мыслями и чувствами и участники должны иметь определенные намерения применительно к определенному поведению и далее (Г.2) они должны вести себя последовательно на протяжении всей процедуры» [Остин, 1977, с. 26].

О. В. Соколова подчеркивает факт взаимодействия между говорящим и реципиентом следующим образом: «Конкретные свойства, которые обретает текст (дискурс, высказывание) в социовербальной интеракции, обусловлены необходимостью сопряжения в нем деятельностных свойств со стороны говорящего и со стороны реципиента» [Соколова, 2014, с. 106].

Данные критерии нами будут учтены при анализе текстов заговоров, поэтому они особо актуальны для данного исследования. Заговор также требует проведения конвенциональной процедуры, включающей определенную лексику (текст заговора); кроме того, следует выбрать соответствующие обстоятельства (время, место, количество произнесений текста заговора). Участники должны иметь истинные намерения и быть заинтересованными в правильности соответствующей процедуры. Факторы, обуславливающие заинтересованность участников в правильности процедуры и их мотивации, будут представлены в главах 2 и 3.

Дж. Остин создает теорию неудач перформатива, когда действие подразумевается, но оказывается пустым либо действие осуществляется, но не реализуется. Неудачи разделены автором на осечки и злоупотребления. В

соответствии с дефинициями, предложенными Дж. Остином, злоупотребления наблюдаются, когда речевой акт – например, обещание – произносится неискренне и тем самым трансформируется в злоупотребление процессом. Неудачи случаются, когда исполнение речевого акта оказывается невозможным и фактически недействительным. Примером неудачи может быть случай, когда в процессе акта именования корабля Иосифом Сталиным требуемые условия не соблюдены. Нужно сказать, что данная типология нарушений не была детализирована, поскольку Дж. Остин в дальнейшем уточняет, что многие из рассмотренных случаев не могут быть однозначно классифицированы.

Неудачи перформативных высказываний обусловлены контекстом их произнесения аналогично тому, как истинность или ложность констативных утверждений определяется обстоятельствами. Утверждения также могут быть использованы ненадлежащим образом, например, когда они неискренни (скажем, утверждение "кошка сидит на коврике", в которое говорящий не верит) либо страдают от дефектов исполнения, вследствие чего они становятся ложными (например, утверждение "все дети Джона лысые", хотя известно, что у Джона нет детей). Таким образом, констативные высказывания подвержены тем же рискам, что и перформативные.

В своей теории речевых актов Дж. Остин выделяет три различных уровня акта, совершенных при произнесении высказывания.

1. Локутивный акт – акт произнесения слов. Он распадается на три акта: фонетический акт, который представляет собой простое производство звуков, фатический акт, который представляет собой производство слов, т. е. определенных звуков, входящих в словарь и соответствующих грамматике, и риторический акт, который состоит в использовании этих слов в определенном смысле и с определенной референцией.

2. Иллокутивный акт – намерение говорящего и то, что он имеет в виду, когда произносит данное высказывание. Иллокутивные акты представляют собой речевые действия, реализуемые исключительно посредством языкового выражения. Примером таких действий служат утверждение (например, "кошка на

коврике"), заявление или пари. Несмотря на то, что иллокутивный акт охватывает широкий диапазон выражений, он служит основой для существования эксплицитных перформативов (Я-высказывания с перформативным глаголом), являющихся частным случаем иллокутивности.

3. Перлокутивный акт – эффект, который высказывание оказывает на слушателя, то, как слушатель реагирует на высказывание, к каким эмоциям и действиям оно приводит. Речь может идти об убеждении, принуждении, помощи и др. Данный эффект зависит не от языкового выражения, а от контекста. Так, фразой «Я приду сегодня вечером» можно сообщить о приходе, но также в зависимости от контекста поставить цель, убедить или напугать собеседника.

Различие между иллокутивным и перлокутивным актами, согласно Дж. Остину, заключается в их природе: первый является конвенциональным, второй – нет. Иллокутивный акт можно заменить эксплицитным перформативом, что невозможно для перлокутивного акта. Например, высказывание «Я приду сегодня вечером», воспринимаемое как обещание, может быть переформулировано как «Я обещаю прийти сегодня вечером», что сохраняет его иллокутивную силу. Однако, если это обещание несет дополнительный перлокутивный эффект устрашения, попытка выразить этот аспект через перформатив («Я утверждаю, что приду сегодня вечером») окажется недостаточной, поскольку она не передает устрашающий характер визита. Аналогичным образом конструкция вроде «Я пугаю вас, говоря, что приду сегодня вечером» не является перформативом, так как не описывает иллокутивное действие, связанное с обещанием. Для существования эксплицитного перформатива недостаточно, чтобы высказывание выполняло определенное действие: оно должно также описывать конкретное иллокутивное действие, которое ожидается. Иллокутивность носит конвенциональный характер, поскольку успешное выполнение иллокутивного акта напрямую связано с соблюдением определенных условий. Напротив, эффективность перлокутивного акта зависит от множества внешних факторов, таких как психологическое состояние собеседников, их жизненный опыт и ожидания. Если говорящий произносит «Я обещаю, что приду сегодня вечером», то он безусловно дает

обещание (если искренне намерен это сделать), тогда как высказывание «(Я убеждаю вас, что) я приду сегодня вечером» не гарантирует достижения перлокутивной цели убеждения [Mermoud, 2012, с. 27–28].

Дж. Сёрл критикует остиновское разделение локутивного и иллокутивного актов, утверждая, что его невозможно осуществить столь строго, как предлагает Дж. Остин. По мнению Дж. Сёрла, приписывание высказыванию значения «само по себе» вне контекста противоречит реальной практике коммуникации, поскольку любое высказывание обретает смысл только в контекстуальных условиях. Приводимый им пример эксплицитных перформативов демонстрирует, что семантика такого высказывания формируется именно через иллокутивный акт, тогда как локутивный акт сводится к приданию высказыванию буквального значения. Следовательно, Дж. Сёрл приходит к выводу, что смысл любого высказывания по сути является иллокутивным актом [Searl, 2010].

Эта позиция представляет собой радикализацию взглядов Дж. Остина, который признавал важность контекста для порождения смысла и роли говорящего в формировании значения высказывания. Однако, несмотря на акцентирование внимания на употреблении языка, Дж. Остин стремился сохранить первичное и неизменное значение для речевого акта, что отражает его стремление к сохранению реалистического подхода к истине. Дж. Сёрл, напротив, формулировал свою теорию на иной основе, полагая, что буквальное значение высказывания всегда определяет его иллокутивную силу, которая не добавляется к изначальному значению, а является неотъемлемой частью смысла предложения. Такой подход позволил ему создать общую теорию значения, а впоследствии и формализованную логику иллокутивных актов, включающую таксономию шести компонентов иллокутивной силы и сведение всех иллокутивных значений к пяти целям: ассертивной, комиссивной, директивной, декларативной и экспрессивной [Searl, 1969].

Дж. Сёрл отличает очевидные факты от институциональных, которые предполагают наличие определенных человеческих институтов. «Только благодаря социальному институту определенные формы поведения мистера Смита являются

основанием для его женитьбы на мисс Джонс. Точно так же только благодаря институту бейсбола определенные движения означают, что «Доджерс» победили «Гигантов» в одиннадцати иннингах. А если говорить еще проще, то только благодаря институту денег у меня в руке теперь пятидолларовая купюра. Уберите институт, и все, что у меня есть, – это лист бумаги с различными серыми и зелеными пометками» [Searle, 1969, с. 51].

Таким образом, что институциональный факт отличается тем, что его существование обусловлено наличием определенных социальных конвенций, регулирующих человеческое поведение. Такие факты немыслимы вне системы правил, которые определяют их смысл и значимость.

Иллокуция как форма речевого действия предполагает, что слова не только передают информацию, но и имеют способность влиять на реальность и социальные отношения. Социальное признание можно рассматривать как неотъемлемый элемент, который придает силу и легитимность иллокутивным действиям. Когда определенные высказывания согласованы и приняты обществом, они начинают функционировать как ритуалы, пронизывающие повседневную жизнь людей. Например, формальные церемонии (такие, как бракосочетание или произнесение присяги) показывают, как иллокуция может быть встроена в культурные традиции и институты. Для понимания иллокуции важно учитывать не только содержание высказываний, но и контекст, в котором они произносятся, а также отношения между коммуникантами.

Э. Бенвенист [Benveniste, 1966] вносит дополнительные сведения о перформативности к теории Дж. Остина. Он развивает его идеи, фиксируя внимание на условиях, которые делают перформативные высказывания действительными и отличными от констативных. Ключевым моментом является концепция аутореференции, в которой говорящий должен занимать определённую позицию власти или права для произнесения перформативного высказывания, смысл которого определяется не только содержанием, но и ролью говорящего и контекстом. Примером может служить открытие председателем заседания: это не

просто произнесение слов, а выполнение определённой функции, признанной и ожидаемой в данной ситуации.

Аутореферентность перформатива действительно составляет одну из ключевых особенностей этого языкового явления. Как отмечает Э. Бенвенист, «перформативные утверждения – это не просто высказывания, выражающие некое содержание, но акты, которые сами по себе создают реальность» [Benveniste, 1966, с. 274]. Это означает, что произнесение перформатива не просто сообщает о каком-то действии, но и само есть это действие, что делает его уникальным по сравнению с обычными утверждениями или императивами.

Императив отличается своей природой, так как он служит инструментом для побуждения к действию, но не является самим действием. Например, фраза «Сделай это!» – призыв, который предполагает ответное действие от слушающего, а не обозначает его прямо. В отличие от этого перформатив, такой как «Я нарекаю этот корабль "Товарищем Сталиным"» или «Я объявляю вас мужем и женой», уже в момент произнесения выполняет действие. Это может быть заключение брака или юридическое заявление, которое вступает в силу в момент его произнесения.

Таким образом, отличие перформатива от императива и иконических знаков, например, надписи «Собака», заключается в том, что перформативы имеют силу осуществления, а не просто представления, и это подчеркивает их аутореферентность. В таком аспекте перформативы ведут к необходимости понимать язык в качестве активного участника социальной практики, а не только как средства передачи информации.

В работах Ф. Реканати [Récanati, 1981], посвящённых анализу теории Дж. Остина, выделяется ключевое различие между перформативными и констативными высказываниями, которое коренится в их направленности. Если перформативное высказывание функционирует как инструмент трансформации реальности и его цель – создание конкретных событий через реализацию речевого акта, то констативное, напротив, стремится описать существующие факты, предполагая соответствие высказывания объективной действительности. Как отмечает Ф. Реканати, «магическая» сила перформативов заключается в их

способности «заставить реальность подчиняться произнесённой речи» [Mermoud, 2003, с. 39], что подчёркивает их субъективно-активную природу.

Эту дихотомию Ф. Реканати иллюстрирует на примере фразы «*La séance est ouverte*» («Заседание открыто»). В её констатативной интерпретации высказывание действует как описание уже состоявшегося события, фиксируя факт открытия заседания. В перформативном же варианте та же фраза выполняет функцию речевого акта, репрезентируя событие – открытие заседания. При этом, несмотря на схожесть лексики, различие между типами высказываний следует рассматривать через призму различий в иллокутивной силе. В первом случае речевая единица обладает силой констатации, во втором – перформативной силой, что определяет их семантико-прагматическую функцию.

Таким образом, дихотомия перформатив/констатив, согласно Ф. Реканати, отражает не просто разницу в структуре высказываний, но и глубинный контраст между описательным и преобразующим потенциалом языка, где направленность речевого акта становится критерием их классификации.

В рамках анализа явления перформативности Ф. Реканати [Récanati, 1981, с. 85] сформулировал ключевой критерий, согласно которому высказывание должно не просто формировать новую реальность, но и интегрироваться в нее как референтный элемент. Этот принцип подчеркивает необходимость того, чтобы оно описывало или предполагало изменение реальности, а также становилось сам по себе частью той самой реальности, на которую направлено утверждение.

Автор иллюстрирует свою позицию примером утверждения «Земля круглая». Как отмечается, оно не способно материально преобразовать физическую структуру планеты или создать альтернативную вселенную. Его функция ограничивается когнитивной сферой: оно лишь констатирует факт для адресата, не воздействуя на объективные характеристики мира. Таким образом, разрыв между описываемой и «создаваемой» реальностями сохраняется в случаях, связанных с физическими объектами, в которых речевой акт не может обеспечить их полного совпадения.

В отличие от этого высказывание вроде «Я утверждаю, что Земля круглая» обладает перформативным статусом, поскольку выполняет двойную функцию: оно одновременно констатирует факт и само по себе становится актом создания этого утверждения в реальности. Этот процесс аналогичен перформативным речевым актам, таким как «Иди сюда», где словесная форма непосредственно реализует действие (в данном случае не просто приказ о перемещении), делая его частью физического или социального контекста. Таким образом, перформативность, по Ф. Реканати, требует, чтобы высказывание не только описывало мир, но и «вмешивалось» в него, становясь его структурным элементом.

Ф. Реканати [Récanati, 1981] проводит различие между двумя подходами к пониманию перформативных высказываний, разработанными Дж. Остином. Первый подход, как отмечает Ф. Реканати, определяет перформативность как процесс реализации ситуаций, прямо указанных в высказывании, например, через выполнение речевых актов, таких как «обещать», «объявить» или «вступить в брак». Однако акцент на эксплицитных перформативах (явных речевых актах, где форма высказывания совпадает с его функцией, например: «Я объявляю заседание открытым») может привести к размыванию границ концепции, расширяя её до всех речевых актов и тем самым утрачивая уникальную сущность перформативности.

Ф. Реканати считает, что перформативное высказывание должно реализовывать указанный в нём порядок вещей, т. е. непосредственно создавать или изменять реальность через акт его произнесения. При этом он опирается на концепцию аутореферентности, введённую Э. Бенвенистом, согласно которой высказывание может быть перформативным даже без немедленного выполнения действия, если оно само становится частью описываемой реальности. Например, утверждение «Я утверждаю, что Земля круглая» приобретает перформативный статус, так как акт утверждения сам по себе конституирует событие, даже если физическая реальность не изменяется.

Ф. Реканати сохраняет различие между первичными перформативами (в которых форма высказывания и его функция неразрывно связаны, например, «Я клянусь») и эксплицитными перформативами (в которых функция явно указана в

содержании высказывания). Это дифференциация позволяет избежать распространения концепции перформативности на все речевые акты, сохраняя её уникальность как инструмента, трансформирующего реальность через субъективное языковое воздействие.

Таким образом, теория Ф. Реканати не только развивает подход Дж. Остина, но и уточняет его через интеграцию аутореферентности и дифференциацию типов перформативов и выделяет их роль в конституировании социальных и когнитивных реальностей. Этот анализ сохраняет уникальность перформативных актов, определяя их как самоосуществляющиеся высказывания, которые через семантико-прагматическую динамику становятся частью описываемой или создаваемой действительности [Récanati, 1981, с. 89].

Данный подход акцентирует ключевое различие между констативной (описание реальности) и перформативной (создание реальности через речевой акт) функциями языка, что делает перформативность центральным понятием в прагматическом анализе языковых практик.

Перформативные высказывания, безусловно, находятся в непосредственной связи с иллокутивными действиями, поскольку их суть заключается в реализации определённого эффекта через сам акт высказывания. Вместе с тем теория Дж. Остина [Austin, 1962], сосредоточенная преимущественно на частных случаях перформативности, ограничивается анализом конкретных явлений, таких как обещания, объявления или клятвы, демонстрируя, как слова могут непосредственно создавать или изменять социальные или юридические состояния.

Также ключевое расхождение во взглядах наблюдается в трактовке концепции аутореферентности, выделенной Э. Бенвенистом [Benveniste, 1974]. Согласно ей, перформативное высказывание должно быть аутореферентным, то есть само по себе конституировать действительность, к которой относится. Это означает, что его истина или действительность зависят от самого акта высказывания, но не от внешних фактов. Например, фраза «Я объявляю заседание открытым» аутореферентна, так как её действие (открытие заседания) идентична её содержанию.

Дж. Остин и Ф. Реканати [Récanati, 1981], напротив, рассматривают аутореферентность не как необходимый критерий для всех перформативов, а как признак эксплицитных перформативов – тех высказываний, в которых связь между формой и функцией явна и непосредственна. Например, в случае высказывания «Я клянусь» иллокутивная сила (клятва) прямо выражена в лексической структуре. Однако Дж. Остин и Ф. Реканати расширяют спектр перформативности, включая в него и неэксплицитные акты, где иллокутивное действие явно не декларируется, но подразумевается контекстом.

Это различие подчёркивает противоположные подходы: Э. Бенвенист фокусируется на структурной автономии перформативов, тогда как Дж. Остин и Ф. Реканати акцентируют их функциональную вариативность в зависимости от контекста. Ф. Реканати, в частности, сохраняет дифференциацию между первичными перформативами (в которых форма и функция неразрывны) и вторичными (в которых перформативность реализуется через импликацию), что позволяет избежать избыточного ограничения концепции аутореферентностью, сохраняя её адаптивность к различным типам речевых актов [Récanati, 1981, с. 89].

Таким образом, спор вокруг аутореферентности отражает более глубокое противостояние между концепциями языка как системы (Э. Бенвенист) и языка как практики (Дж. Остин, Ф. Реканати), где первая модель подчёркивает структурную целостность перформативов, а вторая – их прагматическую многозначность в динамическом общении.

В данном исследовании внимание акцентировано на том, что перформативные высказывания проявляются наиболее ярко в контексте аутореферентности. Это означает, что они обозначают не только передачу информации, но и активное функционирование языка как инструмента действия. В этом смысле можно говорить о «чистых» перформативах, которые отображают непосредственное воздействие на реальность.

Примером такого высказывания является «Я приказываю тебе прийти», которое не только сообщает о намерении говорящего, но и производит акт приказа, инициирующий определенные действия со стороны слушателя. К числу «чистых»

перформативов также относятся эксплицитные перформативы – высказывания, в которых явным образом содержится информация о том, что происходит действие.

Важно четко определить границы этой категории, чтобы избежать включения в нее высказываний, которые не соответствуют критериям «чистоты» перформативного акта. Например, утверждения, содержащие неопределенность или выразительные элементы, не всегда могут считаться чистыми перформативами, поскольку они не выполняют своего основного назначения – осуществления конкретных действий в мире. Таким образом, данное исследование направлено на выявление тех характеристик, которые позволяют провести четкую границу между различными типами перформативных высказываний. Оппозицию этой категории составляют первичные перформативы, под которыми понимаются опорные конструкции, выходящие за пределы логического оценивания по шкале истинный / ложный. Они не поддаются отрицанию, являются либо успешными, либо неуспешными [Проскурин, 2022, с. 70]. Например, первичные перформативы в Библии: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, чтобы освещать землю и разделять день от ночи, и да будут в знамения и в (определения) времен, и дней, и лет. И да будут светом на тверди небесной, чтобы светить на землю. И было так...» [Быт, 1:14–15]. Первичные перформативы, как правило, выражают действия, которые сразу же осуществляются в момент произнесения: «Я объявляю вас мужем и женой», «Я приказываю тебе сделать это». Они имеют ярко выраженную грамматическую структуру и требуют от говорящего определенной авторитетной позиции или контекста, чтобы действие было признано осуществленным.

Лингвистические перформативы, такие как «Я утверждаю, что ты придешь», выполняют функцию не самого действия, а его описания. Они не создают событий сами по себе, поскольку фактически просто констатируют существующее положение дел, не осуществляя акта напрямую.

Констативы, подобные предложению «Ты придешь», в отличие от перформативов, не выполняют никаких действий, а лишь передают информацию о вероятностях или состояниях дел.

Таким образом, различие между этими типами высказываний заключается в том, что первичные перформативы непосредственно создают действие, тогда как лингвистические перформативы и констативы лишь описывают или сообщают об этом действии, но не становятся им.

1.2. Мифологическое мышление как основная составляющая эффективности заговорных формул

1.2.1. Предпосылки возникновения языка заговоров. Вопросы глоттогенеза

А. В. Ветухов в своей работе «Заговоры, заклинания, обереги» рассматривает психологические основания возникновения заговора. Он предполагает, что человек на ранних ступенях развития не отличает себя от окружающего мира и находится в тесной связи с природой. Автор говорит о том, что именно слово является источником сознательного мышления, самосознания, самоопределения и творчества. «Слово сыграло довольно видную роль в развитии ... анимистического понимания мира: оно служило центром, к которому стягивалось все, в чем было подмечено какое-либо сходство...» [Ветухов, 2023, с. 43]. Заговоры продолжают использоваться и создаваться также в настоящее время, меняются только условия миропонимания. Неизменной остается вера в силу слова, то есть перформативность заговора. С лингвистической точки зрения перформативность заговора заключается в эпических выражениях, которые не менялись с течением времени, в ритуалах, сопровождающих текст, поэтому чтобы понять, при каких условиях появлялась сила в слове, следует обратиться к истокам возникновения языка.

Среди существующих теорий о происхождении языка стоит отметить глоттогенез – концепцию, согласно которой звуковой язык развился из жестового общения. Эта теория основывается на предположении, что ранние *Homo sapiens* использовали жесты как основную форму коммуникации, которые со временем эволюционировали в звуковую форму.

В. В. Иванов в Лингвистическом энциклопедическом словаре (в дальнейшем ЛЭС) подчеркивает высокую важность как культурных, так и социальных аспектов в эволюции языка. Он отмечает, что независимо от конкретной модели возникновения речи, язык всегда был не только средством коммуникации, но и инструментом формирования сообществ, передачи знаний и культурных традиций. Данные лингвистического анализа, охватывающие широкий спектр языков и подтверждающие теорию мооязыкового происхождения, вместе с результатами реконструкций эволюционного процесса речевого аппарата от неандертальцев до *Homo sapiens* и палеоневрологическими исследованиями формирования мозговых структур позволяют предположить следующую последовательность в развитии языковой способности у предков человека. В ходе эмбрионального и раннего постнатального периода у них, подобно современному человеку, сначала формировались области правого полушария, ответственные за семантические аспекты жестового общения и символической речи. Затем развивались задние отделы левого полушария, участвующие в установлении связей между словами и объектами, и лишь после этого происходила активация передних отделов, связанных с синтаксическими структурами языка [ЛЭС, 1990, с. 108–109]. Поэтому целесообразно предположить, что первоначальные формы коммуникации у человека были ограничены набором жестов, похожим на те, что используют приматы. Эти жестовые сигналы могли служить для передачи основных эмоций и действий, но со временем произошли изменения, которые привели к более разнообразному и сложному языковому выражению. После этого начался период продолжительной эволюции вербальных способов обозначения объектов через комбинации фонем, количество которых в различных языках приблизительно соответствует числу звуковых сигналов, используемых антропоидами [там же].

Кроме того, исследования показывают, что разные культуры развивали свои языковые системы на основе различных факторов, включая окружающую среду, общественные структуры и потребности в общении. Таким образом, вопрос о происхождении языка остается предметом активных научных исследований и

дебатов, в которых участвуют лингвисты, антропологи, психологи и другие специалисты.

М. Томаселло [Томаселло, 2011] высказывает важную мысль о значении жестов в развитии человеческой коммуникации и языка. Его исследование сосредоточено на том, как социальные взаимодействия и способность воспринимать намерения других людей влияют на когнитивное развитие. Он подчеркивает, что жесты обладают высокой гибкостью и могут адаптироваться к контексту общения, что делает их более эффективными для передачи сложной информации.

По мнению М. Томаселло, именно комбинация жестов и социальных когнитивных навыков стала основой для формирования языка у *Homo sapiens*. В то время как голосовые сигналы животных часто являются фиксированными и менее способными к изменению, жесты способны легко варьироваться и трансформироваться в зависимости от обстоятельств общения, что обеспечивает гораздо большее разнообразие выражений и смыслов. [Томаселло, 2011, с. 65]. В своем анализе психологических предпосылок формирования человеческого общения автор подчеркивает, что язык возник как результат социальной необходимости и стремления к сотрудничеству. По его мнению, ключевыми факторами в развитии языка являются совместные цели и взаимодействие между людьми. При этом он отмечает, что использование языка в целях обмана было невозможно, поскольку возникновение обмана предполагало бы наличие непонимания между сторонами.

Язык развивался по когнитивному принципу: люди нуждались в средствах общения для объяснения своих действий и предсказания поведения других. Первоначально звуковые сигналы служили эмоциональным дополнением к жестам. С течением времени, с ростом социальных связей и необходимостью передачи информации на расстоянии, произошел переход к более сложным формам коммуникации.

Непосредственно связано это с потребностью улучшить собственное положение в группе, делаясь информацией с ее членами. Это соответствует идее о

том, что язык – это не только инструмент общения, но и средство социальной координации и развития групповой идентичности.

Согласно одной из гипотез, выдвинутой Н. Хомским [Chomsky, 2002], происхождение языка обусловлено не способностью что-либо высказывать, а возможностью формулировать мысли. В этом контексте когнитивная функция языка преобладает над коммуникативной. Согласно концепции Н. Хомского, язык выступает не только в качестве инструмента коммуникации, но и как значимая когнитивная способность, которая помогает формировать и организовывать мысли. Также язык представляет собой внутренний механизм, который позволяет человеку структурировать знания и представления о мире. Хотя общение между людьми является важной функцией языка, оно не считается главной или единственной целью его существования. Язык не просто передает абстрактные мысли; он также служит для множества других функций, включая эмоциональное выражение, социальную идентификацию и установление связей между индивидами, о чем говорит Н. Хомский: «Конечно, его можно использовать для общения, как и все, что делают люди, например, манеру ходить, стиль одежды или прически. Но в любом полезном смысле этого термина коммуникация не является функцией языка и, возможно, даже не имеет уникального значения для понимания функций и природы языка» [Chomsky, 2002, с. 76]. Данная цитата поднимает вопрос о соотношении вербальных и невербальных компонентов в процессе коммуникации. Действительно, если рассматривать язык исключительно как инструмент внутреннего мышления, многие его аспекты, такие как фонология, фонетика, синтаксический порядок слов, падежное маркирование и прочие характеристики, кажутся избыточными. Ведь внутренняя речь не нуждается в физическом озвучивании и восприятии через слуховые каналы.

Однако язык развивался не только как средство индивидуальной рефлексии, но и как способ обмена информацией между людьми. Линейность и последовательность элементов в языке, а также наличие правил согласования и порядка слов необходимы для того, чтобы сделать сообщение понятным и доступным для восприятия другим человеком. Даже если система предназначена

для внутренней речи, она всё равно функционирует в рамках социального контекста, где существует необходимость транслировать мысли вовне.

Таким образом, акцент на важности вербального общения вполне оправдан, учитывая его ключевую роль в организации и передаче информации. Невербальная коммуникация, безусловно, важна, но она дополняет вербальную, а не заменяет её [Pinker, 2005], [Бурлак, 2011, с. 48].

1.2.2. Роль ритуала в подчеркивании перформативности заговора

В. З. Демьянков считает, что важнейшей задачей становится понимание природы культурных знаний, передающихся из поколения в поколение и образующих глубинные слои народной культуры. Эти культурные представления включают различные формы передачи смыслов – значения слов, устные рассказы, символику предметов быта и ритуалов. Именно такие коллективные смыслы формируют общественное сознание и играют ключевую роль в формировании культурного наследия, определяющего социальную идентичность и поведение сообщества. Перформативные аспекты магии и заговоров ярко иллюстрируют такую передачу традиций, поскольку магическое слово и обряд приобретают силу благодаря своему месту в структуре общественных верований и культурных норм [Демьянков, 2018, с. 23].

Концепция Ю. С. Степанова о ритуале как связующей ячейке между биологическим и социальным в происхождении языка и знаковых систем играет большую роль в антропологии и лингвистике. Ритуалы как структурированные и повторяющиеся действия имеют важное значение в формировании социальных связей и коммуникации внутри групп.

Ритуал может рассматриваться как нечто большее, чем просто набор действий; он создаёт контекст для обмена значениями и смыслами, что, в свою очередь, способствует развитию языка. Например, через обряды, церемонии и другие коллективные практики люди учатся передавать и интерпретировать

значения, что важно для формирования сложных знаковых систем [Барулин, 2002, с. 349].

К. Лоренц, в свою очередь, акцентирует внимание на важности ритуалов как средств коммуникации, которые помогают смягчить агрессию и укреплять связи между индивидами или группами. Это поясняет, почему ритуалы сохраняются и передаются из поколения в поколение: они удовлетворяют базовые потребности организма и сообщества. Генетически обусловленные ритуалы и традиционно сформированные обычаи могут иметь схожие функции, несмотря на различия в их происхождении.

Важно отметить, что Лоренц выделяет инстинктивное поведение, которое активно участвует в формировании привычек и традиций. Указание на то, что беспокойство возникает при отклонении от глубоко укоренившихся привычек, подчеркивает эмоциональную природу человеческого поведения и его последствия для социального взаимодействия.

Фактор преемственности и роль уважения к старшему поколению также имеют большое значение для передачи норм и ценностей. Если традиции остаются актуальными благодаря положительному образу предков, это может усиливать желание следовать установленным нормам и обычаям.

Ю. В. Мониц считает, что язык зародился из ритуалов, главным образом из клятвы верности своему племени. Он говорит о том, что «...ритуализированный знак, маркирующий территорию первобытного коллектива, символизирующий его внутреннюю сплоченность и обороняющий его от внешнего мира, – амбивалентен и – подобно ненормативной лексике русского языка – «всереферентен», то есть потенциально чуть ли не бесконечно многозначен» [Мониц, 2005, с. 105]. Клятва верности своему племени одновременно означала угрозу для чужих племен. Ритуал произнесения клятвы требовал соблюдения формальностей и часто обладал диалогичностью. «Формула взаимного обязательства носит перформативный характер, закрепляемый повторением «Я клянусь, обещаю» и в ответ «Я клянусь, обещаю». Возникающее таким образом обязательство представляет по своему характеру ритуальный диалогический текст [Проскурин, 2012, с. 289]. Клятва

становится перформативным актом проявления власти благодаря диалогичности, на английском языке swear требует answer, так как при нарушении клятвы появляется возможность привлечения к ответственности нарушившего клятву.

И. И. Чесноков [Чесноков, 2013] делает предположение о том, что глубинным мотивом клятвы является «потребность говорящего в доверии со стороны адресата(ов)... Данная потребность, в свою очередь, трансформируется в целевую установку, связанную с достижением искомого доверия» [Чесноков, 2013, с. 4]. В первобытном обществе наиболее важными ситуациями были ситуации, связанные с угрозой, исходящей от природы, животных, и т. д., и представляющие угрозу для существования. При виде опасности издавался сигнал, который являлся угрозой и одновременно предупреждением для своих. Члены общины оказывались перед выбором: либо покинуть её, рискуя столкнуться с возможным наказанием со стороны сообщества, либо остаться и утвердить свою принадлежность, взяв на себя обязательства по защите общины. И. И. Чесноков считает, что именно из-за этих факторов «клятва как знаково оформленное социальное действие (уже вне наличной ситуации военного противостояния) непременно включает в себя (имплицитно или эксплицитно) идею возмездия за нарушение принимаемых обязательств» [Чесноков, 2013, с. 5]. Нарушение клятвы влечет за собой угрозы и наказание, сообщая преследуемому объекту интенции, такие как убить, нанести вред здоровью, унижить, выгнать из сообщества. В словаре славянской мифологии (далее ССМ) говорится о том, что анафема может сопровождаться ритуальными актами, часто это бросание камней на могилу уже умершего человека [ССМ, 2009].

Как отмечает С. Г. Проскурин, в древних культурах присутствует необычная ситуативная модель: «...ценности аккумулируются и передаются в форме ритуализованных действий и не могут быть поняты иначе другими поколениями, чем через их повторение» [Проскурин, 2012, с. 286]. Таким образом, важным является то, что можно воспроизвести. Эта мысль подчеркивает важность ритуала, который означает определенный порядок и образует перформатив заговора.

1.2.3. Голосовая функция как условие перформативности заговора

Заговоры являются частью устной культуры и их сила часто заключается в произнесении. В этом контексте голос становится не просто средством передачи информации, а важным элементом магической практики, где каждое слово имеет свою весомость и значение.

Произношение заговора или заклинания – это ритуальный акт, который активизирует его силу. Важно не только то, что говорится, но также как и с какой интонацией, тембром или эмоциями это произносится. Таким образом, письменные знаки представляют собой лишь графическую оболочку устного слова, которое несет в себе притяжение к концептам и реальным объектам. Как отмечает Боэций, за устным словом всегда стоит определенный концепт: «...употребление письменных знаков в любом случае требует знания устных выражений, обозначаемых ими..., за устным словом всегда стоит концепт, и... каждый концепт относится к реальной вещи как к своему объекту» [Boethius, 1880, с. 21, 28–30]. Это значит, что язык и заговорный акт взаимосвязаны: образы, связанные со словами, создают конкретное отношение к реальности. Например, когда человек проговаривает заговор, он не просто воспроизводит текст; он взаимодействует с миром, вызывая определенные энергии и изменения.

Поэтому мы можем говорить о том, что перформативность заговоров связана именно с голосовой функцией, с появлением первых звуков, чтобы подчинить себе силы природы. «...Восклицание «Я клянусь», замыкающее на себе незвучащую, молчащую парадигму, подобно тому, как размыкание цепи клятвы и отличие ее от констатации «Он клянется» и утверждения «Ты клянешься» упирается в наличие голосовой перформативной функции» [Проскурин, 2023, с. 92]. Можно сказать, что бинарность заговора связана с биномом – I swear – answer (Я клянусь, чтобы получить ответ на свою клятву).

Появление способности к обратному моделированию у Homo habilis стало важной вехой в эволюции человеческого интеллекта и адаптивности. Эта способность подразумевает, что виды не просто реагируют на окружающую среду,

но и формируют представление о том, как они хотели бы её изменить под свои потребности [Бурлак, 2011, с. 167]. Ключевым элементом этого процесса была способность передавать знания и модели через поколения. Это подчеркивает значимость развития коммуникативных систем, которые стали основой для объединения мышления и речи. Коммуникация, ставшая более сложной и устойчивой, позволила *Homo habilis* делиться опытом, навыками и знаниями, что непосредственно содействовало их адаптации и выживанию в изменяющихся условиях.

Для того, чтобы приспособить к своим нуждам окружение, люди стали создавать знаки, символы. Изначально это были иконические знаки, которые потом постепенно, по гипотезе С. А. Бурлак, стали символьными. Как следствие, иконичность утратилась при повторении сигналов, так как достаточно было понимать смысл знака, его опознавать.

А. Н. Веселовский [Веселовский, 1989] выдвигает важную гипотезу о происхождении литературных жанров, связывая их с синкретической поэзией, которая зародилась в условиях коллективного творчества и хорового исполнения. Он подчеркивает, что корни языковой и поэтической практики находятся в бессознательном сотрудничестве группы людей, где каждый участник вносит свой вклад в общую художественную традицию.

А. Н. Веселовский обращает внимание на роль хорового начала как одного из первичных методов выражения, который стал основой для дальнейшего развития литературных форм. Синкретическая поэзия, по его мнению, возникла в ответ на потребности человеческой психологии – стремление к катарсису, которое находило своё отражение в обрядовых и культовых практиках. Таким образом, эта форма искусства не только служила средством самовыражения, но и выполняла важные социальные и культурные функции, способствуя объединению человека с обществом и духовной сферой.

По мысли С. Г. Проскурина, в древних культурах имело значение лишь то, что повторялось, например, слово [Проскурин, 2012, с. 286]. В древних культурах речевой акт почти всегда сопряжен с действием, поэтому «...ранние формы

перформативности ориентированы на процесс говорения...» [там же]. Это позволяет сделать вывод, что голосовая функция, в данном случае проговаривание того, что повторялось из поколения в поколение, обладает перформативным значением для заговора.

1.2.4. Магическое мышление и его роль в перформативности заговора

Люди всегда искали способы осознать свою реальность и наделить её смыслом. Мифология и наука служат разными, но взаимодополняющими путями достижения этой цели.

Мифология часто объясняет мир через символические истории, делая намеки на глубокие истины, которые могут быть неочевидны в обычной жизни. Она помогает видеть закономерности в случайных событиях, создавая истории, которые делают существование более управляемым и понятным.

Наука же ориентируется на эмпирическое познание и рациональный анализ, изучая законы природы и причинно-следственные связи. Она позволяет не только интерпретировать происходящее, но и активно вмешиваться в процесс, изменяя окружающий мир для улучшения качества жизни.

Таким образом, как мифология, так и наука отражают разные подходы к одной и той же проблеме – потребности человека понять окружающую действительность и свое место в ней. И в этом поиске правды обе формы знания дополняют друг друга, обогащая культурные и интеллектуальные традиции человечества [Deacon, 1997].

По мнению С. А. Токарева, магия является существенной частью религии на любом этапе ее развития. Более того, существует мнение, что она существовала уже у неандертальцев, свидетельством чему считаются найденные в пещерах Драхенлох и Петерсхёлле склады медвежьих костей, которые, как считают исследователи, имели отношения к каким-то магическим действиям жителей пещер [Токарев, 1990].

Известный финно-угорский этнолингвист М. А. Кастрен полагал, что магия является проявлением господства человека над природой, а также первой ступенью в религиозном развитии общества [Кастрен, 1860].

В народной магии заговорные формулы играют важную роль, так как они представляют собой словесные конструкции, призванные обратить внимание высших сил на конкретную просьбу или намерение. Эти формулы могут варьироваться от простых заклинаний, которые произносятся про себя или вслух, до сложных ритуалов, включающих определенные действия, атрибуты и часто – атмосферу, создаваемую участниками.

Важно подчеркнуть, такие практики зависят от культурного контекста и традиций. В некоторых культурах могут существовать особые правила для составления заговоров, а также определенные дни или времена суток, наиболее подходящие для их произнесения. Например, в любовной магии заговоры часто связаны с лунными фазами или днями недели, когда планеты находятся в благоприятных аспектах. Согласно определению С. А. Токарева, магия представляет собой действия, цель которых – изменение реальности при помощи сверхъестественных сил. Данные практики демонстрируют значительное разнообразие, охватывая спектр от простых жестов до сложных ритуальных действий, предполагающих вовлечение большого числа участников. Помимо этого, они отличаются по своей функциональной направленности. Как отмечает А. С. Токарев, обряды могут быть классифицированы в зависимости от их целевых установок: лечебная магия (знахарство), защитная магия (обереги), агрессивная магия (порча), хозяйственная магия (включая воздействие на промысловых животных и магическое обеспечение плодородия полей). Также они дифференцируются с учетом психологических механизмов их действия [Токарев, 1990, с. 404]. Причины, по которым люди обращаются к такой практике, варьируются: от попыток изменить свою судьбу до стремления сохранить семью или защитить близких. Отношение к такой практике также может меняться – от скептицизма до глубокой веры в силу слова и намерения.

Важно понимать, что всякий раз, когда человек использует заговоры, он не просто произносит слова, но и включает свои эмоции, намерения и надежды, что

делает каждое действие уникальным и значимым в контексте его личной жизни и культуры.

Д. Фрэзер предложил деление магии на два типа в соответствии с принципами её воздействия: 1) гомеопатическая (имитативная) магия, опирающаяся на закон подобия, когда действие одного объекта может быть вызвано другим объектом, имеющим схожие характеристики или черты. Например, если какая-то фигурка изображает человека, то вызов определённых действий или состояний у фигурки считается возможным через воздействие на неё, 2) контактная магия, основанная на законах контакта или заражения. Здесь предполагается, что вещи, которые были в непосредственном контакте друг с другом, могут продолжать влиять друг на друга даже после разрыва этого контакта. Например, использование волос или ногтей человека для магических ритуалов с целью воздействия на него. Эти формы магии были объединены Д. Фрезером в единую категорию симпатической магии, основываясь на предположении, что в каждом случае существует скрытая симпатия между предметами, позволяющая им взаимодействовать на расстоянии через нечто подобное невидимому эфиру, передавая импульсы друг другу [Фрэзер, 2021, с. 23].

Гомеопатическая магия, основанная на принципе имитации, чаще всего была направлена на то, чтобы причинить вред человеку, хотя были случаи применения этого вида магии также в позитивных целях. Для этого обратимся к ритуалу родовспоможения, встречающегося на островах Бабарского архипелага и описанного Д. Фрезером. Женщина приглашает мужчину, будущего отца семейства, помолиться духу Солнца от ее имени. Следующим шагом является изготовление куклы из красной ткани, которую она прикладывает к груди. Затем ее муж ловит курицу и прикладывает ее к голове женщины, молящейся духу Солнца словами «О, Упулоро, возьми птицу, и умоляю тебя, пусть ребенок сойдет вниз в мои руки и в мое лоно», и говорит: «Пришел ли ребенок?», его жена отвечает: «Да, уже сосет». Затем курицу убивают и кладут на место жертвоприношений. По окончании обряда все начинают рассказывать о том, что эта женщина родила, и ее приходят поздравлять. Таким образом, проигранная сцена мнимого рождения

является магическим обрядом для вызывания рождения ребенка по принципу «имитации» [Фрэзер, 2021, с. 25].

Одним из достоинств гомеопатической магии Д. Фрэзер выделяет то, что обряд может проводиться на целителе, и, видя, как последний мучится от боли, больной может выздороветь.

Вся система симпатической магии, согласно Д. Фрэзеру, состоит из предписаний о том, как нужно действовать, и из запретов. Первые составляют колдовство, последние – табу. Целью колдовства является осуществление желаемого, целью табу – неосуществление нежелательных событий. Примером табуирования может служить запрет для малагасийского солдата есть почки, так как в малагасийском языке «почка» и «выстрел» обозначаются одним и тем же словом. То есть, солдат, съевший почки, будет застрелен [Фрэзер, 2021, с. 35].

Контагиозная магия «исходит из того, что вещи, единожды находившиеся в соприкосновении, должны, будучи разъединенными, оставаться в симпатическом соотношении» [Фрэзер, 2021, с. 53]. Если произойдет что-то с одной вещью, это обязательно отразится на другой. Д. Фрэзер убежден в том, что в основе гомеопатической и контагиозной магии лежит «ложная ассоциация идей» [там же]. Считают, что причиной возникновения магии является материальная субстанция, которая связывает отдаленные объекты и способствует передаче воздействия друг на друга. Так, например, если некто имеет волосы или ногти другого человека, он может влиять на их владельца. У многих народностей существует поверье о связи человека и детского места. Например, в древней Мексике пуповину мальчика закапывали на поле боя, чтобы он мог стать хорошим воином, а пуповину девочки – под домом, чтобы она стала хорошей хозяйкой. В Берлине повивальная бабка отдавала высохшую пуповину отцу, чтобы он хранил ее в целостности, и тогда ребенок будет жив и здоров. С последом и пуповиной обращались так, чтобы повлиять на род деятельности человека. Таким образом, существовала вера в симпатическую связь между человеком и его детским местом.

Также очень мощным верованием является связь между раненым и предметом, ранившим его. Д. Фрэзер предполагает, что данная симпатическая связь основывается на том факте, что на оружии остается кровь раненого человека,

что роднит предмет с ним. В качестве примера автор приводит обычай в Баварии смазать жиром топор, ранивший человека. По мере высыхания жира рана будет затягиваться.

Также Д. Фрэзер говорит о сходстве между магией и наукой, так как в их основе лежит вера в «порядок и единообразие природных явлений» [Фрэзер, 2021, с. 67]. Практикующий магический ритуал не сомневается, что одни и те же причины будут вызывать одни и те же последствия, и при совершении магического обряда, в сопровождении заклинаний, будет получен желаемый результат. Если говорить о религии и магии, то первая из них предполагает присутствие неких Высших сил, которые являются направляющими и контролирующими процесс природных явлений и человеческой жизни. Главная цель молитвы – это служение богу.

С. А. Токарев полагает, что обряды, названные Д. Фрэзером магическими, обладают религиозным характером, так как связаны с верой в сверхъестественное и отличаются от обычных человеческих действий. Обряды, описанные Д. Фрэзером, С. А. Токарев относит к культу пропiciальному или умилоостивительному. В отличие от религии, как считает Д. Фрэзер, магия призывает и заставляет духов исполнять желания, противопоставляя этот вид обрядов умилоостивительным. С. А. Токарев обращает внимание на тот факт, что данный вид обрядов занимает промежуточное место между религией и магией, и сужает понятие магического обряда до следующей формулировки: «...магические обряды – это те обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие на человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями» [Токарев, 1990, с. 414]. Промежуточный вид обрядов Токарев предлагает назвать «экзоркизм».

А. ван Геннеп предложил классификацию обрядов, включающую симпатические и контагиозные практики, а также позитивные и негативные (табу). Однако, в отличие от подхода Дж. Фрэзера, он разделил обряды на два типа: **прямые** (где эффект ожидается непосредственно после совершения действия) и **косвенные** (где обряд запускает процессы, приводящие к ожидаемому результату).

спустя некоторое время). Кроме того, Ван Геннеп провел различие между **анимистическими** магическими действиями, основанными на представлении о духах и душах, и **динамическими**, ориентированными на манипуляции с силами природы [Геннеп, 1998, с. 14]. В своей теории он объясняет понятие *динамизм* как безличностную теорию мана, а *анимизм* как теорию олицетворения. «Персонифицированная сила может быть отдельной душой или множеством душ, животной или растительной силой (тотем), антропоморфной или аморфной (Бог). Эти теории составляют религию, технические приемы (церемонии, обряды, культ) которой я называю магией» [Геннеп, 1998, с. 17].

Б. Б. Малиновский акцентирует внимание на том, что как магия, так и наука фокусируются на достижении практических результатов, основанных на определенных принципах и ритуалах. Представленная им идея о том, что знание магии включает в себя понимание заклинаний и их произнесение, указывает на смысловую нагрузку, которую культуры придают словам и рецептам – они становятся носителями знаний и опыта, передаваемого от поколения к поколению. Магия, как социокультурное явление, основана на законах и принципах, которые варьируются в зависимости от традиций и верований. Заговоры и ритуалы служат основными инструментами для достижения запрашиваемых изменений в мире, будь то исцеление, привлечение удачи или защита.

Как отмечает Б. Малиновский, знание магии связано с обладанием определенными знаниями и умениями, включая произнесение заклинаний, которые рассматриваются как ключевые элементы магической практики. Эти заклинания не только обладают своей семантической нагрузкой, но и могут включать в себя определенные жесты, символику и использование ритуальных объектов.

Также следует учитывать, что магия тесно связана с культурными, духовными и социальными контекстами. Например, в различных культурах могут существовать совершенно разные представления о том, что такое магия и как она работает. Успех магической практики часто зависит от веры самого исполнителя и его взаимодействия с окружающим миром, а также от контекста, в котором осуществляется магический акт. Ритуальные элементы и мастерство исполнителя служат дополнительными аспектами, обеспечивающими правильное

использование и передачу заклинаний. [Малиновский, 1998, с. 134]. Этот аспект важен для изучения социальных и культурных систем, поскольку он демонстрирует, как мифология, ритуалы и обряды оказывают влияние на поведение и восприятие мира людьми. Заговоры и заклинания становятся не просто инструментами для достижения целей, но и элементами культурной идентичности, выражающими коллективные убеждения, страхи и надежды общества.

Б. Малиновский, один из первых исследователей, изучивших магические обряды меланезийцев Тробрианских островов, считает, что «ядром магического действия является формула», отводя действию функцию перенесения магического заклинания на предмет. Из русских исследователей той же точки зрения придерживались А. А. Потебня и А. Ветухов. А. А. Потебня полагал, что заговоры образовались не из мифа, а одновременно с ним. Действие служит для того, чтобы изобразить уже готовую ассоциацию заговора. Действию отводится, таким образом, второстепенная роль. Его последователь, А. Ветухов, считает, что чары воспринимаются как преднамеренное изображение или представление желаемого результата и магический акт включает в себя создание визуальной или символической модели того, что должно произойти, с целью вызвать соответствующий эффект в реальности. «...первого члена заранее готовой ассоциации (именно того, с чем было сравнено желанное), имеющего целью вызвать появление второго члена, т.е. сравниваемого и желанного» [Ветухов, 2023, с. 29].

1.2.5. Роль мифа в формулировании тематики заговоров

Л. Леви-Брюль оказал значительное влияние на понимание первобытного мышления и его взаимосвязи с мифологией. В отличие от Э. Б. Тайлора, который утверждал, что логика низших обществ не отличается от логики современных людей [Тайлор, 1882, с. 15], Л. Леви-Брюль подчеркивал уникальные особенности мышления первобытных народов.

Центральный тезис Леви-Брюля о мистической и пра-логической природе первобытного мышления представляет собой ключ к более глубокому пониманию

структуры мифологического мировоззрения. Он подчеркивал, что для первобытного сознания противоречия не представляются значимыми, а различные сущности могут одновременно существовать в множественных качествах, нарушая тем самым фундаментальные законы формальной логики. Принцип «исключенного третьего», являющийся базовым элементом классической логической системы, теряет свою обязательность, поскольку отсутствует стремление к устранению внутренних противоречий.

В результате такого подхода объекты могут обладать одновременно характеристиками своей собственной идентичности и свойствами иной сущности, что демонстрирует гибкость и полифункциональность первобытного восприятия реальности. Традиционные оппозиции – единство и множество, тождественное и иное, статика и динамика – перестают быть жесткими категориальными рамками, утрачивая свою доминирующую роль и переходя на уровень вторичных различий. Это позволяет рассматривать первобытное мышление как особую форму познания, где сосуществование противоположностей становится не парадоксом, а нормой восприятия мира. [Леви-Брюль, 1994, с. 43].

Закон партиципации, выделяемый им, показывает, как события и персонажи мифов могут быть связаны с индивидуумами через духовную или символическую сопричастность, создавая глубокую связь между культурой и личным опытом. Однако важно отметить, что впоследствии Леви-Брюль пересмотрел свои взгляды, что также свидетельствует о развитии его теоретических позиций и адаптации к новым данным и интерпретациям. [Леви-Брюль, 1994].

Э. Кассирер [Кассирер, 2002] в своих работах рассматривает мифологическое мышление как важное звено в эволюции человеческого познания. Он подчеркивает, что чувственные впечатления получают свое значение не сами по себе, а в процессе интерпретации и оценки, которые варьируются в зависимости от контекста. Этот процесс ведет к формированию устойчивых отношений между впечатлениями, превращая их в более стабильные конструкции, такие как наглядные образы.

Э. Кассирер утверждает, что для того, чтобы чувственные впечатления могли быть признаны объективной реальностью, они должны пройти через серию проверок и испытаний, которые позволяют оценить их способность сопоставляться с опытом. Это подчеркивает относительность наших представлений об «объективности»: то, что мы считаем истинным и объективным, на самом деле зависит от предшествующего опыта и его теоретического осмысления.

Таким образом, Э. Кассирер показывает, что категория «объективного» не является фиксированной и неизменной, а формируется в ходе опытного познания. Границы между субъективным и объективным могут изменяться, и понимание этих границ – это результат динамичного процесса научного исследования и философского осмысления действительности. Э. Кассирер подчеркивает, что «...границы «объективного» относительно всего лишь «субъективного» не являются изначально нерушимо заданными, напротив, они сами формируются и определяются лишь в поступательном процессе опытного познания и его теоретического основоположения» [Кассирер, 2002, с. 45].

Э. Кассирер провел глубокий анализ мифа и ритуала, подчеркивая их взаимосвязь и важность в контексте человеческой культуры. В его концепции миф воспринимается не с точки зрения логического анализа или рационального понимания, а как структура, формируемая на основе восприятия реальности и культурного опыта. Мифы, по его мнению, следует понимать как ответ на экзистенциальные вопросы человечества, которые не могут быть разрешены через чистую логику.

Ритуалы, о которых говорит Э. Кассирер, служат тем основанием, на котором строятся мифологические представления. Они демонстрируют не только определенные действия, но и скрытые символы и значения, которые воспринимаются непосредственно, без критической интерпретации. Что может означать, что человек погружен в данную культурную традицию и принимает её элементы как часть своего миропонимания, что становится основой для дальнейшего теоретического мышления.

Э. Кассирер подчеркивает взаимосвязь между ритуалом и мифом, показывая, что ритуалы создают контекст, который питает мифологическое мышление. Ритуалы облачают мифы в конкретные формы поведения и смыслов, которые помогают людям осмысливать свои переживания и взаимодействие с окружающей действительностью.

Ученый выделяет пространственные и временные аспекты мифа как элементы, которые структурируют наше понимание мира. Он делает акцент на том, что эти аспекты не просто абстрактные категории, а нечто большее – они пронизывают восприятие реальности через призму «священного» и «профанного». Это разграничение создает мир, в котором священное действие (ритуал) и его символика (миф) становятся основой культурной структуры и системы знаний. Пространство и число, как носители «принципа достаточного основания», служат основой для понимания и объяснения изменчивости явлений. Они создают структуру, которая позволяет упорядочивать и систематизировать знания, обеспечивая необходимый контекст для анализа. Следовательно, пространство и число можно рассматривать как фундаментальные элементы, на которых строится наше теоретическое понимание мира [Кассирер, 2002, с. 95].

Таким образом, мифическое мышление, опираясь на данное противопоставление, формирует определённый взгляд на жизнь, где каждое событие и явление может рассматриваться через призму своих священных значений и святости. Это можно увидеть в различных культурах, где священные пространства и времена (например, праздники и церемонии) имеют особое значение и воздействие на людей, способствуя формированию единства общества и углублению его идентичности. Важным элементом теории Э. Кассирера является построение структуры мифического мышления и концепции природы мифического символизма.

К. Леви-Стросс [Леви-Стросс, 2001], один из основоположников структурной антропологии, рассматривает миф как сложную структуру, которая не только передает события прошлого, но и функционирует в плоскости вне времени. Он

подчеркивает важность содержания мифа по сравнению с его формой, утверждая, что даже при неправильном переводе сюжет остается значимым.

Одним из ключевых понятий у К. Леви-Стросса является "мифема" — минимальная смысловая единица мифа, аналогичная фонеме или морфеме в языке. Мифемы объединены в группы отношений, которые имеют как диахроническое, так и синхроническое измерения. Диахроническое измерение отражает развитие сюжета во времени, тогда как синхроническое позволяет наглядно понять структуру и взаимосвязь элементов мифа.

К. Леви-Стросс делает акцент на бинарных оппозициях –парах противоречий, которые служат основой для структурирования мифа. Например, он выделяет противопоставления "жизнь – смерть", "травоядный – плотоядный" и вводит концепцию зооморфного героя, который помогает сгладить эти противоречия. Таким образом, миф становится инструментом медиации, разрешая сложные вопросы через символические замены.

По мнению К. Леви-Стросса, структура мифа основана на повторениях и слоистых элементах, создающих спиралевидное развитие. Эта структура напоминает кристаллы в природе: миф представляет собой переход от статического состояния молекул к идеальной форме, обеспечивая динамику и постоянное переосмысление культурных и социальных явлений.

Миф выполняет структурирующую функцию в психике человека, позволяя воздействовать на бессознательное как индивидуальное, так и коллективное.

К. Леви-Стросс подчеркивает, что мифы не просто отражают способы мышления людей; они обладают своей внутренней логикой и закономерностями, которые могут «мыслить сами себя». Этот подход создает мост между различными системами знания и исцеления, такими как психоанализ и шаманизм, указывая на то, что оба метода опираются на использование мифов для изменения внутренней структуры пациента.

В психоаналитической терапии миф понимается как катализатор, организующий психическую жизнь индивидуума вокруг доминирующей структуры. Эта структура, по мнению К. Леви-Стросса, является общей для всех

людей, независимо от культурных различий, что позволяет утверждать, что бессознательное представляет собой универсальную систему, а не просто хранилище личных воспоминаний.

Разграничение между подсознанием и бессознательным также играет ключевую роль в его анализе. Подсознание содержит специфические образы и воспоминания, тогда как бессознательное выступает как инструмент, который организует эти элементы в более крупные структуры и модели поведения.

Таким образом, идея о том, что миф может быть создан как индивидуально, так и коллективно, сохраняется: различия проявляются лишь в его содержании, тогда как его структурная функция остается постоянной. Это приводит к тому, что мифы, независимо от их происхождения, выполняют важную символическую роль, влияя на психику и поведение людей.

Согласно К. Леви-Строссу, совокупность данных структур формирует бессознательное, в котором стираются грани между психоаналитической парадигмой и шаманскими практиками. Это происходит потому, что бессознательное перестает восприниматься исключительно как индивидуальный резервуар личной истории и начинает рассматриваться как универсальная система, функционирующая по собственным законам. Важно отметить различие между подсознанием и бессознательным: подсознание выступает накопителем воспоминаний, образов и аффектов, тогда как бессознательное характеризуется своей пустотой, действуя как механизм, подчиняющий намерения, эмоции, представления и воспоминания универсальным структурным принципам.

Независимо от того, создается ли миф на индивидуальном уровне или возникает в результате коллективных традиций, различия проявляются лишь в символических образах, используемых для его выражения. Структура же мифа остается неизменной, выполняя свою ключевую функцию – обеспечение символического порядка, который служит основой для осмысления реальности. Из этого следует, что миф становится универсальным языком, транслирующим культурные и психологические коды через инвариантные структуры, присущие как индивидуальному, так и коллективному опыту.

Д. Камю [Camus, 1990] подчеркивает, что выбор между традиционными медицинскими услугами и народной медициной часто обусловлен не только уровнем доверия, но и культурными, социальными и экономическими факторами. Он утверждает, что практика народных целителей исторически укоренилась в разных культурах как способ восстановления здоровья и социальной сплоченности. Народные целители, обладая знаниями о местных травах, ритуалах и верованиях, могут предоставлять поддержку в контексте общинной идентичности. К тому же, их подходы зачастую сочетают элементы духовности и личного взаимодействия, которые могут отсутствовать в формальной медицине.

Однако, несмотря на уникальные особенности работы знахарей, Д. Камю отмечает, что такие практики нередко подвергаются критике с точки зрения научности и эффективности. Тем не менее исследование этих заговорных практик, акцентирующих внимание на специфике локальных знаний и культурных традиций, служит важным инструментом для понимания динамики здоровья общества в целом.

В своей работе Д. Камю также рассматривает вопрос этики: как целители ведут себя в условиях уязвимого населения, какие меры принимают для предотвращения злоупотреблений и как их статус воспринимается внутри сообщества.

Дар целителя трактуется как совокупность уникальных навыков и способностей, которые передаются от одного знахаря к другому. Этот дар включает в себя не только знания о лекарственных растениях и техниках исцеления, но и особые ритуалы, которые придают излечению магическую силу.

Согласно трудам Д. Камю, важно уважение пациента к ритуалу и его вера в эффективность методов лечения. Это создает дополнительный уровень взаимодействия между целителем и пациентом, где доверие становится важным компонентом процесса исцеления. Кроме того, принадлежность пациента к определённой культурной или религиозной группе (в данном случае – христианству) может считаться обязательным критерием для некоторых целителей.

Персонификация лечения через имя пациента и использование его принадлежностей для проведения ритуалов является важной частью техники работы знахаря. Это создает близкую связь между целителем и пациентом, что усиливает эффект заговоров и обрядов. Такой подход может быть особенно значимым для пациентов, ищущих не только физическое, но и эмоциональное и духовное облегчение.

Функция целителя как посредника между пациентом и высшими силами также отражает глубинные культурные убеждения о взаимодействии человека с потусторонним миром. Это показывает, что лечение воспринимается не просто как механический процесс выздоровления, но как сложный ритуал, который вовлекает множество аспектов человеческого существования.

Необходимо подчеркнуть глубокие корни верований и традиций, которые влияют на восприятие мира и поведение людей. Многие обычаи и суеверия связаны с попыткой объяснить непредсказуемость жизни и защитить себя от потенциальных угроз. Элементы ритуальной практики, такие как соблюдение определенных табу или выполнение защитных действий, являются способом взаимодействия человека с окружающим его миром. Люди стремятся установить порядок в своей жизни, опираясь на знания, передаваемые из поколения в поколение. Верования в силу знахарей и практики, призванные обеспечить защиту, иллюстрируют важность культурных контекстов в понимании человеческого поведения. Например, избегание стирки в определенные дни может быть не просто случайным набором правил, а отражением коллективного опыта, который служил предупреждением об опасностях, связанных с определёнными действиями в определенные моменты времени. Эти традиции помогают не только в обеспечении безопасности, но и возвращают чувство общности и принадлежности к культуре, которая передает знания о том, как жить в гармонии с природой и обществом. Уважение к предкам и их мудрости укрепляет связь между поколениями и формирует устойчивые социальные структуры.

Феномен заболеваний часто связывается с воздействием внешних факторов, которые могут быть как физическими, так и метафизическими. Например, травмы

или укусы приводят к физическим последствиям, тогда как инфекции и другие болезни ассоциируются с «негативной энергией» или «плохими силами», которые можно отнести к человеческой деятельности.

В различных культурах и народных практиках существуют обряды и ритуалы, которые направлены на лечение заболеваний, порой основанные на символических действиях или метафорах, как, например, упоминание о «червяке» в контексте зубной боли.

Считается, что связь между физическим состоянием и духовным – это важная часть исцеления. Знахари или народные целители часто используют символические образы для того, чтобы помочь человеку преодолеть болезни, в том числе обозначая заболевания как нечто внешнее или нежелательное – типично проявление старинного мироощущения, когда проблема воспринимается как «чуждая» силе человека. Эта народная интерпретация, очевидно, указывает на то, как культура придаёт значение определённым природным процессам. Если традиционная медицина не может помочь, считается возможным, что личная или социальная причина заболевания связана со сверхъестественными силами, такими как злоумышленное вмешательство колдунов.

Как следствие, обращение к знахарю становится своего рода символическим действием, способствующим восстановлению здоровья через веру в возможность вмешательства высших сил. В конечном итоге, такая практика является отражением той специфической модели восприятия мира, где духовное и материальное трактуются как взаимосвязанные элементы реальности. В традиционном мышлении многие культуры часто искали объяснения своим страданиям через призму религиозных и мифологических представлений. Сверхъестественные силы становятся не просто далекими абстракциями, а конкретными воображаемыми существами, способными влиять на судьбу человека. Они помогают соотнести личные переживания с большим, универсальным контекстом, что в свою очередь способствует эмоциональной и психологической поддержке.

Смешение естественного и сверхъестественного миров также подчеркивает, что эти сферы не существуют в вакууме и взаимосвязаны. Человек обращается к священному и мистическому не только по необходимости, но и для обретения смысла и целостности в своем существовании. Уважение к заповедям и традициям может быть проявлением глубокой интуиции о том, что за пределами материального мира существует нечто большее, заслуживающее внимания и почитания.

Этот подход позволяет нам выделить важность сообществ и коллективного опыта, а также религиозной практики как общественно значимого действия, которое способно создать пространство для оздоровления, как физического, так и эмоционального. В итоге, можно сказать, что взаимодействие с мифологическими и религиозными образами не только обогащает личный опыт, но и укрепляет связь с культурным наследием и историей. Болезнь, побежденная Богом, Иисусом или святыми (через посредников, медиаторов), показывает манихистическое видение мира, основанное на вечной борьбе добра и зла, представленными Богом и дьяволом в текстах заговоров. Иуда также ассоциируется с дьяволом из-за своего предательства Иисуса Христа.

«...*Je te conjure de la part du Grand Dieu vivant, que tu n'aies plus de force, ni de puissance sur la personne... que le Diable n'a de force et de puissance sur le prêtre*» [Camus, 1990, с. 60]. – Я тебя заклинаю именем Великого Господа, что ты более не владеешь силой и не оказываешь влияние ни на кого... как и дьявол не имеет силы и влияния на священника.

«...*Je te conjure d'apaiser ta chaleur comme Judas apaisa sa fureur contre Notre Seigneur Jésus-Christ...*» [Camus, 1990, с. 63]. – Я тебя заклинаю умерить свой жар, как Иуда умерил свой гнев против нашего Господа Иисуса Христа...

Такой подход к болезни как к напоминанию о борьбе между светом и тьмой, добром и злом позволяет увидеть ее в иной перспективе. В этом контексте процесс исцеления становится не просто медицинской практикой, а сакральным актом, связующим пациента с высшими силами. Это также открывает пространство для интерпретации различных методов лечения — от традиционной медицины до

народных практик, которые могут восприниматься как формы борьбы с темными силами.

Несмотря на то, что лечение в условиях секретности может подразумевать скрытность определенных методов, важно понимать, что открытость и осознанность в подходе к болезни могут способствовать более глубокому пониманию как физического, так и духовного аспектов этой борьбы. Это также может подчеркнуть важность индивидуального подхода к лечению, где каждый человек становится активным участником в процессе исцеления, а не просто пассивным объектом.

Идея о том, что болезнь может служить уроком, напоминает нам о необходимости внимания к своему телесному и духовному состоянию, уважения к жизни и всемирному порядку. Таким образом, мы можем рассматривать болезнь не только как испытание, но и как возможность стать более осознанными и мудрыми в своих действиях и понимании окружающего мира. Об этом свидетельствуют многие заговоры.

Например, слова заговора от любой болезни:

«Mal qui que tu sois, d'où tu viennes ... va-t'en et retourne d'où tu viens...» [Camus, 1990, с. 143]. – *Зло, кем бы ты ни было, откуда бы ты ни появилось... уходи туда, откуда пришло.*

Заговоры можно рассматривать как способ осмысления личных и космических сил, которые влияют на жизнь человека. В этом контексте они становятся не просто ритуальными действиями, а своеобразной коммуникацией с глубокими слоями бессознательного, а также с окружающей средой.

Если говорить о личной ситуации больного, это подчеркивает индивидуальные аспекты, которые могут быть связаны с его физическим и психическим состоянием, в то время как внеисторическая ситуация указывает на более широкие, универсальные силы, действующие в мире. Здесь мы видим, как личные страдания человека пересекаются с глобальными концепциями добра и зла.

Также важен аспект этического закона. Заговоры могут служить неким компасом в сложном мире, где правила и законы кажутся неясными или даже

произвольными. Они помогают установить упорядоченность и предсказуемость, ориентируя человека на действия, которые соотносятся с его внутренними убеждениями и универсальными истинами.

Таким образом, заговоры выполняют множество функций, включая защиту, исцеление и восстановление гармонии, что делает их важным элементом как индивидуальной, так и коллективной психологии.

Э. Кассирер акцентирует внимание на том, что ритуал представляет собой не просто символическое действие, а важный момент трансформации, в ходе которого участник может пережить глубокую духовную трансформацию.

Это подразумевает, что знахарь, вовлеченный в ритуал исцеления, должен быть не только физически здоров, но и находиться в гармонии с духовным миром. Состояние знахаря имеет решающее значение для эффективности ритуала, поскольку он сам становится связующим звеном между миром людей и миром богов или духов.

В этом контексте можно рассмотреть, как культура, в которой практикуется знахарство, воспринимает здоровье и исцеление. Возможно, в различных традициях ритуалы исцеления будут иметь свои уникальные особенности, но общая идея преобразования, о которой говорит Э. Кассирер, будет оставаться важной.

Таким образом, для понимания силы ритуала и его воздействия на человека необходимо учитывать не только внешние аспекты ритуала, но и внутреннее состояние тех, кто в нем участвует. Это позволяет глубже осознать, каким образом мифология и духовность переплетаются в практике исцеления. Мифология часто использует символику и образы, которые помогают людям осознать свои внутренние состояния и проблемы через архетипы, связанные с исцелением, в шаманских практиках исцеление может быть связано с обращением к духам, которые символизируют здоровье, защиту или восстановление.

Таким образом, мифологические нарративы становятся мостом, связывающим индивидуальный опыт с более широкими метафизическими концепциями, что позволяет людям не только находить физическое исцеление, но

и глубже осознавать свое место в мире и взаимосвязь с окружающей реальностью [Кассирер, 2002, с. 53].

Знахарь – это человек, обладающий уникальными способностями, позволяющими ему исцелять душевные и телесные недуги. Его дар воспринимается как священное призвание, которое требует от него самоотверженности и жертвенности. Чаще всего знахари ведут аскетичный образ жизни, чтобы сохранить душевное равновесие и физическую силу, необходимые для помощи другим.

Знахарь, принимая на себя боль, фактически становится проводником между миром людей и Высшими силами. Его образы и ритуалы, основанные на древней мудрости, вызывают глубокую доверительность и уважение среди тех, кто обращается за помощью. Он часто облачен в традиционные одежды, символизирующие его связь с предками и память о многовековых знаниях.

Слова знахаря могут быть наполнены метафорами и аллюзиями, что усиливает их воздействие на подсознание пациента. Это позволяет не только воздействовать на физическое состояние человека, но и запускать механизм самовосстановления, активируя внутренние ресурсы организма. Страх и почтение, которые окружают знахаря, создают ауру власти и таинственности, что добавляет сил его практике и усиливает эффект исцеления.

1.3. История исследования заговоров.

Первичные классификации заговоров

Заговоры бытуют в культуре на протяжении многих веков, их относят к «малому» фольклорному жанру, которые являются «магическим средством достижения желаемого в лечебных, защитных, продуцирующих и других ритуалах. (Заговоры) ... отличаются ярким своеобразием семантики, структуры и языка; в жанровом и функциональном отношении ближе всего стоят к заклинаниям и народным молитвам» [Толстая, 1999, с. 239]. Понятие «заговор» встречается во многих культурах, но существуют некие общие представления о том, что это такое.

В. И. Даль определяет заговор так: «Завораживать, заколдовывать; таинственными словами, дыханием, движением рук останавливать какое-либо действие, лишать силы. Заговорить змею. Заговорить кровь. Заговаривать уроки, порчу» [Даль, 1863, с. 508]. В словаре С. И. Ожегова заговором называются «магические слова, обладающие колдовской или целебной силой» [Ожегов, 1949, с. 484]. Слово *заговор* оформилось на базе глагола *заговорить* в значении «тайное соглашение о совместных действиях». Время появления в русском языке – вторая половина XIII в. В нетрадиционной медицине заговором называют «своеобразный обряд произнесения слов, сопровождающийся какими-либо действиями с целью предохранить от болезни» [Семенов, 2003, с. 142].

Французское слово *charme*, заимствованное в английском языке как *charm*, восходит к латинскому существительному *carmen*, имеющему значение «песня, стихотворение, религиозная формула» и от *canere* «петь» с диссимиляцией -n- на -r- перед -m. Первое упоминание относится к 1160 году [Salverda de Grave, 1891, с. 96].

Таким образом, в русском, французском и английском языках понятие заговора этимологически восходит к глаголам, значение которых *разговаривать*, *петь*.

Е. В. Вельмезова говорит о заговоре как о «вербальном произведении народного творчества, которое может существовать как в устной, так и в письменной форме, часто сопровождается ритуалом и характеризуется следующими признаками: предполагается, что они имеют некую магическую силу воздействия на человека и природу (окружающий мир), а его практическое исполнение, как правило, носит индивидуальный характер и сохраняется в тайне от окружающих» [Вельмезова, 1999, с. 17].

Заговор характеризуется специфической природой, заключающейся в «реальной действенности слова» [Cassirer, 1952, с. 47]. По мнению Т. В. Топоровой заговор – это «...одновременное произнесение текста и осуществление магической процедуры, что подразумевает эквивалентность вербальных и операциональных

элементов» [Топорова, 1996, с. 14]. В этой связи заговор можно рассматривать как «...воплощение делокутивности (перформативности)» [там же].

К. Лекуто делит заговоры на две большие группы: те, которые необходимо произносить вслух, и те, которые произносить нельзя. Первые распределяются на три типа:

1. Христианские формулы, взятые из Библии и литургии, общие для Западной и Северной Европы. Они изобилуют именами святых, имена Бога перечисляются как в литании, при этом их нужно писать обязательно с крестом. *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat Jesus autem transiens* [Lecouteux, 2012].

2. Языческие формулы, собранные Marcellus de Bordeaux, [Chabert, 2016], «Les Cyranides» [Tannery, 1904], «Le Picatrix» [Véronèse, 2011]. К. Лекуто [Lecouteux 2012] также отмечает то, что с XI века становится важным влияние медицинских греческих трактатов на английскую традицию – Leechbok и Lacnunga. Непонятные фрагменты греческих молитв, такие как, например, *Stomen calcos* [Singer, 1917] становятся магическими языческими формулами.

3. Смешанные формулы, в которых введены в христианские формулы, усиливая их эффективность. Например, палиндром *Sator Arepo*. Именно этот тип формул занял важное место в народной магии.

Вторая группа является более разнообразной и таинственной по мнению К. Лекуто, так как она состоит из букв и знаков, называемых *caracteres, nomina barbara u ephesia grammata* - символы, варварские имена и грамматы эфесии [Lecouteux, 2012, с. 36]. К. Лекуто подчеркивает тот факт, что *ephesia* происходит от вавилонского *epēšū*, что означает «чары». Эти формулы представлены на амулетах и филактериях. Можно предположить, что эти формулы содержат суть всего заговора в концентрированном виде, чтобы сделать амулет более защищенным. В пользу этого предположения также говорят латинские аббревиации, обычно встречающиеся в средневековых текстах. Считалось, что магия действует, лишь когда буквы и знаки не знакомы мирянам. По мнению К. Лекуто, это подтверждается фактом использования рун в древнегерманской традиции. Заговоры классифицируются следующим образом:

а) заговоры, где последовательность букв, которые чаще всего являются начальными буквами стихов в Библии. Например, речь Христа [Лук, 23:46] *Pater in manus tuas commendo spiritum meum* [Лука, 23:46] – *Отче! В руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух* [Библия, 2007, с. 1126] обозначается начальными буквами PIMTCSM;

б) заговоры, содержащие аббревиации, такие как тетраграмма IHVN, монограмма Христа (IHS), имена магических королей (CMB) и имена, часто встречающиеся в молитвах. Например, заговор святой Агаты записывается следующим образом: MSDHDEPL (=Mens sancta, Spontaneus honor Dei et Patria Liberatio) [Lecouteux, 2012, с. 36];

в) заговорные тексты, характеризующиеся использованием усеченных форм слов, включая сохранение лишь начальных слогов или исключение гласных звуков, а также обращением слов или молитв в обратном порядке, например, в защитном заговоре против воровства Dnaa. Gilleh. Go Nøs, *Redaf Dug* [Bang, 2005, с. 1377], что означает *gud fader, søn og hellig aand* (Бог – Отец, Сын и Святой Дух);

г) заговоры, где начальные буквы слов могут образовывать новые слова, сокращающие целые фразы. В заговоре для того, чтобы оружие стреляло долгим огнем: ABLA, GOT, BATA, BLEU. ABLA может представлять 4 первые буквы начала еврейской утренней молитвы: *aleph, beth, lamed et aleph* [Lecouteux, 2014];

д) заговоры, содержащие буквы, которые образуют слово, лишённое смысла. Используется как формула в симпатической магии. Примером является *Abracadabra*;

е) заговоры, заимствующие знаки из греческого или еврейского алфавитов. Они заимствованы из алфавитов, представленных на греческом и древнееврейском языках, например, два алфавита Соломона [Vigenère, 1586] или из алфавитов, буквы которых смоделированы по образцу созвездий на небе, таких как небесное письмо и так называемое письмо Малахима [Lecouteux, 1996, с. 22]. В основном они встречаются в трактатах, переведенных с арабского языка в Испании во второй половине XIII века.

ж) заговоры, где представлены формулы, в которых смешиваются буквы и знаки, например: *oGooeee lo ce 9 ♀ vo766 IGIG 66* [Hervé 1916: 364]; *X M O Θ X A ρ † † ε A 4 λ a L x z v 8 V v* [Ohrt, 1921, с. 130].

Сложность детального исследования текстов французских заговоров в более полном объёме заключается в том, что большинство их все еще находятся в рукописях и до конца не изучены. К. Лекуто говорит о том, что, если сравнивать средневековые тексты с современными версиями, то иногда изменяется внешняя форма заговора, но не его суть. Если сравнивать их с текстами, собранными Д. Камю, то, как пишет Лекуто, «мы будем поражены долговечностью обрядов, практик и формул... Можно с уверенностью сказать, что, когда дело доходит до здоровья и средств к существованию человека, очень мало что изменилось» [Lecouteux, 1996, с. 9].

Одним из источников текстов заговоров, используемых в средневековой Франции, является «Les Grimoires». Название произошло от латинского слова *grammaria* – *грамматика* и изначально означало произведение, написанное на латинском языке, непонятное простым смертным [Lecouteux, 1996, с. 9]. Со временем произошла некая деформация, и его стали считать магической книгой. Сборник представляет собой рецепты для излечения различных болезней, а также для заклинания или призывания демонов, изготовления амулетов, талисманов, изменения судьбы, и т. д. Некоторые рукописи указывают на то, что это очень древнее знание, которое мудрецы, предвидя потоп, высекли в камне в Эброн [Lecouteux, 2014].

Трактаты по магии существовали задолго до появления термина *гримуар* – общего термина, обозначающего разные произведения, общим для которых является принадлежность к типу сочинений, преданных анафеме Церковью. Ряд авторов Средневековья в XIII–XVI веках составили списки таких руководств. Эти сборники интересны тем, что они убедительно показывают нам, что, по мнению К. Лекуто, большая часть западной магии происходит из средиземноморского мира, который сам подвергся еще более отдаленным влияниям, в частности, из Индии. Благодаря цитируемым авторам, некоторых из которых удалось

идентифицировать, становится возможным предположить, что существует некий путь, ведущий из древнего Вавилона в Грецию, затем в арабский мир и, наконец, в Западную Европу.

Во французской традиции заговоры распадаются на две линии – одна из них была рассмотрена ранее, это так называемые академические тексты. Вторая линия – это заговоры, принадлежащие народной традиции и используемые целителями или другими людьми. Они более близки к народному творчеству и включают в себя, в основном, инвокации к Иисусу Христу и христианским святым. В сборнике Д. Камю выделяются две группы заговоров:

- 1) Болезни людей и животных.
- 2) Защита от зла [Camus, 2013].

Большинство заговоров относятся к первой группе, в то время как вторая немногочисленна, содержит лишь 8 заговоров. В эту часть входят заговоры для защиты скота, на удачу (чтобы вытащить счастливый билет), на защиту урожая от слизней, защиту от злых духов, от грозы, от крыс. Вероятно, эти заговоры адаптированы, так как содержат отголоски современных реалий, например, в тексте с призывом удачи для выигрыша в лотерею:

*«Belle étoile
 Qui avez sauvé les mages
 De la fureur d'Hérode,
 Sauvez-moi,
 Je vous prie,
 Des mauvais billets,
 Comme lorsque vous avez sauvé
 Le bienheureux saint Joseph
 Et la bienheureuse Vierge Marie,
 Lorsqu'ils s'en allèrent en Egypte
 Avec Notre Seigneur Jésus Christ,
 Leur bienheureux fils.
 Au nom du Père †,*

Du Saint- Esprit †,
Ainsi soit-il †» [Camus, 2013, с. 112].
Красивая звезда, спасающая волхвов
От ярости Ирода,
Спаси меня,
Пожалуйста,
От плохих билетов,
Например, когда вы спасли
Блаженного Святого Иосифа
И Пресвятую Богородицу,
Когда они пошли в Египет
С Господом нашим Иисусом Христом,
Их благословенным сыном.
Во имя отца †,
Святого Духа †,
Быть по сему †.

В тексте сохранены сравнения, характерные для более древних текстов, – защита от Ирода и от несчастливого билета и апелляция к святому Иосифу и Богородице, родителям Иисуса, которые спасались бегством в Египет от тирана царя Ирода, намеревавшегося истребить всех младенцев.

Таким образом, очевидно, что заговоры бытуют в настоящее время и даже создаются новые на основе оригинальных текстов с использованием тех же правил, которые были применены в Гримуарах.

Наиболее ранние свидетельства о заговорах в английской традиции восходят ко второй половине X века. Первое описание рукописи с текстами заговоров было предпринято Т. О. Кокэйном в 1865 году [Cockayne, 1865]. Этот манускрипт, известный как «Leech book», представляет собой сборник рецептов, основанных преимущественно на латинских и греческих источниках. В своем труде «Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England», опубликованном в Лондоне в 1865 г., Т. О. Кокэйн представил трехтомное издание медицинских

текстов, два раздела которого посвящены анализу заговоров. Данный сборник включает 146 древнеанглийских заклинаний, в которых гармонично сочетаются магические формулы и разнообразные лечебные средства, основанные на суевериях населения того времени. Исследователь Ф. Грендон [Grendon, 1909] выделил пять главных категорий данных заговоров:

- а) Заговоры, направленные на изгнание болезненных духов;
- б) Заговоры, имеющие в своей основе применение трав;
- в) Заговоры, предполагающие перенос болезни;
- г) Заговоры для изготовления амулетов;
- д) Заговорные лекарства [Grendon, 1909, с. 123].

1. *Изгнание болезни или болезни- духов.* Единственным объединяющим признаком для членов данной группы является наличие четкой заклинательной формулы, произнесение которой предположительно приводит к лечебному или благоприятному эффекту. Эти заклинания могут быть подразделены на пять подгрупп.

а) **Заговоры, напоминающие языческие.** Эти заклинания напоминают языческие традиции. К основным характеристикам данных заговоров относятся: а) они представляют собой литературные композиции в поэтической форме; б) они имеют четкую структуру; в) в них содержится множество ссылок на языческие верования, обычаи и практики; г) формула выражена на родном языке.

б) **Непонятные и бессмысленные заговоры (Gibberish Charms).** Эти заклинания представляют собой грубые и бесформенные произведения, лишённые какой-либо литературной ценности. Они характеризуются наличием бессмысленных формул, состоящих из множества малопонятных лексем. В некоторых случаях встречаются слова греческого, латинского, древнееврейского, гэльского или англосаксонского происхождения, происхождение большей части слов остаётся неизвестным. Представляется невозможным выяснить, появились ли подобные англосаксонские заклинания самостоятельно в Британии или они были частично заимствованы из классических источников. Очевидно, что некоторые непонятные заклинания, схожие по своей форме с английскими прибаутками,

использовались римлянами, греками и финикийцами и присутствовали в рецептах классических медицинских трактатов, доступ к которым могли иметь англосаксонские врачеватели. Учитывая тот факт, что такие заклинания обнаруживаются у разных народов, можно с уверенностью утверждать, что данные заклинания либо возникли непосредственно среди англичан, либо, по крайней мере, среди их германских предков. Примером может служить заговор от диареи: «Ecce dolgola nedit dudum bethecunda brsethecunda elecunda eleuahge macte me erenum ...» [Grendon, 1909, с. 124].

в) **Мелодичные заговоры (Jingle Charms)** представляют особый интерес для исследования. Ф. Грендон отмечает, что детские считалки и произведения с ритмическим, но свободным и нерегулярным размером имеют ряд схожих характеристик, в частности, в использовании простых и ярких образов, а также в стремлении вызвать у аудитории определенные эмоциональные отклики. Считалки, как правило, обладают высокой запоминаемостью и легкостью в исполнении, что делает их доступными для детской аудитории.

Необходимо подчеркнуть, что оба жанра часто прибегают к повторениям и игровым элементам. Данная практика создает ритм, который привлекает внимание и способствует активному вовлечению. Ф. Грендон подчеркивает, что такая структурная гибкость предоставляет авторам возможность экспериментировать с языковыми средствами, развивая оригинальность и индивидуальность стиля, что делает их работы доступными и привлекательными для широкой аудитории.

Использование многосложных слов, а также слов с затемнённой семантикой может свидетельствовать о стремлении авторов создать определённое настроение или атмосферу, а также добавить глубину и многозначность произведению. Заговоры и ритуальные элементы, как отмечает Ф. Грендон, часто используются в народной поэзии и могут быть связаны с магическими или мистическими темами, что также является распространённым мотивом в литературе, а также могут встречаться в современных доггерелях – разновидности неравносложного «вольного» стиха. «Доггерель похож на русский раешный стих, он употреблялся обычно в сатирических или шуточных произведениях. Позже и, по-видимому, в

настоящее время так называют плохие стихи (вроде русского слова «вирши» в ироническом значении)» [Квятковский, 1966, с. 105]. Например, следующий заговор для бросания жребия и содержащий счет до нуля, по мнению автора, мог бы стать детским стихотворением-считалкой.

«...Nine were Notthe's sisters,

And the nine became eight.

And the eight seven.

And the seven six, ...» [Grendon, 1909, с. 127].

Девять были сестрами Нотте,

И девять стали восьмью.

И восемь семью.

А семь шестью,...

г) **Заговоры с элементами христианской культуры** часто включают в себя символику и образы, знакомые из христианства, однако сами по себе они могут нести языческие корни. Например, использование молитв или упоминание святых может быть элементом, который придает заговору «легитимность» в глазах людей, исповедующих христианство. При этом сами заговоры могут оставаться в своих языческих истоках, используя обряды, направленные на защиту, привлечение удачи, исцеление или другие цели, характерные для народной магии.

д) **Христианские заговоры-экзорцизмы** часто имеют более «чистую» структуру, в которой явные языческие элементы полностью отсутствуют. В таких заговорах акцент делается на призывание силы Бога, святых, и использование христианских ритуалов, таких как освящение воды или помазание елеем. Они могут включать тексты молитв от болезни, неплодородия земли или других бедствий, призывающие божественную помощь, очищение и исцеление. Примером может служить заговор, применяемый для освящения земли, которая не приносит плодов, где действия и слова направлены исключительно на призыв божественной силы для решения конкретной проблемы.

«...Genim þonne on niht, ær hyt dagige, feower tyrf on feower healfa þæs landes, and gemearcahu hy ær stodon. Nim þonne ele and hunig and beorman, and ælces feos

meolc þe on þæm lande sy, and ælcas treowcynnes dæl þe on þæm lande sy gewexen, butan heardan beaman, and ælcra namcupre wyrte dæl, butan glappan anon, and do þonne haligwæter ðær on, and drype þonne þriwa on þone staðol þara turfa, and cweþe ðonne ðas word: “Crescite, wexe, et multiplicamini, and gemænigfealda, et replete, and gefylle, terre, þas eorðan. In nomine patris et filii et spiritus sancti sit benedicti”. And Pater Noster swa oft swa þæt oðer...» [Grendon, 1909, с. 172] - Ночью, перед рассветом, возьми четыре дерна с четырех сторон земли и отметь, как они располагались ранее. Затем возьми масло, мед, дрожжи и молоко от всех животных, находящихся на этой земле, а также часть каждого вида дерева, растущего на этой земле, за исключением твердых пород деревьев, и часть каждого известного травянистого растения, кроме одного лишь лопуха. Полей это святой водой и трижды окропи святой водой нижнюю часть дернов. Затем произнеси следующие слова: Crescite — растите, et multiplicamini — и размножайтесь, et replete — и наполняйте terram — землю. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti sitis benedicti — Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа будьте благословенны.

И прочитай «Отче наш» столько же раз, сколько и эти слова.

2) **Заговоры с использованием трав.** Заклинания, относящиеся к этой категории, включают в себя заговоры, произносимые над травами и другими материалами, которые использовались в качестве лекарств или амулетов.

Этот подход подчеркивает важность симбиотической связи между магическими практиками и природными средствами в традиционной медицине. Заклинания, начитываемые над целебными растениями, служили не только для усиления их лечебных свойств, но и для придания им сакрального статуса, что, в свою очередь, могло повышать их эффективность в глазах как пациента, так и целителя. Такие практики отражают синкретизм древних медицинских традиций, где магические ритуалы и природные средства объединялись для достижения терапевтического эффекта.

Травяные закливания организованы следующим образом:

а) Указания по сбору трав. Перечисление и описание объектов, которые будут использоваться в качестве медикаментов.

б) Фактическая формула.

в) Дополнительные указания по использованию травяных настоев и других смесей после прочтения формулы [Grendon, 1909, с. 128].

3) **Заклинания для передачи заболеваний** представляют собой ритуалы и формулы, используемые с целью переноса болезни от пациента к какому-либо живому существу или неодушевленному объекту. В частности, в древности практиковалось освобождение пойманных птиц, которых касался заболевший, чтобы затем отпустить их, рассчитывая, что они унесут болезнь в пустыню — место, считавшееся обиталищем духов и нечисти. Данная практика имела глубокие корни и была распространена уже в библейские времена, вероятнее всего, возникнув из представления о том, что злые духи могут быть «взятки» в виде жертвоприношений для возвращения на свои привычные места обитания.

Ключевым элементом этой процедуры является непосредственный контакт с существом или объектом, которому передается заболевание. По истечении определенного времени предмет, который «заимствовал» болезнь, уничтожался различными способами. Большинство заболеваний, как правило, переносились на животных и деревья, реже — на неодушевленные объекты. В одном из самых простых методов передачи болезни пациент должен был сидеть на осле, лицом к его хвосту; в результате этот осел должен был «забрать» боль на себя. Согласно тому же автору, в некоторых сельских районах Ирландии для исцеления от лихорадки пациенту давали собаке пирожок из ячменной муки, смешанной с мочой заболевшего; в одном из упомянутых случаев собака начала дрожать, а пациент был вылечен [Grendon, 1909, с. 129].

В англосаксонских заклинаниях для передачи заболевания упоминается, в частности, перенос болей в животе на жука. Ритуал, включающий ловлю жука, энергичным его размахиванием и бросанием вдаль с произнесением талисманых слов, должен выполняться не самим больным, а практикующим [Grendon, 1909, с. 199]. Перенос болезни на деревья нашел продолжение в обрядах прохождения

через расщепленный ствол дерева или перфорированный камень. О традиции проползания детей сквозь отверстие в дереве упоминает Я. Гримм: «Вблизи Виттштока в Альтмарке стоял мощный узловатый дуб, ветви которого срослись между собой, образуя отверстия. Страдающие недугами, которые проползали через эти отверстия, исцелялись» [Grimm, 1883, с. 1167].

Аналогично, больных людей проводили через пробитые камни. Например, в Минчине Хэмптоне в Глостершире находится древний камень, известный как «Долгий камень». На его нижнем конце есть отверстие, через которое проходили детей для лечения или предотвращения кори, коклюша и других недугов. Болезни также переносились на отдельные предметы, такие как ложки и палки, а также на куски мяса и различные другие вещи.

Среди англосаксонских заклинаний выделяется случай переноса на бегущую воду. В одном из заклинаний дубовая ветка, а в другом – зеленая ложка, соответственно, принимают на себя болезнь. В каждом случае перенос осуществляется путем контакта объекта с кровью страдающего; ветка и ложка затем выбрасываются, в то время как поток воды уносит болезнь в океан. В одном из заклинаний дополнительная надежность удаления болезни обеспечивается выбором принимающего объекта и его последующим броском в поток воды. Это заклинание действует на преступников, а инструкции для практикующего звучат так: «Возьмите ореховую палочку или ложку, напишите на ней свое имя, сделайте три надреза на [преступнике], заполните имя кровью, бросьте через плечо или между ногами в поток воды и стойте над человеком. Нанесите надрезы и сделайте все это в молчании» духу [Grendon, 1909, с. 131].

Смерть, всегда являвшаяся загадочной и суеверной темой среди живых, также играла свою роль в переносе болезней. Прикоснувшись к руке или одежде мертвого человека, страдающий мог передать свои недуги телу умершего. Также болезни выживших могли быть похоронены с их покойными знакомыми; предполагаемый перенос мог осуществляться просто переступанием через могилу.

В заговоре при задержке родов описан следующий ритуал: *Sē wifman, sē hire cild āfēdan ne mæg, gange tō gewītenes mannes birgenne, and stæppe ponne priwa ofer*

rā byrgenne, and swepe þonne þriwa þās word [Grendon, 1909, с. 207]. – Пусть женщина, которая не может родить своего ребенка, пойдет к могиле мудреца, переступит три раза через могилу и произнесет эти слова три раза. Считалось, что таким образом болезнь уходила, как бы переходя в тело мертвого.

Структура этих заговоров следующая:

а) Предварительный ритуал, который должен быть выполнен колдуном или пациентом.

б) Описание или обозначение принимающего объекта.

в) Церемония контакта между принимающим объектом и пациентом.

г) Заклинательная формула.

д) Удаление принимающего объекта.

4) *Заговоры для амулетов.* Эта группа оберегов включает в себя средства, основанные на влиянии определенных магических надписей или материальных объектов, которые носит больной. Обычай ношения амулетов мог возникать из веры в то, что эти предметы обладают способностью влиять на физическое состояние человека посредством символического сходства или ассоциаций. Если доброе божество не удавалось уговорить прийти и прогнать демонов болезни, следующим лучшим решением было заполучить какое-либо растение, камень или другой предмет, священный для этого бога или так или иначе с ним связанный, и изгнать нарушителя или предотвратить будущие атаки, носив этот предмет, скажем, на шее. Например, Ф. Грендон говорит о том, что в Скандинавии были найдены около десяти маленьких серебряных молотов Тора, каждый из которых был прикреплен к цепочке, служащей ожерельем. Германцы считали эти молоты миниатюрами чудовищного оружия Тора и верили, что они обладают всеми добродетелями своего прототипа. Спектр предметов, которые могли эффективно служить амулетами, был почти безграничен. В небольшой список входили бы кости, зубы, кожа и другие части животных, части растений, драгоценные и обыкновенные камни [Grendon, 1909, с. 132].

Отличительной характеристикой этой группы является невнятный набор бессвязных слов. Перевод следующего текста не может быть сделан полностью, так

как смысл его не ясен: «... XX.h.d.e.o.e.o.o.e.e.e.laf.d.R.U.fi.'S. f. p. A. X. Box. Nux. In nomine patris Rex. M. ^ . x . XIX. Xls. Xli. Ih . + Deo. Eo. Deo. Deeo. Lafdruel. Bepax. Box. Nux. Bu. In nomine patris rex mariae. Jesus Christus dominus meus . Jesus H-.Eonfra. senioribus. H. Hrinlur. Her. Letus contra me. Hee. Larrhibus excitatio pacis inter virum and mulierem A. B. And alfa tibi reddit uota fructu leta. Lita. Tota. Tauta. Uel tellus et ade uirescit» [Grendon, 1909, с. 203].

Если ты хочешь пойти к своему господину, или к королю, или к другому человеку, или к собранию, то возьми с собой эти писания; любой из них будет дружелюбен и милостив к вам. Далее идут буквы и слова на латинском языке, но не чистом, так как смысл не вполне ясен. Во имя отца, короля Марии. Иисус Христос – мой господь. Господи Иисусе..., некоторые словосочетания на греческом и латинском языках, цифры и христианские термины. Использование латинских формул, символов и имен, таких как *In nomine patris* (Во имя Отца) и *Jesus Christus dominus meus* (Иисус Христос, Господь мой), указывает на синкретизм христианских и дохристианских магических практик. Такие тексты часто создавались для защиты, привлечения удачи или установления гармонии в отношениях, что отражает веру в силу слова и символа в средневековой культуре.

Особый интерес представляет сочетание латинских фраз, аббревиатур и, возможно, зашифрованных слов, что характерно для многих магических текстов того времени. Эти элементы могли использоваться для усиления сакрального значения амулета, а также для создания ощущения таинственности и недоступности для непосвященных.

В англосаксонской культуре использование амулетов было распространенной практикой, включающей различные природные объекты и артефакты, наделяемые защитными и целебными свойствами. Помимо трав, камней и надписей, среди предметов, использовавшихся в качестве амулетов, были лисьи зубы, завернутые в шкурки оленят, ячменные зерна, правая лапа мёртвых чёрных собак, пучки шерсти и воск. Способы применения этих объектов варьировались в зависимости от цели их использования.

Травы и камни традиционно носили при себе, зачастую помещая их в специально изготовленные мешочки или сумки, которые крепили на поясе или шее. Ячменные зёрна применяли для остановки кровотечений, помещая их в ухо пострадавшему. Различные травы располагали по всему дому для защиты от вредоносных влияний, а также использовали их на пчелиных ульях с целью увеличения медосбора.

Правая лапа мёртвого чёрного пса использовалась как амулет против колдовства и дурного глаза, её носили на руке или шее. Пучки шерсти и воск могли применяться для изготовления лечебных амулетов, например, шерстяной сверток с монеткой подкладывался под больную для облегчения состояния.

Надписи, выполненные на коже, ткани или бумаге, выполняли функцию защитных символов и располагались на различных участках тела, таких как шея, грудь, левое бедро, левый ботинок, пятка и правая стопа. Эти места выбирались не случайно, они символизировали защиту определённых частей организма или усиление их функций.

Таким образом, применение амулетов в англосаксонской традиции основывалось на вере в магические свойства материальных объектов и их способность влиять на физическое и духовное состояние человека [Grendon, 1909].

5) *Заговорные лекарства.* Концепция, заложенная в основу рассматриваемых заговоров, базируется на архаичном представлении о том, что заболевания являются следствием воздействия злобных духовных существ. В англосаксонских медицинских книгах встречаются рецепты, в которых суеверия являются либо наиболее важным, либо единственным элементом.

Существует множество заклинаний против эльфов, карликов, злых духов, могущественных колдунов, ночных демонов, дьяволов и суккубов, которые являются по сути псевдосредствами для лечения недугов, предполагаемо вызванных этими существами. Однако в большинстве английских заклинаний зло не упоминается напрямую и злонамеренные, сверхъестественные существа считались источником всех разновидностей болезней. Такие необычные и экстремальные методы лечения, как резкое дерганье за уши и бакенбарды или

использование мази из собачьей рвоты, напоминают приемы, характерные для колдовских ритуалов. Эти методы основаны на представлении о том, что болезнь вызвана присутствием злых духов или демонов внутри тела пациента. Чтобы избавить больного от недуга, необходимо применить силу или вызвать сильную реакцию организма, такую как тошнота, чтобы изгнать демоническое существо.

Колдуны и знахари использовали разнообразные ритуалы и средства, чтобы очистить тело от зла, которое, как полагали, проникло внутрь. Таким образом, применение крайних мер, таких как вызывание тошноты или боль, считалось эффективным способом борьбы с невидимым врагом [Grendon, 1909, с. 136].

В 28 из 45 представленных заклинаний содержится имплицитная связь между рекомендуемыми средствами и болезнями, персонифицированными в образе демонов, хотя сами демоны и не называются напрямую. Эти заклинания обладают рядом общих характеристик: они содержат инструкции для экзорциста или пациента, а иногда и для обоих, касающиеся выполнения определенных ритуальных действий; включают устную или письменную формулу; и завершаются утверждением, выражающим уверенность в успешности лечения или перечисляющим недуги, от которых данный заговор призван избавить страждущего.

Характерной отличительной чертой **русской заговорной традиции** было параллельное существование устных и письменных заговоров. При этом устный текст записывался и сопровождался рукописным руководством о времени произнесения заговора и его ритуальном сопровождении. «Заговоры записывали на отдельных листах или в особых тетрадочках, которые хранили дома или носили с собой в качестве амулета; включали в лечебники, в сборники смешанного состава; сообщали на следствии, иногда под пыткой. Книжечку с воинскими заговорами брали с собой на войну неграмотные люди, и она должна была помочь им, несмотря на то что сами они не могли ее прочесть» [Топорков, 2010, с. 8]. В результате вышесказанного можно наблюдать следующие последствия: большой отрыв ритуального сопровождения от самих текстов и существование молитв наравне с заговорами, так как часто хранителями сборников молитв и фольклорных

заговоров были сельские священники. По мнению А. Л. Топоркова, сборники многократно ими переписывались, в результате многие заговоры стали называться молитвами [там же].

Наиболее ранними текстами заговоров являются тексты на новгородских берестяных грамотах XIII–XV вв., во второй четверти XVII в. появляется два больших сборника заговоров – Олонецкий и Великоустюжский.

Первые сборники заговоров датируются 19 в. И. П. Сахаров публикует тексты 64 заговоров с краткими заголовками в главе «Сказания о кудесничестве», которая входит в книгу «Сказания русского народа о чернокнижии» (1836) [Сахаров, 2008]. В этом сборнике есть небольшие примечания об источниках текстов, но нет систематизации и отсутствуют указания по времени и ритуальному сопровождению заговора.

Л. Н. Майков опубликовал заговоры, введенные ранее в научный оборот Ф. И. Буслаевым, П. С. Ефименко, А. П. Щаповым, а также тексты из архива Русского географического общества в сборнике Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (1869). Все собранные им заговоры делятся на 8 групп:

I. Любовь.

«Лягу я, рабъ Божій, помолясь, встану я, благословясь; умоюсь я росою, утрусь престольною пеленою, пойду я изъ дверей въ двери, изъ воротъ въ ворота, выйду въ чисто поле, во зеленое поморье. Стану я на сырую землю, погляжу я на восточную сторонушку, какъ красное солнышко возсіяло, припекаетъ мхи-болоты, черныя грязни. Такъ бы припекала, присыхала раба Божія (имя рекъ) о мнѣ, рабъ Божьемъ (имя рекъ) — очи въ очи, сердце въ сердце, мысли въ мысли; спать бы она не заспала, гулять бы она не загуляла. Аминь тому слову» [Майков, 1869, с. 17]. Данный заговор наговаривался на питье, которое должна была выпить та, на которую этот заговор направлен. В заговорах для привлечения любви часто встречается действие, связанное с наговариванием на напиток, предназначенный для того, на кого заговор направлен. Действие заговоренных напитков описывается в литературе, самый известный пример – это Тристан и Изольда, которые выпили заговорённое вино и полюбили друг друга [Бердые, 2020]. Это может

свидетельствовать о связи заговоров разных традиций с кельтскими легендами. В самом тексте четкими являются апелляции к солнцу и сравнение – как солнце припекает, так пусть и она так же горит и сохнет по тому, кто этот заговор читает. Также в любовных заговорах присутствуют апелляции к ветру, который проникает всюду, раздувает пожары:

«...Тому Страху-Раху покорюсь и помолюсь: “Создай мнѣ, Страхъ-Рахъ, семьдесятъ семь вѣтровъ, семьдесятъ семь вихоревъ; вѣтеръ полуденный, вѣтеръ подуночный, вѣтеръ суходушный, которые лѣса сушили, крошили темные лѣса, зелены травы, быстрыя рѣки; и такъ бы сушилась, крушилась обо мнѣ, объ рабѣ (имя рекъ) раба (имярекъ)...”» [Майков, 1869, с. 20]. В основном, в заговоре применяется сравнение, например, как у страдающего – чтобы у той, кого присушивают, возникли ответные чувства:

«Вы же, четыре ангела, вырвите тоску-кручину изъ меня, раба (имя рекъ), изъ моего тѣла бѣлаго, изъ моихъ черныхъ очей, изъ вѣтхъ моихъ жилъ и составовъ и недуговъ, и вложите ту тоску-кручину въ рабу (имя рекъ), и въ ея тѣло бѣлое, и въ ея черны очи, и во вѣ ея жилы и составы и недуги; чтобы раба (имя рекъ) тосковала по мнѣ, рабѣ (имя рекъ), и горевала, и во всей тоскѣ пребывала, и никогда меня не забывала, ни на питѣ не забывала, ни на пѣснь не забывала, и во снѣ не засыпала, и въ бѣсѣдѣ съ добрыми людьми не заговаривала...» [Майков, 1869, с. 17].

Либо проводится сравнение с природным явлением – ветром, водой, огнем. В следующем примере обращение к горячим бурным источникам, чтобы у той, на кого направлен заговор, появились такие же горячие страстные чувства к практикующему:

«...Попрошу у ихъ съ трехъ ключей горячихъ, съ трехъ ключей кипучихъ воды для того, чтобъ у раба Божія (имя рекъ) зажечь легкую печень и горячую кровь и ретивое сердце—кипѣло бы, горѣло объ раба Божіей (имя рекъ) вѣкъ по вѣки, отнынѣ и до вѣку. Будьте, мои слова, крѣпки и лѣпки, чтобъ у раба Божія (имя рекъ) зажглася легкая' печень и горячая кровь и ретивое сердце кипѣло быгорѣло объ рабѣ Божіей (имя рекъ) вѣкъ по вѣки, отнынѣ и до вѣку» [Майков, 1869, с. 16].

II. Брак.

В этой группе в основном охраняющие заговоры, отпугивающие злые силы от молодых. При выходе невесты в тексте заговора, заручившись поддержкой светлых сил, выраженных природными явлениями – река, солнце, звезды, месяц, практикующий заговаривает возможных врагов:

«Встану я, рабъ Божій (имя рекъ), благословясь, пойду перекрестясь; умоюсь студеной ключевой водою, утрюсь тонкимъ полотендемъ; оболочусь я оболочками, подпояшусь красною зарею, огорожусь свѣтлымъ мѣсяцемъ, обтычусь частыми звѣздами и освѣчусь я краснымъ солнышкомъ. Огражду вокругъ меня (имя рекъ) и дружйны моей съ ослатами тынъ желѣзный, почву укладну, небо булатно, чтобъ никто не могъ прострѣдить его, отъ востока до запада, отъ сѣвера на лѣто, ни еретикъ, ни еретьца, ни колдунъ, ни колдунца, годный и негодный, кто на свѣтъ хлѣбъ ѣсть. Голова моя—коробея, языкъ мой—замокъ...» [Майков, 1869, с. 27].

III. Здоровье и болезни. Здесь собраны заговоры на случаи болезни от помощи при родах до излечения от пьянства. Структура этих заговоров является в большей степени традиционной – начинается с молитвы, затем инвокации к Богу, святым, затем приказание или просьба и слова – закрепцы. В следующем заговоре от различных новообразований присутствует инвокация к Богу, к святому Егорию, возможно, это обращение к Григорию Победоносцу, который, как великий божественный воин, отстреливает новообразования (присутствует их перечисление – грыжи, прикосы), и куда они должны исчезнуть – передаются медведю.

«Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. Сходитъ Егорій съ небесъ, по золотой лѣстницы, сноситъ Егорій съ небесъ триста луковъ златополосныхъ, триста стрѣлъ златоперыхъ и триста тетявъ златополосныхъ и стрѣляетъ, и отстрѣливаетъ у раба Божія (имя рекъ) уроки, прикосы, грыжи. баеняы нечисты и отдавать черному звѣрю медвѣдю на хребетъ «И понеси, черный звѣрь медвѣдь, въ темные лѣса, и затопчѣ, черный звѣрь медвѣдь, въдыбучія болота; чтобы въкъ не бывали, ни день, ни въ ночь»... Во вѣки вѣковъ, аминь» [Майков, 1869, с. 86].

IV. Частный быт. Представлены заговоры перед сном, на сбор трав, при отправлении в путь, при приготовлении пищи. Эти тексты отличаются простотой, являются более краткими по сравнению с другими категориями, в них меньше инвокаций. Например, заговор для поиска клада – в нем используются инвокации к солнцу и к воде как к стихиям, которым все доступно. Далее идет текст о помощи в поиске:

«Матушка красное солнце, какъ ты освѣщаешь своимъ свѣтомъ видѣніе зрака, такожде подажи рабу Божію (имя рекъ) поклажу сію; а ты, матушка свѣжая вода. покажи въ себѣ отъ небеси и земли сквозь камня и песка и красной глины во славу всѣхъ святыхъ» [Майков, 1869, с. 108].

V. Промыслы и занятия. Заговоры используются для земледелия, скотоводства, удачной охоты, эта группа немногочисленна. В следующем заговоре на удачную охоту используется инвокация к Иисусу Христу, затем идет перечисление того, что любят зайцы и как практикующий это угощение готовит, чтобы они сбежались, в конце применяется стандартный закреп – Аминь:

«Господи Боже, благослови Христось! Древо осину съкуя бѣлую яя туту, рублю на сахарныя яства, медвяной кустъ про-бѣлыхъ звѣрей, про зайки черноухіе и чернорусые, бурнострые. Сбѣгайтесь, бѣлые звѣри черноухіе, черноусые, со всѣхъ четырехъ сторонъ кругомъ ловца моего; скачите и воротец ищите, сторожи порывайте, погрызайте, подѣдайте, подкусывайте и помахивайте кругомъ его, во вѣкн вѣковъ, аминь» [Майков, 1869, с. 126].

В заговоре от ворона, мешающего охотнику, проводится параллель между вороном и царём Иродом. Заговор описывает то, как ворону будет хорошо у Ирода и как ему будет плохо, если он останется с охотником:

«...Проклятая птица, поганый, черный воронъ, полети съ моей тропы, съ моего сгодья, за синее море ко Йроду царію; тамъ Иродъ царь бьется, дерется, кровь проливаетъ. Тутъ тебѣ, черный воронъ, столы разоставлены, гѣства снодоблены. На моемъ лѣсѣ, на моей тропѣ, на моемъ заводѣ смолная сница въ правый глазъ тебѣ! Къ тѣмъ моимъ словамъ небо и земля – ключъ и замокъ. Аминь» [Майков, 1869, с. 133].

VI. Отношения общественные. В данной группе присутствуют заговоры при встрече с высокопоставленным лицом, защита от воров и плохих людей, при просьбе и на добрые дела. Заговоры похожи на обережные и напоминают молитвы, так как состоят из инвокации Божеству, как в нижеследующем примере, царь Давид и царь Соломон, затем идет сравнение – в данном случае с мертвым, который не говорит и не шевелится – и просьба этим же наделить начальника или судью, к которым должен обратиться практикующий, в конце идет закреп.

«Пойду я, рабъ Божій, къ судьямъ и начальникамъ; будь ихъ языкъ воловій, сердце царя Давида, разсудитъ насъ даръ Соломонъ, Спасова рука. Какъ мертвый человекъ въ сырой землѣ лежптъ, ногами не движетъ, яйыкомъ не говоритъ, сердцемъ зла не творитъ,—такъ бы судьи, начальники. враги и супостаты языкомъ бы не говорили, сердцемъ зла не творили, ноги бы ихъ не подвигалися, руки не подымалися, уста бы не отверзалися. а кровью бы они заиекалися, очи бы у нихъ помутилися, темнотою покрылися, съ нлечь буйна голова свалилася» [Майков, 1869, с. 150].

VII. Отношение к природе. В этой группе собраны заговоры, применяющиеся при различных явлениях природы – морозе, грозе, ветре, засухе. Всего представлено 7 текстов, из них 4 обладают традиционной структурой – инвокация, сравнение, закреп. Например, в заговоре от грозы и грома прослеживается инвокация к Богу, который предстает перед говорящим грозным, источающим молнии и громыхающим громом – наподобие Зевса и Перуна, затем следует просьба и в конце – закреп.

«Боже страшный, Боже чудный, живой въ вышндаѣ, стѣдай на херувимахъ, ходяй въ громъ, обладая молніями, призывая воду морскую и проливая на лица всея земли, Боже страшный, Боже чудный, самъ казни врага своего діавола, и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣкомъ; аминь» [Майков, 1869, с. 157].

Три заговора в этой группе, что составляет практически половину, не имеют инвокаций, а обращение идет напрямую к природному явлению, что может свидетельствовать о древних истоках этих заговоров, имеющих отношение к магическим обрядовым песням славян.

«Морозъ, морозъ, поди къ намъ кисель съ молокомъ хлѣбать, чтобъ тебѣ наше жито въ полѣ сберегать, градомъ не бить, червемъ не точить и всему бы въ долѣ цѣлу быть» [Майков, 1869, с. 157]. В данном тексте есть попытка умиловить суровый мороз, чтобы впоследствии урожай поспел.

VIII. Отношения к сверхъестественным существам. В этой группе собраны заговоры – обращения к ломовому, дворовому и другим мифологическим персонажам, соответственно, в них инвокации идут напрямую к самим персонажам, например, заговор при въезде в новый дом:

«Кормильчикъ, кормильчнкъ, прнходи въ новыя домъ хлѣба здѣсь кушать и молодыхъ хозяевъ слушать» [Майков, 1869, с. 159].

Также в этой группе есть тексты заговоров для защиты от нечистой силы – в них уже проявлен христианский мотив, обращение к Богу и просьба о защите. Например, в заговоре от защиты от огненного змея, летающего к женщине, по которому она тоскует, инвокация к Богу как высшему божеству, к Марии Египетской, покровительнице кающихся женщин, затем сравнение с нею.

«... Тебя, змѣй, не боюся, Господу Богу поклонюся, предодобной Марин Египетской уподоблюся, во узилища заключуся. Какъ мертвому нзъ земли не вставать, такъ и тебѣ ко мнѣ не летать, утробы моей не раслаяти, а сердцу моему не тосковати. Заговоромъ я заговариваюся, желѣзнымъ завесомъ запираюся, каменнымъ тыномъ огораживаюся, водой ключевой прохлаждаюся, пеленой Божіей Матерн докрываюся; аминь» [Майков, 1869, с. 159].

Таким образом, в основу классификации положен «признак использования текста в той или иной сфере жизни человека» [Вельмезова, 1994, с. 22]. Тексты сопровождаются описанием ритуального действия и времени произнесения заговора, а также исторической справкой.

Подобная классификация продолжает сохранять свою актуальность в современных собраниях заговоров, что находит отражение, в частности, в материалах фольклорных экспедиций, проведенных в период с 1953 по 1993 годы и опубликованных под редакцией В. П. Аникина в издании «Русские заговоры и

заклинания» (1998). В данном труде заговоры систематизированы следующим образом:

1. Детские заговоры;
2. любовные заговоры, присушки и отсушки;
3. заговоры семейной тематики;
4. Заговоры, применяемые в бытовой и хозяйственной деятельности;
5. Промысловые заговоры (например, для рыбной ловли и охоты);
6. Лечебные заговоры;
7. Обереги, связанные с повседневной жизнью и общественными отношениями;
8. Заговоры, относящиеся к погребальным обрядам и защите от покойников.

Подобная классификация демонстрирует не только многообразие функций заговоров в традиционной культуре, но и их глубокую интеграцию в различные аспекты жизни человека – от личных и семейных отношений до хозяйственной деятельности и ритуальных практик. Этот способ классификации заговоров позволяет «расположить корпус текстов в определенной системе. Это объясняется тем, что основной характеристикой этих текстов является функциональность, причем заговоры, выполняющие ту или иную функцию, коррелируют друг с другом и в структурно-содержательной функции» [Топорков, 1999, с. 52]. Эти классификации удобны для использования практикующими, но для семиотического анализа они не представляют особую важность, так как собраны по принципу их применения. Поэтому возникает необходимость создания классификации для более детального изучения заговоров с точки зрения культурологических явлений.

1.4. Культурологическое основание перформативности.

Роль предметов и формул

Для того, чтобы проанализировать культурную составляющую перформативности в заговоре, следует обратиться к словарю Эмиля Бенвениста

«Le vocabulaire des institutions indo-européennes» [Benvéniste, 1966]. Язык считается одним из важнейших социальных институтов человечества, именно язык происхождения отражает категории человеческого мышления, поэтому исследование терминов в индоевропейском языке может нас приблизить к культурной исходной сущности. Э. Бенвенист предлагает рассматривать мир таким, каким он был на ранних этапах цивилизации. Так он анализирует символ власти говорящего, далее рассматривает лат. *fas* «божественный закон» понятие лат. *auctor*, персонаж, который обладает магическим качеством, связанным с провозглашением власти, и ритуал «клятвы», которая сакрализирует утверждение. Как только речь произносится в соответствующей форме, говорящий ставится в положение *sacer*; это состояние является эффективным и вызывает божественную месть при несоблюдении клятвы [Benvéniste, 1966, с. 173].

Чтобы выяснить происхождение критерия перформативности о статусе говорящего, обратимся к термину лат. *Skēptron* «скипетр», который является символом власти говорящего [Benvéniste, 1966, с. 262]. У Гомера скипетр есть атрибут любого человека, чье слово имеет какой-либо авторитет, так же обстоит дело с царями, героями, вестниками или даже судьями, то есть тот, кто принимает скипетр, тот, кому по природе или по случаю он вверен, должен быть выслушан, и его слово должно быть услышано. Этимология глагола, от которого произошло существительное *скипетр* дополняет значение этого понятия. Глагол означает, согласно Э. Бенвенисту, «всем весом наваливаться на что-то, находя в этом точку опоры» [Бенвенист, 1995, с. 262]. Если попытаться объединить эти три функции, которыми должен обладать носящий скипетр, то он символизирует тройственное состояние человека в движении, лица власти и говорящего индивидуума. Итак, толкование будет следующим: скипетр является посохом вестника, на который он опирается при ходьбе и который наделяет его властью говорить и быть услышанным благодаря своему статусу. Тогда скипетр становится символом этой функции, которую он обозначает и которой придает свою легитимность. Скипетр – это «атрибут путешественника, идущего с правом и властью говорить, но не действовать» [Бенвенист, 1995, с. 263].

Таинственное действие этих формул следует искать не в их составляющих и не в авторитете посланника, обладающего каким-то важным качеством, и не в какой-либо магической силе символического объекта, который делает его таким, какой он есть. В обоих случаях легитимная компетенция, предоставленная говорящему, признается делегированием, материализацией которого является скипетр.

Изучение латинского термина *fas* позволит приблизиться к другой важной характеристике слова в античной мысли – его божественной сущности. *Fas* обозначает в своем первом смысле божественное право, в противоположность *ius*, являющемуся правом человека. Кроме того, *fas* обладает еще одной коннотацией, которая появляется из-за его связи с глаголом *fari*, означающим «говорить». Рассмотрим подробнее это еще неопределенное понятие, находящееся на границах божественной силы и речевого акта.

На неочевидную, на первый взгляд, связь указывает форма глагола лат. *fari* (изрекать, возвещать). Причастие среднего рода *fatum*, как известно, «фатум» означает «судьба, рок, фатум». Тот, кто говорит, обладает чем-то роковым, определенным, и говорит он по божественной санкции. Таким образом, высказывание обозначается как экзистенциальный акт, который характеризует говорящего и делает его заметным для высших сил, способных утвердить высказанное предложение, проецируя его в будущее – в то, что мы называем «судьба»; речь определяет произносящего ее как того, кого она касается [Бенвенист, 1995, с. 261].

Для установления связи *fas* с божественным словом, необходимо рассмотреть связь с идеей «права». Для этого Бенвенист предлагает принять во внимание выражение *fas est*, использующееся в повелительном наклонении и указывающее на то, что божественными силами дозволено делать, поэтому *fas est* понимается как «то, чего хотят боги». Одна из обязанностей Понтифика, служителя культа в Древнем Риме, была расшифровка знаков божественной власти и толкование заповедей этого священного слова как можно лучше, познание его, шифрование, чтобы дать определение тому, что дозволено, а что нет. «Не будучи

непосредственно связанным с *fatum*, слово *fas* демонстрирует общее с ним значение... Оно пронизывает всю совокупность форм от корня и/е.*bhā-, который уже в эпоху индоевропейского языка выражал таинственную сверхчеловеческую власть слова – от первых его проявлений в детском лепете до коллективных воплощений, над-человеческих в силу своей обезличенности и потому воспринимаемых в качестве гласа божьего» [Бенвенист, 1995, с. 323].

Становится очевидным, что изучение термина лат. *fas* позволяет приблизиться к фундаментальной характеристике речи: речь как нечто таинственное, безличное, поскольку она коллективна и универсальна, и, наконец, божественна, по тем же самым причинам.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что речь властимущего – это речь божественного происхождения, и она является, по своей сути, перформативной. Рассмотрим термины этимологии лат. *auctor*. Сначала необходимо выделить три подгруппы, которые этимологически сходны: *augeo*, *auctor* и *augur*.

Бенвенист указывает прежде всего на то, что индоиранский корень *aug-* обозначает силу. Санскритский корень *ojaḥ-* (средний род на *-s*) и авестийский *aojaḥ-* указывают на силу собственно божественного происхождения. Таким образом, в этих первоначальных употреблениях *augeo* выражает акт создания, в котором сам обретает существование. Эта сила является божественной или, по крайней мере, природной, во всяком случае нечеловеческой [Бенвенист, 1995, с. 330].

Таким образом, *auctor* – это тот, кто «берет на себя инициативу, первым проявляет какую-то активность, тот, кто организует, обеспечивает, и, в последнюю очередь, автор» [там же]. Это значение заключено в идее *auctoritas*, которая есть качество того, кто наделен силой и властью *auctor*.

Э. Бенвенист подчеркивает: «Всякое слово, произнесенное властью, предопределяет некоторое изменение в мире, создает нечто. Это подспудное качество и выражает *augeo* – силу, которая заставляет растения произрастать и дает жизнь закону. Только тот, кто выступает как *auctor*, кто что-то производит, наделен

данным качеством, которое индийцы называют *ojah*... В *auctoritas* заключены смутные и могучие смыслы. Это присущий немногим дар порождения и – в буквальном понимании – сотворения бытия» [там же].

В основании политического института очевидна структурная необходимость символического авторитета того, кто говорит. Следует отметить, что не только тот, кто говорит, наделен институциональной властью (и наоборот), но эта власть также предоставляется богами.

Мифическое понимание социальных явлений обнаруживает в делегировании магический принцип перформативности. Только уход от богов позволил бы социологу обозначить *auctoritas* как происходящее из конвенциональной организации людей. Здесь проявляется связь между человеческой организацией, божественностью и символической эффективностью. Именно правильная организация человеческого общества обеспечивает ритуальную эффективность магического слова, которая в конечном счете подтверждается божеством-покровителем.

1.5. Структура заговора

Традиционно, в структуре заговора различают молитвенную часть, зачин, основную часть и закреп. Рассмотрим подробнее эти композиционные составляющие.

– Молитвенное вступление, в качестве которого часто используются христианские молитвы, такие как «*Отче наш*» или «*Pater Noster*» на латинском языке. *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen.* [Lecouteux, 2008, с. 96]; *Sing the Pater Noster three times on your little finger* [Grendon, 1909, с. 84]; *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь* [Майков, 1869, с. 36].

– Зачин, вступительная формула, обычно следует за молитвой, либо начинает заговор. Н. Ф. Познанский отмечает, что зачин более характерен для русских заговоров [Познанский, 2016]. Примером зачина могут служить следующие формулы: *Господи, Боже благослови! Стану я, раб божий, благословясь, пойду*

перекрестясь.... Как правило, это текст, в котором рассказывается о вхождении субъекта в магическую реальность. Это могут быть путешествия в потусторонний мир – например, остров Буян, камень Алатырь. *«Стану я, рабъ Божій (имя рекъ), до схоть солнца, стану благословясь и пойду перекрестясь; выйду въ чистое поле, въ широко раздолье. Въ чистомъ полѣ, въ широкомъ раздольѣ лежитъ бѣлой камень Латырь»* [Майков, 1869, с. 36].

– Эпическая часть представляет собой описание действия в центре магического мира. В данной части субъект исчезает и появляется персонаж повествования, чаще всего этими персонажами являются Христос и Святые. Персонаж обычно находится в центре повествования, например, на камне Латыре: *«Подъ тѣмъ бѣлымъ камнемъ лежитъ убогій Лазарь»* [Майков, 1869, с. 36]. В англо-саксонских заговорах *«Peter sat on a stone weeping»* [Познанский, 2016, с. 61], во французских заговорах мы встречаем Аполлин, сидящую на камне из мрамора: *«Sainte Apolline, Assise sur la pierre de marbre»* [Camus, 2013, с. 74].

– Заклинание (пожелание) является текстом, в котором субъект заклинает персонажа, то есть принуждает последнего выполнить свою волю. *«И отвѣтъ держитъ убогій Лазарь: «Не болятъ у меня зубы, не шепитъ щеки, не ломитъ кости». Такъ бы у меня, раба Божія (имя рекъ), не болѣли бы зубы, не шепили бы щеки, не ломило бы кости – въ день, при солндѣ, ночью ігри мѣсяцѣ, на утренней зори, на вечерней зори, на всякъ день, навсякъ часъ, навсякое время»* [Майков, 1869, с. 36].

– Закрепка, метатекст, закрепляющий действие заговора. *«Будьте вы, мои слова, крѣпки и лѣпки, крѣпче камня и булата. Замыкаю я васъ тридевятью замками; запираю я васъ тридевятью ключами. Нѣтъ моимъ словамъ переговора и недоговора, и не измѣнить ихъ ни хитрецу, ни мудрецу»* [Майков, 1869, с. 15]. Закрепка характерна для русских заговоров, в ней часто упоминаются ключ и замок. Варианты закрепков разнообразны, начиная с нескольких слов до целого рассказа. Н. Ф. Познанский отмечает, что в западноевропейских заговорах закрепка без ключа и замка встречается очень редко. Ее место занимает обычно молитва «Во имя отца» и слово «Аминь».

– Молитвенное завершение, в русской традиции оно называется «зааминивание». «...*Во вѣки вѣковъ аминь*» [Майков, 1869, с. 36], ...*au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, ainsi soit-il* [Camus, 2013, с. 103], «...*Que le nom de Dieu soit béni. Amen. Et celui de la bienheureuse Vierge Marie. Amen*» [Lecouteux, 2008, с. 133].

Глубокое рассмотрение структуры заговоров содержится в трудах Т. В. Топоровой «Язык и стиль древнегерманских заговоров» [Топорова, 1996], где дается научное обоснование композиционной схемы заговоров. Фиксированность и предсказуемость структуры заговора вытекает из «...прагматического характера заговора, связи с обрядом, ритуалом и перформативности, предполагающей эквивалентность магической силы слова и действия» [Топорова, 1996, с. 16].

Коммуникативная направленность заговора определяет структуру заговорного текста, содержащего пожелание или просьбу, адресатом которого являются представители Божественных Сил. Эти пожелания или просьбы часто выражаются при помощи повелительного наклонения. «*Alight ... sink to the ground! Never fly wild ...! Be as mindful of my profit ... Поднимайтесь ... пригнитесь к земле! Никогда не летите сломя голову ...! Заботьтесь о моей выгоде...*» [Grendon, 1909, с. 169]; «... *Crescite, grow, et multiplicamini, and multiply, et replete, and replenish, terram, the earth.....Укрепляйтесь, растите и умножайтесь, и размножайтесь, и наполняйте, и наполняйте землю...*» [Grendon, 1909, с. 173]; «... *Sors, chancre brun ! Sors, chancre rouge ... выходи, шанкр коричневый! Выходи, шанкр красный ...*» [Lecouteux, 2008, с. 100]; «... *cesse ton feu et deviens ... doux... ..прекрати свой огонь и стань ...слабым...*» [Camus, 2013, с. 58]; «*Младъ мѣсяцъ, увивай около меня жениховъ...*» [Майков, 1869, с. 24]; «... *собачка, взвой, голосокъ отдай...*» [Майков, 1869, с. 25].

Данная схема выше может включаться в текст заговора в различных вариациях, например, индикатив вместо императива, в сопровождении обращения: англ. «*Eastward I stand, for blessings I pray, I pray the mighty Lord, I pray the potent Prince, I pray the holy Guardian of the celestial realm, Earth I pray, and Heaven above...*» [Grendon, 1909, с. 175]. *Я стою на Востоке и молю о благословении, я*

молю могущественного Господа, я молю могущественного Принца, я молю святого Хранителя небесного царства, я молю Землю и Небеса над ней...; «I protect myself with this rod, and commend myself to the grace of God...» [Grendon, 1909, с. 177]. Я защищаю себя этим жезлом и вверяю себя милости Божьей...; франц. «... Je t'ordonne au nom de la Vierge Marie ...» [Camus, 2013, с. 51]. Я приказываю тебе во имя Девы Марии ...; «J'ai le hoquet, Dieu le sait, Dominus, je ne l'ai plus» [Camus, 2013, с. 91]. У меня икота, Бог знает, Господь, у меня ее больше нет ...; рус. «Господа Бога и Мать Пресвятую Богородицу на помощь призываю ...» [Майков, 1869, с. 30]; «не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогает и пособляет Самъ Сусъ Христосъ и Сама Мать Пресвятая Богородица, съ Своимъ Сыномъ Хрпстомъ со Небеснымъ, помогает и избавляет...» [Майков, 1869, с. 31]. Важно отметить, что вариант с первым лицом единственного числа объясняется «магической верой в то, что одновременно с произнесением текста осуществляется желание субъекта заговора...» [Топорова, 1996, с. 17]. Например, фраза «je ne l'ai plus – у меня ее (икоты) больше нет» означает соответствующее действие, в данном случае это избавление от икоты, и дает уверенность в её прекращении, то есть является по сути перформативной.

Композиционная схема, выделенная Т. В. Топоровой по древнегерманским заговорам, также нашла отражение в некоторых англо-саксонских, французских и русских заговорах. Эта схема выглядит следующим образом: существительное + глагол, 3 лицо, ед. или мн.числа/ императив/варианты: англ. «Six smiths sat, war-spears they wrought. /Out,/ spear,/not in,/ spear» Шестеро кузнецов сидели и ковали боевые копья, / Копье - наружу, а не внутрь - в данном примере опущен глагол-связка. Франц. «Ô saint Laurent/quand vous grilliez et n'étiez pas souffrant /faites-moi/ la grâce que cette chaleur se passe» [Camus, 2013, с. 54]. О Сен-Лоран/когда ты жарился и не страдал/окажите мне/ милость, пусть этот жар уйдет. «Saint ou Sainte / qui relevez des liages de cœur,/ ayez la bonté de regarder si» [Camus, 2013, с. 65]... «Святой или святой, / раскрывающий узы сердца, / имей доброту взглянуть, если...; рус. Святая госпожа Богородица, / родила еси Христа, Царя Небеснаг(о),/ буди, государыня, помощница и заступница на всяком месте, на воды

и на земли, / князя новобрачног(о) стереги со всем поездом» [Топорков, 2010, с. 117]; «... на томъ камнѣ свито гнѣздо золотое, въ томъ гнѣздѣ лежитъ / царица Елица./ Царица Елица, /вынь/ зубъ и жала изъ раба ...» [Майков, 1869, с. 31].

После ядра заговора следует пожелание излечиться или молитвенное заключение, выраженное повелительным наклонением: англ. «... *Be hale in head! Help thee the Lord!* [Grendon, 1909, с. 167] ...*Будь здоров! Помоги тебе Господь! ...Through the Holy Rood of Christ.Amen*» ...Через Святой Крест Христов.Аминь» [Grendon, 1909, с. 185]; франц. «... *Et au nom de Dieu va t'en! ...*» [Camus, 2013, с. 73]. *И во имя Господа, уходи прочь!*; «... *Guérissez s'il vous plaît*» [Camus, 2013, с. 86] «...*Излечите, пожалуйста;* рус. *Господи Иисусе Христе, Боже нагаъ, помилуй насъ. Аминь*» [Майков, 1869, с. 31]; «*и кои я слова прошелъ, и говорены, и не говорены, и всѣ бѣдѣ исполнены, и во вѣки вѣковъ, аминь*» [Майков, 1869, с. 78]. Из примеров становится очевидным, что в заключении передается просьба или пожелание в сжатом виде, синтаксически инкорпорируя императив.

Для более полной характеристики рассматриваемого вопроса были изучены работы А. А. Потебни [Потебня, 1877], Н. Ф. Познанского [Познанский, 2021], В. Й. Мансикка [Мансикка, 1912]. Эти авторы говорят о параллелизме в заговоре и его двучленности. «... В заговоре, с одной стороны, может остаться одно применение, одно пожелание, одна молитва; с другой, может быть налицо одно изображение символа ..., при котором применение лишь подразумевается» [Потебня, 1877, с. 22].

В. Й. Мансикка пошел дальше в своих исследованиях и разделил заговоры, основанные на параллелизме, на две группы: сравнение, выраженное в отрицательной форме (*quomodopon*), и сравнение, выраженное в положительной форме (*quomodo*) [Познанский, 2016, с. 45]. Примерами сравнения, выраженного в отрицательной форме, могут служить следующие тексты: рус. «*Исповѣдываль Иоаннъ истину въ сухомъ деревѣ и водѣ: «Былъ я въ полѣ, видѣлъ мертвыхъ; у мертвыхъ зубы не болятъ. Такъ чтобъ и у меня, раба Божія (имя рекъ) не болѣл*» [Майков, 1869, с. 36], «*Domina Luna, Jovis filia, quomodo lupus non tangit te, sic*»

[Познанский, 2016, с. 46]. – *Госпожа Луна, дочь Юпитера, как волк не может прикасаться к тебе, и так далее.*

Феномен *quomodo* можно заметить в следующих примерах: Рус. «*Какъ живутъ между собою голубки, такъ же бы любила меня раба Божія (имярекъ)*» [Майков, 1869, с. 19].

*«Douce veine
Retiens ton sang
Comme Jésus Christ Notre Seigneur
A retenu le sien sur la croix»* [Camus, 2013, с. 70].

*Нежная вена,
Держи свою кровь
Как Иисус Христос, наш Господь
Сдержал ее на кресте.*

Наряду с заговорами, основанными на параллелизме, существуют заговоры с эпическим элементом, в которых параллелизм прослеживается между желаемым и тем, о чем говорится в эпической части [Познанский 2016: 47], и заговоры с независимым эпическим повествованием. Примером эпического заговора, основанного на параллелизме, могут служить следующие тексты:

Франц. «*Je suis entrée dans le jardin des Oliviers,
J'y ai rencontré Madame Sainte Elisabeth.
Elle me parla du flux de son ventre.
Je lui ai demandé grâce pour le mien ...»* [Camus, 2013, с. 95]

*Вошла я в Елеонский сад,
Там я встретила святую Елизавету.
Она рассказала мне о кровотоке своего живота.
Я умоляла ее о пощаде для моего...*

*«Saint Apolline,
Assise sur la pierre de marbre,
Notre Seigneur
Passant par là lui dit :*

« Apolline, que fais-tu là ? »

«Je suis ici pour mon chef,

Pour mon sang,

Pour mon mal de dents.»

“Apolline, retourne-toi,

Si c'est une goutte de sang, elle tombera,

Si c'est un ver, il mourra”» [Camus, 2013, с. 74].

Святая Аполлина,

сидящая на мраморном камне,

наш Господь

Проходя мимо, он говорит ей:

«Аполлина, что ты здесь делаешь?»

-«Я здесь из-за своего господина,

из-за своей крови,

из-за своей зубной боли.»

« Аполлина, повернись,

Если это капля крови, она упадет,

Если это червь, он умрет».

Рус. *«Марія, Марea, Палагея, три сестры Лазаря! Подите къ брату своему Лазарю, и спросите его: не болятъ ли у него зубы, не ломаютъ ли кости? “Нѣтъ, сестры, не болятъ у меня зубы, не ломаютъ кости, а болятъ зубы у кошки, у зайца, у крота, у быка, у коровы, у овца, у барана, а чтобъ у раба Божія (имя рекъ) не болѣли отнынѣ и до вѣку”» [Майков, 1869, с. 37].*

Заговоры, обладающие самостоятельным эпическим сюжетом, не возникли из параллельных конструкций, а представляют собой отдельный эпический фрагмент, в котором центральной фигурой является Христос наряду с каким-либо святым. Святые, страдающие от болезней, обращаются к Христу за советом о способах избавления от своих недугов. Н. Ф. Познанский назвал этот вид заговоров «формулой врачебного совета» [Познанский, 2016, с. 49].

Англ. «*Peter sat at the gate of the Temple, and Christ said to him 'What aileth thee?' he said 'Oh, my tooth!' Christ said unto Peter, follow me, and thou shalt not feel the tooth ache no more*» [Roper, 2004, с. 135]. *Петр сидел у ворот Храма, и Христос спросил его: "Что с тобой?" Он сказал: "О, мой зуб!" Христос сказал Петру: "Следуй за мной, и ты больше не почувствуешь зубной боли.* Русс. «...спрошу убогаго Лазаря: “Не болят ли у тебя зубы, не шепит ли щеки, не ломит кости?” И отвѣтъ держитъ убогій Лазарь: “Не болят у меня зубы, не шепит щеки, не ломит кости”. Такъ бы у меня, раба Божія (имя рекъ), не болѣли бы зубы, не шепили бы щеки...» [Майков, 1869, с. 36].

Развивая концепцию о том, что заговор обладает четкой структурой, можно сделать следующие выводы: прагматичная направленность заговора и его перформативность определяют композиционные составляющие заговора (молитвенную часть, зачин, основную часть и закреп), а также механизм построения заговорного текста. Основным ядром заговора служат глаголы в форме повелительного наклонения, настоящего времени 2 лица в сопровождении обращения, как правило, к Высшим Силам и в форме настоящего времени 1 лица, подчёркивая совпадение исполнителя и заказчика. Вместе с тем в композиции заговоров прослеживается параллелизм, сравнение между желаемым и символом результата пожелания и выделяется группа заговоров с эпическим повествованием сюжета.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ I

В отличие от констативов, описывающих реальность, перформативы сами творят реальность в момент их произнесения. Перформативы не могут быть правдивыми или ложными, но они могут быть успешными либо неуспешными. Для успешности перформативного высказывания необходимо соблюдать определенные условия, а именно: сама конвенциональная процедура, лица, проводящие и участвующие в ней, должны быть пригодными для нее и правильно ее выполнять.

Дж. Остин подробно описал перформативы, выделяя «чистые» перформативы, использующие иллокутивные глаголы, перформативы эксплицитные, которые строятся на основе формы изъявительного наклонения, активного залога настоящего времени 1^{-го} лица. На основе точного языкового факта и его тщательного анализа философу удастся, расширяя сферу своего исследования, приблизиться к фундаментальной человеческой реальности. Здесь – образ действий человека.

В данной главе анализируется подход Дж. Серля к перформативам, где автор выделяет несколько категорий этих речевых актов и вводит понятие институционального факта. Данный феномен обусловлен наличием множества социальных соглашений, определяющих действия субъектов в рамках установленных норм, благодаря чему эти действия приобретают особое значение и смысл.

Перформативные высказывания представляют собой проявление иллокутивного акта и иллюстрируют возможность осуществления действий через вербальные средства.

Трактовки понятия аутореферентности у Э. Бенвениста и Ф. Реканати различаются. Э. Бенвенист полагает, что для того, чтобы высказывание считалось перформативным, оно непременно должно быть аутореферентным. Напротив, Дж. Остин и Ф. Реканати видят в аутореферентности не обязательный признак, а лишь критерий, способствующий выявлению эксплицитных форм перформативов.

Магические верования являются частью становления религии общества, так как одним из побуждений обращения к религии есть обретение здоровья или благополучия, то есть изменение реальности по желанию практикующего, что вписывается в рамки определения магии. Магическое мышление структурирует понимание вселенной для первобытного человека до настоящего времени, когда предрассудки сосуществуют с научным мировоззрением.

Магия представляет собой совокупность практик, ориентированных на изменение реальности посредством сверхъестественного воздействия. Данные практики могут включать как простые, так и сложные ритуалы, предполагающие участие множества людей и использование различных обрядовых атрибутов.

Магию, в свою очередь, разделяют на гомеопатическую, симпатическую и контагиозную. Б. Малиновский говорит о некоем «ядре магического действия», которым является слово. Э. Кассирер отводит главенствующую роль ритуалу, считая, что ритуал является сообщением или принятым на веру действием.

Миф встроен в структуру сознания и через него можно воздействовать на последнее.

Д. Камю описал традиционного знахаря как человека, обладающего даром; он должен быть сильным и говорить на том же языке, что и его пациенты. Под даром понимаются определенные целительские техники, способность сделать ритуал эффективным, а также, знахарь должен быть рожден в специальные даты. Болезнь воспринимается как злой дух, который необходимо изгнать с помощью вербальной магии и ритуала. Заговор же является речевым обращением к бессознательному пациента. Мифическое понимание социальных явлений также обнаруживает в делегировании магический принцип перформативности. Также прослеживается связь между человеческой организацией, божественной и символической. Правильная организация человеческого общества обеспечивает ритуальную эффективность магического слова, которая в конечном счете подтверждается покровительствующими божествами.

Существуют различные классификации заговоров: по тематике (любовные, направленные на излечение от болезней, обережные), согласно их происхождению

(христианские, языческие, смешанные), по ритмике (непонятные, созвучные). Наиболее распространенной является тематическая, в которую входят такие разделы как любовь, брак, здоровье и болезни, частный быт, промыслы и занятия, отношения общественные, отношения к природе, отношения к сверхъестественным существам.

В заговоре чаще всего соблюдается следующая структура: молитвенное вступление, зачин, эпическая часть, пожелание, закрепка и молитвенное завершение.

ГЛАВА II. ЗАГОВОРЫ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ

В данной главе нами будет предпринята попытка связать воедино результаты теоретических исследований. Речь идет о том, чтобы рассмотреть на примере текстов, как проявляется перформатив и слова обретают силу для практикующих, то есть как перформативность модализируется говорящим и какие формы она принимает, чтобы войти в интеракцию с окружающим миром. Также будет проведен анализ самих языковых средств, так как язык в заговорах используется с конкретной целью – заставить мир подчиниться словам практикующего. Поэтому в данном случае будут рассмотрены некоторые важные речевые обороты, их роль в перформативности заговора и прагматический смысл.

М. Мермуд [Mermoud, 2003], анализируя перформативность, разграничивает языковые и институциональные речевые акты. В категорию речевых актов входят констативы и перформативы лингвистические, то есть выражения, используемые при вербальном взаимодействии; то же самое касается иллокутивных значений, таких как информация, утверждение, описание и т. д., подразумевающих лингвистическую составляющую высказывания. Этой категории противопоставляется категория институциональных актов, являющихся экстралингвистическими. Они претендуют на то, что оказывают воздействие на социальную реальность, к которой они сами принадлежат. Речь идет о чистых перформативах и также о любом иллокутивном акте, который осуществляется благодаря соглашениям и условиям. Например, чтобы обещать что-либо кому-либо, необходимо, чтобы существовало соглашение, согласно которому произнесение вслух обещания в определенном контексте поставит говорящего в условия его выполнения в будущем. Таким образом, в процессе обещания изменяется социальный статус в отношении того, кому дается обещание, то есть приобретает статус обязанного человека [Mermoud, 2003]. В данной работе при исследовании текстов наблюдается превалирующее число примеров из категории институциональных актов, они более многочисленны и показательны. Однако все

сделанные заключения об условиях для успешной перформативности могут быть применены ко всем иллокутивным актам.

2.1. Инвокация как характерная черта перформативности заговора.

Таксономия инвокаций в заговоре

Номинативный призыв является первым побуждающим к действию проявлением перформативности. Под эгидой Высших сил перформативные стратегии достигают наибольшей эффективности в контексте мифологического мышления практикующего. В ходе анализа текста заговоров были идентифицированы пять форм перформативности: настоящее время изъявительного наклонения, настоящее время сослагательного наклонения, простая инвокация, модальная инвокация с эксплицитным выражением и номинальная инвокация с эксплицитным выражением.

В процессе работы с текстами заговоров на сопоставляемых языках возникли определенные трудности. Сложность для детального изучения текстов французских заговоров в более полном объёме заключается в том, что большинство их все еще находятся в рукописях и до конца не исследованы. К Лекуто отмечает следующее: если сравнивать средневековые тексты с современными, то иногда очевидно изменение внешней формы заговора, но не его сути; если сравнивать их с текстами, собранными Д. Камю, то «мы поражаемся долговечности обрядов, практик и формул... Можно без большого риска ошибки утверждать, что, как только дело касается здоровья человека и его средств существования, изменилось очень мало» [Lecouteux, 1996, с. 9].

Е. В. Вельмезова в своих исследованиях подчёркивает то, что заговоры относятся к текстам культуры, сакральный характер которых сдерживает их изменение, так как изменение слова может лишить заговор приписываемой ему магической силы, то есть сделать его неперформативным с точки зрения верований [Вельмезова, 1993]. Поэтому в данном исследовании корпус текстов включает в себя заговоры разных временных периодов – средневековые и современные, что

может показать или не показать изменения в успешности заговорного перформатива.

Согласно Дж. Остину, условия успешности перформативов включают ряд критериев:

«1. Необходимо, чтобы существовала общепринятая конвенциональная процедура, обладающая определённым конвенциональным эффектом.

2. Для обращения к данной процедуре должны быть выбраны соответствующие лица и обстоятельства.

3. Все участники процедуры обязаны её выполнять корректно и в полном объёме.

4. Если процедура предназначена для людей с определёнными мыслями или чувствами, или чтобы послужить началом для конкретного поведения участников, то лицо, принимающее участие в процедуре, должно действительно обладать такими мыслями и чувствами, а также намерением действовать соответствующим образом.

Несоблюдение любого из этих условий делает перформативный акт неуспешным» [Austin, 1974, с. 14–15].

Для успешности перформатива в заговоре мы адаптируем критерии классической теории Дж. Остина: с лингвистической точки зрения важную роль для успешности будут играть формы глаголов и инвокации, что касается мифологической и институциональной составляющей, то условиями успешности будут выступать ритуалы и символы, обращающиеся к бессознательному и к древним верованиям.

2.1.1. Простые инвокации как наиболее частые проявления назывной силы в заговоре

Простая инвокация фокусируется на внутренней силе самого имени, которое играет главную роль в процессе контакта с Высшими силами. Произнося заговор, оператор действует как посредник, помогая установить связь между трансцендентным и материальным мирами, что запускает процесс изменения реальности.

Рассмотрим простые инвокации в заговорах, взятых из сборника К. Лекуто «Le livre des Grimoires» и Д. Камю «Paroles magiques. Enquête sur les secrets de guérison», Ф. Грендон «The Anglo-Saxon charms», Л. Н. Майков «Великорусские заклинания» и А. Л. Топорков «Олонецкие заговоры».

2.1.1.1. Номинативный призыв к Богу-отцу как к главному действующему лицу в заговорах

В исследуемых заговорах широко используются инвокации к Богу-отцу, Иисусу. Произнесение или написание простых инвокаций подчёркивает силу, присущую имени, среди которых на первом месте имя Бога, всемогущего, затем Богородицы, именно воззвание к высшим силам заставляет меняться реальность в мифологическом сознании практикующих, так как взаимоотношения между служителем культа и объектом оказываются под знаком власти. Действуя в качестве демиурга-посредника, человек создает то, на что он может оказывать влияние впоследствии, именно благодаря этим отношениям между творцом и творением [Mermoud, 2003]. Поэтому, как это было отмечено ранее, номинации часто уточняются в зависимости от атрибутов, какими должно обладать взываемое божество, чаще всего осуществляется инвокация не к «Богу», а к божественной силе, божественной мудрости, божественной добродетели или к тому, кто в Священном Писании совершает чудо, приводя его в действие словами.

В 256 рассмотренных французских заговорах наблюдаются апелляции к Богу 52 раза (Jésus Christ – 36, AGLA – 4, SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS – 2, TETRAGRAMATON -1), к Отцу (Notre Père) – 9 раз и требования о прочтении «Отче наш» 98 раз. 62 англосаксонских заговора содержат 53 апелляции к Богу (упоминались следующие имена: God – 14, Lord – 14, Christ – 8), требование молитвы «Отче наш» – в 4 текстах. 294 русских заговора содержат 28 простых инвокаций к Богу: Господь Бог, Царь Небесный, Сыне Божий, 12 инвокации к Иисусу: Господи Иисусе Христе, Сусь Христось, 8 заговоров требовали прочтения «Отче наш».

Первобытная религия значительно отличается от современных религиозных систем по нескольким основным характеристикам. Как отмечает Н. Д. Фюстель де Куланж [Фюстель де Куланж, 1906], ей не было свойственно поклонение единому Богу, что является важной чертой большинства современных религий. Более того, первобытные верования не отвечали другому существенному признаку современных религий – универсальному доступу. Божества первобытной эпохи не воспринимались как надличные или наднациональные сущности, подобные Брахману, являющемуся богом целого сословия, или Зевсу, покровителю всех греков. Вместо этого каждое божество было тесно связано с конкретной семьей и оставалось недоступным для посторонних. Следовательно, религия того времени представляла собой замкнутую, семейную форму духовного поклонения, целиком ориентированную на домашний уклад и местные традиции [Дандес, 2003, с. 31]. В каждом доме был свой бог, который покровительствовал только одной семье. Эта религия распространялась с размножением семьи, отец передавал тайные знания своим сыновьям [там же].

Гипотеза С. Г. Проскурина предполагает, что в индоевропейской традиции божественное существо, принимающее человеческий облик, определяется через категорию имени отца (*phter-). Однако эта категория не трактуется буквально как родитель или предок, а скорее как обозначение главы домохозяйства. Лексема *phter- таким образом становится универсальным маркером, используемым для идентификации любого божественного персонажа в пределах индоевропейской

религиозной системы. «Так, в латинском наряде в компромиссном Iūpiter в этимологии Deus pater встречается молитвенная формула Mars pater. Очевидно, что ... *phter- маркировал любое антропоморфное божество мужского рода в индоевропейском» [Проскурин, 2009, с. 10]. Корреляция между дескриптивным именем божества и способами обозначения этого концепта в индоевропейском обществе позволяет предположить существование сакрального имени Бога среди индоевропейцев. Это предположение подкрепляется идеей разделения языка на два слоя: профанный, или человеческий, и сакральный, или божественный. Такое деление отражает представление о том, что язык может использоваться не только для повседневного общения, но и для обращения к высшим силам и передачи священных знаний [там же]. В индоевропейском обществе наряду с антропоморфными допускались символические образы божества, хотя индоевропейская культура допускает символическое толкование божеств лишь частично. Образ Христа как агнца появляется позднее. Согласно гипотезе С. Г. Проскурина, в образе Христа как агнца проявляются индоевропейские предпосылки, и они связаны с индоевропейским ритуалом принесения в жертву молодых домашних животных. Традиционно домашние животные имели два имени: профанное и сакральное. «Приступая к жертвоприношению, владелец земельного участка, согласно Катону, должен был произнести следующие слова: *suoetaurilibus lactentibus esto*. Это молитва, обращенная к Марсу, чтобы он принял трех совсем молодых молочных животных. Молитва произносилась еще раз в следующем виде: *Mars, Pater, eiusdem rei ergomacte hisce soutautilibus lactentibus esto* - Отец Марс, во имя этого же будь славен вот этим жертвоприношением молодых животных. Затем Катон продолжает: *ubi porcum imolabis, agnum uitulumque oportet* - когда ты совершишь заклание *porcus*, *agnus*, *uitilus* необходимо будет» [Проскурин, 2009, с. 10].

Сравнивая термины молитвы *sus*, *ouis* и *taurus* с сакральными именами животных, приносимых в жертву *porcus*, *agnus*, *uitilus*, становится очевидным тот факт, что не только животные подразделялись на молодых и взрослых, но также и лексика также была разделена на сакральную и профанную. Имена *porcus*, *agnus*,

utilis принадлежат к сакральной лексике и используются в именовании божественного начала. Поэтому Христос был назван «Агнцем Божиим», это говорит о том, что «именование христианского бога является преемственным по отношению к индоевропейскому культу жертвоприношения с двумя пластами лексики: сакральной и профанной» [Проскурин, 2009, с. 10].

В заговорах также четко прослеживается разделение лексики на сакральную/профанную. С одной стороны, сакральный локус – имена святых, с другой стороны, имя простого «грешного», имярек.

«Glorieuse Vierge Marie, Mère de Dieu, Réconfort de toutes bonnes créatures, Plaise à nous de vous garder le corps et l'âme, O Mère de Dieu, Pleine de miséricorde, ayez pitié des pauvres pécheurs et pécheresses que nous sommes» [Camus, 1990, с. 50].

Славная дева Мария, Божья мать, Утешение всех добрых созданий.

Сохрани наши тела и душу, О Божья Матерь, полная милосердия,

Пожалейте бедных грешников и грешниц, каковыми мы являемся.

«Господи Боже великий, Царю безначальный, пошли архангела своего Михаила и на мощь рабу своему и грешному из(ъ)яти мя из рук враг моих видимых и невидимых...» [Топорков, 2010, с. 352].

Во французском тексте наблюдается противопоставление Богородицы (*Vierge Marie, Mère de Dieu*) и простых грешников и грешниц (*des pauvres pécheurs et pécheresses que nous sommes*), в примере англосаксонского заговора Святой Никасий, епископ и мученик, (*St. Nicasius, bishop and martyr*) и в противопоставлении ему грешник имярек (*N., a sinner*), русский текст представлен оппозицией Господа с просьбой направить на помощь *архангела Михаила и раба твоего грешного*.

Как на уровне языка, так и на уровне деяний прослеживается разделение, обособляя божественные деяния от человеческих. Об этом рассуждает Э. Бенвенист в своей работе «Словарь индоевропейских социальных терминов»: «В «Илиаде» (1, 41, ср. Од. 20, 115) τό μοι κρήνην ἐέλδωρ является молитвенной формулой, обращенной к божеству, ее и переводят «исполни мое желание». Если перечесть теперь Ил.2, 419, ὧς ἔ'φат' οὐδ' ἄρα πό οἱ ἐτεκράϊαινε Κρονίων, мы увидим,

что божество, собственно, не «исполняет» желание: само оно ничего не осуществляет. Оно должно принять пожелание, и уже сама эта божественная санкция позволяет желанию воплотиться в жизнь. Обозначенное глаголом действие всегда осуществляется как акт власти сверху вниз. Только божество обладает необходимым качеством, чтобы *κράινειν*, что подразумевает не материальное воплощение, но, во-первых, приятие божеством желания, высказанного человеком, во-вторых, божественное позволение этому желанию осуществиться» [Бенвенист, 1995, с. 65].

В исследованных текстах французских заговоров в Гримуар дважды встречается формула SATOR APERO TENET OPERA ROTAS, которая датируется 70 г. до н.э., ее впервые обнаружили в христианской церкви в Помпеях. SATOR может обозначать Бога, родителя богов и людей [Lecouteux, 2014, с. 208]. Эта формула встречается в заговоре для облегчения родов [Lecouteux, 2008, с. 102]. В другом заговоре для помощи в родах [Lecouteux, 2008, с. 103] эта формула упоминается следующим образом:

*Sainte † Marie † enfanta † le Christ † Sainte † Anne † enfanta † Marie † Sainte † Cécile
† enfanta † Rémi†*

Sator † arepo† tenet † opera † rotas †

В этом же заговоре употребляется имя AGLA, восходящее к заглавным буквам древнееврейских слов: *aiethy, gadol, lerolam, Adonai*, либо *Atlah Gabor Leolam Adonay*, которые означают «Ты царишь вечно, Господь», это фраза из молитвы *Shemoneh esreh* – 18 благословений. К. Лекуто упоминает легенду о том, что Лот услышал имя AGLA, и это спасло его семью во время разрушения Содома и Гоморры [Lecouteux, 2014, с. 50]. Имя AGLA используется в заговоре для остановки носового кровотечения. На лбу пациента следует написать его собственной кровью: *a † g † l † a* [Lecouteux, 2008, с. 81]. Также имя AGLA используется в амулете против жара и лихорадки. Имя разложено по буквам и находится по разным сторонам креста [Lecouteux, 2008, с. 108], (см. рис. 1).



Рисунок 1 – Имя AGLA в амулете против жара и лихорадки

В заговоре «*Charme de saint Job*», используемого для избавления от червей, которые, как считалось, являются причиной различных новообразований, AGLA входит в заключительную формулу: *in nomine Patris Alaia agla † et et filij messyas † et Spiritus sancti † sorchistin † Amen* [Lecouteux, 2014, с. 51].

К еще одному тайному имени Бога относится Tetragrammaton, что означает «Бог в четырех буквах». В следующем заговорном тексте встречается вариант этого имени Tretragramaton – согласно исследованиям Клода Лекуто, встречаются следующие написания этого имени: *tetragramacio, trenagramaton, tetagraamatin, Fetra gramalum, Tara gramaton, Tera Gramator, gramata Trachotin. Sabor. † seles. † bo. † N.v. | TretragramatoN.* – *Нужно написать эти три имени и носить с собой, тогда воры не приблизятся* [Lecouteux, 2008, с. 142].

Лишь первые три слова, которые составляют аллитерацию, являются магическими, после них идет инвокация к Богу, сокращенная, так как называется одно из четырех секретных имен Бога. Кроме того, последнее не совсем верно написано.

Почти каждое из ведических заклинаний вызывает к помощи Индры, Варуны, Агни, или какому-то иному важному индоарийскому божеству. Ф. Грендон [Grendon, 1909] полагает, что подобный призыв к дружественным высшим силам часто включается в церемониальные практики магов среди всех примитивных рас, но из-за влияния английской церкви аллюзии на оригинальных языческих богов в древнеанглийских заговорах чрезвычайно редки, так как церковные власти сурово заменяли каждое упоминание о языческих идолах именем «Бога» или кого-то из патриархов, святых, пророков или учеников.

По этой причине большое количество англосаксонских заклинаний содержат призывы к Христу; очень многие направляют свои мольбы к Богородице Марии или четверем евангелистам; другие по-разному обращаются к Троице, Аврааму, Исааку, Иакову и двенадцати апостолам.

Однако было шесть случаев, когда заговоры апеллируют к языческим силам. Например, Дух земли призывается на помощь магу:

Take earth, with your right hand throw it under your right foot, and say, -

«I take under foot; I have located it.

Lo, earth is potent against every sort of creature,

And against hatred and against forgetfulness,

And against the mighty spell of man» [Cockayne, 1864, с. 385].

Возьмите землю правой рукой, бросьте ее под правую ногу и скажите, -

«Я беру под ногой; я обнаружил это.

Воистину, земля сильна против любого вида существ,

И против ненависти, и против забвения,

И против могущественных чар человека.»

А в «Заговоре девяти трав» можно увидеть инвокацию к Водену:

Then Woden took nine thunderbolts

And struck the serpent so that in nine parts it flew [Grendon, 1909, с. 193].

Затем Воден получил девять ударов молнии

И ударил змея так, что он разлетелся на девять частей.

Акты изгнания нечистой силы осуществлялись духовенством, как следствие, полубожественные герои германской мифологии, такие как Цир, Валькирии были низведены до уровня злых духов, и воззвания к ним осуждались как демонопоклонничество. Ф. Грендон считает, что божества, правившие тевтонским воображением, из своих золотых дворцов через радужный мост в Асгарде, должны были подвергаться неоднократным обращениям в заклинаниях своих прихожан [Grendon, 1909, с. 148].

При изучении Мерзебургского заговора очевидно, что имена языческих божеств заменяются христианскими.

« *Phol and Woden rode to forest
Where sprained was the foot of Balder's foal.
Then Sindgund charmed it, and Sunna, her sister;
Then Volla charmed it, and Frija, her sister;
Then Woden charmed it, who could charm it well:
'Leg luxation, and blood luxation, and limbluxation,
Bone to bone, blood to blood,
Limb to limb as they were glued together*» [Grimm, 2019, с. 938].

«Фол и Воден поскакали в лес, где жеребенок Бальдра вывихнул ногу. Затем Синдгунд заколдовала его, и Сунна, ее сестра; Затем Волла заколдовала его, и Фрейя, ее сестра; Затем заколдовал его Воден, который хорошо умел очаровывать: "Вывих ноги, и вывих крови, и вывих лимба, Кость к кости, кровь к крови, конечность к конечности, когда они были склеены вместе».

И более поздний вариант:

«*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:
Heal in the name of the Father, Son, and Holy Ghost*» [Grendon, 1909, с. 149].
«*Наш Господь скакал верхом, нога его жеребенка поскользнулась; он упал, нога его жеребенка выпрямилась. Кость к кости, жила к жиле, Кровь к крови, плоть к плоти: исцели во имя Отца, Сына и Святого Духа*».

В ходе христианизации можно предположить, что древние имена языческих божеств, такие как Woden (Один), Phol (Фол), Sindgund (Сингунд), Frija (Фрейя) и Volla (Вол), постепенно вытеснялись и заменялись на христианские обозначения, включая Иисуса, Господа или Бога.

Древнеанглийские заговоры теперь могут быть рассмотрены на предмет замены языческих имен христианскими. В изученных 62 текстах чаще всего вызывают или упоминается God (14), редко Almighty (2), и 8 раз Christ, the Son.

В русской традиции также происходила христианизация заговоров. Б. А. Рыбаков полагает, что по принципу сходства Бог-отец в образе старца по библейским традициям наслои́лся на подобные образы богов, которые уже были у славян. На основе сравнительного анализа славянского и скифского пантеонов автор приходит к выводу, что Стрибог – Род – Святovit – Сварог («Небесный») представляет собой древнейшее верховное божество неба и Вселенной, являющееся "богом-родителем" (*deus pater*). В рамках этого контекста Род сопоставляется с христианским творцом Саваофом, тогда как Сварог рассматривается как отец Дажьбога.

В исследованных текстах русских заговоров имя бога может употребляться в начале текста – *Благослови меня, господи, благослови, владыка* [Майков, 1869, с. 24] или *Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй нас* [Майков, 1869, с. 27]. Из 294 изученных текстов встречаются следующие инвокации: Господи Иисусе Христе, Господь Бог, Царь Небесный, Сыне Божий, Сусь Христось. Следует отметить, что в любой части заговоров употребляется христианская формула «Отче наш..» в виде подражания молитве, например, как в заговоре от бессонницы младенца:

«Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Заря-заряница, заря, красная дѣвица, возьми крыксы и плаксы, денны и полуденны, нощны и полунощны, часовы, получасовы, минутны и полуминутны отъ раба Божія (имя рекъ)» [Майков, 1869, с. 33].

Сравнительно-сопоставительный анализ текстов показал, что процессы христианизации древних заговоров и молитв наблюдаются как в западноевропейской, так и в восточнославянской традициях. Анализируя французские тексты Гримуара, мы видим включение формул, заимствованных из иудаизма и христианства, таких как *SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS* и *AGLO*, изначально использовавшихся в мистических практиках и приобретших сакральное значение в религиозном контексте. Аналогично, в английских источниках ранние заговоры демонстрируют замену традиционных германских

богов, таких как Woden и Frīja, на фигуры Христа и Святой Троицы, иллюстрируя постепенное вытеснение язычества христианскими образами.

Русская традиция, несмотря на позднее принятие христианства, аналогичным образом интегрировала православные символы и выражения в структуру заговоров. Инвокации к Господу и Спасителю становятся неотъемлемой частью магических практик, подчеркивая универсальность тенденции адаптации старых культовых образов к новым религиозным установкам. Таким образом, исследование подтверждает гипотезу о том, что замена языческих имен христианскими была характерна как для западных, так и восточных культур, демонстрируя единый механизм интеграции религиозных символов в повседневную жизнь и народные верования.

Кроме того, важно подчеркнуть схожесть методов инкорпорации новых религиозных смыслов в устную и письменную практику, проявляющуюся в сохранении определенных форм и синтаксиса, присущих исходным языческим текстам, но наполненных новыми идеологическими коннотациями. Общие черты включают использование формулы *«во имя Отца и Сына и Святого Духа»*, которая становится центральным элементом большинства поздних заговоров.

Тем не менее существуют национально-культурные отличия: французские и немецкие заговоры сохраняют остатки древнего мистицизма и часто используют латинские или греческие формулы, в то время как русские заговоры сильнее ориентированы на прямое обращение к святым покровителям и образу Христа, создавая уникальную смесь народной веры и официальной религии. Эти различия подтверждают тезис о многослойности и сложности взаимодействий между народным сознанием и официальным богословием, влияющими на формирование устойчивых фольклорных традиций.

2.1.1.2. Главная героиня заговоров с позиции инвокаций – Богородица

Следующая инвокация, наиболее часто встречающаяся в заговорах, это инвокация к Богородице: во французских заговорах – 16 обращений (из 256 текстов), в англо-саксонских исследованных текстах – 2 (из 62), в русских заговорах – 29 (из 294). Если Бог всемогущ, то образ Богородицы также универсален, во французских и англо-саксонских заговорах к нему обращаются в заговорах, таких как «Land remedy» и «Journey spell», например, в заговоре на удачный путь к Богоматери обращаются наравне с другими святыми с просьбой о защите в дороге, против всех демонов.

*Sarah and Mary, Christ's mother, too,
And the brothers, likewise, Peter and Paul,
And also thousands of the angels
I invoke to succor me against all fiends [Grendon, 1909, с. 177].*
*Сара и Мария, мать Христа, тоже
И братья также Петр и Павел,
А также тысячи ангелов
Я призываю помочь мне против всех злодеев.*

В англо-саксонских заговорах обращение к Деве Марии не является единичным, ее имя появляется вместе с другими именами Высших сил. Например, в заговоре «Land remedy»:

*Earth I pray, and Heaven above,
And the just and saintly Mary,
And Heaven's power and Temple high fiends [Grendon, 1909, с. 175].*
*Землю я молю, и Небеса выше,
И справедливая и святая Мария, И Небесная сила, и Храм высокий.*

В данном заговоре обращение к Деве Марии используется среди обращений к Земле и Небесам как к связующему звену между небесами – Богом, и Землей, Божьим сыном, Иисусом, сообщая заговору перформативность.

Во французском заговоре обращение к Богородице зафиксировано для облегчения родов. Богородица сама являлась матерью, и поэтому считалось, что

она покровительствует роженицам – эту же линию мы видим в русских заговорах.

Для сравнения:

Vierge Marie, Mère de Notre Seigneur Jésus-Christ

A enfanté sans douleur ;

Ni peine [Camus, 2013, с, 50].

Дева Мария, Мать Господа нашего Иисуса Христа

Родила без всякой боли.

Русский заговор:

И помолюсь,

и поклонюсь Пресвятой Матери Божьей Богородицы: «Пресвятая

Мати Богородица, соходи съ престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирай у рабы Божьей (имя рекъ) мясные ворота,

и выпускай младеня на свѣтъ и на божью волю» [Майков, 1869, с. 30].

В XII веке существовала традиция произносить различные заговоры и молитвы во время беременности и родов для обеспечения безопасности и благополучия матери и ребенка. Текст заговора зачастую содержал обращения к святым или к Богу. Обычно они имели форму просьбы о помощи и защите, упоминали святых (включая Деву Марию и Елизавету, двоюродную сестру Марии, немолодую, забеременевшую) и просили о легких родах и здоровье ребенка. Один из таких заговоров, написанный на хлебе, призван защитить роженицу и облегчить роды: «*Adam † Adam † Adam † viens dehors † Dieu t'appelle † sainte Marie, libère ta servante N.*» - Адам † Адам † Адам † выходи наружу † Бог зовет тебя † Святая Мария, освободи рабу твою Н. [Lecouteux, 1996 с. 17].

В русских заговорах число инвокаций к Богородице превалирует, так как по русской традиции народное православное сознание обращалось к Богородице по разному поводу, видя в ней помощницу и заступницу в благих делах [Фадеева, 2000]. В русских заговорах имя Богородицы не просто упоминается, «оно помещалось в центр заклинательного действия... серьезной мотивировкой служила ссылка на его универсальность. Она объясняет, почему имя Девы Марии постоянно встречается в заговорных текстах самой разной тематики: присушках, заговорах на

красоту, здоровье, оберегах» [Фадеева, 2000, с. 93]. В заговоре «От жабы» образ Богородицы является ключевым, помещаясь в самый центр – на престол, на камень Латырь.

«Ложилася (имя рекъ) спать, помолясь и благословясь. На Кіянѣ морѣ лежитъ камень Латырь; возлѣ того камня Латыря стоитъ престолъ Пресвятыя Богородицы; возлѣ того престола стоитъ дерево сухOVERЬХО; на этом деревѣ сухOVERЬХѣ сидитъ птица —жельзны носы, булатны когти, щиплетъ, терebитъ жабу сухую и мокрую, присно, во вѣки, вѣковъ» [Майков, 1869, с. 44].

В данном заговоре появляется камень *Латырь*, также этот камень может встречаться в русских заговорах под названием *Алатырь*. В. Н. Ильинская отмечает, что этот камень упоминается только в русских и белорусских заговорах, что может свидетельствовать о более позднем возникновении названия без связи с восточнославянским триединством. Но представление об этом камне уходит далеко в прошлое, в древние культы камней, в представления о могильном камне, о жертвенном камне [Ильинская, 1989, с. 37], также в заговоре упоминаются свойства камня, такие как твердость и прочность. Камень укрепляет силу и придает большой вес персонажу, сидящему на нем. Изучая события, которые происходят на камне, можно говорить о нем как о космическом центре в сознании древних, как о границе между живыми и мертвыми и о других представлениях предков. Камень *Латырь* рассматривается как центр мира.

Простая инвокация к Богородице встречается также в заговорах на любовь, например: *«Есть сидитъ въ чистомъ полѣ сама Пресвятая Богородица Мати Божя. Какъ оыа скрипитъ и болитъ по своемъ Сынѣ, такъ бы по рабу Божіемъ (имя рекъ) раба Божія (имя рекъ) скрипѣла и болѣла, и въ огнѣ горѣла, не могла бы она ни жить, и не быть, и не пить, и не исъ»* [Майков, 1869, с. 44]. Здесь прослеживается параллель между образом Богородицы страдающей и будущими страданиями субъекта, на которого направлено воздействие, что говорит о гомеопатической магии, основанной на законе подобия [Фрэзер, 2021], об этом законе говорилось было упомянуто ранее, и он необходим для соблюдения условия перформативности в мифологической реальности. Этот же принцип наблюдается в

следующем заговоре, который читают над новорожденным: *«Господа Бога Мать Пресвятая Богородица на помощь призывала, и всѣ скорби и болѣзни обмывала; не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогаетъ и пособляетъ Самъ Сусъ Христосъ и Сама Мать Пресвятая Богородица, съ Своимъ Сыномъ Христомъ со Небеснымъ, помогаетъ и избавляетъ. Сама Мать Богородица Своего Сына Христа обмывала, инамя, для младенцевъ, ополощинки посылала»* [Майков, 1869, с. 31]. Очень четко видна параллель между Богородицей, родившей Христа, ему помогающая, которая может помочь новорожденному. Все это делает заговор перформативным.

Анализ инвокаций к Богородице в европейских и русских заговорах позволяет выявить ряд ключевых особенностей, подтверждающих универсальный характер образа Девы Марии в народных культурах Запада и Востока.

Во-первых, частотность обращения к Богородице различается в каждой культурной среде: во французской традиции зафиксирована средняя частота (16 обращений из 256 текстов), в англосаксонской традиции значительно ниже (всего два случая из 62 текстов), тогда как в русской традиции фиксируется высокая интенсивность использования имени Богородицы (29 обращений из 294 текстов). Это свидетельствует о глубоком проникновении народного сознания русского народа в фигуру святой покровительницы, воспринимаемой как защитница и заступница в любых жизненных ситуациях.

Во-вторых, в разных регионах проявляется разное восприятие роли Девы Марии. Во Франции и Англии обращение к Богородице зачастую связано с ситуациями, предполагающими особую нужду в духовной поддержке, особенно в случаях исцеления болезней и защиты путешественников. Русская традиция, напротив, воспринимает образ Богородицы как центральный элемент практически каждого типа заговора, будь то защита ребенка, любовные привороты или лечение недугов.

В-третьих, обнаруживаются уникальные параллели в использовании формулы инвокации: во многих примерах русская традиция повторяет формулу обращения к Богородице как к посреднику между человеком и Божественной

силой, причем нередко подчеркивается аналогия между Ее материнством и болью тех, к кому произносится заговор. Подобная схема визуализирует прямую связь между индивидуальным опытом страдания и участием высшей силы в жизни обычного человека.

Наконец, нельзя игнорировать присутствие общих элементов, таких как использование космологических образов (земля, небо, море, камень) и общей стилистики заговора, основанных на законах гомеопатической магии и принципе подражательной магии, сформулированных Дж. Фрэзером. Эти закономерности показывают общую основу, объединяющую разнообразные национальные традиции в единое пространство магико-мифологического опыта.

Таким образом, проведенный сравнительный анализ подтвердил значительное влияние христианских символов и образов на развитие заговорных традиций Западной Европы и Восточной Руси, одновременно продемонстрировав локальную специфичность проявления образа Богородицы в народной культуре.

2.1.1.3. Использование инвокаций к святым в зависимости от темы заговора

Кроме инвокаций к Богу и к Деве Марии, в заговорах используются инвокации к Троице, Аврааму, Исааку, Иакову и двенадцати апостолам, а в шести англо-саксонских заговорах встречаются языческие апелляции к Земле, к неким мифологическим духам или персонажам: «*That he never may have land to lead them to, Nor fields to fetch them to, Nor houses to confine them in*» [Grendon, 1909, с. 181] (Чтобы у него никогда не было земли, куда их можно было бы вести, Ни полей, куда их можно было бы привести, ни домов, в которых их можно было бы заключить); и, наконец, косвенное воззвание к силе Водена «*Then Woden took nine thunderbolts And struck the serpent so that in nine parts it flew*» *Тогда Воден взял девять молний И ударил змею так, что она разлетелась на девять частей* [Grendon, 1909, с. 193].

К написанию или произнесению странных имен или букв часто прибегали экзорцисты многих народов в ходе своих магических церемоний. Использование

мистифицирующих имен, по-видимому, возникло из распространенного среди варварских народов убеждения, что имена неразрывно связаны с объектами, которые они обозначают. Во многих племенах человек не любит называть свое имя, потому что считает, что это отдаст его во власть тех, кто узнает его. Точно так же он не любит давать имена мертвым: считается, что власть над умершими духами, которую дает им имя, вызывает их гнев. Ф. Грендон [Grendon, 1909] говорит о том, что у многих народов, в том числе у китайцев и евреев, было строго запрещено обращаться к божеству по имени. Таким образом, народное сознание вкладывало в имена правителей и богов загадочность и внутреннюю силу, что делало их своеобразными приспособлениями для использования магами. Написав определенные имена на палочках, на пергаменте, на костях животных, на стенах домов и даже на частях человеческого тела, чудотворец мог впечатлять своих пациентов эффективностью своих лекарств и добиваться результата – тогда и сейчас чрезвычайно важного в медицинской практике – воздействия на сознание больного через внушение. В древнеанглийских заклинаниях могущественные имена или магические формулы, составленные из бессмысленных слов, представлены следующими способами.

Имена иностранных идолов, правителей и легендарных персонажей Лелелота и Тикона, арабских богов, *Tiecon, Leleloth, patron, adiuro uos* [Grendon, 1909, с. 183].; Наборредус, вавилонский монарх, упоминается в заговоре от растяжения у лошади следующим образом: *Naborrede, unde uenisti, tribus uicibu* [Grendon, 1909, с. 183]. Факт того, что эти имена были незнакомы древним англичанам, делало их использование еще более странным, впечатляющим и перформативным.

Чтобы заменить имена идолов, церковь обычно применяла использование какого-либо из обозначений Бога или Христа, таких как Deus, Эмануил или Адонай. Имена «Эмануил» (одно из пророческих имен богочеловека Иисуса Христа, употребленное в пророчестве Исаии) и «Адонай» (Адонай – одно из именовании Бога в иудаизме, один из древнееврейских эпитетов бога-творца) обладают особой перформативной силой в отношении злых духов.

Имена святых, апостолов и особенно евангелистов были также допустимыми заменителями языческих наименований. В трех заговорах упоминаются знаменитые семь спящих на горе Целион. «*Вы должны взять семь маленьких облаток, таких как те, которые используются в богослужении, и напишите эти имена на каждой облатке: Максимиан, Малх, Иоганнес, Мартиниан, Дионисий, Константин, Серафион*» [Grendon, 1909, с. 167].

Во французских и русских заговорах для перформативности использовалось обращение к различным святым в зависимости, от направленности заговора. Например, к святой Аполлин обращались при зубной боли. К ней не призывали, а включали ее образ в повествование:

On arracha les dents de la Vierge sainte Apolline à cause de son amour du Christ» [Lecouteux, 2008, с. 87], в данном заговоре история о святой Аполлин предшествует самому заговору, образуя *historiette*, а в заговоре более позднем в той же тематике образ Аполлин уже входит в сам текст:

Sainte Apolline, assise sur la pierre de marbre,

Notre Seigneur

Passant par là lui dit :

«Apolline, que fais-tu là ?

Je suis ici pour mon chef,

Pour mon sang,

Pour mon mal de dents...». [Camus, 2013, с. 74].

Святая Аполлина сидит на мраморном камне,

наш Господь,

Проходя мимо, говорит ей:

“Аполлинария, что ты здесь делаешь?”

“Я здесь из-за себя,

из-за своей крови,

из-за своей зубной боли...”»

В русских заговорах при зубной боли, а также для выражения перформативности использовался диалог, но инвокации были к святому Антипу,

который принял великомученическую смерть, отказавшись поклоняться языческим богам. В православии он считается целителем душевных и телесных недугов и исцелителем зубных болезней. Также перформативность достигалась за счет инвокации к Иоанну Богослову, апостолу, который считается исцеляющим тело и душу. Вера в него была настолько велика, что полагали: прошение у лика святого способно подарить чудо; и еще один святой, участвующий в беседе, Тихон Преподобный, который, согласно Русскому Афонскому отечнику, далее РАО, из-за своей святости почитается как сотворяющий чудо [РАО, 2012].

«Господи, Иисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя, грѣшнаго раба своего (имярекъ), отъ зубной болѣзни; исцѣлитель св. Антипій стоитъ при суходолѣ; у него подѣ тѣмъ древомъ стоятъ два святителя Христовы, св. Іоаннъ Богословъ и св. Антипій, завораживаютъ св. Тихона Преподобнаго: “Болятъ ли у мертваго зубы или нѣтъ?” Говоритъ Тихонъ Преподобный: “Святителю Христовъ Іоаннъ Богословъ, когда у мертваго зубы болятъ! Такъ же бы и раба Божія (имя рекъ) зубы не болѣли, не щемили, и не ломилъ, и не пухли”; а мое слово, аки замокъ въ огненной рѣкѣ, ключъ на Окіанъ морѣ. Аминь» [Майков, 1869, с. 35].

Если во французском заговоре обращение было к святой Аполлине, которой вырвали зубы из-за ее веры в Христа, то в русском заговоре условие перформативности достигается за счет инвокаций к святому Иоанну Богослову, апостолу, и святому Антипу, ученику Иоанна Богослова, принявшего мученическую смерть и к которому обращаются при зубной боли.

Англо-саксонский заговор от зубной боли также представляет собой диалог, но с иными участниками: диалог происходит между Христом и святым Петром, к которому в молитве обращаются об избавлении от страданий, физических и духовных.

*«Hail our King. Hail our Hope. Hail our Salvation.
We adore you Christ and we bless you.
Our Lord, Our Jesus Christ, Our Almighty
was sitting upon the sea. And Peter, sad, was before him.
And the Lord said to Peter, “Why are you sad?”*

Peter answered and said, "Lord, my teeth hurt."

Then the Lord said, "I adjure you ache and evil through the Father and Son and Holy Spirit and through the twelve apostles and four evangelists, Mark, Matthew, Luke, and John, that you not have the power to harm Name who is carrying this narrative. + HOLY + HOLY + HOLY + FATHER + HAIL + I BELIEVE + TORAX CALAMITE. TORAX RUBEE. TORAX LIQUIDE» [Olsan, 1992, с. 132].

«Приветствуем нашего Царя. Приветствуем нашу Надежду. Приветствуем наше Спасение.

Мы поклоняемся тебе, Христос, и мы благословляем тебя.

Наш Господь, Наш Иисус Христос, Наш Бог Всемогуший сидел возле моря. Петр, печальный, сидел рядом с ним.

И спросил Господь Петра: «Отчего ты печалишься?»

Петр отвечал: "Господи, у меня болят зубы".

Тогда Господь сказал: "Заклинаю твою боль и зло через (дословный перевод) Отца и Сына и Святого Духа и через двенадцать апостолов и четырех евангелистов, Марка, Матфея, Луку и Иоанна, чтобы ты не имел силы навредить тому, кто ведет это повествование". + СВЯТОЙ + СВЯТОЙ + СВЯТОЙ + ОТЕЦ + РАДУЕМСЯ + Я ВЕРЮ + TORAX CALAMITE. TORAX RUBEE. TORAX LIQUIDE».

Остатки языческой традиции встречаются в англо-саксонских и русских заговорах, например, инвокации к земле. В заговоре «Land remedy», предназначение которого помочь полям стать плодотворными, если они не были таковыми:

Earth, mother of Earth

All hail, Earth, mother of men!

Be fruitful in God's embracing arm,

Filled with food for the needs of men [Grendon, 1909, с. 177]

Земля, мать Земли

Славься, Земля, мать людей!

*Будьте плодотворны в обнимающей руке Бога,
Наполнен пищей для нужд людей.*

В русских заговорах встречается образ *Мать-сыра земля Пелагея* (например, заговор от бессонницы младенца).

«Встану я, рабъ Божій, благословясь, пойду перекрестясь изъ избы въ избу, изъ дверей въ двери, изъ воротъ въ ворота, подъ востокъ подъ восточну сторону; подъ восточной стороной ходитъ матушка утренняя заря Марія, вечерняя заря Маремьяна, мать сыра земля Пелагея и сине море Елена. Я къ нимъ приду поближе, поклонюсь имъ пониже» [Майков 1869, с. 32].

В отличие от французских и англо-саксонских заговоров, в русской традиции существуют инвокации к заре: *«...заря Дарья, заря Катерина, заря волска, заря Крикса и заря-заряница в заговорах от бессонницы младенца*

Заря Дарья, заря Марья, заря Катерина, заря Маремьяна, заря Вопска, заря Крикса, возьмите свой крикъ. Крикъ, крикъ, поди на Окіянь море. На моръ на ОКІЯНЬ, на островъ на Буянъ, тамъ люди не ходятъ, птицы не летаютъ. Аминь крику, аминь, аминь» [там же];

от золотухи: *«Заря зарница, красная дѣвица, поди ко мнѣ на помочь...»* [Майков, 1869, с. 42] и *«Заря зарница, красная дѣвица, избавь раба Божія (имя рекъ) отъ матухи, отъ знобухи, отъ летучки, отъ жетучки, отъ Марьи Иродовны и отъ встѣхъ двѣнадцати дѣвицъ трясовицъ»* [Майков, 1869, с. 51].

Последний заговор применялся для избавления от трясовицы, лихорадки. 12 девиц трясовиц — это образ болезни из древнерусской мифологии, позднее появилась отсылка на апокрофический образ сестер Ирода, который встречается еще в одном заговоре — присушке, где проводится аналогия между трясушкой и любовной лихорадкой:

«...встѣмъ своимъ двѣнадцати дочерямъ разжигать и распаливать у рабы ясныя очи, черныя брови, буйную голову, бѣлое тѣло, ретивое сердце, черную печень и горячую кровь...» [Майков, 1869, с. 21].

Следует добавить, что во французских заговорах для выполнения условия перформативности встречаются следующие инвокации к святым:

К святому Лаврентию (Saint Laurent) обращаются при ожогах (1 заговор)

« Ô saint Laurent, sur un brasier ardent

Quand vous grilliez et n'étiez pas souffrant

Faites-moi la grâce que cette chaleur se passe » [Camus, 2013, с. 54]

О Святой Лаврентий, на горящей жаровне

Когда ты жарился и не было боли

Дай мне милость, чтобы эта жара ушла.

Имплицитная перформативность заговора заключается в принципе симпатической магии. Примером может служить инвокация к святому Лаврентию, который принял мученическую смерть на огне на раскаленной решетке [Маркина, 2006, с. 567] в заговоре для того, чтобы жар спал и ожог прошел.

К святому Симону (Saint Simon) при укусе гадюки (1 заговор)

Saint Simon s'en va à la chasse

Il a chassé avec ses chiens pendant trois jours

Et trois nuits

Sans rien trouver qu'une mauvaise bête vénimeuse

Qui l'a mordu, lui et ses chiens.

Saint Simon a poussé un cri si haut

Que Notre Seigneur Jésus-Christ lui a dit :

– Simon, qu'as-tu donc ?

– Mon Seigneur , j'ai chassé trois jours et trois nuits

Sans avoir trouvé qu'une mauvaise bête vénimeuse

Qui a mordu moi et mes chiens.

Notre Seigneur Jésus-Christ lui a dit :

– Va-t-en Simon,

Tu prendras neuf feuilles de ronces et de la graisse de porcelaine

Et tu frotteras la plaie de chaque feuille

En mettant un morceau de graisse sur chacune.

Tu guériras toi et tes chiens

Et la bête vénimeuse périra.

Au nom de Père †

Du Fils †

Du Saint-Esprit †,

Ainsi soit-il † » [Camus, 2013, с. 140].

Святой Симон отправляется на охоту.

Он охотился со своими собаками три дня

И три ночи,

Не найдя ничего, кроме плохого ядовитого зверя,

Который укусил его и его собак.

Святой Симон плакал так громко, что

Господь наш Иисус Христос сказал ему:

– Симон, что с тобой?

– Милорд, я охотился три дня и три ночи

Не найдя плохого ядовитого животного,

Который укусил меня и моих собак.

Господь наш Иисус Христос сказал ему:

«Уходи, Симон,

Ты возьмешь девять листьев ежевики и фарфоровую смазку.

И рану будешь тереть каждым листком,

Положив на каждый кусочек жира.

Вы излечите себя и своих собак,

И ядовитый зверь погибнет.

Во имя отца †

Сына †

Святого Духа †,

Быть по сему †».

В этом заговоре в форме повествования наблюдается имплицитная перформативность – святой Симон был одним из апостолов Христа и, считается, что он был женихом во время того брака, когда вода в каменных сосудах была обращена в вино, после чего, святой Симон, оставив все, последовал за Иисусом

(Рисунок 2). Согласно преданиям, он лечил возложением рук и говоря на незнакомом языке, успокаивал боль, устраивал судьбы. Он принял мученическую смерть: по одной из версий, его распилили пилой [Тихомиров, 2018].



Рисунок 2 – Апостол Симон Кананит с орудием своего мученичества
(Караваджо, 1600-е годы)

В молитвах обращаются к нему для избавления от дьявольских искушений, соблазнов и грехопадений, символом чего является змея.

Инвокация к святому Валентину является перформативной при лечении опоясывающего лишая. Наряду со святым Петром, святым Павлом инвокация к святому Валентину является признаком имплицитной перформативности, хотя они не играют в заговоре главной роли, в которой является сам Бог.

Saint Pierre,

Saint Paul,

Saint Valentin,

Notre Seigneur Jésus-Christ

Etant par le chemin

Trouvèrent un enfant embrasé.

Dieu le prit,

Dieu le leva

Et souffla... [Camus, 2013, с. 107]

Св.Пьер,

Св. Павел,

День святого Валентина,

Наш Господь Иисус Христос

Быть между прочим

Нашли ребенка в огне.

Бог взял его

Бог поднял его

И подул на него ...

К Святому Фоме, одному из апостолов Иисуса, обращаются при язвах. В следующем заговоре используется повествовательный сюжет, в котором задействовано предание о Фоме, не поверившего в воскрешение Иисуса: «Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в рёбра Его, не поверю» [Библия, 2002, с. 1157]. Явившись апостолам вновь, Иисус предложил Фоме вложить палец (перст) в раны, после чего Фома уверовал и произнёс: «Господь мой и Бог мой!» [там же].

В данном заговоре по аналогии Бог спрашивает о проблеме Фомы, у которого язвы, после чего он получает рекомендацию.

Dieu,

Notre saint Père,

Saint Pierre

Et Saint Jean,

Servis par mer

Et par terre

Rencotrèrent saint Thomas.

Le Seigneur lui dit :

– *Qu-as-tu saint Thomas*

– *J'ai du chancre plein la bouche et plein le smemebres. »*

Le Seigneur lui dit alors :

– *Thomas, tu cueilleras trois brins de jonc*

Et tu les passeras trois fois dans ta bouche

Et ton chancre guériras... [Camus, 2013, с. 60]

Бог,

Наш Святой Отец,

Святой Петр

И Святой Иоанн,

Подается морем

И на земле

Встретил святого Фомы.

Господь сказал ему:

– Что случилось, святой Фома?

– У меня полно язв во рту и в конечностях.»

Тогда Господь сказал ему:

– Фома, ты сорвешь три стебля тростника

И ты трижды пропустишь их в рот

И твоя язва заживет...

Перформативными при лечении болей, ревматизма, кашля, от яда и шпор являются инвокации к святому Косму и святому Дамьену (встречается в 3 заговорах).

... en l'honneur de Dieu

Et de la Vierge Marie,

Saint Cosme et saint Damien.

Amen † [Camus, 2013, с. 77].

...в честь Бога

И Девы Марии,

Святой Космо и Святой Дамиан

Аминь †

... Que Dieu te guérisse de cette pointe

Comme saint Côme et saint Damien

Ont guéri Notre Seigneur Jésus-Christ

Lorsqu'ils l'ont descendu de l'arbre de la croix [Camus, 2013, с. 78].

...Да исцелит тебя Бог с этого момента

Как святой Косма и святой Дамиан

Исцелил Господа нашего Иисуса Христа

Когда они сняли его с дерева креста.

Святые Косма и Дамьен были бессребниками, врачевателями и чудотворцами, поэтому инвокации к ним являются перформативными при болях и различных недугах.

« Guérissez cette pointe

Comme saint Côme et saint Damien

Ont guéri les cinq plaies

De Notre Seigneur Jésus-Christ » [Camus, 2013, с. 84].

Исцели этот шип

Как святой Косма и святой Дамиан

Исцелил пять ран

Господа нашего Иисуса Христа.

Очевидна аналогия между излечением этими святыми Иисуса Христа и инвокацией к ним в заговоре от ран и болей.

Инвокация к святому Пьеру и к святому Полю отвечает условию перформативности шести заговоров от ожогов, от тошноты, от боли в желудке, лишая, опоясывающего лишая и болезней у животных.

Рассмотрим заговор от ожогов с применением повествовательного метода:

Saint Pierre et Jésus passaient leur chemin,

Ils rencontrèrent un four qui brûlait

Et le bonhomme se lamentait.

– Qu'as-tu ? dit Jésus

Mon four brûle !

Jésus souffla et l'éteignit.

Il en fera autant cette fois [Camus, 2013, с. 56].

Святой Петр и Иисус пошли своим путем,

Они столкнулись с горящей печью

И мужчина пожалел.

– Что там у вас ? Иисус сказал

– Моя печь горит!

Иисус подул на нее и потушил.

На этом раз он сделает то же самое.

Saint Pierre et Saint Paul chemin faisaient.

Saint Pierre dit à Saint Paul :

– Qu'entends-tu là ?

Saint Paul dit à saint Pierre :

– J'entends un enfant qui crie

Il brûle.

Saint Pierre dit à saint Paul :

– Tu le guériras de ton souffle [Camus, 2013, с. 57].

Святой Петр и Святой Павел были в пути.

Святой Петр говорит Святому Павлу:

– Что ты там слышишь?

Святой Павел говорит Святому Петру:

– Я слышу детский плач

Он горит.

Святой Петр говорит Святому Павлу:

– Ты исцелишь его своим дыханием.

В вышеприведенных текстах, кроме инвокации к апостолам Петру и Павлу, очевидна параллель, пример контагиозной магии, описанной выше [Фрэзер, 2021]: ожог, горение, которые гасятся дыханием.

В заговоре от желудочных болей инвокации к святому Павлу и святому Петру дополняются инвокацией к святой Анне для более полного выполнения условий перформативности – святая Анна была матерью Богородицы. Праведную Анну почитают в церкви за испытание верой. М. Г. Селезнев утверждает, что смысловой нагрузкой истории святой Анны является испытание семьи – страдания Анны, которая является бездетной, но при этом вера, надежда, терпение и молитва продолжают в ней жить и происходит чудо. В данном заговоре ее имя фигурирует с просьбой посмотреть, упал ли желудок:

Saint Pierre,

Saint Paul,

Saint Anne
Et sa mère
Ayez la bonté
De regarder
Si l'estomac de (nommer la personne)
Est tombé...[Camus, 2013, с. 85].
 Св.Пьер,
 Св. Павел,
 Святая Анна
 И его мать,
 Будьте добры,
 Посмотрите
 желудок (назовите человека,)
 опустился ли он...

К инвокации к святой Анне обращаются при тошноте, желудочных болях, ревматизме и лишае:

Sainte Anne
Qui enfanta la Vierge Marie... [Camus, 2013, с. 77]
 Святая Анна
 Кто родила Деву Марию.
Pour la bienheureuse sainte Anne,
Mère de la Vierge Marie
Qui enfanta Notre Seigneur Jésus-Christ... [Camus, 2013, с. 96]
 Для блаженной святой Анны,
 Мать Девы Марии,
 Которая родила Господа нашего Иисуса Христа...

Инвокация к святой Елизавете делает перформативными заговоры от коликов, тошноты и при менструальных болях.

Je suis entré dans le jardin des Oliviers
Et j'y ai rencontré sainte Élisabeth.

Elle m'a parlé du flux de son ventre.

Je lui ai demandé grâce pour le mien [Camus, 2013, с. 66]

Я вошел в Гефсиманский сад,

Там я встретил святую Елизавету.

Она рассказала мне о своих выделениях из живота.

Я умоляла ее о милости к моим болям.

Для перформативности заговора от болей в желудке использовались инвокации к святой Мадлен и к святой Каролин.

A la Bosse,

Dans ces bois aux trois Vierges

Notre Dame, Madeleine et sainte Caroline

Relevez,

S'il vous plaît

L'estomac de ... [Camus, 2013, с. 86]

В Ла Босс,

В этих лесах трех дев

Богоматерь, Магдалина и святая Каролина

Поднимите,

Пожалуйста

Желудок...

В русских заговорах для перформативности используются инвокации к Егорию Храброму (Георгию Победоносцу) наряду с Архангелом Михаилом в заговоре при проводах жениха, охранном: *«Покорюсь, помолюсь сей день, сей часъ, утромъ рано, вечеромъ поздно! Благослови меня, Пресвятая Мати Богородица, Егорій храбрый, со княземъ, со тысяцкимъ, со большими боярами, со свахой, съ дружской и съ подружской ко княгинѣ ѣхати, княгиню получитьи, съ княгиней въ Божью дерковъ доѣхати, законъ Божій принять! Стану, благословлюсь, пойду, перекрещусь на восточную сторону; благослови меня, Михайло Архангелъ, дай намъ пути-дороги»* [Майков, 1869, с. 26].

Инвокации к Соломонии, которая Христа повивала, делают перформативными заговоры от ран, используются в четырех текстах. *«Бабушка Соломоньюшка Христа парила да и намъ парку оставила. Господи благослови! Ручь Еи, ростите, толстѣйте, ядрянѣйте; ножки, ходите, свое тѣло носите; языкъ, говори, свою голову корми. Бабушка Соломоньюшка парила и правила, у Бога милости просила...»* [Майков, 1869, с. 31]; *«Бабушка Соломонія мыла, парила раба Божія (тія рекъ), въ парной байаѣ, заѣдала. Загрызала и заговаривала грыжнѣя грыжи у раба Божія (имя рекъ) въ становой кости, въ пуповой жилы, въ рукахъ и ногахъ, заноготнѣя и чипіальнѣя грыж...»* [Майков, 1869, с. 55]; *«у Окіана моря, на крутомъ берегу лежитъ Латырь камень, на Латырь камнѣ церковь соборная, въ иеркви соборной златъ престолъ, на златъ престолъ сидитъ бабушка Соломонія, Христа повивала, щепоты, ломоты унимала, садести и болѣзни, порѣзы и постѣки, отъ удару и отъ укладу и булату унимала и запирала»* [Майков, 1869, с. 67]; *«На морѣ на Окіанѣ, на островѣ на Буянѣ лежитъ горючъ камень. На бѣломъ горючъ камнѣ бабушка Салманида Христа Бога повиваетъ, на бѣлы руки принимаетъ, рабу Божью (имя рекъ) пригрызаетъ»* [Майков, 1869, с. 68]; *«Полуношница Анна Ивановна участвуетъ в перформативности заговора от бессонницы младенца. Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Полуношница Анна Ивановна, по ночамъ не ходи, рабы Божьей (имя рекъ) не буди! Вотъ тебѣ работа: днемъ играй дестомъ даступой, а ночьюъ матицей. Во вѣки вѣкоу. Аминь»* [Майков, 1869, с. 34].

Инвокации к Петру и Павлу применяются, отвечая условию успешности перформатива, в шести заговорах от зубной боли, от лихорадки, от ран и от разных болезней, действительных и мнимых: *«Шель Петръ и Павелъ путемъ дорогой; промежь собой рѣчи говорятъ, какъ у мертваго зубы не болятъ. Зубамъ бы не балывать по мой вѣкъ, по (имя рекъ) смерть, по (имя рекъ) заговору, по евангельской заповѣди»* [Майков, 1869, с. 36]; *«Святая молитва отъ Господа Іисуса Хрста, Царя Небеснаго. Сотворилъ Господь небо и землю, и всю подвселенну; протекала рѣка огнеыная, въ той же огненной рѣкѣ крестилась сила Господня, Петръ и Павелъ, Михаилъ архангелъ, самъ Іисусъ Христос»* [Майков,

1869, с. 53]; *«Пристани, Господи, къ доброму сему дѣлу, святыи Петръ и Павелъ, Михайло архангелъ, ангелы Христовы, рабу Божию (имя рекъ)»* [Майков, 1869, с. 68]; *«Гавріилу архангелу, Сергію чудотворцу, Петру и Павлу, святымъ апостоламъ, Михаилу архангелу, Гавріилу архангелу, Георгію Храброму, Николаю святому чудотворцу...»* [Майков, 1869, с. 92].

Инвокация к Лазарю фигурирует в трех заговорах от зубной боли, а к архангелу Михаилу в тринадцати – от лихорадки, от вросшего ногтя, от различных болезней. *«Въ чистомъ полѣ, въ широкомъ раздольѣ лежитъ бѣлой камень Латырь. Подъ тѣмъ бѣлымъ камнемъ лежитъ убогій Лазарь. То я, рабъ Божій (имя рекъ) спрошу убогаго Лазаря: “Не болятъ ли у тебя зубы, не шепитъ ли щеки, не ломитъ кости?” И отвѣтъ держитъ убогій Лазарь: “Не болятъ у меня зубы, не шепитъ щеки, не ломитъ кости”»* [Майков, 1869, с. 69];

«Марія, Марѳа, Палагея, три сестры Лазаря! Подите къ брату своему Лазарю, и спросите его: не болятъ ли у него зубы, не ломятъ ли кости?» [Майков, 1869, с. 70].

Таким образом, простые инвокации выполняют одно из условий успешности перформативности заговора – номинативность, так как упоминание имени уже обладает магической силой для практикующего само по себе.

Проведённый сравнительный анализ инвокаций в заговорах позволил установить существенные различия и общие черты, характеризующие их функционирование в русской, французской и англо-саксонской традициях.

Универсальность структуры и основоположность использования магии проявляются в одинаковых принципах построения заговоров, базирующихся на механизмах симпатической и контагиозной магии, предложенных Дж. Фрэзером. Данные механизмы реализуются через установку соответствия между желаемыми результатами и известными моделями поведения или ситуацией, такими как инвокации к фигуре Бога, Богородицы, святых и иных сакральных персон.

Частотность обращений к тем или иным святым варьируется в зависимости от национальных традиций. Так, в русской традиции наибольшее распространение получили инвокации к таким фигурам, как Георгий Победоносец, Пётр и Павел,

Богородица, Лазарь и др., выступающим в качестве главных персонажей заговоров. Во французской традиции наблюдается большее разнообразие обращений, причём выбор зависит от цели заговора и конкретных заболеваний, как, например, инвокации к святым Петру и Павлу, Анне, Лаврентию, Симону и др.

В англо-саксонской традиции сохраняются архаичные элементы язычества, что выражается в обращении к природе (земле, огню, камням) и упоминании неидентифицированных божеств древности. Во французской традиции сочетание местных обычаев с католическим влиянием придаёт своеобразие заговорам, в то время как русская традиция глубоко связана с православием, что отражается в регулярном включении цитат из Священного Писания и соответствующих православных иконографических образов.

Важнейшим фактором успешной перформативности заговора служит сам факт номинации священных фигур, чьё имя уже несёт потенциальную магическую силу. Зачастую инвокации сопровождаются краткими нарративами или истореттами, представляющими соответствующий случай исцеления или примера действия, усиливая эффективность заговора.

2.1.2. Апелляция к имени в именной эксплицитной инвокации как делегирование силы в заговоре

Этот вид инвокации включает в себя не прямые воззвания к высшим силам по типу «во имя...» в русских заговорах, «au nom de...» во французских и «in the name of...» в англо-саксонских. Данная инвокация состоит из повторяющейся просьбы, целью которой является заклинание имени высших сил, предполагающихся пригодными и подходящими для требуемых действий. Эта инвокация называется эксплицитной, так как воззвания осуществляются не к самому божеству, а к его имени.

Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit в изученных 220 французских заговорах встречается 41 раз, по одному разу *Au nom de Jésus*, *Au nom la Sainte Trinité et des trois clous qui crucifèrent NSJC*, *Au nom de la bienheureuse Mère de Notre*

Seigneur. В 294 проанализированных русских текстах заговоров было употреблено *Во имя Отца и Сына и Святого Духа* 34 раза. Что касается англо-саксонских заговоров, то в 62 изученных текстах было использовано дважды *In nomine patris et filii et spiritus sancti*, и по одному разу *In the holy name of Him*, *In nomine domini*.

Этот вид инвокации наиболее часто встречается в лечебных заговорах, поскольку во времена язычества считалось, что болезни происходят из-за того, что телом овладевает злой дух. В средние века эти злые силы обозначались как *nain* и *elf*, в германских языках они назывались именами, имеющими слог *dverg/zverg*, *nain*, *aelf/elf*, таким образом, люмбаго называлось *trait de l'elf*. Для христиан болезнь считалась завладением души злыми силами или наказанием за грехи [Lecouteux, 2008], следовательно, использование этих заговоров похоже на экзорцизм, поэтому данная инвокация позволяет практикующему заговор обрести поддержку Высших Сил, Бога. Наиболее правдоподобной выглядит версия о том, что поскольку заговоры переписывались самыми грамотными людьми, чаще всего, церковниками, то именно лечебные заговоры изобилуют христианскими именами, а также инвокацией – *Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа*, так как церковники выполняли роль целителей в том числе.

Согласно П. Бурдьё, для успешности перформатива необходимо соблюдать следующие условия: компетенция, признание и делегирование [Bourdieu, 1982].

Легитимная компетенция является первым условием для осуществления перформативности. «Легитимная компетенция – это законодательно признанная способность уполномоченного лица, органа власти, использовать в официальных (формальных) случаях легитимный язык, то есть официальный (формальный), уполномоченный язык, который является авторитетным, аккредитованным и заслуживающим доверия словом или, одним словом, перформативным, претендующим (с наибольшим шансом на успех) на последующий эффект» [Bourdieu, 2012, с. 64]. Иными словами, необходимо, чтобы говорящий был компетентен по отношению к произносимой им речи и в рамках учреждения, которое позволяет эту церемонию. Также П. Бурдьё говорит о легитимной персоне,

легитимном использовании, легитимной ситуации, легитимных адресатах и легитимных формах [Bourdieu, 2012, с. 111].

Признание: говорящий легитимен, когда он признан той частью культурного сообщества, в которой он служит. «Вес различных агентов зависит от их символического капитала, то есть от институционализованного признания, которое они получают от группы: символическое навязывание, своего рода магическую эффективность, приказ или призыв, ритуальный дискурс, простое предписание, угроза или оскорбление, претендующие на осуществление, могут действовать только постольку, поскольку выполняются социальные условия, которые полностью вне логики» [Bourdieu, 2012, с. 86]. Признание может быть социально обозначено или нет, это позволяет подчеркнуть: сила перформативности не в знаках, которые являются лишь символами функционирования или статуса, а литургические условия, обеспечивающие правильное протекание культа и представляют собой мизансцену перформативности.

Делегирование является необходимым для признания. « Истинный принцип магии перформативных заявлений заключается в тайне служения, то есть делегирования, в конце которого отдельному агенту, королю, священнику, представителю поручено говорить и действовать от имени группы, составленного таким образом в нем и им; он находится в социальных условиях института министерства, которое конституирует законного представителя как способного воздействовать словами на социальный мир тем фактом, что он учреждает его как посредника между группой и самим собой» [Bourdieu, 2012, с. 73]. Легитимный говорящий – это тот, кому группа делегирует полномочия. В него инвестируется символический капитал, позволяющий ему проводить все эти ритуалы социальной магии, которые являются перформативными.

Через эксплицитные обращения происходит делегирование силы, наделяющее полномочиями произносящего заговор. Говорящий претендует на то, что он действует «во имя...», т. е. вместо того божества, к которому он взывает. Это возможно лишь при условии, что соблюдается делегирование полномочий. Необходимо также подчеркнуть, что делегирование, исходящее обычно от группы

к индивидууму, в данном случае понимается как исходящее от богов к индивидууму.

Эксплицитные инвокации, содержащие прямые воззвания к высшим силам по модели «во имя...» или эквивалентные конструкции в различных языках, демонстрируют существенное сходство и универсальность в структуре заговоров, характерных для русской, французской и англо-саксонской традиций. Вместе с тем, количественное распределение таких инвокаций внутри каждой традиции заметно разнится.

Наиболее частые случаи фиксации инвокаций отмечаются в русских заговорах (34 раза из 294 проанализированных текстов), что обусловлено глубокой интеграцией христианской символики в российскую культуру. Во французской традиции данный тип инвокаций также представлен значительным числом (41 случай в 220 текстах), тогда как в англо-саксонской традиции они относительно редки (лишь 4 раза в 62 текстах).

Основное применение эксплицитных инвокаций сосредоточено в медицинских заговорах, возникновение которых связано с периодом раннего Средневековья, когда болезни трактовались как последствия вселения злого духа. Подобные инвокации напоминают технику экзорцизма, придавая особое значение участию имени Бога или другого духовного начала в процедуре очищения организма от вредоносных воздействий.

Представленный материал согласуется с положениями Пьера Бурдые о критериях успешного перформатива, в частности, наличия легитимной компетенции исполнителя, общественного признания и делегирования полномочий. Важность данных факторов обеспечивает требуемую символическую эффективность заговоров, повышая вероятность их успешного выполнения.

Таким образом, проведённый сравнительный анализ выявил структурную однородность и культурную универсальность использования эксплицитных инвокаций, несмотря на существенные различия в интенсивности их применения в различных культурных традициях. Эти различия зависят от исторического

наследия, национального менталитета и степени усвоенности христианских канонов.

2.1.3. Воззвание к качеству призываемого божества в эксплицитно-модальных инвокациях

Делегирование, подобно описанному выше, происходит и при модальном эксплицитном призыве, во французских заговорах он выражается с помощью предлогов «par» – через, с помощью, в английских – «by», в русских – существительным в творительном падеже (помоги (чем?) – Крестом, силой, властью), целью которых является призвать эксплицитно необходимые силы в качестве *modus operandi*.

Данных инвокаций сравнительно немного в текстах заговоров, 16 в изученных 224 текстах на французском языке, 2 в англосаксонских заговорах из 64 и 3 в русских из 294 проанализированных.

Par la grâce de Dieu – милостью Бога – четыре раза, например, в заговоре от растяжения связок:

Ante, ante, ante superante,

Par la grâce de Dieu

Tu (nommer la personne) ne boites [Camus, 2013, с. 89].

Анте, анте, анте суперанте,

Божиею милостью

Ты (назови человека) не хромай.

Par sa toute-puissance - Своим всемогуществом - три инвокации.

Заговор от ожога, в повествовательной манере. В начале идет простая инвокация к огню, но огню не простому, а Божьему. И затем можно наблюдать сравнение силы огня от ожога с Иудой, изменившимся в цвете после своего предательства:

Feu de Dieu

Perds ta couleur

*Comme Judas perdit sa couleur
 Au Jardin des Oliviers,
 Quand il trahit Notre Seigneur
 (dire le nom et le prénom de la personne)*

Dieu par sa toute-puissance
Te guérit [Camus, 2013, с. 53].

*Божий огонь
 потеряй свой цвет
 как Иуда потерял свой цвет,
 В оливковом саду,
 Когда он предал нашего Господа
 сказать имя и фамилия человека
 Бог своим всемогуществом
 Тебя излечил.*

В заговоре от жара к модально-эксплицитной инвокации для выполнения условия перформативности и для усиления эффективности используется также инвокация к святой Троице и сослагательное наклонение.

Par la toute-puissance de Dieu le Père†

*Du Fils†
 Et du Saint-Esprit†
 Je t'ordonne,
 Fièvre,
 Quelle que tu sois,
 D'où que tu viennes
 De quitter le corps de (nommer la personne)
 Ainsi soit-il † [Camus, 2013, с. 89]*

*Всемогуществом Бога-Отца
 Сына
 и Святого Духа
 Я тебе приказываю,*

*Жар,
 каким бы ты ни был,
 откуда бы ты ни пришел
 покинуть тело (назвать человека)
 да будет так.*

Par le Père – Отцом (2 текста)

Заговор от червей

Kaijda † Kaijda † densaria † panaria † gomson † efrison † abachasis † gerobancon † sanctificatione † Job.

Je vous conjure, par le Père – Я вас заклинаю Отцом.

[Lecouteux, 2012, с. 86]

Par l'ange Michel - Ангелом Михаилом в заговоре на сон *Je t'adjure, par l'ange Michel, de faire dormir cet homme* [Lecouteux, 2012, с. 83], но эффективность достигается посредством архангела Михаила, то есть, полное делегирование власти и силы.

Par tous les Saints – всеми святыми. В заговоре от язв эта инвокация усилена инвокациями к солнцу, ветру, луне, колоколам и реке Иордан, мобилизующим агентов сил. Инвокация к реке Иордан помещена в заговор, так как река, ее вода, используется для остановки крови. *Chancre, je te conjure par le soleil et par la lune et par le fleuve Jourdain ! Je te conjure par le vent qui souffle, par la messe que l'on chante, par les cloches que l'on sonne et par tous les saints que Dieu possède en son royaume céleste et sur terre...* [Lecouteux, 2012, с. 100] Язва, я заклинаю тебя солнцем, луной и рекой Иордан! Я заклинаю тебя ветром, который дует, мессой, которую поют, колоколами, которые звонят, и всеми святыми, которые есть у Бога в Его небесном царстве и на земле.

Par le mot que Dieu lui-meme a prononcé – Словом, которое произнес сам Бог.

Par la Sainte mort de Jésus Christ – Святой смертью Иисуса Христа. Данная инвокация соответствует условию перформативности в заговоре против червей у лошадей [Lecouteux, 2012, с. 106].

De par la Sainte Mère Marie – Святой матерью Марией

Данная модально-эксплицитная инвокация используется для перформативности заговора от запора, усиленная эксплицитной номинальной инвокацией:

De par la Sainte Mère Marie

Qui daigna toujours secourir

les pauvres affligés,

Colliques passion

Qui est entre mon foie et mon ventre,

Entre ma rate et mes poumons,

Entre mon fiel et mes reins

Et vous aussi sécheresse de mes entrailles

Arrêtez

Et cessez

Au nom du Père †

Du Fils †

Et du Saint-Esprit †

Ainsi soit-il † [Camus, 2013, с. 68].

Святой матерью Марией

которая всегда помогала бедным страждущим

сильные колики

которые между моей печенью и моим животом

Между моей селезенкой и моими легкими

Между моей желчью и почками

И ты тоже сухость моих

внутренностей

остановите

и прекратите

во имя отца

Сына

и святого Духа

да будет так.

В англо-саксонских заговорах для соблюдения условия перформативности используются следующие модально-эксплицитные инвокации:

By Grace of God из заговора *Land remedy*

And Heaven's power and Temple high,

That I, by grace of God, this spell

May with my teeth dissolve; with steadfast will

[May] raise up harvests for our earthly need... [Grendon, 1909, с. 175]

И Небесная сила, и Храм высокий,

Что я, по милости Божией, этим заклинанием

Пусть мои зубы растворятся; с непоколебимой волей

[Может] поднять урожай для нашей земной нужды...

By Christ используется в заговоре при сложных родах:

By Christ, I said, this [miracle] has been manifested [Grendon, 1909, с. 207]. *Клянусь Христом, сказал я, это [чудо] явилось.*

В проанализированных 294 русских текстах заговоров было выявлено лишь две модально-эксплицитные инвокации: «...*На чистомъ морѣ чистый камень, на чистомъ камнѣ стоитъ дубъ кряковистый, подѣ тѣмъ дубомъ кряковистымъ сидитъ твердая красная дѣвица, самоцвѣтные шелки мотаеъ, раны зашиваетъ, руду унимаеъ – не своими, Господа мудростями, твоими, Господи, молитвами*» [Майков, 1869, с. 63].

Ключем Божиим – в заговоре от раны, повествовательном, главным персонажем для перформативности является Иоанн Креститель, заговаривающий рану. Для усиления эффективности добавляется ключ Божий – ссылка на самое сильное Божество: «*Стану я, рабъ Божій (имя рекъ), благословясь, пойду перекрестясь. Есть во святомъ морѣ лежитъ Латырь камень; на томъ камне стоитъ Иоаннъ Креститель, подпершись желѣзнымъ посохомъ и уговариваетъ у раба Божія (имя рекъ) кровавую рану, постъченную, порѣзанную; и уговариваетъ въ бѣломъ тѣлѣ щимоту и въ костяхъ ломоту; и уговариваетъ у раба Божія (имя*

рекъ) семдесятъ жилъ, станивыхъ три жилы; уговариваетъ и замыкаетъ ключемъ Божіимъ. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь» [Майков, 1869, с. 66].

Эти примеры репрезентативны по следующим причинам: во-первых, модально-эксплицитные инвокации часто используются для воззвания к какому-то качеству призываемого божества, как например, милостью Божией, его всемогуществ; во-вторых, в рамках данных инвокаций божественные свойства, такие как мощь, мудрость, добродетель, являются наиболее частыми.

Модально-эксплицитные инвокации, применяемые в заговорах, представляют собой важный элемент перформативности и включают непосредственный призыв к качествам высших сил через глагольные конструкции, используемые в сочетании с существительными или прилагательными, передающими намеренность действия. Их отличительной чертой является употребление предлогов, показывающих средство или инструмент совершения действия ("через", "с помощью"), что сближает их с концепцией делегирования власти, необходимой для осуществления заявленной цели.

Сравнительно-сопоставительный анализ показал, что данный тип инвокаций довольно редок в корпусе исследованных текстов: 16 раз в 224 французских заговорах, 2 раза в 64 англо-саксонских и 3 раза в 294 русских. Это указывает на меньшую популярность модально-эксплицитных инвокаций по сравнению с эксплицитными, номинирующими самих высших существ.

Типичный пример модально-эксплицитной инвокации — конструкция "Au nom de..." ("Во имя...", "In the name of...") или варианты с указанием инструментов и качеств божеств, таких как "Par la grâce de Dieu" ("Божиею милостью"), "Par sa toute-puissance" ("Своим всемогуществом"). Такие инвокации подчеркивают вовлечённость Бога или иной высшей силы в осуществляемое действие, символизируя перенос ответственности на высшее существо.

Особенностью модально-эксплицитных инвокаций является акцент на приписываемых божествам атрибутах, таких как всемогущество, благодать, мудрость, что усиливает доверие к заговору и способствует повышению его

эффективности. Понимание подобных свойств как инструмента воздействия усиливает веру в возможный положительный результат.

Несмотря на малое количество случаев, данные invocации важны для изучения структуры заговоров, так как свидетельствуют о специфичности взглядов на взаимодействие с высшими силами и об особенностях делегирования полномочий в ритуалах, предназначенных для преодоления болезней и трудностей.

2.2. Грамматические формы глагола как проявление перформативности в заговоре

Перформативное действие предполагает одновременное выполнение двух этапов: внутреннего конструирования сообщения и его внешней реализации в форме речевого акта. Такая структурная сложность делает перформативные глаголы особой категорией языковых единиц, обладающих иллокутивной силой, об этом говорит Л. С. Гуревич: «Перформативный глагол уже содержит в своей семантике оценочный компонент смыслового содержания... Он не просто говорит, а действует» [Гуревич, 2016, с. 109].

Дж. Остин был первым, заговорившим о трех уровнях речевого акта [Остин, 1999]: локутивном, иллокутивном и перлокутивном. Локутивный акт – это акт произнесения, лингвистическая составляющая речевого акта, фонетическая, лексико-грамматическая и семантическая структуры. Этот акт несет значение. Иллокутивный акт включает в себя прагматический компонент смысла высказывания, именно он отражает коммуникативную цель говорящего. Целью перлокутивного акта является намеренное воздействие на адресата, достижение каких-либо целей. Разницей между двумя последними актами является, например, высказывание «Я обещаю Вам» с условием соблюдения критериев успешности, в то время как перлокутивный акт показывает реакцию адресата – он может верить или не верить обещанию, но это не отменяет иллокутивной силы сказанного – обещание было дано. Из этого следует, что, оценивая успешность перформатива, нами будут рассмотрены локутивный и, в большей степени, иллокутивные акты

высказывания. К анализу проявления перформативности в заговоребудут привлечены перформативные глаголы и их видовременные формы.

Итак, после того, как Высшие силы призваны, в заговоре могут использоваться грамматические формы глагола, а именно формы повелительного наклонения, настоящего времени сослагательного наклонения и настоящего времени изъявительного наклонения.

2.2.1. Формы скрытого пожелания и приказа, выраженные сослагательным наклонением

Как известно, основная функция сослагательного наклонения имеет два аспекта: семантический, – представление говорящего о действии как возможном, и структурно-синтаксический – реализация основной синтаксической функции в условиях корреляции [Гак, 2000, с. 158]. Оба эти аспекта реализуются одновременно. В исследуемом материале было выявлено 8 данных вербальных форм на французском языке, все в настоящем времени, из них только одно употребление в придаточном, остальные – в независимых предложениях; 14 форм на английском языке и 6 на русском.

Таким образом, заговоры западных культур, французские и, в особенности англо-саксонские включают в себя большое количество сослагательного наклонения, в отличие от текстов русских заговоров.

Морис Гревис полагал, что традиционно использование сослагательного наклонения указывает на то, что факт предусматривается не как реальный, но как замысел разума, то есть «сослагательное наклонение указывает на то, что говорящий (или писатель) не признает реальность факта» [Grevisse, 2007, с. 1102]. На этой стадии можно предположить, что рассматриваемое действие должно произойти, поэтому сослагательное наклонение рассматривается как просьба и несет в себе возможность совершения запрашиваемого действия.

Чтобы лучше понять важность сослагательного наклонения в заговоре, имеет смысл наблюдать его в следующем тексте:

Porte, je te tourne !

Voleur, je te lie !

Par le mot que Dieu par lui-meme a prononcé,

Que toutes les portes soient fermées et verrouillées,

Et que tous les huis soient fermées et clouées

Comme le fut Dieu sur la sainte croix.

Que les cinq plaies sacrées m'aident à te lier, voleur !

Que le Christ saint qui est né à Bethléem m'aide à te lier ! [Lecouteux, 2008, с. 143]

Дверь, я тебя поворачиваю !

Вор, я тебя связываю !

Словом, которое сам Бог произнес,

чтобы все двери были закрыты и заперты,

И чтобы все двери были закрыты и прибиты гвоздями,

Как был Бог на святом кресте.

Да помогут мне пять священных ран связать тебя, вор!

Да поможет мне святой Христос, родившийся в Вифлееме, связать тебя!

В этом заговоре сослагательное наклонение занимает важное место, и более высоким способом, чем повелительное наклонение, прописан каталитический механизм. Мы наблюдаем принцип параллели, а именно: двери закрыты и прибиты гвоздями, как был Иисус прибит на святом кресте. Далее формула усиливается сослагательным наклонением, подлежащее – пять ран, то есть речь идет о пяти ранах на теле Христа, распятого на кресте.

Рассмотрим примеры использования сослагательного наклонения во французских заговорах.

В первую очередь, сослагательное наклонение используется с инвокацией к Богу, что можно наблюдать в заговоре от жара.

*Plenesmo. Abrocala ☆ Abra. ☆ Abraca ☆ Abracalaps ☆ Abrolaps ☆ Abracalas ☆☆☆ Abracalps. Abraca ☆ Abracala ☆ Abra. F.G. ☆☆☆ Naqui nostros castatunta mihi Jhesus Christus bris quod dedit bris quod tulitz bris quod Christus ursim in nomine Domini. **Que le Seigneur soit avec toi , le dedit UU Père, le Fils et l'Esprit saint. Celui qui portera ce***

bref sur lui, les fièvres le fuiront, et s'il est atteint, la fièvre diminuera aussitôt
 [Lecouteux, 2008, с. 94] - Plenesmo. Abrocala ☆ Abra. ☆Abraca ☆ Abracalaps ☆
 Abralaps ☆Abracalas ☆☆☆ Abracalps. Abraca ☆ Abracala ☆ Abra. F.G. ☆☆☆ Дайте
 мне наши каштаны Иисус Христос, (кубок) который он дал, (кубок), о котором он
 позаботился, (кубок), что Христос несет во имя Господа. Да пребудет с тобой
 Господь, преданный Отец, Сын и Святой Дух. У кого бы ни был эта записка,
 лихорадка ускользнет от него, и если он будет поражен, лихорадка немедленно
 спадет.

В приведенном заговоре наблюдается вариация инвокации Abracadabra, которая разбивается на слоги звездой Давида, усиливающаяся сослагательным наклонением глагола être: Que le Seigneur soit avec toi – да пребудет с тобой Господь.

Подобные формы мы находим в следующих текстах.

Que les cinq plaies sacrées m'aident à te lier

Que le Christ saint m'aide à te lier

Que m'aide le ban que Dieu a mis sur les morts [Lecouteux, 2008, с. 143].

Пусть пять священных ран помогут мне связать тебя.

Да поможет мне святой Христос связать тебя.

Да поможет мне запрет, который Бог наложил на мертвых.

В данном заговоре против вора идет обращение не только к Богу, но и к ранам, которые он получил на Кресте, и к запрету, им наложенному, сослагательное наклонение усиливает перформативность данного заговора.

May the Almighty, the eternal Lord, grant you

Fields flourishing and bountiful,

Fruitful and sustaining,

Abundance of bright millet-harvests,

And of broad barley-harvests,

And of white wheat-harvests,

And all the harvests of the earth...

...May God, who made these grounds, grant growing gifts

That all our grain may come to use! [Grendon, 1909, с. 175-177]

Да дарует тебе Всемогуций, вечный Господь

Поля цветущие и обильные,

Урожайные и питательные,

Изобилие ярких урожаев проса,

И широких урожаев ячменя,

И урожаев белой пшеницы,

И всех урожаев земли...

...Пусть Бог, создавший эти земли, дарует растущие дары

Чтобы все наше зерно могло пойти на пользу!

В русском заговоре от зубной боли:

«Князь молодой, рогъ золотой, былъ ли ты на томъ свѣтъ?»

«Былъ.» «Видалъ ли ты мертвыхъ?» «Видалъ.» «Болятъ ли у нихъ зубы?» «Нѣтъ, не болятъ.» – «Дай Богъ, чтобы и у меня раба Божія (имя рекъ), никогда не болѣли» [Майков, 1869, с. 37].

Заговор выстроен в виде диалога, который заканчивается инвокацией к Богу, усиленной сослагательным наклонением, делая заговор более перформативным. Всего в изученных русских заговорах (294) лишь в 6 наблюдалось использование сослагательного наклонения: *«чтобы у рабы Божія (имя рекъ), родимаго челоуѣка;, отнынѣ и до вѣка, не болѣло и не щемило, внизъ нѣ спущалось и не окаменѣло»* [Майков, 1869, с. 30]; *«Такъ же бы и у раба Божія (имя рекъ) зубы не болели, не щемили, и не ломили, и не пухли»* [Майков, 1869, с. 65-68]; *«чтобы естя отъ него отошли вси отселѣне имѣсте власти ни мучити, престали бы естя, заклиная же васъ Богомъ живымъ, Богомъ истиннымъ, Богомъ святымъ, чтобы естя отошли отъ сего раба Божія (имя рекъ) крестьянска во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь»* [Майков, 1869, с. 51].

Отсюда понятно, что с помощью сослагательного наклонения выражается просьба. В магической реальности практикующего этот вид просьбы является более осторожным, чем повелительное наклонение, так как просящий маскирует свое пожелание. *«Que les cinq plaies sacrées m'aident à te lier, voleur !»* Здесь

уместны слова Э. Бенвениста: «Всякое слово, произнесенное властью, предопределяет некое некоторое изменение в мире, создает нечто. ... В *auctoritas* заключены смутные и могучие смыслы. Это присущий немногим дар порождения и – в буквальном смысле – сотворения бытия» [Бенвенист, 1995, с. 330]. Власть, вышестоящая по отношению к говорящему, с помощью формулирования просьбы-пожелания последнего, создает реальность, то есть делает его пожелание материальным и проявившимся в этом мире.

Возникает вопрос – возможно ли приказывать Богу? И в случае сослагательного наклонения, так же, как и в случае с повелительным, речь идет не о реализации процесса, а о пожелании его исполнения.

Сравнительно-сопоставительный анализ использования сослагательного наклонения в заговорах выявил, что французские и англо-саксонские традиции чаще прибегают к данному средству, чем русская культура. Семантически сослагательное наклонение передает возможность будущего действия, зависящую от воли высших сил, что повышает перформативность заговора, позволяя мягко выразить желание без категоричного требования.

2.2.2. Актуализация мифологической составляющей заговоров через настоящее время изъявительного наклонения

Воспользуемся определением В. Г. Гака: «Индикатив представляет действие как определенное, полностью актуализованное, дифференцируя его во времени» [Гак, 1999, с. 163]. В вышеупомянутом заговоре против воров, «*Porte, je te tourne ! Voleur, je te lie!*» [Lecouteux, 2008, с. 143] «Дверь, я тебя поворачиваю! Вор, я тебя связываю!» речь идет об утверждении, не допускающем возражения – здесь нет скрытой просьбы и пожелания, как это было в повелительном и сослагательном наклонениях. В данных выражениях нет смысла, что запрашиваемая реальность должна наступить, но она уже наступила без возражений. Всего встречается 10 случаев использования глаголов изъявительного наклонения настоящего времени в 220 изученных французских заговорах.

Je vous conjure ! – Я вас заклинаю. В заговоре против червей вместе с модальной эксплицитной инвокацией для большей перформативности:

«*Je vous conjure, par le Père !*» [Lecouteux, 2008, с. 86] – Я вас заклинаю Святым Отцом!

И в следующем заговоре против жара: *Je vous conjure, fièvres, vous qui êtes sept sœurs ! La première s'appelle Elia, la seconde Sicilia, la troisième Vellea, La quatrième Suffocalia, la cinquième Commonia, la sixième Genia, la septième Eena. Je vous conjure, fièvres, et vous, esprits immondes, visibles et invisibles, de quelque nature et de quelque nation que vous soyez ! Par le P., le F., etc.* [Lecouteux, 2008, с. 96] – Я заклинаю вас, лихорадки, вас, Семь сестер ! Первая называется Илис, вторая Сицилия, третья Веллея, четвертая Суффокалия, пятая Коммуна, шестая Жения, седьмая Эена. Заклинаю вас, лихорадки, и вас, нечистые духи, видимые и невидимые, какой бы природы и нации вы ни были ! Отцом, Сыном и т. д. В данном заговоре болезни – это демоны, их семь и, если в средние века их количество было девять, пятнадцать или сорок девять, согласно исследованиями К. Лекуто [Lecouteux, 2008, с. 86], то к первому тысячелетию традиция меняется, и используется число семь. Подобный вид заговора встречается во многих западно-европейских традициях, хотя имена сестер варьируются. В русской традиции их называют трясовицами: «*Исусъ рече: Заклинаю вы, трясавицы, иже семь сестръ дневныя и три дневныя, они вси нудя раба Божія (имя рекъ) крестьянска, чтобы естя отъ его отошли вси отсельне имъсте власти ни мучити, престалибы естя, заклинаю же васъ Богомъ живымъ, Богомъ истиннымъ, Богомъ святымъ, чтобы естя отошли отъ сего раба Божія (имя рекъ) крестьянска во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминъ*» [Майков, 1869, с. 51]. В этом тексте семь дневных сестер и три ночных, простые инвокации также усилены перформативным глаголом в настоящем времени изъявительного наклонения – *Заклинаю* и модальной эксплицитной инвокацией *Богом живым, Богом истинным, Богом святым*. Данные аффирмации представляют мир произносящего заговор, который описывается инвокациями – Бог живой, святой, истинный. Это утверждение расходится с тем, в котором используются повелительное наклонение и

сослагательное наклонение, поскольку о предмете говорят не как о будущем, а как об уже произошедшем. Данное утверждение также характерно и для следующего заговора от язв: *Chancre, je te conjure* - [Lecouteux, 2008, с. 100] – *Язва, я тебя заклинаю.*

Следующий заговор использовался для того, чтобы человек быстрее заснул. Его нужно было написать на лавровом листе, положить под подушку больного так, чтобы он не знал, затем больному нужно было съесть латук и выпить мак, что само по себе является сильным снотворным.

«*Ècris EXMAEL EXMAEL, puis tu lui mets sur la tête sans qu'il sache (en disant) : Je t'adjure, par l'ange Michel, de faire dormir cet homme*» - [Lecouteux, 2008, с. 83].
Напиши ЭКСМАЭЛЬ ЭКСМАЭЛЬ, а затем положи ему на голову, чтобы он не знал (сказав): Я заклинаю тебя ангелом Михаилом, усыни этого человека.

Нужно заметить, что EXMAEL является деформированным именем Ysmaël (Ишмаэль, «Тот, кого услышит Бог»), именем сына Авраама и Агарь, тот, который «как дикий осел между людьми: руки его на всех и руки всех на него» [Библия, 2007, с. 21].

В изученных 64 англо-саксонских заговорах было 4 случая использования настоящего времени изъявительного наклонения в двух текстах. Первый текст – это заговор «Land remedy» (Земельное средство):

*Eastward I stand, for blessings I pray,
I pray the mighty Lord, I pray the potent Prince,
I pray the holy Guardian of the celestial realm,
Earth I pray, and Heaven above...* [Grendon, 1909, с. 175-177].

*Я стою на Востоке и молюсь о благословении,
Я молю могущественного Господа, я молю могущественного принца,
В молитве святому Хранителю небесного царства
я молюсь Земле и Небесам надо мной....*

Здесь также речь идет об утверждении в обстоятельствах, не допускающих возражения, так как молитва направлена к небесным силам, а также к языческим

представлениям Высших сил – Земле и Небесам. В условиях этой реальности данный глагол – I pray является перформативным.

Следующий заговор – Journey spell – заговор для защиты в дороге.

*I **protect myself** with this rod,¹ and **commend myself** to the grace of God,*

Against the grievous stitch, against the dire stroke of disease,

Against the grew some horror,

Against the frightful terror loathsome to all men,

Against all evil, too, that may invade this land.

A victory-charm I chant, a victory-rod I bear:

Word victory and work victory...

...And also thousands of the angels

***I invoke to succor me** against all fiends...*

*...**I pray** that Matthew be my helmet,*

Mark be my hauberk, a bright life's covering,

Luke be my sword, sharp and keen-edged,

My shield be John, transfigured with glory, the Seraph of journeys.'

Forth I wander, friends I shall find,

All the encouragement of angels through the teaching of the blessed.

Victory's God I now beseech, and the favor of the Lord

For a happy journey, for a mild and gentle

Wafting from these shores [Grendon, 1909, с. 177-179].

Я защищаю себя этим жезлом и вверяю себя милости Божьей

От тяжкого удара, от ужасного приступа болезни,

Против растущего ужаса,

Против ужасающего ужаса, отвратительного всем людям, а также против всякого зла, которое может вторгнуться в эту землю. Я пою заклинание победы, я несу жезл победы: Победа словом и победа делом.

....А также тысячи ангелов, которых я призываю на помощь мне против всех демонов...

....Я молюсь, чтобы Матфей был моим шлемом, Марк – моей кольчугой, ярким жизненным покровом, Лука – моим мечом, острым и заостренным с обеих сторон, Моим щитом был Иоанн, преображенный славой, странствующий Серафим. Вперед я странствую, друзей я найду, всяческую поддержку об ангелах через учение блаженных.

Бога Победы я сейчас умоляю, и милости Господней

Для счастливого путешествия, для мягкого и ласкового дуновения с этих берегов.

Заговор является защитным, и вызывая к высшим силам и божьей милости, произносящий заговор констатирует существование и присутствие сил. С момента названия этих сил они становятся доступными в контексте выполнения действий, таким образом делая заговор перформативным.

В 294 исследованных русских текстах заговоров было выявлено 6 глаголов настоящего времени изъявительного наклонения.

Итак, настоящее время изъявительного наклонения позволяет актуализировать мифологические данные в реальности практикующего, выступая в качестве этического механизма – речь идет о существующих силах, и о том, чтобы убедить участников в могуществе этих сил и с их помощью разрешить задачу.

Сравнительно-сопоставительный анализ показал, что индикатив (изъявительное наклонение) в заговорах используется реже, чем повелительное и сослагательное. Всего отмечены десять случаев в 220 французских заговорах, четыре — в 64 англо-саксонских и шесть — в 294 русских. Индикатив утверждает факты как существующие, подчеркивая уверенность и отсутствие сомнений, что делает заговор эффективным инструментом утверждения контроля над ситуацией.

2.2.3. Особенности употребления повелительного наклонения в заговоре и его перформативность

Повелительное наклонение в заговоре выглядит вполне уместно и не вызывает сомнений – дается приказ, вслед за которым он выполняется. Для того, чтобы понять цель употребления повелительного наклонения, следует рассмотреть

в комплексе с инвокациями, кому практикующий делает приказание. Можно предположить, что перформативность императива не является проблематичной. Согласно Дж. Остину, Э. Бенвенисту, а вслед за ними и П. Бурдые, существуют определенные условия, необходимые для перформативности. Чтобы приказание было выполнено, говорящий должен обладать властью над тем, к кому его речь адресована. В данном контексте можно лишь догадаться об адресате, в результате возникает вопрос – как в данных условиях христианин может давать приказание своему Богу? Здесь появляется апория. Перед тем как вновь обратиться к этому вопросу, нужно вернуться к исследуемым текстам. В изученных 220 французских заговорах нами зафиксировано 9 случаев использования глаголов повелительного наклонения, в 64 англо-саксонских заговорах употреблено 7 императивов, в 294 русских заговорах использовано 64 глагола в форме повелительного наклонения.

Например, классический заговор о святой Аполлине, первая фраза которого: *«On arracha les dents de la vierge Apolline à cause de son amour du Christ. Elle obtint de Notre seigneur le Christ que celui qui portera son nom sur lui n'aura pas mal aux dents. †alpha †omega† primus † et novissimus† principum et finis défends-moi du mal de dents, toi qui créas tout de rien à l'origine »* [Lecouteux, 2008, с. 86] – *Вырвали зубы у девы Аполлины из-за ее любви к Христу. Она получила от Господа Нашего Христа, что тот, кто будет носить его имя на себе, не будет иметь зубной боли. Альфа. † Омега † первый † и последний † начало и окончание. Защити меня от зубной боли, ты, кто создал все из ничего изначально.* Нужно отметить, что повелительное наклонение здесь имеет оттенок просьбы – помоги, спаси, защити. В этом заговоре усилена инвокация к Богу в назывании его Альфа и Омега, начало и окончание, что является косвенным именованием Бога, Альфа и Омега взяты из Евангелия от Иоанна. В приведенном ранее заговоре против лихорадки:

† Abracha † abrac laus † agyos † sanctus † sanctus † sanctus fort et immortel

Prends pitié de ton serviteur N. [Lecouteux, 2008, с. 95] - *† Abracha † abrac laus † agyos † святой † святой † святой сильный и бессмертный, сжался над своим слугой Н.*

Очевидно, что в данном случае повелительное наклонение выражает не просьбу или приказ, а скорее мольбу, сближаясь с молитвой.

Full field of food for the race of man,

Brightly blooming, be you blessed

In the holy name of Him who shaped

Heaven, and earth where on we dwell [Grendon, 1909, с. 177].

Полное поле пищи для рода человеческого,

ярко цветущее, будь ты благословенно

Во святое имя Того, Кто создал

Небеса и землю, на которых мы живем.

«Господи Иисусе Христе, помилуй насъ!» - эта форма встречается в 13 текстах заговоров, а «Господи, благослови!» - в 7, например, в заговоре от зубной боли: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя, грѣшнаго раба своего (имя рекъ), отъ зубной болѣзни; исцѣлитель св. Антипій стоитъ при суходолѣ; у него подъ тѣмъ древомъ стоятъ два святителя Христовы, св. Іоаннъ Богословъ и св. Антипій, заворазиваютъ св. Тихона Преподобнаго: «Болятъ ли у мертваго зубы или нѣтъ?» Говоритъ Тихонъ Преподобный: «Святителю Христовъ Іоаннъ Богословъ, когда у мертваго зубы болятъ!» Такъ же бы и у раба Божія (имя рекъ) зубы не болѣли, не щемили, и не ломили, и не пухли; а мое слово, аки заыокъ въ огненной рѣкѣ, ключъ на Окіанъ морѣ. Аминь (повторить 21 разъ)» [Майков, 1869, с. 35].

Заговор от зубной боли, с которой человеку самому сложно справиться, выглядит как молитвенный призыв в зачине – Господи, помилуй меня грешного, затем принимает форму эпического повествования – диалога со святыми.

В следующем заговоре повелительное наклонение выражает просьбу, если не приказ, что наблюдаем в заговоре против нарывов –

Jésus qui avez guéri le lépreux,

Délivrez (nommer la personne)

Du mal qui l'afflige

Et faites que toutes ses plaies

Soient fermées à jamais [Camus, 2013, с. 49].

*Иисус, исцеливший прокаженного,
избавь (назовите человека)
От зла, которое его мучает
И сделайте так, чтобы все его раны
Были закрыты навсегда.*

Или заговор от любой лихорадки, в котором после призыва и просьбы к Богородице перечисляются виды лихорадки: «...0, Пресвятая Богородица, закрой раба Божія (имя рекъ) своей' пеленой и нетлѣнной ризой и избавь его отъ щепоты, отъ ломоты, отъ трясенія кумухи, отъ двѣнадцати болей и двѣнадцати кумуховъ-трясушницъ: отъ дауницы, желуницы, отъ нутренной, жжжиной, костяной, мозговой, денной, ночной, полуденной, полуночной, отъ утренней и вечерней...» [Майков, 1869, с. 53]

Если посмотреть на заговор от язв, в котором также используется императив: «*Sors, chancre brun ! Sors, chancre rouge, chancre vif, chancre humide, chancre brûlant...*» [Lecouteux, 2008, с. 100] - *Убирайся, коричневая язва! Убирайся, красная язва, быстрая язва, мокрая язва, жгущая язва*, – то здесь глагол в повелительном наклонении имеет иную окраску, – не просьбу, а приказ: «*Sors, chancre brun ! Sors, chancre rouge, chancre vif, chancre humide, chancre brûlant !*» «*Убирайся, коричневая язва! Убирайся, красная язва, живая язва, мокрая язва, жгущая язва*». Каким образом можно приказать язве покинуть больного? Благодаря чьей власти? В следующем заговоре использована данная инвокация вместе с глаголом настоящего времени изъявительного наклонения: «*Chancre, je te conjure par le soleil et par la lune et par le fleuve Jourdain ! Je te conjure par le vent qui souffle, par la messe que l'on chante, par les cloches que l'on sonne et par tous les saints que Dieu possède en son royaume céleste et sur terre, afin que tu quittes ce chrétien...* » – «*язва, заклинаю тебя солнцем, луной и рекой Иордан! Я заклинаю тебя дующим ветром, поющей мессой, звонящими колоколами и всеми святыми, которых Бог имеет в своем небесном царстве и на земле, чтобы ты оставила этого христианина*».

Практикующий взывает к силам, которые помогут ему в излечении, то есть если обратиться к тезисам, представленным ранее, то речь идет о делегировании.

Существует два типа перформативных механизма, которые М. Мермуд [Mermoud, 2012] называет механизмом этическим и механизмом каталитическим. Этические механизмы нужны для убеждения силы, к которой они обращаются, в том, что предпринимаемое действие производится под его именем. – Это «*Au nom de...*» и «*par*», то есть эксплицитные и модальные инвокации, а также простые инвокации, где практикующий произносит имя божества. Если назвать этот момент риторической фазой, то здесь мы видим переговоры между просящим и просимым, и вся эта фаза строится на проблеме, о которой идет речь в данной работе : мы говорим о создании ситуации высказывания таким образом, чтобы просьба могла быть удовлетворена, именно поэтому воздаётся похвала, которая сопровождается просьбой или требованием, о чем пишет Б. Малиновский: «Сила магии, ее чары всегда должны быть доставлены к объекту колдовства. Что же это: если коротко, то это всегда сила, заключённая в заклинании, ибо, хотя это редко акцентируется должным образом, самым важным элементом в магии является заклинание» [Малиновский, 1998, с. 73]. Задача каталитических механизмов – привести эти силы в движение, направить и придать иную логичность в соответствии с новой прагматикой. Эта роль дается повелительному наклонению и настоящему времени изъявительного наклонения. Важно отметить, что в данном заговоре против язвы оба механизма – этический и каталитический, соединены в некую структуру – адресование и просьба сосуществуют, дополняя друг друга. И этот постоянно повторяющийся бином является ключом к пониманию магической психологии: «практикующий позиционирует себя как агента циркуляции энергий, как управляющего потоком энергий, придает этому процессу смысл и значение» [Mermoud, 2003, с. 126]. Также эта структура помогает понять тот факт, что в магическом сознании действие должно быть представлено могущественными силами, которые снабжают его силой и эффективностью. Поэтому вполне объяснимой выглядит приказание Богу – всегда есть подтекст в приказе и позиция практикующего, которая оказывается смиренной и покорной. За каждой

перформативной попыткой оказывается инвокация, являющаяся признанием слабости и бессилия. Если рассматривать канонические случаи перформативности повелительного наклонения, выявленные Дж. Остином, командир приказал (скомандовал), значение повелительного наклонения – приказ, но в нашем случае, повелительное наклонение становится просьбой в признании неспособности практикующего.

Сравнительно-сопоставительный анализ показал, что повелительное наклонение в заговорах используется для подачи распоряжений или просьб, поддерживаемых инвокациями к высшим силам. Исследованы 9 случаев в 220 французских, 7 — в 64 англо-саксонских и 64 — в 294 русских заговорах. Эффективность повелительных форм обусловлена привлечением высших сил, которые предоставляют дополнительную энергию для исполнения желаемого.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ II

Во II главе исследовалось языковое воплощение перформативности: перформативные глаголы, перформативные формы глаголов и инвокации.

Заговоры относят к магическим текстам, поэтому для их функционирования необходимы определенные условия. В отличие от религии, где просящий умоляет Божества, в заговорах практикующий просит, приказывает, призывает, заклинает, а также умоляет, – все эти глаголы являются иллокутивными. Для перформативности заговоров используются инвокации, призывы к божествам или к болезням, на которые хочет оказать влияние практикующий.

Инвокации распределяются на три категории: наиболее многочисленная – *простые инвокации*, когда идет обращение к Богу, к Богоматери и другим святым, в языческих заговорах – к природе или к языческим божествам. Суть простых инвокаций в следующем: отношения между практикующим и объектом помещаются под знак получения силы. Являясь медиатором между вышеперечисленным, человек создает нечто, на что он может оказать влияние вследствие этой связи от создателя к создаваемому. Вот почему довольно часто повторяются названия и имена Божеств, которые обладают определенными свойствами: чаще всего обращаются не к Богу в общем понимании, а к Богу как божественной силе, мудрости, благодетели или в качестве Того, кто в Священных писаниях совершил чудо.

Среди изученных текстов заговоров обращение к Богу наиболее распространено, следующим идет обращение к Богородице, затем к разным святым в зависимости от недуга, которым страдает обращающийся.

Инвокации номинативные эксплицитные представляют собой не прямые обращения к высшим силам, но не к самим божествам, а к их именам. В этих инвокациях упоминается лишь имя, знание и произнесение которого передают силу практикующему. Участник ритуала утверждает, что его действия осуществляются от имени божества, выступая, таким образом, в роли его представителя. Исследование показывает, что механизм делегирования

полномочий инициируется со стороны группы и адресуется индивидууму, однако субъективно воспринимается как исходящий непосредственно от божественного начала. Согласно анализу, данный тип инвокаций зафиксирован в 82 текстах из общего числа 576 исследованных источников.

Полученные данные позволяют заключить, что процесс легитимации ритуальных практик характеризуется двойственной природой: он обусловлен как социальной динамикой, так и интерпретацией божественного участия, что подчеркивает сложное взаимодействие между человеческим агентством и религиозной традицией.

В *инвокациях модальных эксплицитных* наблюдается явление делегирования полномочий, что находит отражение в специфике языкового оформления данных инвокаций. В частности, подобные выражения конструируются с использованием предлога *par* и существительного, стоящего в творительном падеже, что указывает на посреднический характер действия, в качестве *modus operandi* инвокация идет к мощи и силе божеств. Таких инвокаций всего 21 из 576, чаще всего идет апелляция к качеству святого, к его благодетели, мудрости, милости.

В исследованных заговорах были выявлены следующие перформативные формы глаголов.

Изъявительное наклонение, настоящее время – наличие данной формы говорит о максимальной актуализации. Это аффирмация, не допускающая возражений. Всего 21 случай применения в исследованных 576 текстах. Эта перформативная форма глаголов описывает мир служителя культа, актуализируя мифический дар говорящего. Семантическая сила настоящего времени изъявительного наклонения обусловлена его способностью представлять описываемую реальность как неоспоримый и объективно существующий факт. В контексте употребления данная грамматическая форма исключает какие-либо сомнения в достоверности происходящего, закрепляя высказывание в плоскости безусловной констатации.

Настоящее время сослагательного наклонения. В 28 из рассмотренных 576 текстов зафиксировано употребление сослагательного наклонения, которое, в противоположность изъявительному, не предполагает утверждение факта, а обращается к области воображаемого и предполагаемого. В таком контексте действие выражается как нечто желательное, оформленное в виде просьбы или стремления, что смещает фокус с фактологичности на представление о возможном или идеальном состоянии.

Характерная черта сослагательного наклонения заключается в его направленности на достижение конкретной цели: оно подчеркивает не саму действительность, а итог, которого необходимо достичь. Следовательно, в пределах этого наклонения действие приобретает целеустремленность, ориентированную на выполнение и реализацию задуманного, что принципиально отличает его от объективности и категоричности, присущих индикативу.

Повелительное наклонение. Перформативный характер повелительного наклонения представляется очевидным, поскольку его употребление непосредственно нацелено на достижение конкретных эффектов. В рамках заговорной практики успешность перформативного высказывания предполагает соблюдение ряда условий, ключевым из которых является наличие авторитета у субъекта, осуществляющего ритуал. Иными словами, для эффективности заговора необходимо, чтобы лицо, произносящее формулу, пользовалось доверием и признанием со стороны того, кто обращается за помощью.

Следовательно, перформативная сила повелительного наклонения в контексте заговорной практики не является самодостаточной: она зависит от социальной и символической легитимности читающего, что подчеркивает важность взаимодействия между участниками ритуала как одного из ключевых факторов его успешности. Эта категория представлена наибольшим количеством глаголов – 76 из 576 текстов. В результате анализа, было определено, что в русской заговорной традиции применение повелительного наклонения наиболее частое (69 из 294).

Успешность перформатива в заговорных текстах детерминирована как грамматическими особенностями языковых форм – использованием настоящего времени сослагательного и изъявительного наклонений, а также повелительного наклонения, так и наличием номинативных призывов, которые усиливают символическую значимость ритуального высказывания. Однако немаловажным условием эффективности заговора является социальная и духовная легитимность произносящего его служителя культа.

Данная легитимность основана на доверии, которое испытывают к нему участники ритуала, и подразумевает делегирование полномочий от Высших сил. В контексте заговорной практики Бог предстает не столько в аспектах любви или кары, сколько как абсолютный субъект всемогущества, обладающий безграничной властью. Это представление о Боге как универсальной силе, способной осуществить любое деяние, становится ключевым элементом веры в действенность заговора и обеспечивает символическое подкрепление авторитета служителя как посредника между божественным и человеческим началами.

ГЛАВА III. ПРОЯВЛЕНИЕ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ В ТЕКСТАХ КУЛЬТУРЫ

3.1. Исследование эволюции перформативности заговора через классификацию по культурологическим аспектам

Миф и язык неразрывно связаны, поскольку язык «выступает как средство закрепления и передачи достижений человеческого мышления, человеческого знания» [Леонтьев, 1963, с. 123], а миф репрезентирует мышление, и, соответственно, представляет язык. Поэтому мы проанализировали перформативность с мифологической точки зрения, так как мифы запускают процессы символического бессознательного, а также с лингвистической точки зрения, чтобы выявить, какими формами перформативность выражена в заговорах. Существует еще один аспект, культурологический, помогающий понять перформативность заговоров. Для этого была создана классификация по культурологическому признаку, которая позволяет проанализировать истоки культурных концептов, используемых в заговорах.

Традиционно для систематизации заговоров используется классификация согласно наименованиям болезней, например, заговоры от чумы, лихорадки, эпилепсии. В словаре заговоров К. Лекуто [Lecouteux, 2014] формулы и лексемы выстроены по алфавиту, что представляет определенную ценность, но при этом затрудняется поиск нужных заговоров для конкретных целей. А. В. Юдин в своей работе «Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре» [Юдин, 1997] рассмотрел имена собственные в русских заговорах, сделал подробный анализ, в каких случаях к святым обращались и для чего к ним апеллировали. А. Л. Топорков [Топорков, 2005] и Л. Н. Майков [Майков, 1869] создали корпус русских заговоров с фокусом на цели их применения, классификацию англо-саксонских заговоров по тому же принципу использования мы встречаем у Т. О. Кокэйна [Cockayne, 1865] и Ф. Грендона [Grendon, 1882]. Для анализа перформативности в заговорах и исследования изменения

культурологических концептов с течением времени, которые, по нашему предположению, сохраняют свою перформативность, даже если их внешняя форма может измениться, мы разработали классификацию, ориентированную на культурологические аспекты. С помощью этой классификации мы исследуем эволюцию заговора и рассмотрим его перформативность.

Для данной классификации были выбраны концепты, которые позволяют обнаружить изменение или постоянство символов и имеют значение для мифологического сознания практикующих заговорную практику; эти концепты особенно важны в поликультурном пространстве, так как указывают на символический смысл.

Итак, были выделены следующие концепты для анализа перформативности: заговоры – магические квадраты, вербальные и имплицитные заговоры, числа в заговоре, а также заговоры, отражающие солнечные циклы.

3.1.1. Магические квадраты как проявление ранней перформативности заговора

Известно, что магические свойства квадрата использовались с древнейших времен. Под магическим понимается квадрат, наполненный цифрами, сумма которых по горизонтали и по диагонали одинакова [Гуревич, 1969]. Родиной квадрата считается Древний Восток, в Европе он предположительно появился в 14 веке. Самый первый квадрат был найден на панцире огромной черепахи во время прогулки императора Ю вдоль реки Ло (Хуанхе), согласно легенде, описанной в древнекитайских источниках, таких как «Книга перемен» [Еремеев, 2002] (Рисунок 3).



Рисунок 3 – Магический квадрат из «Книги перемен»

В 11 веке самый ранний магический квадрат в Индии был обнаружен в Каджураху. Считается, что позднее знания о квадрате были перенесены в арабские страны.

Магический квадрат из 9 клеток был впервые найден в арабском манускрипте в конце 1 в., одним из авторов является Аполлоний Тианский, философ – неопифагореец, который много путешествовал по малой Азии, [Гуревич, 1969]. Первое сочинение о магических квадратах, дошедшее до наших дней, было написано лексикографом и грамматистом из Византии Мануэлем Мосхопулосом примерно в 1300 году. Е. Я. Гуревич пишет: «Он опубликовал вычисленные им многие магические квадраты с различным числом клеток в основании. Там были нечетные квадраты и кратные четырем» [Гуревич, 1969, с. 6].

В начале 16 века магический квадрат появился в живописи. А. Дюрер создал гравюру «Меланхолия», где над фигурой женщины изображен магический квадрат 4 на 4 клетки (Рисунок 4).

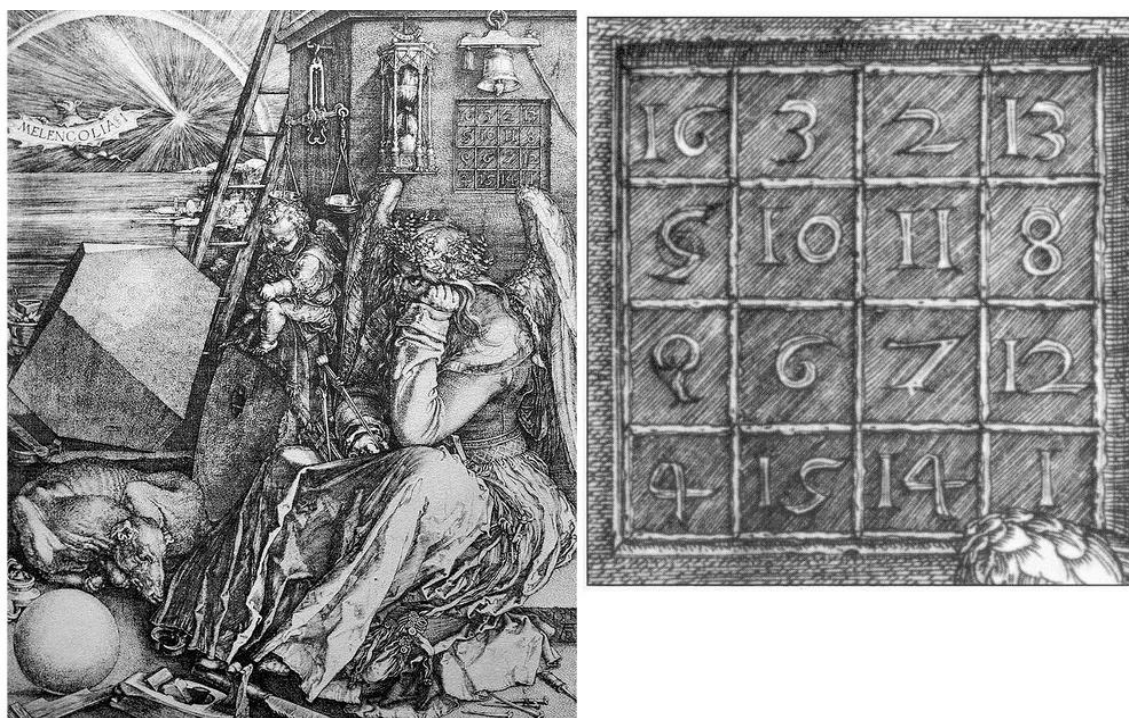


Рисунок 4 – Гравюра «Меланхолия»

В своем историческом исследовании о Дюрере известный ученый-искусствовед Ц. Г. Нессельштраус упоминает о широком распространении в то время учения о том, что людям с разным темпераментом покровительствуют различные планеты. Согласно этому учению, сангвиникам покровительствуют Юпитер и Венера, холерикам – Марс, флегматикам – Луна, а планетой меланхоликов является Сатурн. Ц. Г. Нессельштраус предполагает, что женщина Меланхолия, изображенная на гравюре Дюрера, олицетворяет гений человеческой мысли, единственным противодействием которому является меланхоличный Сатурн [Ниссельштраус, 1961]. Для ее защиты от мрачного Сатурна Дюрер изобразил «магический квадрат», состоящий из 16 клеток. Для того, чтобы понять почему было выбрано именно 16 клеток, следует обратиться к работе Генриха Корнелия Агриппы «О сокровенной философии». Он придерживался астрологии и пользовался древней космогонией Птолемея: в центре мира находится Земля, вокруг нее вложенные друг в друге небесные сферы, имеющие по одной планете: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн, причем последние враждовали так же, как и в древнегреческих мифах [Агриппа, 2018]. Далее К. Агриппа говорит о 7 магических квадратах, с 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 клетками в основании.

Число квадратов соответствовало числу планетных сфер, поэтому К. Агриппа их назвал «планетными таблицами». Каждую из них он связал с планетами. Квадрат с 4 клетками считался связанным с Юпитером, то есть в мифологическом сознании Юпитер вновь должен одержать победу над Сатурном, поэтому Дюрер выбрал квадрат с 4 клетками в основании.

В работе К. Агриппы отсутствуют сведения относительно построения «планетарных таблиц», но имеются рекомендации, как гравировать их на металлических пластинках или дисках и носить их при себе в качестве амулетов.

Самый знаменитый квадрат SATOR APERO TENET OPERA ROTAS датируется 70 г. н. э. Данный артефакт был найден в христианской церкви Помпеи. При этом имена были написаны в другом порядке: ROTAS OPERA TENET AREPO SATOR (Рисунок 5).



Рисунок 5 – Загадочная надпись в Оратории Св. Петра в Аббатстве Капестрано

В своей работе «Культурные трансферы: проблемы кодов» С. Г. Проскурин утверждает, что данная формула является древним палиндромом и может читаться одинаково сверху вниз и справа налево [Проскурин, 2017, с. 17]. Этот палиндром был известен в древнеримской традиции еще до появления христианства. Когда появилась молитва «Pater Noster», он начал использоваться в качестве анаграммы начала молитвы, поскольку при перестановке букв анаграммы дважды получается Pater Noster [Проскурин, 2017]. Обычно, эта молитва изображалась в виде креста с буквами А и О, символизирующими Альфа и Омегу, символы Христа, начало и окончание (Рисунок 6).

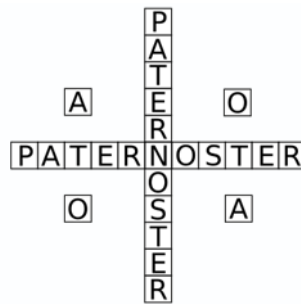


Рисунок 6 – Палиндром «Pater Noster»

Данный процесс, по мнению С. Г. Проскурина и А. В. Проскуриной, можно назвать коммуникативным расширением. В работе «Культурные трансферы и тексты» авторы описывают три стадии процесса коммуникативного расширения: а) расширение формулы, когда она получает «господствующие образы»; б) распознавание формулы в качестве опоры в записи или устном повествовании с использованием в формуле контекста; в) использование формул в текстах, которые транслируются поколениями [Проскурин, 2017].

В магическом квадрате отчетливо выделяется перформатив – крест в центре TENET.

S A T O R

A R E P O

T E N E T

O P E R A

R O T A S

Слова, входящие в формулу, могут быть истолкованы по-разному в зависимости от источников. Самым распространённым является следующее трактование: sator – сеятель, землепашец; агеро – выдуманное имя либо производное от arpero (в свою очередь от ad pero, «я медленно двигаюсь вперёд»); tenet – держит; opera – работы; rotas – колёса или плуг, в целом, фраза может быть переведена следующим образом: «Сеятель Арепо с трудом удерживает колёса» или «Сеятель Арепо управляет плугом (колёсами)» [Lecouteux, 2014].

Имея в себе самую сильную инвокацию к Богу, этот заговор имел широкую сферу применения. Более того, эта формула, прошедшая через ряд трансформаций

в значении, не только не перестала быть перформативной, но и стала ядром перформативности, о чем свидетельствует её применение в христианской молитве «Отче Наш».

Рассмотрим, в каких случаях применялся заговор.

В чистом виде этот магический квадрат использовался в заговоре для защиты скота от колдовства и порчи [Lecouteux, 2008, с. 235].

В христианском заговоре 11 века для благополучного родоразрешения нужно было читать «*Sator, Arepo, tenet, Opera, Rotas*» [Lecouteux, 2014]. В Гримуарах этот квадрат применяется в качестве амулета для облегчения родов (Рисунок 7). Магический квадрат усилен кругом, фигурой, обладающей защитными свойствами, согласно мифопоэтическому сознанию. В круге написаны слова на латыни, из которых можно разобрать слова – *figuram* – фигуры, *reperit* – родит, данные слова сопровождаются изображением креста, усиливая перформативность формулы.

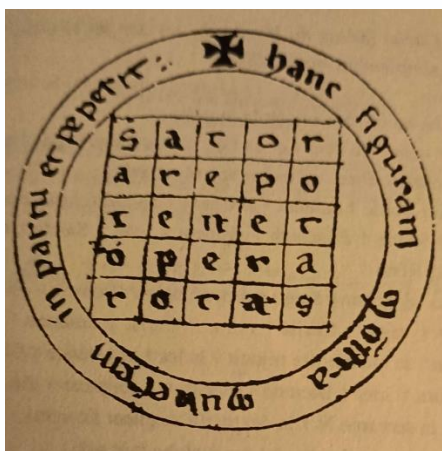


Рисунок 7 – Магический квадрат для благополучного родоразрешения.

Следующее упоминание этого квадрата встречается в «Письмах Гиппократа» 12 в. [Lecouteux, 2014, с. 281]. К животу роженицы нужно было привязать написанный заговор: *Maria peperit Christum † Anna Mariam † Elizabeth Johannem † Celina Remigium † sator † arepo † tenet † opere † rotas †*. Заговор представляет собой перечисление святых, родивших детей, ставших святыми: Мария родила Христа, Анна родила Марию, Елизавета Иоанна, Селина Ремигиуса, в завершение применяется формула квадрата Sator [там же].

В любовной магии к исследуемому квадрату добавляются имена той, которую практикующий любит, и ее матери (Рисунок 8). «В первую растущую луну, в день Венеры, повернувшись на восток, приготовь чистый пергамент. Уколи свой безымянный палец правой руки и напиши своей кровью следующие ниже знаки вместе с именем той, которую ты любишь и с именем ее матери. Спрячь пергамент так, чтобы она о нем не узнала» [Lecouteux, 2008, с. 103]

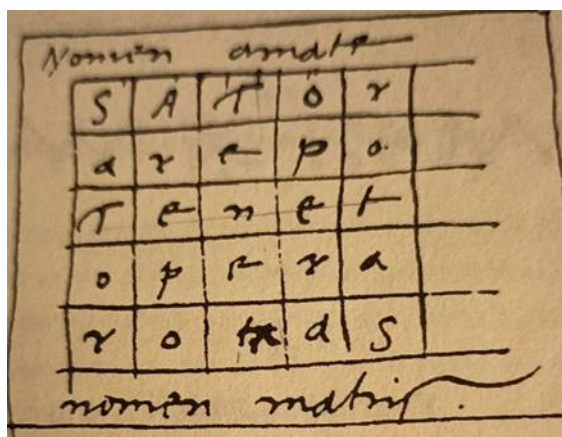


Рисунок 8 – Магический квадрат для любовной магии

Формулу следовало написать кровью. Значимость ритуала на крови подтверждает Тацит в *Анналах* сообщая, что, заключая договор, короли подавали друг другу руки, выпускали немного крови из пальца и слизывали ее – союз, скрепленный кровью, обладал священной и таинственной силой [Тацит, 1967]. Написанный текст далее должен был быть спрятан от глаз той, на которую направлен заговор. Символично также упоминание именно чистого пергамента (*vierge*), на французском это слово также может переводиться как «Дева», что несет в себе отсылку к Деве Марии, которая в раннем средневековье являлась олицетворением природы, Богиней-Матерью. Действие должно производиться в пятницу, в день Венеры, богини любви [Lecouteux, 2008, с. 117]. Таким образом, магический квадрат приобретает еще большую перформативную силу, так как сопровождается ритуальным написанием кровью, отсылками к Богине-матери Богородице и днем, которому покровительствует по верованиям средневекового периода Венера, богиня любви.

Для того, чтобы узнать, является ли женщиной ведьмой, нужно было написать:

SATOR†

Cruх Jesu Christi mild epos Крест Иисуса Христа легкая эпопея

AREPO †

Cruх Jesu Christi Mesopos Крест Иисуса Христа Месопос

TENET †

Cruх Jesu Christi Habenepos Крест Иисуса Христа Абинепос

OPERA

ROTOS

[Lecouteux, 2014, с. 285].

В этом заговоре используются слова-анаграммы, но в чередовании с предложениями на латинском языке, из которых можно четко перевести лишь «Крест Иисуса Христа». Заговор, основанный на перформативном ядре SATOR, включает в себя также упоминания о кресте напрямую, делая заговор максимально перформативным.

Можно сделать вывод, что эта формула считалась действенной, даже если анаграмма не была отражена в виде креста.

3.1.2. Участие голоса в перформативности заговора

Основываясь на гипотезе С. Г. Проскурина о том, что голос наделяет перформативной значимостью даже бессодержательные звуки [Proskurin, 2019], что находит подтверждение в таком языковом феномене, как глоссолалия, можно предположить, что голос играет ключевую роль в эффективности сакральных заговорных практик.

Исходным проявлением голоса выступает крик. Первоначальный крик младенца возникает как реакция на конкретные физиологические потребности, будь то голод, страх или боль. Услышав этот крик, адресат воспринимает его как призыв, который приобретает смысловую нагрузку, требующую интерпретации,

отклика и последующего удовлетворения, о чем упоминает М. Долар: «... как только Другой его (крик) слышит..., как только Другой спровоцирован и интерпеллирован этим криком и отвечает ему, крик задним числом превращается в призыв, он интерпретирован, наделен смыслом, преобразуется в дискурс, адресованный Другому, отвечая таким образом за первую функцию речи : обращение к Другому и порождение ответа» [Долар, 2019, с. 98]. Первоначально дети выражают свои потребности посредством криков и иных звуков, что служит своего рода основой для становления более сложных коммуникативных способностей. Крик нельзя рассматривать исключительно как простой звуковой сигнал; напротив, он представляет собой мощное средство передачи эмоций и базовых нужд, которое предваряет овладение организованной речью.

Как справедливо было отмечено ранее, М. Долар акцентирует внимание на значимости голоса и звука в процессе общения, подчеркивая необходимость учета культурного контекста. Голос выступает не только средством вербальной экспрессии, но и инструментом передачи тонких эмоциональных оттенков, интонаций и даже социального статуса. Благодаря этому наше взаимодействие становится богаче, поскольку позволяет воспринимать окружающую действительность не только через слова, но и через богатую звуковую палитру, создаваемую и воспринимаемую нами.

Интерпретация детского плача как сигнала просьбы или обращения демонстрирует, что уже на ранних этапах развития ребенок начинает осознавать окружающее пространство и совершенствовать свои коммуникативные умения. Этот процесс имеет биологические корни и обладает культурной значимостью, так как восприятие и использование голоса могут существенно варьироваться в зависимости от социокультурного окружения.

Следовательно, можно заключить, что изначальный детский крик служит предвестником речевого опыта и формирования более глубоких смыслов и нюансов, присущих человеческому взаимодействию и культуре в целом [Долар, 2019].

Голос действительно нацелен на то, чтобы говорящий был услышан, и процесс слушания зачастую подразумевает повиновение. Для лучшего понимания этого аспекта рассмотрим этимологию слов, связанных с понятием послушания в индо-европейских языках. Слово "слушаться" происходит от праславянского корня **sluřati*, означающего "слушать", "внимать". Это слово связано с восприятием и пониманием сказанного, а также с готовностью следовать указаниям или советам. В русском языке глагол "слушаться" приобрел значение подчинения воле другого лица. Слово *obey* имеет латинское происхождение и восходит к слову *oboedire*, которое состоит из двух частей: *ob-* (к, против) и *audire* (слушать). Изначально это слово имело значение *слушать внимательно*, но со временем приобрело смысл подчинения приказам или правилам. Слово *obéir* также происходит от латинского *oboedire*. Как и в английском языке, оно изначально обозначало внимательное слушание, но постепенно стало ассоциироваться с подчинением авторитету или законам. Эти примеры показывают, что в разных языках понятие послушания связано с процессом слушания и восприятия информации [Долар, 2019]. Слушание действительно выступает необходимой предпосылкой для послушания. С того момента, как мы начинаем слушать, мы уже начинаем слушаться и подчиняться на эмбриональном уровне. Мы всегда прислушиваемся к голосу нашего учителя, даже если позже можем ему противоречить. Сама природа голоса наделяет его определенным авторитетом, что делает его идеальным инструментом для различных политических манипуляций.

В контексте заговорных текстов и различных обрядов, связанных с заговорами, адресатом речевого акта часто выступают высшие силы, духи или божества. В этом случае слова и фразы приобретают особую силу и значение, поскольку произносятся с намерением вызвать определенное действие или эффект. Л. Н. Виноградова также подчеркивает важность языковых средств в ритуалах и заговорной практике, где знание о языке и его символическом значении становится ключевым для успешного взаимодействия с миром невидимого: «Такая доминантная роль словесной формулы повышает ее ритуально-магический статус,

так как основная прагматическая функция обряда реализуется прежде всего через посредство слова» [Виноградова, 1993].

Ж. Ф. Саада выделяет первостепенную значимость голоса в заговорной практике: в своих экспедициях она сталкивалась исключительно с языковыми проявлениями, и на протяжении нескольких месяцев единственной эмпирической данностью, которую ей удавалось фиксировать, оставалась речь. Отличительной чертой ритуалов по расколдовыванию было их фрагментарное и произвольное выполнение: конкретный ритуал не имеет существенного значения, поскольку важен лишь голос и тот, кто его озвучивает. «Может быть, тогда я была не так уж неправа, утверждая, что изучала практики: в колдовстве действие – это глагол» [Favret-Saada, 2011, с. 25]. Выдающийся исследователь фольклора А. Л. Топорков описывает свою экспедицию в Вологодскую область, где местные жители рекомендовали ему обратиться к одной знахарке [Топорков, 2007]. Воспользовавшись случаем, он записал ее работу. Знахарка читала заговоры тихим голосом, но чётко, объясняя свой подход тем, что считает важным, чтобы человек, на которого направлен заговор, осознавал содержание звучащего текста.

Нами был проведен анализ 567 заговоров на французском, английском и русском языках. В 192 из 567 заговорах упоминалось о голосе, но не указывалась громкость; поскольку заговоры, требовавшие шепота, имели четкие инструкции по поводу громкости голоса, то можно сделать вывод о том, что остальные голосовые заговоры требовали произнесения вслух (см. таблицу 1).

Таблица 1. Степень участия голоса в заговорах

Заговоры	Русские (кол-во)	Английские (кол-во)	Французские (кол-во)
Письменные	1	11	54
Произносимые шепотом	-	-	5
Произносимые вслух (в полный голос)	76	13	24
Пропеваемые	-	15	2
Не упоминается о произнесении вслух.	38	7	31

В русских заговорах чаще всего упоминается о том, что нужно проговорить, сказать. Например, заговор от кровотечения [Топорков, 2010, с. 538]: *«Кровь заговаривать. Глаголи 3. От кости, от жилы увечной, крови раба своего имрек во веки веков. Аминь.»* Но, чаще всего, о том, что заговор должен был произнесен, упоминания нет, например, заговор, чтобы победить в борьбе [Топорков, 2010, с. 444]: *«Господи, благослови мене, (ра)бу Божию имяреку, с рабом Божиим на току и на лугу боротися; и буди мене рабъ Божий имярек лехчи перышка и макова зернышка. Зародился я, раб Божий, от (о)тца и от матери, и помилуй(я) мя от труса и беспояса, от черна и от простоволоса, и от всякаго лиха человека, покори мене под нозе мои. Во имя. Аминь.»* В данном заговоре нет указания произнести его, но также нет упоминания о том, чтобы написать или прочесть про себя. В то же время, «аминь» – обращение к богу с просьбой благословить и помиловать, говорят об устной природе заговора.

Среди исследованных английских заговоров не было ни одного с упоминанием произнести шепотом, большинство имело указания на произнесение или пропевание. Например, заговор от боли в ногах: *«For pain in the limbs sing nine*

times the following charm thereon, and spit your spitde on [the place affected]: – “Malignus obligavit, angelus curavit, dominus saluavit”. He will soon be well» [Grendon, 1909, с. 184] - От боли в ногах нужно спеть 9 раз и плюнуть на поврежденное место. “Malignus obligavit, angelus curavit, dominus saluavit” (недоброжелатель принуждает, ангел опекает, бог исцеляет).

По мнению Дж. Найлса [Niles, 2015], современное значение термина *charm* оказывается недостаточно широким для того, чтобы в полной мере охватить исполнительскую составляющую, которая играет ключевую роль в обрядовых актах исцеления. В отличие от него, англосаксонский термин *gealdor* (или *galdor*) демонстрирует значительно более богатый семантический диапазон, тесно связанный с процессом исполнения. Происхождение данного термина восходит к глаголу *galan*, который включает в себя такие значения, как петь, околдовывать, а также издавать громкие звуки или кричать.

Необходимо добавить, что термин *gealdor* не только отражает вербальную природу магического действия, но и подчеркивает важность акустической и перформативной составляющих ритуала, что делает его более подходящим для анализа обрядов исцеления в их историческом и культурном контексте. Это позволяет говорить о том, что использование термина *gealdor* способствует более глубокому пониманию символической и практической роли исполнения в магико-целительских практиках [Grendon, 1909, с. 27]. Именно так, в англосаксонских заговорах голос, точнее пропевание заговора, играет ключевую роль, придавая ему перформативный характер.

Среди французских заговоров встречаются заговоры с произнесением тихим голосом – на ухо больному. Например, заговор от эпилепсии: «*Ananizapta. Скажи это слово на ухо больному, потрясая его колено. Он придет в себя без всякого сомнения*» [Lecouteux, 2008, с. 92], любовный заговор «*Скажи эти три слова ей (девушке) на ухо: Sancitan Sanamiel samafoelis*» [Lecouteux, 2008, с. 121]. Практика нащёптывания оказалась специфичной для французских заговоров, однако встречалась в анализируемом материале всего пять раз.

Письменные заговоры находили свое воплощение на различных материалах — бумаге, коже, бересте, а также на предметах, которые человек носил с собой либо прятал в укромное место. Каждое такое заклинание имело свою специфическую цель: будь то охрана от враждебных сил, призывание удачи или врачевание.

Центральная мысль письменного заговора заключалась в фиксации замысла и обретении силы словесного выражения через его графическое отображение. Зачастую такие тексты дополнялись особыми знаками или изображениями, играющими роль дополнительного оберега [Lecouteux, 2008, с. 5]. использование ритуальных действий и материалов в магических практиках играло важную роль в средневековой Европе. Эти практики часто были связаны с верой в силу слова и символики. Например, написание заговоров кровью несло в себе идею о жизненной энергии и мощи, которая придавалась этому процессу.

Использование различных носителей, таких как восковые таблички, бумага, продукты питания (фрукты, хлеб, сыр), подчеркивало взаимосвязь между материальным и духовным мирами. Каждое действие или элемент имело своё значение и силу, которые могли влиять на результат магического обряда.

Кроме того, многие обряды имели своей целью укрепление личной силы или защиту от внешних угроз. Поэтому выбор животных, чья кровь использовалась, тоже был символичен: определенные виды, такие как летучие мыши или черные кошки, ассоциировались с темными силами, магией и трансформацией. Важно отметить, что такие традиции зачастую смешивались с христианскими верованиями, создавая уникальный синкретизм, характерный для того времени.

Рассмотрим заговор для защиты скота в сборнике заговоров, собранным Д. Камю [Camus, 2013, с. 82]:

<i>Ante</i>	раньше
<i>Superante</i>	преодолевающий
<i>Superante te</i>	преодолевающий тебя

Раннее эта же формула встречается в английском заговоре XV века против растяжения у лошадей. В Нидерландах *Ante † Sus ante † Per ante†* (раньше, еще раньше, сквозь раньше) применялась для лечения подагры [Lecouteux, 2014, с. 68].

В любовной магии письменные заговоры нашли большое применение совместно с ритуальными действиями. Например, **Gebare Gedace**. Чтобы заставить себя полюбить в середине XVII в. кровью летучей мыши писали вышеприведенные слова на яблоке, которое давали на закате желаемому адресату [Lecouteux, 2014, с. 147]. В данном заговоре прослеживается аллюзия на яблоко Змея, искушавшего Еву, по библейским преданиям. Gebare появляется также в другом заговоре: Gebega Tibri Tridag в тоже самое время использовался для того, чтобы выколоть глаз вору.

В русской традиции фиксация заговоров началась в XVII–XVIII вв. с целью «не забыть, передать или продать другому человеку, носить с собой или хранить дома в качестве оберега» [Топорков, 2010, с. 11]. Русские рукописные заговоры отличаются книжным характером и значительным объёмом. Основное внимание уделяется воинским и социальным аспектам магии; также встречаются многочисленные лечебные и любовные заговоры. Тексты, рождающиеся в разных социальных слоях, несут отпечаток специфических интересов и ценностей соответствующих групп. Включение представителей сельского духовенства в процесс переписывания заговоров способствовало формированию уникального стиля и тематической направленности этих текстов. Особенное внимание к мужским темам, таким как война и охота, говорит о преобладающих патриархальных взглядах того периода. Заговоры данного периода «несут на себе отпечаток мужской ментальности и даже некоторой brutality» [Топорков, 2010, с. 13]. Люди, не обладающие грамотностью, могли обращаться к заговорам, используя их в качестве амулетов, которые они носили при себе, или сохраняя их в домашнем пространстве как объекты сакральной значимости. Такая практика позволяла им активировать символическую силу текста независимо от способности его прочтения или понимания. Функциональность заговора не ограничивалась письменной или устной формой его воспроизведения: сам факт физического присутствия текста в бытовой или личной сфере уже наделялся защитным или

целительным потенциалом, что подчеркивает важность материального аспекта в магических практиках. В основном это были обереги и защитные молитвы, которые изначально произносились вслух.

Среди проанализированного корпуса текстов заговоров был один письменный, имеющий специфическую направленность. Он приводится в «Олонецком сборнике» А. Л. Топоркова. Этот заговор было сказано написать попу и обвязать написанным текстом голову жены-роженицы для облегчения родов [Топорков, 2010, с. 100]: *«Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Обрете Господь наш Иисус Христос, со святым Иванном Б(о)гословом обретош(а) жену Анну, имярек, родящу, чревом болящу, не могущу ей родит(и). Реч(е) Господь наш Иисус Христос Иванну Богослову: Иди, Иванне, и рцы ей в правое ухо ко Анны, имярек: от Бога родимое и от Бога питаемое, выд(и), младенец, ко Христу, Христос зовет тя»*. Обращение к Анне в данном контексте может быть объяснено её значимой ролью в христианской и славянской традициях. Имя Анна, принадлежавшее матери Богородицы, в славянской культуре ассоциировалось с образом покровительницы беременных женщин и рожениц. Это позволяет интерпретировать инвокацию как акт призыва заступничества или помощи в вопросах, связанных с материнством, деторождением и женским здоровьем.

Из этого следует, что культ Анны, обусловленный её символическим статусом, становится мостом между христианской доктриной и народной верой, где её фигура выступает гарантом защиты и поддержки в сфере традиционно женских забот и испытаний. А фраза «выд(и), младенец, ко Христу, Христос зовет тя» восходит к цитате из Библии, когда Христос обратился к мертвому Лазарю: «Лазарь, иди вон».

Стоит отметить, что практика написания заговора и последующего привязывания его к голове или иной части тела роженицы находит параллели в других культурных традициях. Например, во французской магии встречаются четыре заговора, предполагающие аналогичные действия: Составление текста и его последующее размещение на правой руке, животе или голове представляет собой практику, имеющую глубокий символический смысл. Подобные обычаи,

встречающиеся в различных культурах, свидетельствуют о существовании универсальных подходов к магическим ритуалам, направленным на обеспечение защиты и поддержки в ключевые или критические моменты жизненного пути [Lecouteux, 2008, с. 101-105]. Например, «*Напиши псалом «Dixit iniustus» (сказал несправедливо) на капюшоне беременной женщины, прикрепи его к ее правой руке и плод ее живота будет сохранен до родов»* [Lecouteux, 2008, с. 104]; «*Expectans expectavi Dominum. Если женщина отторгает плод, напиши этот псалом с этими символами (Рисунок 9) и привяжи их к ее правой руке, она сможет выносить ребенка* [Lecouteux, 2008, с. 105].

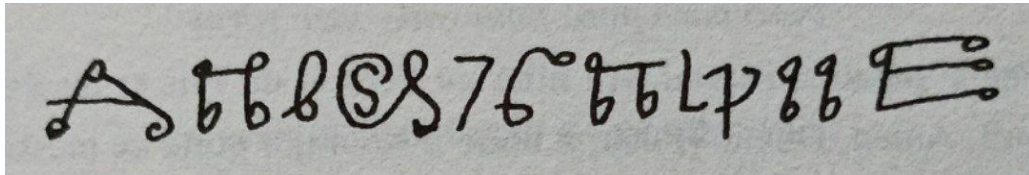


Рисунок 9 – Заговор для помощи в родах

Псалмы и молитвы начинают приобретать характеристики заговора, когда их произнесение сопровождается специфическими ритуальными действиями, такими как обертывание вокруг головы или прикрепление к правой руке. Правая рука в большинстве традиций наделяется позитивными коннотациями, символизируя удачу, процветание и безопасность. Французские письменные заговоры, предполагающие обязательную запись текста, часто включают в себя символические элементы и шифрованные магические формулы, стилизованные под латинский шрифт. Примером может служить последовательность «Нах, тах, рах», которая встречается в контексте заговора, направленного на остановку носового кровотечения. Данная формула была зафиксирована Жаном Виером в XIV веке как часть более обширной формулы: «*O rex gloriae Jesus Christe, veni cum pace in nomine Patris, max in nomine Filii, in nomine spiritus sancti, pax Gaspar Melchior Balthasar, prax max, Deux ymax»* [Lecouteux, 2014, с. 162] - «*О царь славы Иисуса Христа, мира нашего, во имя Отца, когда я пришел, великий, во имя Сына,*

во имя Святого Духа, мира Гаспара, Мельхиора Бальтазара, великомученик, о бог великий)»). Сокращенная формула обладает большей ритмичностью и, соответственно, краткостью.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что голосовая функция запускает перформативность заговора. Он может проговариваться, пропеваться и нашептываться на ухо реципиенту, включаясь в бессознательные мифологические процессы. С другой стороны, наряду с голосовыми заговорами бытуют письменные, которые предписывается носить при себе либо проводить ритуалы для запуска его перформативной силы.

3.1.3. Использование чисел в заговорах в функции перформативности

В архаичной традиции в ситуациях, имеющих сакральное значение, применялись числа, становясь образом мира и далее пишет В. Н. Топоров в «Мифах народов мира» (далее МНМ): «средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций» [МНМ, 1994, с. 633]. Топоров В. Н. развивает свою мысль следующим образом: в архаичных культурах это было связано с идеей благополучия коллектива, то есть с некоторой глобальной идеей, обуславливающей «...идею глобального детерминизма, которая присуща магии в отличие от науки» [Топоров, 1980, с. 7], так как в центре внимания была борьба с природой, а не с человеческими установлениями, как это было позднее. Именно здесь проявляется антитеза КОСМОС – ХАОС, противопоставление культуры природе, культивированного естественному и неосвоенному, и изоморфизм, о котором говорил К. Леви-Стросс, «...между противопоставлением культуры и природы и, с другой стороны, дискретности и непрерывности» [Strauss, 1964, с. 36]. Последняя проблема волновала человека, который был внутри мифопоэтической традиции, унаследовав этот интерес от эпохи закладывания арифметики, науки о дискретном, и геометрии, науке о непрерывном. В. Н. Топоров справедливо делает вывод о том, что «противопоставленность этих двух наук...оказалась столь

существенной, что даже пифагорейцы в их попытках создать унифицированную математическую науку (на основе арифметики) потерпели поражение» [Топоров, 1980, с. 7].

Числовые системы и арифметические действия в архаичных традициях не только служили практическим целям, но и отражали и укрепляли космогонические представления, формируя миропонимание, основанное на взаимодействии человека с окружающим его миром. Особенно четко прослеживается философия чисел у Чжай Шеня (1167–1230), утверждавшего, что «следование чисел дает начало всех начал, числа и вещи неотделимы друг от друга и образуют континуум без начала и конца» [МНМ, 2008, с. 634].

В. Н. Топоров говорит о принципе в китайской традиции, который позволял объединить описание мира и его происхождение с понятием пары признаков, с абстрактным образом дуализма, например, инь и янь. Сюда же можно отнести классификацию по 5 признакам – речь идет о сакрализации числа 5, при описании основных признаков макро- и микрокосма. Число пять занимает особое место в различных культурах и религиях, обладая глубокой символикой и сакральной значимостью. Рассмотрим основные аспекты сакрализации числа **пять**:

Пять чувств: Человеческий организм оснащен пятью основными чувствами – зрением, слухом, осязанием, вкусом и обонянием, которые играют решающую роль в восприятии окружающей среды.

Пять стихий: В ряде философских и религиозных учений утверждается существование пяти фундаментальных элементов мироздания. Так, китайская философия выделяет дерево, огонь, землю, металл и воду, тогда как индийская – эфир, воздух, огонь, воду и землю.

Пятиконечная звезда: Известная как пентаграмма, она широко применяется в мистических и оккультных традициях, символизируя гармонию между человеком и Вселенной, а также служа защитой от негативных влияний.

Пять пальцев руки: Рука с пятью пальцами олицетворяет власть, мастерство и творческую мощь. В некоторых культурах число пять ассоциируется с божественной творческой силой.

Пять ран Иисуса Христа: эти раны, полученные Иисусом во время Его распятия, включают две раны на руках, две на ногах и одну рану в боку, нанесенную копьем римского солдата.

Таким образом, сакрализация числа пять отражает его тесную взаимосвязь с человеческим опытом, природными феноменами и духовными исканиями. Оно символизирует целостность, равновесие и совершенство, играя значительную роль в различных религиозных и философских системах. Ю. С. Степанов [Степанов, 1989] ссылается на работу С. А. Яновской, которая рассуждает о связи с вещами и отношениями, характерными для числа 5, а именно, количество пальцев на руке, число частей света, количество букв в слове «число» и «буква», число различных правильных многогранников, число лепестков в цветке герани. Тем самым, делается вывод об отражении материального мира независимо от нашего сознания. Далее, С. А. Яновская приводит пример о взаимно-однозначном соответствии, приводя следующую формулу: « ... Установление такого соответствия дает нам возможность утверждать равночисленность двух множеств... Но теперь мы имеем возможность определить и наше число 5... Число можно определить как общее свойство всех равномощных друг другу множеств... „5" – это общее свойство всех множеств, равномощных множеству пальцев человеческой руки» [Яновская, 1972, с. 36—38]. Примером может служить подсчет суммы штрафов даяков с острова Борнео из исследований Леви-Брюля: «Посланец разложил на столе клочки бумаги, служившие своего рода фишками, и сосчитал их, пользуясь пальцами рук для счета до 10. Затем он положил на стол ногу, считая на ней каждый палец и указывая одновременно на клочок бумаги, соответствующий названию селения с именем его вождя, с числом воинов и суммой штрафа. К концу всего списка перед ним было 45 клочков бумаги, разложенных на столе. Потом он еще раз в точности повторил свою операцию, кладя по очереди палец на каждый клочок» [Леви-Брюль, 1994, с. 144]. Проведя анализ, С.А.Яновская сделала вывод о том, что первобытного мышления не существует и логическая основа счета у людей, которые принадлежат к первобытному обществу, и у современных математиков одинакова и представляет собой нахождение взаимно-однозначных соответствий.

В. Н. Топоров утверждает, что числа упорядочивают нечто хаотическое, неорганизованное [Топоров, 2005, с. 2]. Таким образом, числовой ряд представляет собой упрощённую модель порядка, которая служит гарантией устойчивости против энтропийных тенденций. Подсчёт, в свою очередь, является актом привнесения порядка в условие изначальной хаотичности.. «...Истинный Христосъ Сынъ Божій и Царица небесная, Мати Пресвятая Богородица! Соблюдайте и сохраните мое счетное стадо, по долямъ ходячи, по зеленымъ лугамъ, по болотамъ, по скаламъ, около большихъ рѣкъ и ручьевъ, озеръ и подлѣ морей...» [Майков, 1869, с. 117], «*Dis ceci: "Je panse la blessure par les trois noms afin que tu emportes feu, eau, vertige, enflure et tout ce qui peut aggraver l'enflure, au nom de la Sainte Trinité. » Tu diras cela trois fois. Fais trois fois le tour de la blessure avec un fil...*» [Lecouteux, 2008, с. 236] – Скажи следующее *Я перевязываю рану тремя именами, чтобы ты убрал огонь, воду, головокружение, отек и все, что может усугубить отек, во имя Святой Троицы*» Ты скажешь это три раза. Обведи рану проволокой три раза.

В. Н. Топоров выделяет следующие особенности черты чисел, имеющих значение для мифопоэтического сознания:

1. В заговоре числа являются конкретными, так как не могут выразить абстрактную идею числа, числа связаны с определяемыми словами, формульные сочетания типа «три» имеют отношение к неразделенному триединству, также троебратству, троеветрию, и т.д. , в вышеприведенном отрывке заговора из Гримуаров число «три» связано с понятием Троицы.

2. Система чисел обладает следующими особенностями: при перечислении чисел отсутствует ноль – например, при «избавлении» от червей идет перечисление от девяти до ни одного – «*Dartre, je te jure, je t'adjure, je te conjure, de neuf à huit, de huit à sept... de une à rien*» [Camus, 2013, с. 73]; диспропорция по частоте употребления чисел, большие числа – в русских заговорах десять тысяч и т. д.

3. Числа не являются полностью десемантизированными, как в культурах современного типа, прослеживается мифопоэтический характер чисел, их связь с ритуалом, космогоническим процессом. Например, в заговорах наряду с обычным

подсчётом, встречается более архаичная конструкция : *«на камень Латырь есть три брата родимое, три друга сердечные: одинъ свдѣтъ, другій дѣла отправляетъ, третій уроки заговариваетъ у меня...»* [Майков, 1869, с. 134], *«Trois vers dévoraient Job, l'un blanc, le second noir, le troisième rouge»* [Lecouteux, 2008, с. 85] - Три червя пожирали Иова, один белый, второй черный, третий красный, *«One is: when the thunder crashes, it will not harm the man who carries this stone with him. Another virtue is: in whatsoever house it may be, no demon can stay therein. The third virtue is: that no poison can injure the person who carries this stone with him...»* [Grendon, 1909, с. 201] - Первое: когда грянет гром, он не причинит вреда человеку, который носит этот камень с собой. Другое достоинство заключается в том, что в каком бы доме он ни находился, ни один демон не сможет поселиться в нем. Третье достоинство заключается в том, что никакой яд не может повредить человеку, который носит этот камень с собой.... Идея порядковости придает числам особый смысл, соотнося их с различными состояниями бытия и концепциями целостности.

В мифологии и фольклоре числа часто имеют символическое значение. Например, число один может олицетворять единство и начало всего сущего. Два представляет собой дуальность и может быть связано с противоположностями, такими как Небо и Земля. А число три, объединяющее первый и второй элементы, символизирует полноту и завершенность, как это видно в концепциях трех царств — Верхнего, Среднего и Нижнего.

Пример с Иваном, младшим, также подчеркивает важность числового порядка в повествовании: третий сын, который часто оказывается менее заметным, в итоге становится героем, свободным от стереотипов и предвзятости, связанных с первенством. Это создает интересную динамику, в которой число служит метафорой жизненного пути и роста.

Итак, числа выполняют двойственную функцию: они служат не только для организации мифологических и легендарных сюжетов, но и выступают инструментами передачи глубинных смыслов, запечатлевших человеческое восприятие и осмысление действительности [Топоров, 2005].

Важно отметить, что заговоры, направленные на лечение болезней, исторически предшествовали тем, что поддерживают здоровье. Исцеление от недуга фактически эквивалентно обретению здоровья. Согласно данной концепции, позитивно окрашенные последовательности, такие как имена святых, как правило, не требуют дополнительного числового обозначения. Напротив, «негативные» ряды, характеризующиеся убывающим числовым порядком, служат символическим отражением прогрессирующего процесса исцеления. Каждый этап данного процесса представляет собой постепенное освобождение, которое приближает субъект к состоянию полного восстановления. «У нашего (имя рекъ) девять женъ; послѣ девяти женъ восемь женъ, послѣ восьмиженъ семь женъ; послѣ семи женъ шесть женъ; послѣ шести женъ пять женъ послѣ пяти женъ четыре жены, послѣ четырехъ женъ три жены; послѣ трехъ женъ двѣ жены; послѣ двухъ женъ одна жена, послѣ одной жены ни одной...» [Майков, 1869, с. 80].

Dix, dartre, je te barre, je te lève ;

Neuf, dartre, je te barre, je te lève ;

Huit, dartre, je te barre, je te lève, etc.

Jusqu'à rien [Camus, 2013, с. 71].

Десять, лишай, я тебя преграждаю, я тебя убираю,

Девять, лишай, я тебя преграждаю, я тебя убираю,

Восемь, лишай, я тебя преграждаю, я тебя убираю,

И т. д. до ничего

В сборнике Л. Н. Майкова – 376 заговоров, количество чисел представлено в большом количестве – более 1100 на 159 страницах, и в сборнике французских заговоров Д. Камю числа используются в каждом из 168 заговоров, в сборнике Grimoires меньше, около 250 указаний чисел в 305 текстов. На первом месте по частотности идет число 3, употребляемое в исследованных русских текстах 470 раз, 62 раза в изученных 160 французских заговорах и 38 раз в 305 исследованных текстах Grimoires, в англо-саксонских 62 текстах число три употребляется максимальное количество раз – 17. На втором месте в русских текстах идет число 7, которое встречается у Майкова 115 раз, 12 раз в Grimoires и один раз в сборнике

Д. Камю. В сборнике Камю второе место по частотности занимает число пять – 42 раза, и 6 раз в Grimoires и лишь один раз в сборнике Майкова – при перечислении, в англо-саксонских изученных 62 текстах второе место отводится числу 9, которое использовалось 11 раз. Рассмотрим наиболее часто встречающиеся числа в заговорах.

3.1.3.1. Сакральность числа три

Преимущество числа 3 неоспоримо, оно проявляется не только в ритуалах, сопровождающих заговор, – три раза произнеси Отче наш (70 раз встречается в сборнике Л. Майкова, 58 в сборнике Д. Камю и 27 в Grimoires, но и входит в сам заговорный текст, особенно это характерно для русской традиции. Как правило, русские заговоры описывают путь, схему движения заказчика ритуала из какого-то локуса к сакральному центру, в котором и осуществляется восполнение дефицита того, о чем просит вопрошающий. Согласно мысли Топорова, все объекты, даже не будучи сакрализованными, принимают сакральный смысл, когда оказываются помещенными в этот центр. Не все сакральное определяется числом три – например, Иисус Христос, Богородица, Микола-Угодник, апостолы и другие. Но число 3 применимо ко всему, что находится внутри сакрального.

*«На море на Окияне, на острове на Баяне стоит бел Горючъ Камень, на том Камне лежат **три Камня**, на тех Камня стоят **три Гроба**, в тех гробах **три доски**, на каждой доски **три тоски**; первая тоска обивалася, с телом расставалася; вторая тоска обивалася, с телом сопрягалася; третья тоска убивалася, в сердце вошла . К тем гробам девица (имя рек)приходила, от тех **трех досок три тоски** износила... – с правой, со восточной стороны летят **три врана, три брательника**, несут **трои** золотые ключи, **трои** золотые замки»* [Майков, 1869, с. 43]; *«Берут в чашку непитую воду: кладут в нее **три горячие угля** и щепоть соли и потом **трижды** взбрызгивают больному ноги, руки и спину, приговаривая...»* [Майков, 1869, с. 99]. *«Avec l'index de la main droite, préalablement humecté de salive, faire trois fois de suite une croix sur la brûlure puis dire...»* [Camus, 2013, с. 53]: указательным пальцем правой руки, предварительно смоченным

слюной, **трижды** подряд сделайте на ожоге крест, затем произнесите:...; «...sing the Paternoster three times on your little finger, and draw a line around the sore, and say...» [Grendon, 1909, с. 187]: *снойте Paternoster три раза над мизинцем, обведите линию вокруг раны и скажите...*

Часто три объекта также входят в сакральное пространство, восстанавливаемое через заговор: «*Стану я, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, в чистое поле, в чистом поле бегут **три реки**: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея*» [Майков, 1869, с. 43].

Неоднократно в сакральном пространстве выступает Святая Троица, три ангела, три святителя, и т.д. : «*Ложусь я, раб Божий, спать на Сионских горах, во святой церкви; кладу три ангела в головы: одного подслушивать, другого подглядывать, третьего подсказывать*» [Майков, 1869, с. 102], «*Bienheureux saint Jean, passant par ici trois Vierges dans son chemin il leur dit : Que faites-vous ici ? Nous guérissons de la maille. Guérissez, Vierges, guérissez l'oeil ou les yeux de N.,...*» [Lecouteux, 2008, с. 253] - Блаженный святой Иоанн, проходя здесь мимо трех Дев на своем пути, сказал им: что вы здесь делаете? Мы исцеляем от боли. Исцелите, Девы, исцелите глаз или глаза Н.

Число 3 во многих мифоэпических традициях представляет собой основную константу вертикальной оси мира, где Земля занимает среднее место, Небо – высшее и подземное царство – нижнее. Идею центрального положения Земли можно проследить через сюжеты сказок, где центральный персонаж, будь то Иван, третий сын, или ведийский Трита Аптя, воплощает динамику, движение и энергию. В отличие от них, персонажи, находящиеся на горизонтальном уровне, символизируют надежность и статичность. В свете вышесказанного становится понятным, почему в заговорах более 60 % изобилуют нечетными числами – 3, 5, 7, 9. – там, где четность становится бессильной, ищут последний шанс у нечетных чисел [Топоров, 1997].

Число три превалирует в сборниках заговоров – приблизительно из 1000 употреблений различных чисел в сборнике Майкова на число три приходится около 350, это одна треть, из 181 упоминания чисел во французских заговорах на три приходится 99 – чуть более половины. Три участвует в моделировании самых

важных идей – три времени – настоящее, прошлое, будущее, три стадии процесса – начало, середина, окончание, три категории лица – я, ты, он. Этимология восходит к индо-европейскому корню *ter*, значение которого «сквозь», «просверливать», «пронзать» [Топоров, 1997]. Основные примеры:

«На морѣ на Океаниѣ, на островѣ Буянѣ живутъ три брата, три вѣтра, одинъ сѣверный, другой восточный, третій западный» [Майков, 1869, с. 10]. *«Въ чистомъ полѣ, въ зеленыхъ кустахъ, 'въ поморѣ стоитъ вертепъ; въ томъ вертепѣ сидитъ матерая жена на золотомъ стулѣ между троихъ дверей»* [Майков, 1869, с. 113]. *«У того у синяго моря лежитъ бѣль Алатръ камень; подъ тѣмъ подъ бѣлыы Алатромъ камнемъ лежатъ три доски, а подъ тѣми досками три тоски тоскучія, три рыды рыдучія. Подойду я близехонько, поклонюсь низехонько <Вставайте вы, матушки три тоски тоскучія, три рыды рыдучія, и берите свое огненное пламя;...»* [Майков, 1869, с. 14]; *«...на томъ камнѣ лежатъ три камня, на тѣхъ камняхъ стоятъ три гроба, въ тѣхъ гробахъ три доски, на каждой доске три тоски»* [Майков, 1869, с. 15].

«Si quelqu'un perd son sang par les narines, dis ces trois noms par trois fois : max naх рах» [Lecouteux, 2008, с. 80]. Если у кого-то идет кровь из ноздрей, произнеси эти три имени трижды : max naх рах . *«Prends du millefeuille cueilli un vendredi, avant le lever du soleil, place-le dans un pot consacré et fais dire sur lui trois messes de vendredi et touches-en les serrures en disant : ouvre-toi, ouvre-toi, ouvre-toi!»* [Lecouteux, 2008, с. 179]. Возьми тысячелистник, собранный в пятницу, перед восходом солнца, положи его в освященный сосуд, произнеси над ним три пятничные мессы и дотронься до замков со словами: откройся, откройся, откройся ! *«En signant le chancre dire trois fois de suite : chancre rouge, chancre blanc, je te conjure de t'en aller librement»* [Camus, 2013, с. 61]. Касаясь язвы, произнесите три раза подряд: красная язва, белая язва, прошу вас уйти по своей воле.

3.1.3.2. Единица как целостность

Воспользуемся трактованием Никомаха, которое мы находим в его «Введении в арифметику»: «Единица есть то, через что каждое из существующих

считается единым...будучи началом всех вещей, потенциально должна быть и стороной, и диагональю» [Ямвлих, 2020, с. 155] Единица противостоит множеству, а также остается неизменной в своем собственном логосе. В. В. Топоров [МНМ, 2008] подчеркивает, что единица означает целостность, единство, поэтому это число приписывается к таким образам совершенной целостности, как бог и космос.

В заговорах единица практически не встречается, за исключением упоминания в текстах с перечислениями действий в прямом или обратном порядке. Два заговора от бородавок:

*«Dix, dartre, je te barre, je te lève ;
Neuf, dartre, je te barre, je te lève ;
Huit, dartre, je te barre, je te lève ;
Sept, dartre, je te barre, je te lève ;
Six, dartre, je te barre, je te lève ;
Cinq, dartre, je te barre, je te lève,
Quatre, dartre, je te barre, je te lève ;
Trois, dartre, je te barre, je te lève ;
Deux, dartre, dartre, je te barre, je te lève ;
Une, dartre, je te barre, je te lève ;
Zéro, dartre, je te barre, je te lève»* [Camus, 2013, с. 71].

Десять, бородавка, я тебя запру, я тебя подниму;
Девять, бородавка, я тебя запру, я тебя подниму;
Восемь, бородавка, я тебя прогоню, я тебя подниму;
Семь, бородавка, я тебя прогоню, я тебя подниму;
Шесть, бородавка, я тебя прогоню, я тебя подниму;
Пять, бородавка, я тебя запру, я тебя подниму,
Четыре, бородавка, я тебя прогоню, я тебя подниму;
Три, бородавка, я тебя прогоню, я тебя подниму;
Два, бородавка, бородавка, я тебя загораживаю, я тебя поднимаю;
Раз, бородавка, я тебя запру, я тебя подниму;
Ноль, бородавка, я тебя запру, я тебя подниму.

«Dartre,
 Je te jure,
 Je t'adjure,
 Je te conjure
 De neuf à huit †
 De huit à sept †
 De sept à six †
 De six à cinq †
 De cinq à quatre †
 De quatre à trois †
 De trois à deux †
 De deux à une †
 De une à rien †» [Camus, 2013, с. 73].

Бородавка,
 Я клянусь,
 Я заклинаю тебя,
 я заклинаю тебя
 С девяти до восьми †
 С восьми до семи †
 С семи до шести †
 От шести до пяти †
 От пяти до четырех †
 С четырех до трех †
 От трех до двух †
 От двух до одного †
 От одного до ничего †

Как видно из текстов, перечисления идут с 9 до 0 или пустоты, ничего. Н. Ф. Познанский предполагает, что слово изначально шло одновременно с действиями и обратный отсчёт должен был появиться. «Ведь требовалось соответствие между числом бородавок и числом узлов или зерен» [Познанский, 2016, с. 134], так как

использовались приемы симпатического лечения – завязывание узелков или сжигание горошин. Единица в данном случае – переход от начала всего до пустоты.

В англо-саксонских заговорах встречается заговор о защитных свойствах гагата: *«Of the stone called jet it is said that it has eight virtues. One is: when the thunder crashes, it will not harm the man who carries this stone with him. Another virtue is: in whatsoever house it may be, no demon can stay therein. The third virtue is: that no poison can injure the person who carries this stone with him...»* [Grendon, 1909, с. 201] – о камне, называемом гагатом, говорят, что он обладает восемью достоинствами. Один из них: когда грянет гром, он не повредит человеку, который несет его с собой. Еще одна добродетель: в каком бы доме он ни находился, в нем не может оставаться ни один демон. Третья добродетель заключается в том, что никакой яд не может повредить тому, кто носит с собой этот камень... Если исходить из утверждения, что единица – это совершенная целостность, близкая к божественной, то упоминание грома и грозы несет в себе отголоски языческого божества. До христианизации англосаксы следовали англо-саксонской религии, являющейся разновидностью германского язычества. Одним из главных божеств был Водан, соответствовавший Одину в скандинавской мифологии. Е. Мелетинский говорит о том, что Водан обладает магической силой, в более поздних источниках он представляет собой «водителя» мертвых душ. «По-видимому, Водан в генезисе – хтонический демон, покровитель воинских союзов и воинских инициаций и бог-колдун (шаман)» [МНМ, 2008, с. 745]. Если наше предположение верно, то единица, с которой начинается заговор, открывает перечисление самых сильных защитных свойств, связанных с древними божествами.

В русских заговорах мы встречаем единственный текст от грыжи с упоминанием числа «один»:

«Умѣли родить, умѣли ходить. Не скорбія недуги уходила: свѣтльшъ мѣсяцемъ просвѣщаюсь, замкомъ замыкаюсь, изъ аминимя, аминь. Зародился одинъ, укрѣялся одинъ; врагъ сатана, откачнись отъ раба (имя рекъ) за три двери, за, четыре замка, и замкни всѣ болѣзніи за три двери, за четыре замка, аминь» [Майков, 1869, с. 56].

Ю. С. Степанов, в рассуждениях о числах и алфавитах, приходит к выводу, что корни -од и -ед и английское слово odd «нечетный, странный» могут быть соотнесены, но необходимо добавить, что кроме вышеуказанного значения, в этом корне можно наблюдать контаминацию еще нескольких корней. Но «первоначальное значение русского и английского слов в таком случае одно и то же — «оставшийся вне пары, без пары, стоящий особняком» [Степанов, 1989, с. 61], что мы и наблюдаем в приведенном русском заговоре.

3.1.3.3. Нечетные числа: пять, семь, девять

Следующие по частотности цифры 7 и 9 в русских заговорах. Согласно работе Топорова, 7 есть сумма 3 и 4 – 4 стороны света, 9 это утроенная три, усиление числа 3, образ активности и динамичности, в то время как 4 – это статичность. И/е. Sept семь, др.инд sapta - семь, лат.septum, праслав. Седмь близки индо-европ. Sept почитать, заботиться. Sepelire sepultum лат. Погребать, sapaaya инд. Почитание. Можно сказать, что семантика 7положительная, корень ser принадлежал к ритуальным текстам. Если предположение верно, то данный корень может отсылать к магическому.

В основе 9 – и/е. корень neu-os, за которым, видимо, начинается новый фрагмент.

Некоторые примеры с 7 и 9.

«На встрѣчу мнѣ семь братьевъ, семь вѣтровъ буйныхъ. “Откуда вы, семь братьевъ, семь вѣтровъ буйныхъ, идете? Куда пошли?”» [Майков, 1869, с. 9]. *«На семи горахъ на сіонскихъ стоитъ великъ столбъ каменный»* [Майков, 1869, с. 106] ; *«Miserere mej Domine quoniam. Si une femme souffre d’hémorragie, prends une coupe de vin et récite sept fois ce psaume dessus, puis fais-la boire»* [Lecouteux, 2008, с. 83). – Помилуй меня, Господи. Если у женщины произойдет кровотечение, возьми чашу вина и прочти над ней этот псалом семь раз, а затем напои ее.

«Женщину разрѣшившуюся от бремени, нужно три первыхъ дня водить въ баню, гдѣ знахарка, растирая ей животъ, читаетъ слѣдующее девять разъ; если же

случится какая либо неудача, то читают тридевятьразь и столько же разь продъвгают младенца между ногъ матери». [Майков, 1869, с. 30]

«*Chancre, sors du corps... et entre neuf pieds sous terre*» [Camus, 2013, с. 59]. – Язва, выйди из тела... и войди на девять футов под землю. «*Pendant neuf jours, le matin à jeun, réciter...*» [Camus, 2013, с. 91]. – В течение девяти дней утром натошак читать. «*For pain in the limbs sing nine times the following charm*» [Grendon, 1909, с. 185] – При болях в конечностях пропойте девять раз следующее заклинание, «*Now these nine herbs avail against nine accursed spirits, Against nine poisons and against nine infectious ills...*» [Grendon, 1909, с. 191] – Теперь эти девять трав помогают против девяти проклятых духов, девяти ядов и девяти заразных болезней.

Число пять достаточно часто встречается в лечебных заговорах в сборнике Д. Камю, 41 упоминание числа пять из 181 упоминания чисел вообще, и 6 упоминаний в Grimoires. Поскольку заговоры подвергались христианизации, то в них используется число пять как отсылка на количество ран у Иисуса Христа. Приведем примеры: «*Réciter cinq Pater et cinq Ave en l'honneur des cinq plaies du Christ*» [Camus, 2013, с. 70]. – Прочтите пять Отче наш и пять «Радуйся, Мария» в честь пяти ран Христа. «*Prenez un morceau de plomb et faites-le battre afin de le rendre aussi mince qu'une feuille et de pouvoir la plier puis, avec un couteau, tracez-y cinq croix de cette forme...*» [Lecouteux, 2008, с. 79] – Возьмите кусок свинца и отбейте его, чтобы он стал тонким, как лист, чтобы его можно было сложить, затем ножом нарисуйте на нем пять крестов такой формы.

3.1.3.4. Число «два» как принцип бинарной классификации

Два является первым четным числом. В Н. Топоров подчеркивает обособленность чисел один и два «Если *един* (**ed-in-*)обозначало абстрактную идею инакости и, следовательно, отделенности, выделенности, обособленности, то *два* (**dyo/u-*)конкретизировало эту отделенность как данность, возникшую в результате двоения – раздвоения, со временем оформившегося в виде «второго», вызывавшего у некогда обособленного, более того, замкнутого в себе самом

первого (он же единый), чувство страха перед вторым, другим, как бы угрожавшим существованию первого» [Топоров, 2005, с. 223]. Вторым мог быть другой, от которого можно было бы сбежать или с ним договориться, но это мог быть также внутренний страх, интериоризированный другой, возникший из раздвоения от страха личности, и от этого страха избавиться гораздо сложнее. Таким образом, либо человек будет сломлен этим страхом, либо увидит в нем свет и возможность для творчества, что было отражено в Упанишадах, на которые ссылается В. Н. Топоров. «Prastotar, помощник удгатара, в определенный момент восходит к очистительным гимнам и поет вступительное славословие самана (prastāva). А в это время жертвователю должен произносить: «Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету. Веди меня от смерти к бессмертию...» [Топоров, 2005, с. 224]. Далее В. Н. Топоров говорит о внутренней сути числа два, приводя в пример эмоциональное состояние пуруши-первочеловека, который боялся, так как был одинок. Но, подумав о том, что кроме него ничего нет, так как он первочеловек, боязнь его прошла «Поистине от второго приходит боязнь» [там же]. Из этого происходит два следствия – отсутствие радости и потребность в другом, во втором.

Число 2 встречается несколько десятков раз в сборнике Майкова «*Въ томъ младу мѣсяцу- два брата родные: Кавель да Авель*» [Майков, 1869, с. 38], «*у Георгія свѣта Храбраго два молодца, два гораздо удалыхъ, великихъ стрѣльца*» [Майков, 1869, с. 86], «...*Потомъ взять яраго воску и разогреть ея немножко и разделить на двѣ части равныхъ, которая взята изъ скотины вмѣстѣ съ воскомъ стоптатъ и разделить на две части...*» [Майков, 1869, с. 122].

В исследованных французских текстах и англо-саксонских заговорах не было обнаружено числа два.

Необходимо обратить внимание на тот факт, что в архаичном мифологическом сознании число два является принципом бинарной классификации – Небо-Земля, Солнце-Луна, день – ночь, с целью упорядочить окружающий мир, оно является гарантом надежности и устойчивости

3.1.3.5. Четыре как одно из наиболее частых чисел в архаичных практиках

Идея четырех – это равносторонняя прямоугольная структура, квадрат, о свойствах которого упоминалось выше. 4 является одним из часто встречающихся чисел в архаичных практиках, а также в более поздних традициях. Основными реализациями числа 4 являются 4 стороны света, 4 времени года, 4 компонента, реализующихся в геометрических фигурах – квадрат, крест, мандала, свастика.

В сборнике Майкова число четыре занимает четвёртое или пятое место по частоте употребления: *«Тамъ встрѣтятся со мной четыре ангела; я, тымъ ангеламъ покорюся и поклонюся. Вы же, четыре ангела, вырвите тоску-кручину изъ меня...»* [Майков, 1869, с. 17], *«Четыре сестрицы, Захарій да Макарій, сестра Дарья да Марья, да сестра Ульянья...»* [Майков, 1869, с. 35], *«Зародился один, укрѣпился одинъ; врагъ сатана, откачнись отъ раба (имя рекъ) за три двери, за, четыре замка, и замкни всѣ болѣзніи за три двери, за четыре замка, аминь»* [Майков, 1869, с. 17]. Четыре раза встречается в англо-саксонских заговорах: *«At night, before daybreak, take four sods from four sides of the land, and note how they previously stood* [Grendon, 1909, с. 70]. – Ночью, перед рассветом, сделайте четыре снимка с четырех сторон земли и обратите внимание, как они стояли раньше , *«...pound the four herbs well together* [Grendon, 1909, с. 197] – хорошо перемешайте все четыре травы; *«Make four incisions in four parts [of the body]with an oaken stick»* [Grendon, 1909, с. 199] – Сделайте четыре надреза в четырех частях [тела] дубовой палочкой; *«make five incisions, one on the bite and four around it»* [там же] – сделайте пять надрезов, один на месте укуса и четыре вокруг него . Лишь один раз во французских заговорах: *«Prends quatre œufs et écris sur chacun ce qui suit ...»* [Lecouteux, 2008, с. 98] – возьми четыре яйца и напиши на каждом то, что следует дальше... Но нужно отметить, что в сборнике Гримуар присутствует 7 геометрических фигур, состоящих из 4 компонентов – кресты, квадраты.

3.1.3.6. Шесть как выражение сакральности

Число 6 можно рассматривать как удвоенное число 3, что говорит о сакральности этого числа. Кроме того, оно близко к числу 7. Также число 6 обладает собственным сакральным значением – количество дней первотворения, которые завершились седьмым днем – днем отдыха. Также о сакральности этого числа говорит количество крыльев ангелов – шестикрылый Серафим.

«Во дни Ахава царя не бысть дождя на землю три години и шесть мѣсяцѣв» [Майков, 1869, с. 69], *«Six smiths sat, war-spears they wrought»* [Grendon, 1909, с. 165] – Шесть кузнецов выковывали боевые копья. Во французских исследованных текстах не было обнаружено упоминания числа шесть.

3.1.3.7. Восемь как редкое сакральное число

Восемь также из числа редких числительных. Это последнее четное число в пределах десяти, так как десять открывает уже следующий счетный ряд: *«...на золотѣ престолѣ Михаилъ архангелъ туги луки натягаетъ, живушїя стрѣлы наиравляетъ, вышибаетъ, выбиваетъ изъ раба Божїя (имярекѣ) всѣ притчиѣда и урочища, худобища и меречища, щепоты и ломоты, натужища изъ бѣлаго тѣла, изъ горячей крови, изъ осьми жнлѣ, изъ осьми суставахъ. изъ осьми недуговъ,родимыхъ...»* [Майков, 1869, с. 84], *«Of the stone called jet it is said that it has eight virtues... The eighth virtue of the stone is: that no bite of any kind of snake can injure him who takes the stone in liquid»* [Grendon, 1909, с. 201] – О камне, называемом гагат, говорят, что он обладает восемью достоинствами... Восьмое достоинство камня заключается в том, что ни один укус змеи не может повредить тому, кто принимает камень в жидком виде.

Мы видим, что число восемь определяет количество – недугов или добродетелей. В христианской традиции это число обозначает восемь блаженств, Ной был восьмым человеком, сошедшим с ковчега в чистый омытый мир [Библия, 2007]. Следует отметить, что восемь это две четверки, большая стабильность и

прочность, а в раннем христианстве восьмиугольная форма являлась символом возрождения и вечности.

3.1.4. Солнечные циклы в перформативности заговора и их проявление в обрядах посолонь и значении «правый - левый»

Леви-Брюль [Леви-Брюль, 1994] считал, что в примитивном мышлении мир воспринимается как целостный, где действует коллективное представление, основанное на законе партиципации и «возникает мистическая сопричастность ... природа выступает как подвижная совокупность мистических взаимодействий» [Леви-Брюль, 1994, с. 43]. Поклонение Солнцу, исходя из очевидной зависимости всего живого на Земле от его света и тепла, выглядит вполне закономерным и естественным явлением. Как указывает М. Элиаде, солнечный культ был широко распространён среди древних народов Египта, Азии и Европы, и играл значительную роль в их религиозных представлениях. Особенно показателен пример Древнего Египта, где поклонение Солнцу приобрело настолько важное значение, что стало центральной частью религиозной жизни, превратившись в основу культовой практики и мировоззрения общества [Элиаде, 2014, с. 43]. Особенно важным, подчеркивает В. В. Иванов, является то, что «...в начале мифологического времени солнце, как и другие светила, отсутствует. К числу архаических солярных мифов принадлежат мифы об исчезновении и возвращении солнца» [МНМ, 2008, с. 939]. То есть, мы имеем дело с цикличностью времени, о которой говорит Н. И. Толстой, - характерной для индоевропейских этносов, так как его основы – внеязыковые, внепсихологические, внечеловеческие, «связаны с природой, с деятельностью солнца и ее отражением на земле» [Толстой, 2003, с. 27]. В своей работе «Времени магический круг» Н. И. Толстой упоминает, что в

верованиях славян солнце каждые сутки уходит в море или под землю, и остыв, вновь появляется. Исследования Н. И. Толстого показывают, что солнечный цикл занимал центральное место в организации земледельческого календаря, символизируя циклический «брачный союз» Солнца и Земли [Толстой, 2003]. У древних славян структура года основывалась не на традиционной концепции четырёх времен года, а на бинарном противопоставлении лета и зимы. Ключевые точки солнечного цикла отмечали переходы между этими сезонами, формируя агрокалендарь, состоящий из четырёх фаз, каждая из которых имела свои уникальные характеристики и функции. Н. И. Толстой подчеркивает: «По сути, это древнее деление соответствовало или подчинялось периодам солнечного цикла, выделяемым днями равноденствия и солнцеворота» [Толстой, 2003, с. 17]. Интересно упоминание о соломе, которая фигурирует в родильных и погребальных обрядах, так как человек начинал жизнь на соломе и заканчивал тоже на ней, это было в традиции индоевропейских и неиндоевропейских народов. Соответственно, обряды сжигания или подстилания соломы содержат в себе черты почитания солнца как источника тепла, света и огня.

Распространение христианства привело к трансформации языческих верований: некоторые их аспекты были интегрированы и переосмыслены в рамках новой религии, в то время как другие оказались вытесненными. Следует отметить, что многие христианские праздники совпадают с важными астрономическими событиями, которые ранее имели значение в язычестве. Так, Благовещение отмечается в день весеннего равноденствия, символизирующего пробуждение природы, а Воздвижение приурочено к осеннему равноденствию, ассоциируемому с засыпанием земли. Эти совпадения свидетельствуют о глубокой связи между природными циклами и религиозными праздниками, демонстрируя преемственность между дохристианской и христианской культурами. [Толстой, 1996, с. 152]. Два других рубежа — дни зимнего и летнего солнцестояний — почти совпадают с Рождеством и праздником Ивана Купалы. Н. И. Толстой выделяет наличие изоморфизма в структуре годовых и суточных календарных циклов, обнаруживая их символическое соответствие [там же]. Согласно этой модели,

дневному времени соответствует летний сезон, связанный с активностью и светом, тогда как ночь символизирует зиму, характеризующуюся покоем и мраком. Рассвет ассоциируется с весенним равноденствием, а закат — с осенним. Полдень, как момент наибольшего подъема солнца, соотносится с летним солнцестоянием (Иванов день), в то время как период от полуночи до первых петухов связан со святочными днями и временем «не крещенных дней». Этот временной интервал традиционно считался периодом наибольшей активности нечистой силы, успокаивающей свою деятельность лишь после первых петушьих криков. Примером подобного представления служит заговор против детской бессонницы, отражающий данные убеждения: «... ребенка нужно отнести поздно вечером в сарай, где ночуют куры, говоря: *«Куры рабаи, куры сѣраи, куры чорнаи, вазмита сваи криксы ... аддайтя наш сонъ»* [Майков, 1869, с. 34].

В традиционной картине мира особое значение приобретает межевое время, связанное с моментами восхода и заката солнца. Эти переходные стадии суток, символизирующие смену света и тьмы, воспринимаются как периоды активизации нечистой силы, когда она становится особенно заметной и подверженной влиянию. Именно в такие моменты, согласно народным поверьям, создаются идеальные условия для проведения различных магических действий: чтения заговоров, выполнения ритуалов колдовства, а также обращений к сверхъестественным силам, часто представленным в облике нечистых существ. Эта символика межевого времени подчёркивает тесную взаимосвязь между космологическими циклами и представлениями о взаимодействии человека с потусторонними силами [Толстой, 1996, с. 153]. В заговоре от бессонницы младенца [Майков, 1869, с. 33], кладут младенца в подол, идут под куриный насест и молятся, вечером на запад, а утром на восток, то есть лицом, обращенным к солнцу. «От зубной боли нужно выйти ночью во двор и, увидев луну, трижды сказать: *“Месяц золотой, у тебя зубы не болят, у раба божьего не болят”*» [Майков, 1869, с. 37]. Заговор от лихорадки: «...заговаривают по вечерним зорям, сплевывая трижды в левую сторону» [Майков, 1869, с. 52]. «До восхода солнца нужно произнести следующий заговор, предварительно прочитав 5 раз Отче наш и 5 раз Ave Maria: *Sainte Madeleine, tiens*

bien l'osset, faites qu'il se relève pour (nommer la personne) †» [Camus, 2013, с. 56] - Святая Мадлен, держи кость и заставь ее встать (назвать имя человека). В межевое время суток требуется себя обезопасить молитвами и только после этого произнести заговор.

В древнеиндийской мифологии существует понятие «дакшина», означающее дар, преподносимый брахману. Его этимология восходит к древне индо-европейскому обозначению правого – В. Н. Топоров приводит следующие примеры «авест. *dasina-*, литов. *dasinas*, слав. *desнь* и далее вплоть до греч. *Δεξιτερος*, лат. *dexter*, др. ирл. *dess* и др.». Предполагается, что изначально слово «дакшина» использовалось для обозначения сакрализованной благоприятной стороны (направления) или части пространства — правой, в противоположность неблагоприятной — левой стороне, которая нередко подвергалась табуированию [МНМ, 2008, с. 287-88]. В индуистской и буддийской традициях существует ритуал *прадакшины*, который заключается в обходе храма по часовой стрелке, при этом правая сторона обращена к объекту поклонения [Michell, 1988]. Этот обряд можно сравнить с русским термином *посолонь*, произошедшим от древнерусского слова *посълнь* («солнце»). Согласно словарю Даля, слово *посолонь* означает движение «по солнцу, по ходу солнца, от востока на запад, от правой руки (вверх) к левой» [Даль, 1865, с. 308].

Более детальная информация о церковном обряде *посолонья* содержится в энциклопедическом словаре (БЭС), где упоминается, что первое документированное свидетельство этого обряда датируется концом XV века. В частности, в 1478 году, при освящении Московского Успенского собора, митрополит Геронтий совершил крестный ход вокруг церкви «не по солнечному движению» [БЭС, 1993]. Это указание подчеркивает значимость направления солнечного пути — с востока на запад, справа налево — в религиозной и культурной практике. Таким образом, дихотомия «правый — левый» приобретает важное значение не только в контексте солнечного цикла, но и в символике заговоров, где пространственная ориентация играет ключевую роль.

В своем исследовании «О значениях "правый — левый" в свете древнегерманской лингвокультурной традиции» С. Г. Проскурин рассматривает изменение семантических значений этих понятий в контексте древнегерманских языков [Проскурин, 1990]. Изначально правая рука ассоциировалась с активностью и положительным символизмом, в отличие от левой руки, связанной с пассивностью. Это противопоставление также имело гендерную составляющую: правая рука считалась символом мужского начала, в то время как левая олицетворяла женское. В эпоху древнеанглийского языка значения понятия «правый» расширяются, включая коннотации правильности и справедливости, что отражает общую тенденцию морализации данной оппозиции. «Уже в англосаксонской версии апокрифики Никодима встречается композит *ryht-hand*, означавший праведную, богоугодную руку: “*Se Haelend be daere ryhthanda me genam*” – Спаситель взял меня за правую (праведную) руку» [Проскурин, 1990, с. 40]. Левая рука, держащая щит, считалась «защищающей» [там же]. Ее наименование «*winestra*» «... сближается с двумя латинскими формами: с одной стороны, *venus* «грация; любовь», а с другой - *sinister* «левая», поэтому закономерна семантическая связь – левая - женская – прекрасная – защищающая» [Проскурин, 1990, с. 43]. В своей работе С. Г. Проскурин выделяет следующие бинарные оппозиции:

Правый – левый: почетный – непочетный. Под влиянием христианских представлений правая рука стала восприниматься как более почётная, чем левая.

Правый – левый: небесный – земной. Противопоставление вечного божественного тленной земной жизни. *On his swidran handa waere lang lif, and on his winestran waere wela and wyrdmyht* (Past. 389) «По правую руку была вечная жизнь, по левую — богатство и честь» [Проскурин, 1990, с. 47].

Правый – левый: позитивный – негативный. «*Я Господь, Бог твой; держу тебя за правую руку твою, говорю тебе: «не бойся, Я помогаю тебе»* [Библия, 2007, с. 653]. Левая сторона ассоциировалась с неудачей, что нашло отражение в мотиве выбора пути в сказках. Например, герои приезжают к перекрестку, где стоят два столба, символизирующих выбор между двумя дорогами. На одном столбу

написано: «*Кто вправо поедет, тот царем будет*»; на другом столбу написано: «*Кто влево поедет, тот убит будет*» [Иванов, 1965, с. 92]. В заговорах также прослеживается эта оппозиция. Заговор против кражи на древнеанглийском языке: «...рекомендуется «обратиться» к левой стороне: «*Ponne pe man hwaet forstele awrit pis swigende and do on pinne winstran sco under pinnen ho ponne geacfaxt pu hit sona*» [Проскурин, 1990, с. 47]. – Когда кто-то украдет что-то, напиши это в тишине и положи это в твой левый башмак под каблук, тогда ты вскоре услышишь об этом».

Правый-левый: здоровый – больной. Для излечения от укуса пчелы: «*Take earth, with your right hand throw it under your right foot, and say, - "I take under foot; I have located it. Lo, earth is potent against every sort of creature, And against hatred and against forgetfulness, And against the mighty spell of man"*» [Grendon, 1909, с. 169] - Возьми землю правой рукой, брось под правую ногу и скажи - Я беру под ногой и кладу туда, О, земля сильна против всех живых существ, против ненависти и беспамятства, и против сильных людских заклинаний. В русском заговоре от зубной боли нужно плюнуть через левое плечо и сказать: «*Исповедовал Иоанн истину в сухом дереве и воде: был я в поле, видел мертвых. У мертвых зубы не болят. Так чтобы и у меня, раба Божия, не болели*» [Майков, 1869, с. 36]. Против эпилепсии во французских заговорах служит слово † *Ananizapta* †, которое нужно сказать больному в правое ухо, потряхивая его за колено [Lecouteux, 2008, с. 92]. Указательным пальцем правой руки очертить знак креста на ожоге, проговаривая: «*Brulûre, brulûre, je te conjure de faire partir ta violence aussi vite que Judas a trahi Notre seigneur Jésus-Christ au mont des Olives*» [Camus, 2013, с. 56] – Ожог, ожог, заклинаю тебя отпустить твою силу так же быстро, как Иуда предал Господа нашего Иисуса Христа на Елеонской горе.

Проанализированный корпус текстов позволяет сделать вывод о том, что солнечные циклы и бинарная оппозиция право-лево являются перформативным ядром заговора, так как несут в себе связь с мифологическим бессознательным.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ III

Для изучения успешности перформатива в заговоре была создана классификация заговоров, по культурологическому признаку, которая позволяет проанализировать истоки культурных концептов, используемых в заговорах. Были исследованы следующие культурологические признаки:

– **магические квадраты** сами по себе считались обладающими магическими свойствами, о чем свидетельствует их появление в искусстве на протяжении времен. При использовании формулы SATOR, заключенной в квадрат, эффективность для понимания практикующего возрастала во много раз, так как данная инвокация относится к Богу, к наивысшему божеству. Вследствие этого, в средние века магические квадраты использовались в различных практиках. Особенно верили в то, что именно магические квадраты были универсальны в применении и могли помочь во многих случаях, начиная от лечения от болезней до определения того, является ли женщина ведьмой. Чаще всего их держали в доме или носили на себе.

– **голосовые и письменные заговоры.** При анализе русских заговоров обнаруживается, что подавляющее большинство из них принадлежат устной традиции. В английской практике голос чаще всего задействован в форме пропевания, тогда как письменные заговоры нередко сопровождались ритуальными действиями с устным исполнением. Французская заговорная традиция демонстрирует примерное равенство устных и письменных заговоров, что, возможно, обусловлено историческим периодом во Франции, рассматриваемым в книге *Grimoires*, который охватывает эпоху от Средних веков до Ренессанса.

Анализ текстов заговоров позволяет заключить, что голос является неотъемлемым условием успешной перформативности заговора. Лишь в редких случаях голос может быть приглушённым, едва слышимым шёпотом, чтобы сохранить заговор втайне от различных магических сил. Зачастую громкость не уточняется, но и не упоминается, что заговор произносится тихо, а в некоторых

случаях (особенно в английской традиции) требуется пропевать заговор. Независимо от того, хранится ли заговор в памяти или записывается на бумагу, он исполняется устно, и голосовая составляющая является одной из ключевых категорий успеха заговорного перформатива. Письменные заговоры включают латинские слова, магические символы и требуют совершения обрядовых действий для обеспечения эффективности. Такие заговоры могут действовать без произнесения вслух: текст используется в качестве амулетов (украшений, которые носят или подвешивают), что, возможно, отражает прошлую практику, когда слова произносились над предметами, чтобы наложить на них чары.

– **Числовые коды в заговоре.** При исследовании заговоров были выделены следующие наиболее часто употребляющиеся числа:

Три, имеющее отношение к поэтическому микрокосму, так как на протяжении истории, в мифах и легендах были Тримурти, трехглавые драконы, позднее, с приходом христианства – Святая Троица, а также кратное трем число 9.

Важно отметить, что число пять встречается только во современных французских заговорах для лечения ожогов и ран – в качестве метафорической отсылки к пяти ранам Иисуса Христа на кресте.

– **Солнечные циклы, право-лево.** Ритуал остается неизменным с течением времени. Солнечный цикл лежит в основе перформативности заговорной практики, от солнечного цикла зависит время, когда следует обращаться к потусторонним силам. Солнечный цикл нашел отражение в ритуале посолонь, движении справа налево, а также он прослеживается через бинарную оппозицию – право – лево, что также оказывает влияние на перформативность заговора.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Диссертационное исследование посвящено изучению перформативности в специфическом продукте речевой деятельности – заговоре, а также выявлению его особенностей, которые способствуют конституированию реальности. По своей природе заговор является воплощением перформативности, так как рассчитан на одновременное произнесение текста и совершение ритуала. Таким образом, в качестве объекта исследования выступает перформативность заговоров, предметом являются тексты заговоров с позиции репрезентации перформативности.

Данное исследование опирается на теорию речевых актов Джона Остина, согласно которой перформативы являются высказываниями, равнозначными действию, например, «Я обещаю» или «Я клянусь». В отличие от констативов, перформативы не могут быть истинными или ложными, но они могут быть успешными или неуспешными. Для успешности перформатива должны быть соблюдены условия, к которым относится соблюдение конвенциональной процедуры, то есть говорящий должен обладать статусом, необходимым, для проведения процедуры, должны быть учтены обстоятельства, говорящему необходимо произносить определенные слова, и все участники должны соблюдать процедуру.

В работе нами исследовалась лингвистическая и культурологическая стороны перформативности. Для её языкового воплощения перформативности были применены *метод контекстуального анализа*, чтобы изучить интерпретации различных видов заговоров, и *сравнительно-сопоставительный* метод при лингвистическом анализе. Таким образом, были рассмотрены апелляции в заговорах и формы перформативных глаголов. Для культурологического анализа была создана культурологическая классификация, основу которой составляют культурологические концепты.

В рамках заговора нами было выявлено, что перформативные глаголы, такие как «Я обещаю» или «Заклинаю», приобретают еще большую силу, так как

направлены на божества. На основе анализа источников был сделан вывод, что неправильное соблюдение процедуры, то есть, ритуала, приводит к неуспешности заговорного перформатива. Необходимо добавить, что в заговоре смешивается личная ситуация больного и внеисторическая ситуация. Взаимосвязь этих двух составляющих позволяет выявить причину появления зла при взаимодействии тела и внешнего мира и также способствует избавлению от него. Исходя из этого утверждения, можно сделать вывод о неизменности заговора и ритуала с течением времени, либо о небольшом искажении, что представляет особый интерес для исследования перформативности от самых ранних ее проявлений до современных форм.

В первой главе проанализирован этимологический и мифологический взгляды на перформативность, а также предпринята попытка понять, что такое магия в культуре, и рассмотрена структура заговора.

Магия считается действенной, так как является частью коллективных представлений, системы идей и практик, разделяемой всеми членами сообщества. Заговоры играли большую роль в магических практиках, так как выступали медиатором между практикующим и объектом практики. Заговорные тексты и ритуалы не подвергались значительным изменениям, так как могли потерять «магический» эффект для практикующих. Несомненно, этот принцип сближает эффективность магического ритуала и перформативности высказывания, отвечая условию произношения определённых слов и соблюдения процедуры участниками.

Миф относится к событиям прошлого, но при этом он существует вне времени. Мифы помогают конституировать картину мира, объясняя непонятные явления, и обладают символическим значением. Важно отметить преобладание содержания мифа над его формой, так как даже при неправильном переводе суть мифа остается неизменной.

В первой главе мы также проанализировали этимологический взгляд на перформативность, что позволило сделать следующий вывод: для успешности политического института необходим символический авторитет того, кто говорит,

и кто наделен институциональной властью. С точки зрения заговора, эта власть делегируется высшими силами, обнаруживая магический принцип перформативности.

В ходе исследования были выявлены структурно-смысловые и композиционные характеристики заговоров, в соответствии с которыми в заговоре выделяются молитвенное вступление, зачин, эпическая часть, пожелание, закрепка и молитвенное завершение. Более ранние заговоры обладают упрощенной структурой, часто состоявшей из одного слова, сопровождаемого ритуалом.

Чтобы выявить лингвистическую составляющую перформативности заговора, в качестве базовых критериев мы использовали критерии успешности перформатива, включающие в себя конвенциональность процедуры и произнесение определенных слов определенными лицами. Кроме того, произносящие перформатив должны быть наделенными полномочиями, и процедура должна быть соблюдена в полной мере.

Заговор функционирует в нескольких реальностях для практикующего – на языковом уровне, который проявлен в виде текстов, что облегчает анализ перформативности, на уровне действий, включающих в себя ритуалы, их также можно изучить, и план бессознательного, мифологического, который запускается при использовании мифологем, неких культурологических концептов, которые можно проследить в диахронии; то есть мы предполагаем, что заговор конституирует реальность для практикующих его.

Рассмотрим языковое воплощение перформативности в заговоре. Согласно классическому трактованию, перформатив требует употребление глагола в 1 лице настоящего времени изъявительного наклонения. Как, например, «Я клянусь» или «Я обещаю». В случае заговорного текста глаголы в настоящем времени изъявительного наклонения показывают максимальную актуализацию. С помощью этой формы реальность для говорящего не ставится под сомнение и произносится как существующая. Когда практикующий говорит: «Язва, я тебя заклинаю!», он не просит, он утверждает и актуализирует мифологические явления в реальном мире говорящего. Настоящее время выполняет функцию этического оператора,

привлекающего определенные силы и воздействующего на участников ситуации. Таким образом, речь идет о создании связи между говорящим и силами, которые он пытается привлечь, через различные формы обращения.

Также были выявлены еще две формы перформативности глагола – сослагательное наклонение и императив в форме приказа. Глаголы в повелительном наклонении выражают перформативность по умолчанию, особенность их функционирования в заговоре заключается в направленности на адресата, который представляет собой Высшие силы либо болезнь. Нужно добавить, что в сопровождении призывов, инвокаций к высшим силам повелительное наклонение в заговоре обладает неким признанием своей беспомощности.

Глаголы в сослагательном наклонении выражают концепцию разума, действие рассматривается как желаемое и выражает цель, которую нужно достичь. Именно контекст молитвы обеспечивает и придает смысл ее форме. Императив и сослагательное наклонение выражают процесс, который мыслится как будущий и неосуществленный. Это освобождает пространство молитвы, которое является пространством констатации недостатка и просьбы о его удовлетворении.

Для успешного функционирования перформативных форм глагола в заговоре необходимы апелляции к высшим силам для обеспечения эффективности. В результате анализа текстов заговоров на французском, английском и русском языках мы выявили следующие виды инвокаций: простые, номинативно-эксплицитные и эксплицитно-модальные.

Простые инвокации (номинативные) – это название божества или святых, их суть – отношения между практикующим и объектом помещаются под знаком силы, и человек создает нечто, на что он может оказать влияние благодаря этим силам. Поэтому часто применялись имена святых, отвечающих за разные заболевания. Например, при родах обращались к Богородице. Необходимо сказать, что наименования высших сил не всегда совпадали, подчиняясь своим лингвокультурным традициям. Однако тексты изученных лингвокультур содержали наибольшее количество инвокаций к Богу как к самому всемогущему: *Jésus Christ*,

Notre Père, God, Lord, Christ, Господи Иисусе Христе, Господь Бог, Царь Небесный, Сыне Божий, Сусь Христось. В наиболее ранних текстах встречаются скрытые имена Бога, такие как Tetragrammaton (Бог в четырех буквах), AGLA, восходящее к заглавным буквам древнееврейских слов: *aiethy, gadol, lerolam, Adonaï*, либо *Atlah Gabor Leolam Adonay*, которые означают «Ты царишь вечно, Господь». Следующей по частотности инвокацией является инвокация к Деве Марии, образ которой является также универсальным, но особенно часто к ней зафиксированы обращения в русских заговорах, так как русское православие видело в ней свою заступницу.

Инвокации номинативные эксплицитные представляют собой неявные обращения к именам божеств. Практикующий совершает действия во имя божества, к которому он обращается. Данная инвокация состоит из повторяющейся просьбы, целью которой является заклинание имени высших сил, предполагаемо пригодных и подходящих для действия в конкретном случае. Служитель культа желает косвенным путем моментально приобрести силу божества, но в то же время ссылается на имя, знание и произнесение того, кто предоставляет свою силу. Во французских заговорах используется выражение «*au nom de...*», в английских – «*in the name...*», в русских – «Во имя...»

Эксплицитно-модальные инвокации имеют целью призвание необходимых высших сил в качестве *modus operandi*. Во французских заговорах этот призыв выражается с помощью предлога «*par*» – «через, с помощью», в английских – «*by*», в русских – существительным в творительном падеже. Часто призыв осуществляется не столько к самому божеству, сколько к его каким-либо качествам, «*by grace of God*» (милостью Бога), «*Par sa toute-puissance*» – (Своим всемогуществом), «не своими, Господа мудростями, твоими, Господи, молитвами».

В диссертационном исследовании была не только рассмотрена глагольность, но и приведена классификация, основанная на культурологических признаках, позволяющая проанализировать культурологические концепты, используемые в заговорах в диахронии. Были выбраны следующие культурологические концепты:

1. Магические квадраты, которые использовались с давних времен, постепенно стали приобретать магическое значение. В заговорах по этому

принципу использовался магический квадрат, содержащий в себе формулу SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS.

S A T O R

A R E P O

T E N E T

O P E R A

R O T A S

В центре этого квадрата отчётливо выделяется перформатив – крест в виде имени TENET. Перечисление этих слов встречаются во многих заговорах, иногда просто как таковое, или в сопровождении другими текстами, что подчеркивает перформативность этой формулы. Но в русской и англо-саксонской лингвокультурах этот концепт в анализе не обнаружен.

2. Голосовые и письменные заговоры. Анализ текстов заговоров позволяет говорить об их вербальной природе, где голос является условием успешности заговорного перформатива. Наравне с устными заговорами, которые проговаривались или пропевались, существовали письменные заговоры, чья эффективность не основывалась на звучании голоса. Такие заговоры применялись в качестве защитных амулетов и часто сопровождалась специфическими обрядовыми действиями. Зачастую они представляли собой зафиксированные письменно варианты изначально устных текстов. Для повышения их эффективности использовались разнообразные ритуальные действия, такие как ношение у груди, сжигание и употребление напитка с полученным пеплом.

3. Числовые коды. Числа упорядочивают хаотическое. Они конкретные, не включают в себя ноль, и в них прослеживаются мифоэпический характер, связь с ритуалом и космогоническим процессом. Наиболее часто употребляемые числа в заговорах – три, семь, и во французских заговорах – пять – как символ ран Иисуса. Число три в многочисленных мифологических и эпических традициях символизирует главную константу вертикальной оси мира, где Земля находится посередине, Небеса — вверху, а подземное царство — внизу. Значение Земли как центра проявляется в сюжетах сказок, начиная с Ивана, младшего сына, и

заканчивая ведийским Тритой Аптьей. Эти персонажи олицетворяют динамику, движение и энергию, в отличие от персонажей горизонтального уровня, символизирующих надежность и стабильность.

Семантика числа семь имеет положительное значение, корень *ser* использовался в ритуальных текстах. Пифагор считал семь суммой три и четыре, символизирующей статичность. В христианстве упоминается миф о построении мира за семь дней, шумеры наблюдали за семью видимыми планетами. В заговоре встречаются семь ветров, семь братьев, псалмы рекомендовалось читать над больным семь раз. В русских заговорах, в отличие от французских и англо-саксонских, встречается число два, символизирующее бинарность, как, например, небо и земля, солнце и луна, день и ночь, что является гарантом надёжности и устойчивости в архаичном сознании.

4. Солнечные циклы имеют связь с архаическими солярными мифами, говорят о цикличности времени. Они лежат в основе верований о времени произнесения заговоров в зависимости от их целей. В славянских верованиях солнце каждый раз, всходя, делало круг и уходило под землю, а затем вновь появляется. Также и земледельческий год был разделен на четыре времени года, которые не совпадают с современным календарем, так как подчинялось солнечному циклу – от равноденствия до солнцеворота. Можно проследить соответствия между календарным годом и временем суток – дню соответствует лето, ночи – зима, рассвету – весеннее равноденствие, вечеру – осеннее, полудню – летний солнцеворот (Ивана Купала), времени от полуночи до первых петухов – святки, некрещенные дни, в это время считается, что нечистая сила «распоясывается» и утихает с криком первых петухов. Таким образом, выделялось время, межеевое, в которое заговоры и ритуальные действия имели наибольшую эффективность для практикующих. Например, до рассвета или на вечерней заре. Этот перформатив явно прослеживается в текстах изучаемых лингвокультур.

5. Правый-левый. Правый изначально имел значение правильный, правая рука традиционно наделялась положительной символикой и считалась

благоприятной в отличие от левой; правый – здоровый, левый – больной, что приобрело значение для заговора – текста и в большей степени ритуала. Выделяются следующие бинарные оппозиции: почетный – непочетный, небесный – земной, позитивный – негативный, где левое связано с неудачей, поэтому в заговорах встречается предписание *взять правой рукой, положить под правую ногу* или *обвязать роженице текстом заговора левую руку*; здоровый – больной: частые предписания встречаются в текстах, например, *сказать в правое ухо, плюнуть через левое плечо*.

Необходимо подчеркнуть важность культурологической классификации, так как составляющие ее концепты образуют перформативные ядра, вокруг которых формируется заговор и ритуал. Исследование показывает глубокую взаимосвязь между верованиями, мифологией и природными явлениями, особенно связанными с Солнцем, в различных культурах, а также влияние этих традиций на формирование религиозных и магических практик.

В результате хода исследования было доказано, что заговор является ярким примером воплощения перформативности. Перформативность заговоров обусловлена необходимостью соблюдения определенных условий, таких как соблюдение ритуальной процедуры, наличие соответствующего статуса у говорящего и присутствие всех необходимых участников.

Также были выявлены важные аспекты перформативности заговоров, такие как использование перформативных глаголов, инвокаций к божествам, и сочетание личной ситуации больного с внеисторической ситуацией. Нужно подчеркнуть, что заговоры не меняются со временем, что подчеркивает их культурную и социальную значимость.

Таким образом, данное исследование позволило подробно рассмотреть природу перформативности и ее проявления в специфическом жанре речевой активности – заговоре, а также выявить культурные и социальные механизмы, обеспечивающие его функционирование.

Нами был сделан вывод о том, что с помощью языковых и культурологических проявлений перформативности заговоры апеллируют к

мифологическому, бессознательному, конституируя реальность; перформативные ядра состоят из перформативных глаголов, инвокаций и культурологических концептов, формируя реальность для практикующих и задеиствуя мифоэпическое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авдееenko, О. Ю. Заговорные формулы в системоцентрическом и антропоцентрическом аспектах: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Авдееenko Ольга Юрьевна. – Кемерово, 2005. – 20 с.
2. Адоньева, С. Б. Конвенции ритуально-магических актов // Заговорный текст. Генезис и структура / С. Б. Адоньева. – М.: Индрик, 2005. – С. 385–401.
3. Адоньева, С. Б. Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы / С. Б. Адоньева, А. В. Степанов. – СПб.: Пропповский центр, 2020. – Т. 1. – 704 с.
4. Азадова, Н. А. Сопоставительное исследование перформативного глагола (на материале лезгинского, русского и английского языков): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Азадова Наргиля Азадиевна. – Махачкала, 2007. – 26 с.
5. Амроян, И. Ф. Повтор в структуре фольклорного текста: на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Амроян Ирина Франтишековна. – М., 2006. – 48 с.
6. Аржанников, М. Ю. Композиционная организация и языковые особенности немецких заговоров XII-XVI веков: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Аржанников Михаил Юрьевич. – Барнаул, 2017. – 21 с.
7. Барулин, А. Н. Основания семиотики. Знаки, знаковые системы, коммуникация / А. Н. Барулин. – М.: Спорт и культура-2000, 2002. – 462 с.
8. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
9. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских терминов / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
10. Бердые, Ж. Тристан и Изольда / Ж. Бердые. – СПб: Вита Нова, 2020. – 336 с.
11. Библия. – М., 2007. – 1330 с.

12. Бунак, В. В. Ископаемые гоминиды и происхождение человека / В. В. Бунак. – М.: Наука, 1966. – 562 с.
13. Бурлак, С. А. Происхождение языка. Факты, исследования, гипотезы / С. А. Бурлак. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – 480 с.
14. Буслаев, Ф. И. О литературе: Исследования / Ф. И. Буслаев. – М.: Художественная литература, 1990. – 512 с.
15. Вежбицкая, А. Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вежбицкая. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 288 с.
16. Вельмезова, Е. В. Текст человека и болезни: Чешский лечебный заговор, опыт семантической структуры: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.03 / Вельмезова Екатерина Валерьевна. – М., 1999. – 666 с.
17. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – М.: Высш. шк., 1989. – 406 с.
18. Ветухов, А. В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова / А. В. Ветухов. – М.: Амрита – Русь, 2023. – 504 с.
19. Виноградова, Л. Н. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа. Структура и семантика ритуала заговора. Язык и поэтика заговора / Л. Н. Виноградова // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М.: Наука, 1993. – С.153–164.
20. Вольф, К. К генезису социального: мимезис, перформативность, ритуал / К. Вольф. – СПб: Интерсоцис, 2009. – 164 с.
21. Гак, В. Г. Теоретическая грамматика французского языка / В. Г. Гак. – М.: Добросвет, 2000. – 832 с.
22. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература РАН, 1998. – 198 с.
23. Голованивская, М. К. Ментальность в зеркале языка. Некоторые базовые мировоззренческие концепты французов и русских: Языки славянской культуры / М. К. Голованивская. – М., 2009. – 213 с.

24. Горбачева, Е. Н. Дискурсивная перформативность: признаки, типы, жанры: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Горбачева Елена Николаевна. – Тамбов, 2016. – 40 с.
25. Гримм, Я. Германская мифология / Я. Гримм. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. – II т. – 976 с.
26. Гуревич, Е. Я. Тайна древнего талисмана / Е. Я. Гуревич. – М.: Наука, 1969. – 151 с.
27. Гуревич, Л. С. К вопросу о роли языка и этнообразующих факторов в политике самоидентификации нации / Л. С. Гуревич // Вестник ЗабГУ. – 2017. – №9. – С. 67–74.
28. Гуревич, Л. С. Когнитивный подход в анализе перформативных глаголов / Л. С. Гуревич // Вестник ЗабГУ. – 2009. – №4. – С. 105–111. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/kognitivnyy-podhod-v-analize-performativnyh-glagolov> (дата обращения: 17.07.2025).
29. Дандес, А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ / А. Дандес. – М.: Вост. лит., 2003. – 279 с.
30. Демьянков, В.З. Социокультурная когнитивная инженерия / В. З. Демьянков // Когнитивные исследования языка. – 2018. – № 35. – С. 13–21.
31. Ефименко, П. С. Сборник малороссийских заклинаний / П. С. Ефименко. – М.: Общество истории и древностей российских при Московском ун-те, 1874. – 70 с.
32. Заговорный текст. Генезис и структура. – М.: Индрик, 2005. – 520 с.
33. Завьялова, М. В. Балто-славянский заговорный текст: Лингвистический анализ и картина мира; на мат-ле лит. и белор. лечебных заговоров: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.02.03 / Завьялова Мария Вячеславовна. – М., 1999. – 26 с.
34. Иванов, В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 247 с.

35. Иларион (Алфеев), митрополит. Апостол Пётр. Биография. Русское православие. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/apostol-petr-biografija/ (дата обращения: 10.10.2024).

36. Ильинская, В. Н. Камень Латырь и его роль в русских заговорах / В. Н. Ильинская // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. – М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1988. – С. 37–38.

37. Калашникова, А. Л. Устное народное творчество [Электронный ресурс] / А. Л. Калашникова, Е. Ю. Поселенова, Э. М. Афанасьева, Е. Е. Ценкер. – Кемерово: КемГУ, 2018. – С. 75-80. – Режим доступа: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=574233> (дата обращения: 04.07.2025).

38. Карабыков, А. В. Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры: дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01 / Карабыков Антон Владимирович. – Томск, 2014. – 347 с.

39. Карпов, Г. В. Иллокутивная логика: логическое следование, семантика и прагматика: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.07 / Карпов Глеб Викторович. – СПб., 2009. – 34 с.

40. Кассирер, Э. Философия символических форм. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – СПб.: Университетская книга, 2002. – Т. 2. – 280 с.

41. Кастрен, М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири в 1838–1844, 1845–1849 гг. / М. А. Кастрен. – М.: Типография Александра Семена, 1860. – IV. – 495 с.

42. Каширская, Т. А. Трансформация философского понятия свободы в связи с концептуализацией бессознательного: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Каширская Татьяна Анатольевна. – СПб., 2004. – 171 с.

43. Квятковский, А. П. Поэтический словарь / Науч. ред. И. Роднянская / А. П. Квятковский. – М.: Сов. Энцикл., 1966. – 376 с.

44. Киселева, Ю. М. Смысловая организация русских лечебных и любовных заговоров: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Киселева Юлия Михайловна. – М., 2001. – 286 с.

45. Кляус, В. Л. Сюжетика заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири: В сравнительном межславянском и славяно-сибирском освещении: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Кляус Владимир Леонидович. – М., 2001. – 516 с.
46. Колесова, Е. А. Лексика пространства в фольклорных текстах: На материале заговоров: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Колесова Елена Альбертовна. – СПб., 2001. – 166 с.
47. Коновалова, Н. И. Сакральный текст как лингвокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01 / Коновалова Надежда Ильинична. – М., 2007. – 47 с.
48. Коровашко, А. В. Заговоры и заклинания в русской литературе XIX–XX веков: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Коровашко Алексей Валерьевич. – СПб., 2010. – 540 с.
49. Кочеткова, В. И. Палеоневрология / В. И. Кочеткова. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – 244 с.
50. Красина, Е. А. Семантика и прагматика русских перформативных высказываний: дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01 / Елена Александровна Красина. – М., 1999. – 310 с.
51. Кубрякова, Е. С. В поисках сущности языка: Когнитивные исследования / Е. С. Кубрякова. – М.: Знак, 2012. – 208 с.
52. Кузнецова, А. А. Иллокутивные типы вербальной эмпатии: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Кузнецова Анна Александровна. – Уфа, 2010. – 23 с.
53. Куликовская, Е. Н. Семантика перформативных глаголов в русских заговорах: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Куликовская Екатерина Николаевна. – СПб., 2022. – 24 с.
54. Куликовская, Е. Н. «Слово как действие» в русских заговорах / Е. Н. Куликовская // Русская речь. – 2022. – № 1. – С. 19–34.
55. Культурные трансферы: проблемы кодов / Под ред. С. Г. Проскурина. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. – 224 с.

56. Лакофф, Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении / Дж. Лакофф. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 792 с.
57. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
58. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
59. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. — М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 683 с.
60. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 142 с.
61. Лоренц, К. Агрессия. Так называемое зло / К. Лоренц. – М.: Культурная революция, 2008. – 616 с.
62. Лоренц, К. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах / К. Лоренц // Природа, 1969. – №11. – С. 42–51.
63. Майков, Л. Н. Великорусские заклинания / Л. Н. Майков. – СПб., 1869. – 164 с.
64. Малиновский, Б. Магия, наука, религия / Б. Малиновский. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
65. Маркина, Л. Г. Культура Германии: лингвострановедческий словарь / Л. Г. Маркина. – М.: АСТ: Астрель: Хранитель, 2006. – 1181 с.
66. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М., 1976. – 408 с.
67. Молитвы святым Божиим с краткими сведениями о житиях и помощи в разных нуждах. – М.: Изд. Тихомирова М. Ю., 2018. – 334 с.
68. Монич, Ю. В. К истокам человеческой коммуникации: ритуализованное поведение и язык / Ю. В. Монич. – М., 2005. – 443 с.
69. Мосесова, М. Э. Языковая репрезентация категории перформативности в англоязычном юридическом дискурсе (на материале текстов

международных конвенций): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Мосесова Милана Эдуардовна. – Пятигорск, 2020. – 26 с.

70. Мосс, М. Социальные функции священного / М. Мосс // Мосс М. Избранные произведения. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.

71. Остин, Дж. Л. Слово как дело / Дж. Л. Остин // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. – 1986. – Вып. 8. – С. 22–129.

72. Познанский, Н. Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул / Н. Ф. Познанский. – М.: Академический проект, 2016. – 244 с.

73. Проскурин, С. Г. К предистории письменной культуры: архаическая семиотика индоевропейцев / С. Г. Проскурин, А. С. Центнер. – Новосибирск, 2009. – 196 с.

74. Проскурин, С. Г. О значениях «правый – левый» в свете древнегерманской лингвокультурной традиции / С. Г. Проскурин // Вопросы языкознания. – 1990. – № 5. – С.37–49.

75. Проскурин, С. Г. Семиотика. Язык. Культура. Право / С. Г. Проскурин. – СПб. – М. – Краснодар: Лань, 2023. – 249 с.

76. Проскурин, С. Г. Культурные трансферы и тексты / С. Г. Проскурин, А. В. Проскурина. – Новосибирск, 2017. – 176 с.

77. Проскурин, С. Г. История перевода / С. Г. Проскурин, А. В. Проскурина. – СПб. – М. – Краснодар: Лань, 2023. – 190 с.

78. Романова, Е. Г. Перформативные единицы в ритуальных актах суггестивной коммуникации: дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Романова Елена Георгиевна. – Тверь, 2002. – 326 с.

79. Романова, Л. А. Композитные перформативы в функциональной парадигме языка: семантический и прагматический аспекты: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Романова Лариса Алексеевна. – Великий Новгород, 2010. – 48 с.

80. Россолова, О. А. Перформатив как координатор коммуникативного взаимодействия и средство адресованности: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Россолова Оксана Анатольевна. – М., 2008. – 22 с.
81. Русский афонский отечник XIX–XX: [или избранные жизнеописания русских старцев и подвижников, живших на Афоне в XIX–XX веках]. – Святая Гора Афон: Изд. Русского Св.-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2012. – 751 с.
82. Сахаров, И. П. Русское чернокнижие. Заговоры русских знахарей / И. П. Сахаров. – М.: Эксмо, 2008. – 224 с.
83. Серль, Д. Что такое речевой акт? / Д. Серль // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. – 1986 – Вып. 8. – С. 151–170.
84. Серль, Д. Классификация иллокутивных актов / Д. Серль // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. – 1986. – Вып. 8. – С. 170–194.
85. Силантьев, И. В. Сюжетологические исследования / И. В. Силантьев. – М.: Языки славянских культур, 2009. – 224 с.
86. Силантьев, И. В. Трансферные дискурсные взаимодействия и механизмы взаимного перевода от языка науки к языку искусства / И. В. Силантьев // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии. – М.: Культурная революция, 2016. – 500 с.
87. Словарь славянской мифологии. – Центрполиграф, 2009. – 238 с.
88. Соколова, О. В. Гибридизация дискурсов: теоретические основания и типы междискурсивного взаимодействия / О. В. Соколова // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии. – М.: Культурная революция, 2016. – С. 308 – 333.
89. Соколова, О. В. Новые функции перформативов и модальных глаголов в современной американской поэзии / О. В. Соколова // Фундаментальные ценности языка и культуры: к 60-летию доктора филологических наук, профессора Сергея Геннадьевича Проскурина. – Новосибирск, 2023. – С. 57–67.
90. Соколова, О. В. Типология дискурсов активного воздействия: поэтический авангард, реклама и PR / О. В. Соколова. – М.: Гнозис, 2014. – 304 с.

91. Степанов, Ю. С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках / Ю. С. Степанов // Вопросы языкознания. – 1989. – № 4. – С. 46–73.
92. Степанов, Ю. С. Семиотика / Ю. С. Степанов. – М.: Наука, 1971. – 168 с.
93. Степанов, Ю. С. Семиотика / Ю. С. Степанов. – М.: URSS, 2014. – 165 с.
94. Тайлор, Э. Б. Антропология / Э. Б. Тайлор. – СПб.: Издание И. И. Билибина и Ко, 1882. – 445 с.
95. Таций, К. Сочинения в двух томах. Анналы. Малые произведения / К. Таций. – Л.: Наука, 1967. – Т.1. – 445 с.
96. Телешев, А. А. Лингвопрагматические особенности французского законодательного дискурса: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.05 / Телешев Антон Анатольевич. – М., 2004. – 178 с.
97. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
98. Толстая, С. М. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / С. М. Толстая. – М.: Межд. отношения, 1999. – Т. 2. – С. 239–244.
99. Толстой, Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
100. Толстой, Н. И. Язычество древних славян / Н. И. Толстой // Очерки истории культуры славян. – М.: Индрик, 1996. – С.145–160
101. Томаселло, М. Истоки человеческого общения / М. Томасело. – М.: Языки славянских культур, 2011. – 328 с.
102. Топорков, А. Л. Знахарка из Андомы и ее заговоры / А. Л. Топорков // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции: сб. ст. – М., 2007. – С. 188–205.
103. Топорков, А. Л. Русские заговоры из рукописных источников XVII–первой половины XIX в. / А. Л. Топорков – М., 2010. – 832 с.

104. Топорков, А. Л. Указатели славянских заговоров / А. Л. Топорков. – Живая старина, 1999. – № 1. – С. 52–54.
105. Топоров, В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) / В. Н. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М.: Наука, 1993. – 240 с.
106. Топоров, В. Н. О статусе и природе заговора (теоретический аспект) / В. Н. Топоров // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. – М., 1988. – 206 с.
107. Топоров, В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах / В. Н. Топоров // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – С. 3–59.
108. Топорова, Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров / Т. В. Топорова. – М., 1996. – 216 с.
109. Фещенко, В. В. Эмиль Бенвенист – теоретик поэтического дискурса / В. В. Фещенко // Критика и семиотика. – 2018. – № 2. – С. 226–237.
110. Фещенко, В. В. О школах в художественной семиотике: от Пражского кружка до Московско-Новосибирского содружества / В. В. Фещенко // Фундаментальные ценности языка и культуры: к 60-летию доктора филологических наук, профессора Сергея Геннадьевича Проскурина. Новосибирск, 2023. – С. 26–41.
111. Фрейд, З. Я и Оно / З. Фрейд. – Тбилиси: Изд-во Мерани, 1991. – 400 с.
112. Фрэзер, Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж. Фрэзер. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. – 976 с.
113. Фюстель де Куланж, Н. Д. Гражданская община древнего мира / Н. Д. Фюстель де Куланж. – СПб: Популярно-Научная Библиотека: Типография Б. М. Вольфа, 1906. – 459 с.
114. Чесноков, И. И. Речевой акт «Клятва»: истоки и первичные формы объективации / И. И. Чесноков // Известия ВГПУ, 2013. – № 9 (84). – С. 4–7.
115. Четыркина, И. В. Перформативность речевых практик как конститутивный признак культуры: этническая и историческая перспектива:

автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Четыркина Инна Валерьевна. – Краснодар, 2006. – 34 с.

116. Щапов, А. П. Сочинения / А. П. Щапов. – СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1906. – Т. 1. – 811 с.

117. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2014. – 235 с.

118. Юдин, А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре / Ю. В. Юдин. – М., 1997. – 162 с.

119. Ямвлих. Философия числа: Об общей математической науке. О Никомаховом «Введении в арифметику» / Ямвлих. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020. – Т. 1. – 336 с.

120. Яновская, С. А. О так называемых «определениях через абстракцию» / С. А. Яновская // Методологические проблемы науки. – М., 1972. – 280 с.

121. Austin, J. L. How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 / J. L. Austin. – Oxford at the Clarendon press, 1962. – 168 p.

122. Bang, A. Chr. Norske hexeformularer og magiske opskrifter / A. Chr. Bang. – Oslo: Kristiania, 1901–1902. – 815 p.

123. Benvéniste, E. Problèmes de linguistique générale / E. Benvéniste. – P.: Galimard, 1966. – Vol. 1. – 361 p.

124. Bourdieu, P. Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques / P. Bourdieu. – P.: Fayard, 1982. – 249 p.

125. Camus, D. Jeteurs de sorts et désenvoûteurs / D. Camus // Enquêtes sur les mondes sorciers. – P., 1997. – V. 1. – 546 p.

126. Camus, D. Paroles magiques. Enquête sur les secrets de guérison / D. Camus. – P. : Imago, 2013. – 212 p.

127. Camus, D. Paroles magiques, secrets de guérison. Les leveurs de maux aujourd'hui / D. Camus. – P., 1990. – 230 p.

128. Chabert, S. Marcellus de Bordeaux et la Syntaxe Française (French Edition) / S. Chabert. – P.: A. Fontemoing, 1901. – 126 p.

129. Chomsky, N. *On Nature and Language* / N. Chomsky. – Cambridge University Press, 2002. – 206 p.
130. Davies, O. A. *People Bewitched – Witchcraft and Magic in Nineteenth* / O. A. Davies. – Oxford: David & Charles, 1999. – 206 p.
131. Favret-Saada, J. *Les mots, les paroles, les sorts* / J. Favret-Saada. – P.: Gallimard, 2011. – 427 p.
132. Feshchenko, V. V. The performative turn in philosophy, linguistics and verbal art: Moscow Conceptualism's (un?)creative speech acts / V. V. Feshchenko // *Journal of slavic studies*. – 2020. – № 1. – P. 87–104.
133. Grendon, F. *Anglo-Saxon charms* / F. Grendon. – New-York, 1909. – 238 p.
134. Grevisse, M.G.A. *Le Bon Usage* / M. G. A. Grevisse. – Bruxelles: Boeck & Larcier, 2008. – 1584 p.
135. Grimm, J. *Teutonic mythology* / J. Grimm. – London, 1883. – V. III. – 1276 p.
136. Hervé, G. Superstitions populaires suisses concernant les armes, le tir, la guerre, les blessures / G. Hervé // *Revue anthropologique*. – 1916. – P. 351–365.
137. Heidegger, M. *Approche de Hölderlin. Hölderlin et l'essence de la poésie* / M. Heidegger. – P.: Gallimard, 1962. – 61 p.
138. Hughes, A. L. *General / Theoretical Anthropology: Evolution and Human Kinship* / A. L. Hughes // *American Anthropologist*. – 1989. – V. 91. – Is. 3. – P. 777–778.
139. Jones, P. *Tooth Worms and Weird Medieval Charms to Cure Toothache* / P. Jones [Electronic resource]. – Access mode: <https://discover.hubpages.com/education/Charms-to-Cure-Toothache> (access date: 05.07. 2025).
140. Lecouteux, C. *Le livre des Grimoires* / C. Lecouteux. – P.: Imago, 2008. – 320 p.
141. Lecouteux, C. *Charmes, conjurations et bénédictions* / C. Lecouteux. – P., 1996. – 140 p.

142. Lecouteux, C. Dictionnaire des formules magiques / C. Lecouteux. – P., 2014. – 318 p.
143. Lecouteux C. Typologie des formules magiques / C. Lecouteux // *Incantatio*. – 2012. – Is. 2. – P. 33–42.
144. Lévy-Strausse, C. Mythologique. Le crut et le cuit / C. Lévy-Strausse. – P., 1964. – 206 p.
145. Lieberman, Ph. On the speech of Neanderthal Man / Ph. Lieberman, E. Crelin // *Linguistic Inquiry*. – 1971. – V. 2. – № 2. – P. 203–222.
146. Mermoud, M. La parole magique. Etude sur la performativité / M. Mermoud. – Lausanne: Archipel, collection « Essais », 2003. – 164 p.
147. Michell, G. The Hindu Temple / G. Michell. – Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1988. – 192 p.
148. Niles, J. D. The Idea of Anglo-Saxon England 1066-1901: Remembering, Forgetting, Deciphering, and Renewing the Past / J. D. Niles. – Wiley, 2015. – 448 p.
149. Olsan, L. Latin Charms of Medieval England: Verbal Healing in a Christian Oral Tradition / L. Olsan // *Oral tradition*. – 1992. – № 1. – V. 7. – P. 116–143.
150. Ohrt, F. Danmarks trylleformler / F. Ohrt. – Copenhagen and Oslo: Gyldendal, Nordisk Forlag, 1917–1921. – 540 p.
151. Proskurin, S. Voice and bodily deixis as manifestation of performativity in written texts / S. Proskurin, V. Feshchenko // *Semiotica*. – 2019. – Issue 227. – P. 317–334.
152. Récanati, F. Les énoncés performatifs / F. Récanati. – P., 1981. – 287 p.
153. Roper, J. Towards a poetics, rhetorics and proxemics of verbal charms / J. Roper // *Folklore*. – Estonia, 2003. – V. 24. – P. 7–49.
154. Roper, J. Typologising English Charms. Charms and Charming in Europe / J. Roper. – N.Y.: Palgrave: Macmillan, 2004. – P. 128–144.
155. Salverda de Grave, J. J. Eneas, texte critique / J. J. Salverda de Grave. – Toronto, 1891. – 472 p.
156. Saemundsson, M. V. Galdrar á Íslandi. Íslenszk galdrabók / M. V. Saemundsson. – Reykjavik: Almenna bókafélagið, 1992. – 466 p.

157. Searl, J. Making the social world / J. Searl. – London: Oxford University Press, 2010. – 220 p.
158. Searl, J. Speech acts: an essay in the philosophy of language / J. Searl. – London: Cambridge University Press, 1969. – 220 p.
159. Tannery, P. Les Cyranides / P. Tannery [Electronic resource]. – Access mode: https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=wcp2_1905_0798_0807&file_type=pdf (access date: 05.07.2025).
160. Timotin, E. Paroles protectrices, paroles guérisseuses. La tradition manuscrite des charmes roumains (xviiie-xixe siècle) / E. Timotin. – P.: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2015. – 386 p.
161. Trithemius, J. Steganographia: Hoc est: Ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa / J. Trithemius. – Francofurti: Ex officina typographica Joannis Saurii: Sumpti bus Joannis Berneri, 1608. – 180 p.
162. Trombetti, A. L'unità d'origine del linguaggio / A. Trombetti. – Bologna: Libreria Treves di L. Beltrami, 1905. – 232 p.
163. Véronèse, J. Paroles et signes efficaces dans le Picatrix latin. Picatrix entre Orient et Occident / J. Véronèse // Images et magie, dir. Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo et Nicolas Weill-Parot. – P., Honoré Champion, 2011. – P. 163–186.
164. Vigenère, Blaise de. Traicté des chiffres ou secrètes manières d'escrire / Blaise de Vigenère. – P.: chez Abel L'Angelier, 1586. – 721 p.

Словари и энциклопедические источники

165. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль. – М., 1865. – Т. 3. – 509 с.
166. Мифы народов мира / под ред. Токарева С. А. – М., 2008. – 1147 с.
167. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М., 1949. – 2314 с.
168. Семенов, А. В. Этимологический словарь русского языка / А. В. Семенов. – М., 2003. – 704 с.