

**Маргарита Жуйкова**

## **Зачем Маринка сожгла следы Добрыни? (Заметки о происхождении любовной магии)**

Наша статья посвящена проблеме возникновения и развития приемов любовной магии, а также ее связям с иными видами магии. Данная сфера традиционной народной культуры, на первый взгляд, полно и всесторонне изучена, особенно если принять во внимание многочисленные публикации последних лет, содержащие как новый фактический материал (описание магических обрядов, тексты заговоров, судебные процессы), так и аналитические исследования. Однако, как нам кажется, и в этой сфере народной культуры можно обнаружить существенные лакуны, требующие заполнения, а некоторые принятые в научной литературе положения, переходящие из работы в работу, следует иногда подвергать критическому анализу.

Мы обратимся к рассмотрению одной разновидности любовной магии восточных славян, имеющей параллели и в заговорной традиции, а именно магии с применением тепла, огня, жара. В русской народной традиции такие обряды, как и сопровождаю-

**Маргарита Васильевна**

**Жуйкова**

Волынский государственный  
университет им. Леси Украинки,  
Луцк, Украина

шие их заговоры, называют *присухами*, *присушками*. Внутренняя форма этих номинаций указывает на основные действия, служащие для достижения цели, — высушивание, нагревание, сжигание какого-либо предмета, бывшего в контакте с объектом магии. Специфика таких обрядов выявляется при их сопоставлении с другими приемами, также практикуемыми для достижения взаимности в любви. Широко распространены приемы любовной магии, при которых заинтересованная сторона использует некоторый предмет, находившийся в контакте со своим телом или являющийся его частью.

Например, чтобы привязать к себе молодого человека, девушка угощает его пищей или питьем, куда примешивает немного своего пота или крови. В этом обряде передача партнеру предмета-посредника должна обеспечить телесное объединение возлюбленных, их неразрывное единство. Но приемы высушивания или сжигания предмета, принадлежащего партнеру, построены на какой-то иной внутренней логике, причем механизм воздействия кажется на первый взгляд не только неочевидным, но и абсурдным. Действительно, по принципу имитативной магии, то, что происходит с предметом, принадлежащим объекту магии, должно произойти и с самим этим объектом. Иначе говоря, магические действия, в которых высушивается или сжигается некоторый предмет, должны привести к уменьшению жизненных сил человека, к болезням или даже смерти. Однако, несмотря на очевидную нелогичность, такие приемы получили необычайно широкое распространение и популярность, о чем свидетельствуют как этнографические, так и лингвистические данные (не случайно все обряды любовной магии называются *присушками*; эта номинация указывает на доминирующее действие, совершаемое с целью вызвать любовное чувство).

Как же могли возникнуть подобные обряды, что связывает их с другими магическими практиками? В чем состоит их специфика? На эти вопросы мы и будем искать ответы, обращаясь к данным этнографии, фольклора и языка.

Среди былин так называемого киевского цикла имеется одна исключительно интересная былина, постоянно привлекающая внимание исследователей. Ее принято называть по именам главных героев «Добрыня и Маринка». Сюжет быliny известен во многих вариантах, в частности, по публикациям Петра Киреевского и Александра Гильфердинга; наиболее старая версия быliny помещена в сборнике Кириши Данилова. Одним из центральных мотивов ее сюжета являются магические действия Маринки: она вырезает следы Добрыни (отпечатки его ног на земле) и сжигает их в печи. Какова цель этих

действий? Казалось бы, ответ хорошо известен: Маринка использует широко распространенный у восточных славян прием любовной магии — совершает обряд присушивания, сопровождая его соответствующими магическими словами (заклинанием). Такую трактовку действий героини находим во многих работах, посвященных былинному жанру. Вот примеры: «В былине „Добрыня и Маринка“ „не поддающийся“ на женские ласки характер Добрыни уже переосмысливается комически, как бесчувственность. Маринка прибегает к колдовству и ворожбе. Былина дословно воспроизводит заговор-присушку с характерной для таких заговоров формулой горения. Влюбленного богатыря Маринка обращает туром» [Смирнов, Смолицкий 1974: 392]; «В былинах героини заставляют полюбить себя именно колдовским способом: Марья Лебедь Белая опаивает Потыка чародейским зельем, замороженный Добрыня идет в дом к Маринке потому, что она вырезала и сожгла в печке его следы» [Новичкова 2001: 151]. Той же точки зрения придерживался и такой глубокий исследователь магии и заговоров, как Н. Познанский (см.: [Познанский 1995: 208–209]).

Таким образом, в работах по фольклористике и этнографии представление о том, что в былине о Добрыне и Маринке содержится описание удачного применения любовной магии, стало общим местом, неким научным стереотипом, который принимается как нечто раз и навсегда доказанное, не требующее никакой дополнительной аргументации. Однако рано или поздно приходит время пересматривать и те научные истины, которые кажутся незыблемыми. Ниже мы изложим наши соображения по поводу цели и сути магических действий Маринки и постараемся убедить читателя в том, что сжигание следов былинного героя могло служить и иным целям.

Рассмотрим наиболее выразительные описания магических действий Маринки, взятые из двух текстов былины; оба текста записаны Гильфердингом в Олонецкой губернии.

*А берет-то ли Маринка булатный нож,  
Она резала следочки Добрынюшкины,  
Сама крепкой приговор да приговаривала:  
— Как я режу эти следики Добрынюшкины,  
Так бы резало Добрыни ретиво сердце  
По мне ли по Маринке по Игнатъевной.  
Она скоро затопляла печь кирпичную,  
Как метала эти следики Добрынюшкины,  
Сама крепкой приговор да приговаривала:  
— Как горят-то эти следики Добрынюшкины,  
Так горело бы Добрыни ретиво сердце  
По мне ли по Маринке по Игнатъевной.  
Не мог-то бы Добрынюшка ни жить, ни пить,*

*Ни дни бы не дневать, ни часу бы часовать.  
Как вышел ли Добрыня на широкий двор,  
Разгорелось у Добрыни ретиво сердце  
По той ли по Маринке по Игнатъевной.*

[Гильфердинг 1900: № 267].

*Да и та курvá Мариночка Игнатъевска,  
Да и брала то два ножика булатние,  
А подрéзала Добрынины следочки,  
Ко следам курvá Маринка приговаривала:  
«Как я режу то Добрынины следочки,  
Так бы резала Добрынино сердечушко,  
А по мне ли по Мариночке Игнатъевской!»  
Затопляла скоро печку муравленну,  
Да метала-то Добрынины следочки,  
Ко следам курvá Маринка приговаривала:  
«Как горя эти Добрынины следочки,  
Так горело бы Добрынино сердечушко».  
Разгорелось у Добрыни ретиво сердце,  
А по той ли по Мариночке Игнатъевской.*

[Гильфердинг 1900: № 227].

Магический обряд тут описан исключительно полно: Маринка с помощью ножа вырезает из земли следы Добрыни, приговаривая при этом заговорные слова: «Как я режу эти следы, так бы резало сердце Добрыни», — затем бросает их в жарко натопленную печь и говорит: «Как горят эти следы, так бы горело и сердце Добрыни». Магия приносит быстрый результат: сердце Добрыни «разгорается», и он возвращается во двор к Маринке.

Чтобы разобраться в истинном смысле описанного эпизода, следует ответить на несколько вопросов. Первое: почему Маринка использует магию? Что ее побуждает к этому? Второе: что делает Маринка, когда к ней возвращается Добрыня? Третье: что происходит с Добрыней после магического обряда? Почему он возвращается к Маринке? И, наконец, четвертое, главное: чего хочет добиться Маринка, используя магию? Действительно ли магические действия со следами служат для вызывания у объекта любовной страсти?

Ответы на эти вопросы, естественно, нужно искать в текстах былины.

Итак, первый вопрос, о причине обращения Маринки к магии. Как видно из текстов, она разгневана на Добрыню за его поступок. Гуляя по Киеву, Добрыня случайно заходит во двор к Маринке и стреляет из лука, желая убить целующихся голубей. Однако в голубей он не попадает, а убивает Маринкиного

«друга милова, змея лотова». В наиболее древнем варианте былины, помещенном в сборнике Кирши Данилова, Добрыня просто разбивает стрелой окно и зеркало в доме Маринки. После этого выстрела из лука Добрыня покидает двор, а героиня берется за магию. Есть основания предполагать, что к этому ее побуждает желание отомстить Добрыне, наказать его, а вовсе не намерение возбудить в нем любовную страсть. Мотив мести четко выступает в хорошо сохранившемся тексте былины, записанном братьями Языковыми в Симбирской губернии. После убийства своего любовника-змея Маринка полна решимости поквитаться с Добрыней:

*Приходила Маришка в свою спаленку,  
 Ин лежит убит её милый друг, лютый змей.  
 Загорися, загорися у Маришки дом (?),  
 Разгорелся, разболелся ретиво сердце её  
 По дружке своем по миленьким, по змеи лютым.  
 «Ище кто это, блядин сын, эту шуточку шутил,  
 Моего милого убил?  
 Это шуточка Добрынюшкина!  
 Я сама Добрынюшки насмешку отсмею:  
 Оборочу Добрынюшку лошадью».*

[Собрание народных песен 1977: 55].

Те же причины обращения к волшебству — желание отомстить Добрыне — находим в тексте былины, записанном Павлом Рыбниковым. В этом варианте у Маринки появляются два повода для мести: во-первых, Добрыня убил ее «мила друга — поганого Тугарина Змиевича», а во-вторых, оскорбил ее саму, применив к ней насилие:

*И посылает Добрынюшка Никитич  
 Своего паробка, да слугу верного,  
 По ту ли по стрелку каленую:  
 «Ай же ты, злодейка Маринка-ненавистница!  
 Давай-ко нашу стрелочку каленую».  
 И говорит злодейка Маринка таково слово:  
 «А кто стрелочку стрелил —  
 Пускай сам сюда придет».  
 У Добрыни бело тело распотелось,  
 А богатырское сердце разгорелось:  
 И скочил Добрынюшка тут со добра коня,  
 И побежал во теремы высокие  
 Ко злодейке Маринке-ненавистнице;  
 Он ухватил-то Маринку за белы груди,  
 Кинул-то Маринку о дубовый мост,  
 И брал он стрелочку каленую,  
 Он пошел из ложни из теплая.  
 А эта злодейка Маринка-ненавистница  
 Брала свой нож булатный,  
 И куда ступал Добрынюшка Никитинич —*

*Знать-то гвоздики шеломчатые —  
И подскоблила следы Добрынюшкины,  
И спустила Добрынюшку оленем рыскучим во чисто поле.*

[Рыбников 1990: 245].

Приведенные тексты дают ответ и на второй из поставленных выше вопросов: что делает Маринка с Добрыней, когда он под действием магии возвращается на ее двор. Маринка обращает его туром (оленом или даже лошадьё), и он оказывается далеко за пределами Киева, в традиционном фольклорном «чистом поле». Характерно, что ни в одном из вариантов былины нет и намёка на какие-либо любовные отношения между Маринкой и Добрыней после его возвращения на ее двор. Если принять предположение о том, что в былине описан обряд любовной магии, то естественно было бы ожидать в ее сюжете соответствующего продолжения. Однако его нет. Напротив, Маринка устраняет саму возможность любовных отношений с Добрыней, лишая его человеческого облика и отправляя в «чисто поле»<sup>1</sup>.

Ответ на третий вопрос оказывается более сложным, чем на два предыдущих. Как узнать, что происходит с Добрыней после магического обряда? Что приводит его во двор к Маринке, почему он возвращается? Казалось бы, все просто: Добрыня вернулся потому, что Маринка его приворожила, принудила его вернуться своими магическими действиями. Вопрос о конкретных механизмах такого воздействия и ставить как бы некорректно: ведь речь не идет о современном научном подходе к описанным в былине явлениям, достаточно того, что носители традиционной культуры верят в то, что такое воздействие на расстоянии возможно. На самом деле, становясь на

<sup>1</sup> Следует отметить, что в одном из текстов, записанных А. Гильфердингом, Маринка предлагает Добрыне «сделать любовь», однако он отказывается и уходит:

*Говорит ему Маришка да Кайдальевна,  
А й Кайдальевна да королевична:  
— Ах ты душенька Добрыня сын Никитинич!  
Сделаем, Добрынюшка, со мной любовь!  
Отвечает тут Добрыня сын Никитинич:  
— Ах ты душенька Маринушка Кайдальевна!  
Я тебе-ка-ва не полюбовничок. [Гильфердинг 1894: № 5].*

После этого разговора Добрыня покидает дом Маринки, а она берется вырезать его следы. Однако и в этом тексте, несмотря на сделанное Маринкой предложение и возвращение Добрыни, любовный мотив не получает своего развития. Можно предположить, что он был включен в текст одним из сказителей — продолжателей былинной традиции. Характерно, что данный вариант былины имеет некоторые сюжетные лакуны, в частности, отсутствует такой существенный эпизод, как убийство змея — любовника Маринки (стрела Добрыни просто попадает в ее комнату и никого не убивает). Любовный мотив в тексте этой былины сохраняется, но с другим участником: место змея должен занять Добрыня. Таким образом, данный вариант следует считать неполным и деформированным, а выводы, полученные на основе этого текста, должны быть критически пересмотрены с учетом других вариантов былины.

такую точку зрения, мы (сознательно или нет) отказываемся от попытки понять логику архаического мышления и весьма упрощаем ситуацию. Для нас в данном случае важен ответ на вопрос: какое именно воздействие передалось Добрыне как объекту магии? Что он ощутил? И хотя об этом в текстах почти ничего не сказано, однако и тут оказывается полезным внимательное чтение былины. Почти во всех текстах подчеркивается, что у Добрыни *«разгорается сердце»*. Что означают эти слова, можно понять, если отвлечься от смысла традиционных поэтических формул, с помощью которых принято обозначать страстную любовь. «Горение сердца» в былине не что иное, как обозначение болевых ощущений, которые испытывает герой вследствие применения магических действий с огнем. Обратим внимание и на тот факт, что сердце Добрыни должно не только *гореть*, но и *резать*, а также просто *болеть*, см. текст в записи Языковых:

*Сбирала следочки Добрынюшкины,  
Собравши, она побросала в печь:  
«Гори, гори, следочки Добрынюшкины,  
Боли, боли, сердечко молодецкое!».*

[Собрание народных песен 1977: 56].

Очевидно, что слова *болеть* и *резать* вполне однозначно указывают на то, что герой испытывает какую-то внутреннюю боль<sup>1</sup>. Обращает на себя внимание и параллелизм между действиями Маринки и ожидаемым результатом: сжигая следы Добрыни, она хочет, чтобы его сердце горело, а когда она режет следы Добрыни ножом, то стремится вызвать у него режущую боль («*Как я режу то Добрынины следочки, // Так бы резала Добрынино сердечушко*»). Достигается ли такой результат? В большинстве вариантов состояние Добрыни после магических действий характеризуется словами типа *разгорелось ретиво сердце*. Однако среди множества текстов нам удалось найти такой, где сказано, что в результате магических действий сердце Добрыни не горит, а *режет*:

*Как выходила Маринка догадлива,  
Брала ножицека она булатного,  
Резала следоцьки-то Добрынины,  
Как резала следоцьки, приговаривала:  
«Режу я следоцьки-то Добрынины,  
Так бы резало сердечько-то Добрынино,  
По мне, Маринки по догадливой,  
Как не мог бы да Добрынюшка  
Без меня, Маринки догадливой,*

<sup>1</sup> Слово *сердце* не следует понимать в его современном значении как орган кровообращения; в старых (древнерусских) текстах оно обозначает просто нутро, внутренние органы человека.

*Как не жить, не быть, да не ись, не пить...  
 Как тоскнул бы он да и гинул бы,  
 Как на круг бы Добрыня целы сутоцьки».  
 У Добрыни на дорожки сердце срезало,  
 Как едва Добрыня ноценьку скоротал вить,  
 Как поутрушку-то ранёшеньку,  
 Добрынюшка справляеце да скорёшеньку.*

[Сказитель Конашков 1948: 105].

Обратим внимание на то, что в этом варианте Маринка не сжигает следы в печке, а только срезает их, что оказывается вполне достаточным для появления у персонажа болевых ощущений. Кроме того, этот текст явно не вписывается в традиционное понимание действий Маринки как присушивания, т.е. любовной магии.

Таким образом, анализ былинных текстов приводит нас к важному выводу: чары Маринки вызывают у Добрыни ощущение внутренней боли, причем между магическими действиями и характером боли обнаруживается не только прямая корреляция, но и причинно-следственная связь.

Тут уместно сделать лингвистическое отступление. Предикаты *разгораться* (*сердце разгорелось*), а также семантически близкие *пылать*, *гореть*, *жечь*, *кипеть*, которые метафорически описывают внутренние, психические состояния человека, совсем не обязательно связывать с любовным чувством. Путем анализа данных русского, украинского, белорусского языков, в особенности языка фольклорных произведений, мы пришли к выводу о том, что первоначальное значение этих метафорических предикатов соотносилось не с состоянием страстной любви, а с другими эмоциями и прежде всего с гневом, ненавистью, возмущением. Например, в былине «Добрыня в отъезде» из сборника П. Рыбникова с помощью выражения *разгореться сердцем* описывается гнев героя, который охватывает его в ходе поединка с противником:

*Разгорелся Добрыня Микитинец  
 Сердцем своим богатырским,  
 И хватил короля за желты кудри,  
 И кидал короля о сыру землю,  
 И садился к королю на белы груди.*

[Рыбников 1990: 316].

В следующем древнерусском тексте XV в. выражение *пожещи сердца* означает «возмутить, разгневать»: *Никто же бо инъ пожегль сердца наша яко сии нетягъ, не хотя бо тяжати дѣла гсна своего, похабъ ся отворив и ругаетя миру вьсему* [Словарь русского языка XI–XVII вв. 1991: 98]. Ср. также употребление выражения *раскіпелась, разгарэлась кроў* в белорусской балла-

де, где описаны страдания девушки из-за того, что ее любимый — пьяница:

*Ля новага,  
Ля наваго калодзежа  
Я ж, малада, воду брала.  
Воду брала,  
Я ж малада, воду брала...  
Раскіпелась, разгарэлась  
Кроў гаручая ува мне.  
Ува мне,  
Кроў гаручая уво мне,  
Што мой міленькі п'яніца.*

[Баллады 1978: 406].

Однако в тексте былины о Добрыне и Маринке предикат *разгораться* обозначает не эмоциональное состояние героя, а ощущение физической боли, возникшее в результате магических действий.

Вернемся к магической практике. Приемы, подобные тем, которые использует в сюжете былины Маринка, хорошо известны из описаний любовной магии, когда воздействуют не непосредственно на человека, а на его следы. Например: *«Надо из-под левой ноги, из-под третьего следа взять земли, травы ли, песку, и след сжигают в печке с наговором: Как след этот сохнет, так бы Иван обо мне сохнул, горел»*; *«Гуляючи, взять следу с правой ноги незаметно, принести его домой, бросить в печку и сказать: Как след тает, так и раб Божий Сергей обо мне тает»* [Русские заговоры и заклинания 1998: 135]. В Полтавской губернии, по сообщению Василия Милорадовича, *«дівка, котра полюбить парня, бере землі з-під його сліду з правої ноги і замазує у себе в челюсті [в печь. — М.Ж.], і він тоді до неї пристає»* [Милорадович 1994: 11]. Постепенное нагревание или сжигание следов в печке в этих обрядах должно обеспечить «присушивание» избранника или избранницы, вызывание непоборной любовной страсти. С той же целью в печке могли сжигаться и другие предметы, бывшие в контакте с телом человека, например, щепка, взятая с того места, где спал объект магии, а также части его одежды<sup>1</sup>.

Однако те же действия со следом активно практиковались и в другой разновидности магии — вредоносной. Для причинения

<sup>1</sup> См. также описание обряда любовной магии из Архангельской губернии: *«Из свежего веника берётся прут, который кладут у порога двери, в которую пройдёт тот, для кого назначена присуха. Как только перешагнуто через прут, он убирается в такое место, где его никто не может видеть. Потом [прут] берут в жарко испропленную баню, бросают на пол и приговаривают: „Как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне раб Божий (такой-то)“»* [Ефименко 1878: 142].

человеку боли, недуга или смерти часто использовалось высушивание, нагревание, сжигание какого-либо предмета, который был в контакте с этим человеком, и на первом месте по частоте использования стоят именно следы. Примеров этого в этнографической литературе вполне достаточно. Во второй половине XIX в. Н. Костомаров писал о таких обрядах: «*Выбор следа из-под ноги сохраняется до сих пор. Выбранный след заматывали в печи или сожигали, а оттого иссыхал тот, из-под чьей ноги был взят след*» [Костомаров 1906: 155]. По данным А. Богдановича, такой прием широко использовали белорусские крестьяне: вынутую из следа землю зашивали в мешочек и сушили, что вызывало смертельную болезнь человека, который оставил след [Богданович 1895: 169]. Белорусы верили и в то, что достаточно высушить мерку, снятую со следа человека, чтобы высох и сам человек [Шейн 1902: 490].

Подобная практика остается актуальной и в настоящее время, см., например, такую современную запись из Полесья: «*Такие ведьмы, што след брали. „Беру след на сем лет, чтоб от ветру хилиўся да сонцу бояўся“. Возьми латку, ножа и бере след три раза. И тоды этот след кладе ў вьюшке, и он там сохнет, и человек сохнет*» [Материалы к словарю 2001: 412].

Во вредоносной магии практикуется не только воздействие теплом и огнем, но и другие магические действия, направленные на причинение объекту магии болевых ощущений, например, втыкание в предмет-посредник иголок, разрезание его ножом, скручивание, разрывание и др. Воздействие на нежилой предмет должно вызвать подобные состояния и в теле человека, что, по мнению носителя традиционного сознания, сопровождается физической болью и вызывает стойкие болезненные состояния, нередко приводящие к смерти. Напомним, что Маринка не только сжигала следы Добрыни в печке, но и резала их ножом, вызывая у него тем самым режущую боль.

Подробное описание одного из обрядов вредоносной магии гуцулов дал известный украинский этнограф Владимир Гнатюк (записано в 1911 г.):

«*Йик йиден другого хоче с світа зігнати, йде до чьиріўника і той чьиріўник робит з глини фігуру, але ўперед мусит мати сліду с того чьоловіка, на котрого маэ бити і то босого чьоловіка. Тай с того сліду робит ту фігуру чьоловіка або жінки і вітак набиває кілкіў з ружного дерева — кілька татункіў є, то с кожного мусит мати по чіпкові. Йик він то скінчит, ту фігуру, і прилагодит чіпкі вітак набиває ў фігуру ў голову, у плечі, у руки — на всі сторони бє, як го хоче карати (мучити), а як на смерть, то бє на серце з глогу; і кладе єго ў каглу, там сушит йго, будит [т.е. копит. — М.Ж.], і доти він мучит си — та особа — докіў то не перетліє.*

*Йик то вже перетліє, так уже мусит той чьоловик гинути. Але при тім як той чьирівник хоче котрого ратувати, бо він сподіє си, шьо прийде ше той, на котрого він бе, просити єго, шоби му видбиу кїўки, тай вітак він єму відбиває. Одні є такі, шо бют нїт каглоу, а другі у колашни. Йик хоче му попускаті, то мусит го вїбирати с кагли і відволожує водоу і кладе собі на сволок і противно тогди відбиває, віткликає. Забиває березовим поліном» [Гнатюк 1912: 155].*

В данном обряде прямым объектом воздействия выступает изготовленная из следа, т.е. отпечатка ноги на глине, фигурка человека, причем для обряда используется след только босой ноги. Забывание в эту фигурку острых колышков, сделанных из деревьев разных видов, должно причинить жертве сильные физические страдания. Вторая часть обряда — постепенное высушивание фигурки жертвы в дымоходе — служит для того, чтобы неуклонно ухудшать физическое состояние человека, отнимать у него жизненные силы, доводя до смерти.

В тех случаях, когда объектом вредоносной магии выступают домашние животные, для магических действий берут шерсть или молоко, см.: «*Завидуущий продавец выщипывает клоч шерсти из проданной по нужде скотины, кладет шерсть в трубу или за печь и говорит: сохни, как эта шерсть, и скотина не поведётся*» [Даль 1997 II: 376]; «*Вьлить, говорят, надо на под (в печи) молоко с приговором: „Как молоко засохнет, так и корова сохнет“*. У коровы-то молока и не станет, вымя засохнет» [Русские заговоры и заклинания 1998: 185].

Обратим внимание на тот факт, что очень близкие к описанным выше физические ощущения возникают у человека в тех случаях, когда в его тело проникают персонифицированные болезни — лихорадка (трясовица), ночница, холера, колька и под. В текстах заговоров против различных болезней находим целый ряд предикатов, обозначающих действия болезнетворных существ в теле человека: они трясут его, сушат и жгут кровь, вялят сердце, ломают кости, вытягивают жилы, крутят суставы, режут внутренние органы<sup>1</sup>. Предикат *разжигать*, которым в былинке обозначено состояние Добрыни после воздействия на него магии, часто встречается и в текстах лечебных заговоров против лихорадки, ср., например, в украинском

<sup>1</sup> В «Ономастиконе русских заговоров» А. Юдина указаны основные предикаты, описывающие воздействие лихорадки на человека: она «*давит, гложет, гнетет, грызет, как зубами, жмет, изъедает, корчит, кусает, печет огнем, ломит, особенно кости, раздувает, расслабляет, томит, трясет, тянет, холодит, растлевает; от нее кричат, наступает безумие, бессонница, глупость, глухота, голод, дремота, дрожь, дряхлость, кашель, немота, озноб, опухоль, отек, пожелтение, припадок, смерть, сонливость, сухота, хрипы, хромота*» [Юдин 1997: 237].

заговоре: «*Ми йдем людей мучить, сушить, знобить, рожжигать*» [Сборник малороссийских заклинаний 1874: 11]. Таким образом, предикат *рожжигать*, так же, как и другие глаголы теплового воздействия (*гореть, жечь, пылать, печь*), попадает в одну семантическую группу с глаголами *ломать, колоть, трусить, резать, крутить, знобить*, обозначающими разнообразные болезненные ощущения и состояния. В современном языке эти слова наряду со значением конкретного физического действия имеют также значения, соотнесенные с проявлениями разных недугов.

Возвращаясь к сюжету былины, еще раз акцентируем внимание на том, что прямым следствием магических приемов Маринки (вырезание следов и сжигание их в печи) оказываются болевые ощущения, испытываемые Добрыней. Это утверждение находит еще одно подтверждение в самом тексте былины. Так, в одном из вариантов магические слова и некоторые магические действия, совершаемые Маринкой, повторяет сестра Добрыни, желая заставить Маринку вернуть герою человеческий облик:

*«Загоритесь, загоритесь, дубовыя дрова,  
Разгорися, разболеяся у Маришке ретиво сердце  
По братце моем, по Добрыне Никитьевиче!»  
Загоралися, загоралися дубовыя дрова,  
Разгорелося, разболелося у Маришке ретиво сердце  
По Добрыне Никитьевиче.*

[Собрание народных песен 1977: 55].

Разжигание дубовых дров, как следует из этого текста, приводит к появлению болезненных ощущений в сердце (т.е. нутре) Маринки. И хотя в данном месте былины опущен важный эпизод — никакой предмет, бывший в контакте с телом Маринки, в огонь не брошен, — однако суть магии нам вполне понятна: боль вызывают для того, чтобы заставить героиню подчиниться требованиям субъекта магии. Исключительно важно, что в этом тексте конструкции «*разболелося сердце*» и «*разгорелося сердце*» используются параллельно для описания одной и той же ситуации.

Таким образом, можно утверждать, что магические приемы в былине о Добрыне и Маринке служат для того, чтобы причинить объекту магии (прежде всего Добрыне) телесную боль. Естественно, что, испытывая боль, герой стремится ее устранить. Именно для этого он и приходит на то место, где совершаются магические действия, т.е. на двор к Маринке.

Параллели к такому поведению Добрыни как объекта магии легко найти среди описанных в этнографической литературе вредоносных обрядов. Так, для того чтобы наказать ведьму,

которая крадет у коров молоко, белорусы использовали специальный обряд. Одно из наиболее подробных его описаний дал Павел Шейн. Если хозяйка хочет узнать, кто испортил ее корову, она берет молочную цедилку (тряпку, через которую процеживают выдоенное молоко), накладывает в нее острые камешки, прутики, иглы и прочие колющие предметы, потом крепко завязывает цедилку и опускает ее в горшок с холодной водой. Посреди двора или в доме (но не в печи) на осиновых дровах разводится огонь, и на нем постепенно нагревают горшок с цедилкой. С повышением температуры воды в горшке ведьма, которая навредила корове, начинает испытывать все более сильную боль, вызывающую у нее ужасные мучения, горячку и лихорадку. В конце концов ведьма не выдерживает и приходит туда, где кипит вода, умоляя прекратить ее страдания. Белорусы верили, что если непрерывно варить цедилку в воде на протяжении суток, то ведьма наверняка умрет (см.: [Шейн 1902: 495]). Этот обряд известен во многих регионах Украины и России.

Былинный Добрыня ведет себя так же, как и молочная ведьма: он приходит туда, где совершается обряд, чтобы прекратить свои муки. И хотя последний аспект, выразительно выступающий в описаниях обряда наказания ведьмы, в былине отсутствует, однако его можно реконструировать исходя из логики носителей традиционного сознания: магическое воздействие должно быть результативным, должно приводить к прогнозированному и быстрому успеху. Поэтому возвращение Добрыни во двор к Маринке так же неизбежно, как и приход молочной ведьмы на то место, где варят цеделло<sup>1</sup>. В обоих случаях магические действия имеют выразительно вредоносную направленность.

Итак, Маринка использует магию (вырезание следов и сжигание их в печи), чтобы не столько вернуть Добрыню, сколько отомстить ему за убийство змея. Месть состоит, во-первых, в причинении герою физической боли, а во-вторых, в превращении его в тура.

Вполне очевидно, что магия Маринки по своей направленности — нечто совершенно иное, чем любовная магия, однако в обоих случаях используются одни и те же приемы. Не случайно обряды и заговоры, целью которых является привлечение осо-

---

<sup>1</sup> Ср. другой обряд любовной магии, известный по украинским и белорусским фольклорным текстам: ведьма или просто женщина, желающая увидеть своего возлюбленного, варит в горшке некое любовное зелье, приговаривая слова заговора. В это время объекта магии начинает непреодолимо тянуть к тому месту, где совершается обряд, причем тяга усиливается по мере увеличения интенсивности кипения зелья в горшке. Наконец невидимая сила поднимает человека в воздух и несет его к возлюбленной.

бы противоположного пола, инспирирование любовной страсти, получили название присушек: в них предмет-посредник чаще всего нагревают, сжигают, высушивают, т.е. воздействуют на объект с помощью огня и тепла. Былинная Маринка тоже совершает подобные действия, однако ее магия имеет иную цель: Маринка сжигает следы, чтобы отомстить Добрыне, причинить ему боль, тогда как субъект любовного обряда стремится вызвать у объекта любовное влечение. Почему же одинаковые приемы служат для достижения разных целей? Объяснение такого, на первый взгляд, странного положения вещей состоит в том, что любовная магия возникла из вредоносной, переняв все ее приемы воздействия на человека.

Мы приходим к такому выводу, исследуя обряды вредоносной и любовной магии, а также тексты любовных заговоров. Как мы уже отмечали, в некоторых обрядах наблюдается удивительное, почти точное совпадение как вещественной, так и акциональной составляющей: для магических действий часто берется такой предмет, который был или будет в контакте с телом жертвы (иногда это часть его тела), с этим предметом совершаются действия, направленные на его разрушение, уничтожение или деформирование внешнего вида. Однако еще более поразительными оказываются в этом плане сюжеты любовных заговоров, в которых субъект магии обращается за помощью к представителям нечистой силы, побуждая их всячески мучить жертву. Так, в русских «черных» заговорах фигурируют не только персонифицированная «тоска» или «сухота», но и *черт, дьявол, сатана, бес, сорок бесов, змея лютая, змей, огненная змея* и подобные представители темных сил. Именно они являются субъектом воздействия на человека, активным началом, исполнителем воли того, кто произносит заговор. Темные силы должны вселиться в жертву и мучить ее до тех пор, пока она не согласится вступить в интимные отношения с тем человеком, в интересах которого совершается магический обряд. Этот сюжетный мотив находим во многих восточно-славянских *присушках*, «заговорах на любовь», «присушных словах», «словах присушить девок»:

*«Есть у тебя, отец Сатана, мал рыж бес полуденный, есть у тебя, отец Сатана, черен бес вечерен, еще есть у тебя светлой бес утренной; пошли, отец Сатана, этих бесей, привороти рабу или рабыню имярек к блудодеянию»* [Русский эротический фольклор 1995: 364].

*«Враг Сатана, полезай в рабу (такую-то), и чтоб она под исход месяца кричала»* [Отреченное чтение 2002: 170].

*«Будь ты, сила могуча, в (такой-то) красной девице неисходно; а жги ты, сила могуча, ея кровь горячую, ея сердце кипучее на*

любовь к (такому-то) полюбовному молодцу» [Сахаров 1990: 304].

*«Выйду я из ворот в ворота, в чисто поле. В том чистом поле стоит белокаменная церковь. В этой белокаменной церкви живут семьдесят семь братьев и Вихорь Вихреевич. Они ладытся, собираются сушить-крушить топи и болота, и текущие быстрые речки, а сушите вы и крушите вы у раба Божьего ретиво сердце и горячу кровь»* [Русские заговоры и заклинания 1998: 123].

*«В чистом поле белая лунь. Попрошу я ее слетать в чистое поле, в синее море, в крутые горы, в темные леса, в зыбучие топи и попросила бы она черта, чтобы дал он ему помощи сходить к рабице, к девице в терем, сесть на белую грудь, на ретивое сердце, на горячую печенку и вложил бы рабице девице (такой-то) из своих окоянных уст, чтобы она не могла без раба (такого-то) не жить, не пить, не есть»* [Русский эротический фольклор 1995: 347–348].

*«Не лети ж ти, огненный бугало, ліса палить, землі сушити, а трави вялити! Полети ж ти, огненный бугало, до козака у двір... Учипись ти йому за серце, затоми ти його, зануди, запали ти його; щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною»* [Чубинський 1995 I: 102].

*«У чыстым полі стаяць тры беса, два беса, адзін бес: бес Сава, бес Савул, бес Калдун. Падайду я, добры маладзец, набліжэ, пакланюсь паніжэ: і вы, трыдзевяць бесаў — бес Сава, бес Савул, бес Калдун, паслужыця мне, як служылі Іраду-цару. Ідзіця на гарадах, на сёлах, на дзярэўнях і сабярыця ўсю таску і сухоту са звярэй, пціц, рыб і ўсякага рода людзей, і знясіця тую таску і ўсякага рода сухоту дзявіцы Прасінні ў ясныя вочі»* [Замовы 2000: 370–371].

Нельзя не заметить, что набор предикатов, которыми в таких заговорах описываются действия нечистой силы, в точности совпадает с теми предикатами, которые встречаются в заговорных формулах вредоносной магии, а также в лечебных заговорах. Это прежде всего глаголы *жечь*, *палить*, *сушить*, *томить*, *нудить*, *вялить*, *знобить*, *трясти*, *крушить*. Все эти многочисленные совпадения указывают на то, что в традиционной культуре любовь по своим проявлениям очень похожа на болезнь. На этот аспект концептуализации любви неоднократно указывали исследователи восточно-славянской традиционной культуры: «Любовная страсть, насылаемая с помощью заговора, осмысляется как болезнь и иссушающая тоска» [Кляус 1995: 344]; «[В заговорах] любовь осмысляется <...> как враждебная и демоническая сила, которая целиком захватывает все существо другого человека, подчиняя его необоримой страсти и вызы-

вая тоску и жестокие страдания» [Топорков 1998: 233–234]. Оба утверждения следует несколько уточнить: «тоска и жестокие страдания», испытываемые жертвой любовной магии, не являются следствием состояния любви, и отождествлять тоску и страсть, как это делает В. Кляус, тоже нет оснований. Любовь (понимаемая прежде всего как сексуальные отношения или стремление к ним) возникает позднее, чем тоска и страдания, она как раз и является их следствием и логическим продолжением, о чем подробнее мы скажем ниже. Отметим также, что и болезнь, и любовь появляются из внешнего по отношению к человеку мира: причина их кроется в воздействии на человека некоторого демонического существа. Именно этот аспект акцентируется содержащимися в «черных» заговорах апелляциями к темным силам.

Вместе с тем в любовной магии содержится парадоксальное противоречие. С одной стороны, демонические существа должны причинить своей жертве всевозможные телесные страдания, а иногда даже раны. Так, в одном украинском заговоре, который служит для причаровывания мужчин, активным началом выступает некто «сын Саламин», вооруженный мечом. Ему приказывают отыскать жертву и порубить мечом, т.е. фактически искалечить ее: *«де його спобіжиш, де його заскочиш, там його січи, там його нуди, там йому не дай ні спати, ні лежати, ні пити, ні їсти, ні інших любити»* [Українські замовляння 1993: 43]. С другой стороны, удовлетворение телесной страсти возможно лишь при условии полного физического здоровья партнеров. Как объяснить это противоречие?

Ответ на этот непростой вопрос находим в описаниях некоторых обрядов любовной магии. Обратим внимание на такое замечание украинского этнографа Петра Ефименко, сопровождающее описание «женского» обряда любовной магии: *«Утверждается, что после этого чаруемый мужчина непременно пристрастится к чарующей его девушке; в противном же случае будет чахнуть, сохнуть и наконец покончит смертью»* [Сборник малороссийских заклинаний 1874: 1]<sup>1</sup>. Отсюда видно, что объект магии будет испытывать телесные страдания и терять жизненные силы в том случае, если он не ответит на любовное чувство девушки. Если же мужчина вступает с ней в любовные отношения, его здоровью ничто не угрожает, несмотря на назван-

<sup>1</sup> Сам обряд описан следующим образом: *«Старые девушки, желающие возбудить к себе любовь мужчин, стараются наскоблить подошву сапога чаруемого, или утащить из шапки его нитку, или что-нибудь другое, и все это, залепивши в комок воску, бросают в огонь, приговаривая: „Щоб тебе за мною так пекло, як пече вогонь той віск! Щоб твоє серце за мною так топилося, як топиться той віск, і щоб ти мене тогди покинув, коли найдеш той віск!“»*.

ные в заговоре опасные перспективы. Подобное убеждение сохранилось и в белорусской традиции. По сообщению Евдокима Романова, если молодой человек причаровывает девушку, то она будет «*чарнецъ по им*», т.е. страдать по тому, кто ее присушил, до тех пор, пока они не «*сойдутца*». «*Як сойдутца, добро живуць. А ня сойдутца, дык ня ў пуць: ина по ём будзець сохнуць, а ён по ёй*» [Романов 1894: 152]. Существенно, что телесные страдания выступают некоторой альтернативой любовным отношениям: человек страдает и болеет в том случае, когда любовного чувства не возникает, т.е. он не поддается на действие магии; если же любовная магия оказывается результативной, то страдания и смерть ее объекту не угрожают. Обращения за помощью к представителям нечистой силы, содержащиеся в любовных заговорах, прямо указывают на тех, кто должен, в соответствии с логикой архаического сознания, причинять муки объекту магии.

Таким образом, любовная магия ставит свою жертву перед выбором: одно из двух, или любовь, или болезнь, страдания и смерть. По сути, это своеобразный шантаж, когда человеку фактически не остается ничего другого, как принять требования активной стороны, которая к тому же заручается поддержкой нечистой силы.

Понятно, что альтернатива «любовь или смерть» в такой открытой форме перед объектом магии не возникала, об этом никогда не говорилось и не могло говориться прямо, так как и само занятие магией всегда требовало особой секретности. Однако можно с уверенностью утверждать, что осмысление любовной магии как шантажа, направленного на причинение вреда, было знакомо широким кругам носителей традиционной культуры, а не только отдельным лицам, которые практиковали любовную магию. В частности, такой вывод можно сделать из того факта, что многочисленные болезненные состояния в народе объяснялись не только вселением в человека персонифицированных болезней, воздействием дурного глаза и т.п., но и любовными чарами. Данные об этом можно почерпнуть из русских судебных дел, посвященных колдовству, в том числе и попыткам с помощью волшебства склонить кого-либо ко «блудному делу». Например, в одном судебном деле начала XVIII в. (Урал) как потерпевшая фигурировала женщина, которая в результате любовной магии — присушивания — заболела *сухотой*: «*Наговорил де он Павел стокане в пиво присушные слова и то де пиво велел поднести Нениле Исаковой дочери*». Женщину вылечил другой колдун: «*Ту же жонку от той сухоты отходил свекор ея Карп Кубарев, а болши де он Павел никого не присушивал*» (1707 г.) [Полякова 1990: 66]. В другом судебном деле содержится история о том, как некто Петр

Романов, имевший репутацию колдуна, хотел словами склонить девушку ко блуду, а поскольку это ему не удалось, обратился к любовной магии. Девушка от этого «*вся распухла*». Болезнь прошла только тогда, когда тот же Петр Романов дал ей выпить «*наговорное вино*» [Смилянская 2001: 31]. В этнографической литературе описано немало подобных случаев.

Остановимся подробнее на одном судебном деле, из которого можно получить сведения как о приемах любовной магии, так и об их последствиях. Этот случай тоже проливает свет на генетические связи любовной и вредоносной магии.

Во второй половине XIX в. украинский историк Владимир Антонович выявил в судебных документах Каменца-Подольского дело о чародействе, расследование которого проводилось в 1749 г. Представительница каменецкой шляхты по фамилии Ружковска несколько лет находилась в любовной связи со своим слугой Андреем. Видимо, Андрея это тяготило, и он хотел от связи избавиться, так как он несколько раз убежал из дома своей хозяйки. У Ружковской жила мамка по имени Явдоха, умевшая колдовать и ворожить. Когда Андрей в очередной раз исчез, Ружковска обратилась к ней за помощью. В судебном деле зафиксировано буквально следующее: «*Jawdocha mamka z rozkazu pani guśliła: to płotami trzęsła, to ogień żar pod próg sypała, to rozebrawszy się goła koło budynku biegła, i jak nasypie żaru na koszulę pod progem i garkem przyłoży, to koszula nie zgorzała, i to sobie za wróżbę miała: kiedy się koszula nie przepali, to się nazad powróce, w czym nadzieję pani czyniła*» [Антонович 1877: 130]<sup>1</sup>.

В этом описании обращают на себя внимание два магических приема: трясение заборов (*plotami trzęsia*) и насыпание под порогом горящих углей на рубашку. Смысл второго действия можно понять так: Явдоха стремилась воздействовать на человека через его личные вещи. В данном случае это была рубашка Андрея. Горящие угли должны были жечь не только сорочку, но и тело (сердце) любовника. Интересно, как трактовался в этом случае результат магических действий: если сорочка не загоралась, это означало, что Андрей вернется. Возможно, такая интерпретация связана с представлением о том, что объект магии покоряется воле колдуна в тех случаях, когда хочет избежать телесных страданий (если же сорочка загорается, то ее хозяин испытывает муки, но при этом не покоряется колдовству). Подобным образом ведет себя и молочная ведьма,

<sup>1</sup> Приблизительный перевод: «Мамка Явдоха по приказанию своей пани чаровала: то заборами трясла, то сыпала горящие угли под порог, то бегала голой вокруг дома. Насыпая горящие угли на сорочку [Андрея] под порогом и прикрывая ее горшком, ворожила так: если сорочка не прогорит, он вернется назад, и этим вселяла в пани надежду [на возвращение Андрея]».

которая испытывает боль при кипячении цедила, и Добрыня в рассмотренном выше былинном сюжете — они приходят на то место, где совершается обряд.

Что касается трясения забором, то этот прием требует специального рассмотрения. Его смысл проясняется при сопоставлении действий Явдохи с описанием «женской» любовной магии украинцев, зафиксированной в материалах Павла Чубинского. Девушка, которая хочет влюбить в себя парня, должна в полночь выйти в воде, положить на воду доску («кладку»), стать на нее босыми ногами, трястись и говорить: «*Трясу, трясу кладкою, кладка водою, а вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N, щоб його трясли, та й до мене принесли, до народженнок, хрещенної і молитвяннок раби Божої дівчини Марусі*» [Чубинський 1995 I: 100]. Трясение кладки, как видно из этого описания, передается через воду чертям, которые, в свою очередь, должны воздействовать на избранника девушки. Результатом воздействия становится его болезненное состояние: «козака» будет трясти, как в лихорадке. Чтобы избавиться от болезни, ему нужно полюбить «*рабу Божу дівчину Марусю*». Нечто подобное делает и мамка Явдоха, желая заставить Андрея вернуться к своей любовнице. Забор выбирается, очевидно, по той причине, что он осмысливается в народной культуре как граница между своим и чужим мирами, т.е. как локус, где человек может вступить в контакт с нечистой силой.

Не оставляет сомнений тот факт, что в описанных обрядах украинской любовной магии четко проявляется исходная направленность магических действий на причинение человеку какого-либо телесного ущерба или на создание угрозы для здоровья. Наиболее доступной формой воздействия на расстоянии было нагревание, высушивание или сжигание предмета, который находился в контакте с человеком или был частью его тела. Как мы уже отмечали, такие действия характерны как для вредоносной, так и для любовной мании, причем последняя даже получила в народной культуре специальные наименования, мотивированные применением тепла и огня («присушивание», «присушка», «присушные слова»). Вместе с тем иногда использовались и иные, менее распространенные приемы воздействия на избранника или избранницу. Кроме рассмотренного выше трясения кладкой или забором, отметим еще один интересный прием любовной магии, зафиксированный в Белоруссии. Чтобы вызвать любовь какого-либо человека, нужно было крутить (т.е. как бы молот) его рубашку в ручной мельнице [Wereńko 1896: 116]. В другом обряде, тоже известном по записям из Белоруссии, тот же прием был направлен на иную цель: отплатить обидчику (см.: подробнее [Никифоровский 1897: 263]). Результатом такого воздействия должны

были стать болевые ощущения. Однако подобные приемы не получили в любовной магии широкого распространения.

Таким образом, в основе любовной магии, в особенности «черной», в которой на помощь человеку призываются представители нечистой силы, лежит убеждение в том, что взаимности можно достичь путем применения колдовства, магических обрядов, направленных на подавление собственной воли человека. Наиболее результативным способом при этом считается обращение за помощью к нечистой силе, которая и должна причинить жертве нестерпимые телесные муки. Отголоски такой практики находим в тех фиксациях обрядов любовной магии, где имеются указания на то, что исполнитель обряда стремится вступить в контакт с нечистой силой (например, выполняет обряд в нечистом месте, снимает крест, пояс). Не менее выразительно стремление вызвать любовное чувство с помощью нечистой силы проявляется в текстах любовных заговоров. Поэтому уместно считать, что активным началом в магической практике выступает не человек, совершающий обряд, а могущественные представители темных сил, к которым обращается заговаривающий в тексте заговора. Очевидно, что и во вредоносной магии исходным, первоначальным субъектом были те же представители нечистой силы, а колдуну (ведьме) отводилась роль посредника, просителя. Однако со временем и во вредоносной, и в любовной магии роль исполнителя обряда стала более самостоятельной и активной.

Косвенное, однако весомое подтверждение генетической связи любовной и вредоносной магии дают и языковые данные. Обратимся к анализу таких специфически русских номинаций в сфере любовных отношений, как *засноба* и *заснобить*.

В. Даль толкует глагол *заснобить* как «*влюбить в себя, возбудить в ком страстную любовь: Заснобила сердце молодецкое*» [Даль 1955 I: 579]. Соответственно человека, вызвавшего сильное любовное чувство, называют словами *засноба*, *заснобушка*, *заснобочка*, *заснобинка*, *заснобилка*. Эти номинации особенно характерны для народно-песенной любовной лирики. См., например:

*Есть у девушки заснобушка,  
Заснобил сердце детинушка,  
Заснобивши сердце, во поход пошел,  
Во поход пошел, во ину землю,  
Во ину землю, во Турецкую.*

[Собрание народных песен 1986: 179].

Вместе с тем известно, что лексемы с корнем *зноб-* передают в русском языке семантику холода, мороза. У Даля *заснобить кого* — «*продержат долго на стуже, или заморозить; дать*

*продрогнуть*»; *заснобить что* — «отморозить, ознобить, напр. палец»; *вызнобить* или *вызнобливать* — «губить морозом, известь холодом, стужей; вымораживать, выстужать; дать вызябнуть. *Вызнобить тараканов*» [Даль 1955 I: 290]. Безличным глаголом *знобит* обозначается болезненное состояние, чувство холода, когда человека трясет (у него бывает *озноб*). Так как причиной такого состояния в традиционной культуре считается воздействие особого рода вредоносного существа, проникающего в тело человека, то это существо получило номинации *трясучка, трясавица, трясся, трясунница, трясунья, трясё*, а также *заснобуша, знобилка, знобуха, знобя* [Даль 1955 I: 579; Власова 2001: 208; 496]. В восточно-славянских лечебных заговорах каузативный предикат *знобить* описывает действие, совершаемое демоническим существом: «*Есть мы Ирода царя дщери и идем на весь мир кости знобить и тело мучить*»; «*Двенадцать сестер царя Ирода <...> Отойдите от рабы Божьей Анны, холодом её не знобите, жарой не парите, костей не ломайте*» [Русские заговоры Карелии 2000: 79]; «*А мы идём у православяны мир (к такому-то) галаву ламіць, сэрца знабіць, кроў разжыгаць і цела халадаць*»; «*Ветры злыя <...> на касцях не хадзіце, гарячую кроў не паліце, рацівага сэрца не знабіце*»; «*Тут вам, лякі, не хадзіць, крамнога мяса не знабіць і касцей не сушыць, жывата не пушыць і сэрца не знабіць*» [Замовы 2000: 251; 301; 304]; «*Куда вы, двенадцать дев, ходили?*» — «*А мы ходили по матушке сырой земле, раба Божия (имярек) искали, тело знобили, жилы сушили, кости крушили, раба Божия (имярек) смерти предавали!*» [Обрядовая поэзия 1997: 27].

Таким образом, с одной стороны, *засноба* — это демоническое существо, вызывающее болезнь (оно знобит сердце, мясо, кости и все тело), а с другой — человек, выступающий объектом любовной страсти. Есть ли какая-либо связь между этими объектами и соответственно между двумя значениями слова *засноба*?

На мотивацию слова *засноба* как названия предмета любви в свое время обратил внимание выдающийся русский лингвист В.В. Виноградов. Он попытался объяснить ее таким образом: «*Народно-поэтическое обозначение возлюбленной — засноба — связано по своей внутренней форме (ср. знобить, озноб) с представлениями страсти в образах жара-холода (ср. польское ochłoda). Ср. в нар. говорах заснобушка — „лихорадка“*» [Виноградов 1999: 762].

Такая точка зрения требует существенного уточнения. Нельзя не обратить внимание на то, что в текстах восточно-славянских любовных заговоров, дошедших до нашего времени, воздействие холодом никогда не служит для возбуждения любви,

а страсть не представляется как холод. То же можно утверждать о любовной магии. Между тем и в заговорах, и в магии холод служит для уничтожения страсти, разлучения двух людей (ср. также номинации *охладеть к кому*, *охлаждение* в значении угасания страсти). Примеров имеется множество, приведем только один текст заговора из рукописи 1734 г.: «*Есть под севером ветром ледяная клетка. И в той ледяной клетке стоит ледянный престол. И на том ледянном престоле сидит ледянный муж и пред ним стоят 39 слуг ледянных. И помолясе он, раб Божий имярек, ледянному мужу: Ой, еси ледянный муж, пошли ты ко мне 39 слух ледянных. И отпускает леден муж 39 слуг ледянных, и пошли в чистое поле, и вели завезать всеми четырьмя ветры холодными ветрам севером, как от сего холодного ветра севера знобит мир крещены православны и тело белое, кровь горячую и уста сахарные, такожде бы меня, раба Божия имярек, остудило и охолодило от сея рабы Божии имярек во веки веком. Аминь*» [Покровский 1987: 260]. Текст данного заговора сопровождается указаниями относительно магических действий: «*На воду проходную пить и обькатитце, или на что возьм(ешь)*». Очевидно, что действия всех агентов заговора (холодной воды, северного ветра, «ледяного мужа») направлены к одной цели: уничтожить любовное чувство, «остудить» раба Божьего от его страсти «на веки веков». Характерно, что в этом тексте предикат *знобит* обозначает действие северного ветра, который может только охладить, а не разогреть, распалить человека.

Таким образом, ни в магии, ни в заговорах любовная страсть не осмысливается через концепт «холод», она всегда представлена как сжигающий человека огонь. Восточные славяне в этом не исключение, а правило, ибо концептуальное противопоставление жара/холода как страсти/ее отсутствия возникло в глубокой древности. Поэтому следует предположить, что семантика предиката *знобит*, когда речь идет о любовной сфере, должна быть интерпретирована не через концепт «холод», а каким-то иным образом<sup>1</sup>.

Для объяснения этого противоречия нужно снова обратиться к языковым данным. В текстах заговоров, направленных на излечение от лихорадки, предикат *знобит* следует понимать не в значении «морозить, подвергать воздействию холода», а в

<sup>1</sup> Несоответствие между внутренней формой слова *засноба* и регулярным представлением любви как жара, огня пытался объяснить и А. Афанасьев в своей книге «Поэтические воззрения славян на природу». Чтобы снять это противоречие, он предположил, что понятие об огне тут перешло на сферу «холод», как, например, в сочетании *жгучий мороз* [Афанасьев 1995 I: 228]. С такой точкой зрения согласиться нельзя, поскольку очевидно, что в случае со словом *засноба* дело обстоит иначе: для называния любовной страсти (огня) используется лексема, относящаяся (формально) к сфере холода.

сопутствующем ему значению «трясти». На такие связи глагола *знобить* с внеязыковой действительностью убедительно указывает его производное — имя *озноб*, обозначающее лихорадочное состояние, при котором человека бьет дрожь, т.е. *трясет* (ср. украинское существительное *дрижаки*, образованное от глагола *дрижати*). Исходя из этого следует считать, что названия лихорадки *трясучка*, *трясавица*, *трясея*, *трясунница*, *трясунья*, *трясьё*, с одной стороны, а также *ззнобуша*, *знобилка*, *знобуха*, *знобея*, с другой — по сути, указывают на один и тот же признак, оказывающийся наиболее существенным для описания воздействия данного демонического существа — первопричины болезни. *Зззноба*, *зззнобушка* не просто замораживает, охлаждает человека, а трясет им, заставляет его дрожать.

Этот определяющий атрибут *зззнобы* и был перенесен на сферу любовной магии. Как мы уже отмечали, демоническим существам, к которым обращались в «черных» любовных заговорах, приписывалось исключительно негативное, вредоносное воздействие на человека, который выступал объектом магии. Поэтому можно предположить, что в любовной магии (точнее, в заговорах) в роли субъекта воздействия, наряду с иными представителями нечистой силы, выступали и персонифицированные болезни, в частности лихорадки. И хотя в текстах любовных заговоров мы не находим таких субъектов воздействия, однако в них встречаются предикаты, прямо указывающие на состояние «трясения», которое должен испытать объект магии, см. выше украинский заговор со словами «*щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною*». Действие «трясти» в любовных заговорах приписывается и черту, который должен таким образом заставить молодого человека полюбить девушку. Подобно иным представителям демонического мира, *зззноба*-лихорадка могла выступать активным началом в любовной магии, заставляя свою жертву испытывать болезненные состояния (ср. другие предикаты негативных физических действий: *сушить*, *крушить*, *вялить*, *жечь*, *ломать*, *тянуть жилы*, — встречающиеся как в лечебных, так и в любовных заговорах). Кроме того, из старых описаний магических действий известно, что для возбуждения в ком-либо любовной страсти практиковалось трясение некоторым предметом, имеющим отношение к локусу нечистой силы или находящимся на границе двух миров (выше мы обсуждали мотив трясения забора и кладки).

После того как *зззноба*-лихорадка оказалась вовлеченной в сферу любовной магии, у слова *зззноба* появилось новое значение — «предмет любовной страсти». Этому содействовало то обстоятельство, что действие «трясти» (обозначенное глаголом

*знобить*) было приписано уже не демоническому помощнику, а новому агенту — человеку, который прибегал к любовной магии с целью вызвать в ком-либо непреодолимую страсть<sup>1</sup>. Позже слово *зазнобить* стало означать «заставить испытывать любовные муки», ср. в народной песне:

*Зазноба, ты моя зазноба,  
Зазнобила ты меня,  
Доброва молодца.  
Не могу по свету ходити,  
Тебя милую забыти.*

[Макаренко 1907: 64].

Отсюда один только шаг до слова *зазноба* в его новом значении — человек, из-за которого кто-то тоскует, страдает («сохнет»).

Таким образом, народно-поэтическое слово *зазноба* в значении «предмет любовного чувства» мотивируется одним из имен лихорадки — демонического существа, вызывающего болезненное состояние с ознобом. Получить удовлетворительное объяснение этого семантического перехода можно, только учитывая тот знаменательный факт, что агентами любовной магии представлялись вредоносные, опасные для человека существа, стремящиеся причинить ему боль и телесный ущерб.

Подводя итоги нашим изысканиям генетических истоков любовной магии, отметим, что в народной традиции восточных славян выделяются два принципиально отличных типа магических действий, имеющих общую цель — вызывание любовного чувства. Обряды первого типа, представляющие контагиозную магию, построены на принципе установления контакта путем передачи какого-либо предмета. Это так называемая «белая» магия, которая не апеллирует к могущественным потусторонним силам. Магия второго типа, «черная», использует приемы, направленные в своей глубинной сущности на причинение человеку болевых ощущений. Такие ощущения должны возникнуть в результате воздействия на человека теплом (огнем), а также иных действий, таких, как трясение, кручение, резание и пр. В заговорах, сопровождающих магические действия этого типа, обычны обращения к демоническим существам или персонажам, которые выступают помощниками человека в достижении его цели. Как мы показали, опираясь на материалы фольклора и этнографии, для любовных обрядов черной магии характерны те же действия, что и для вредоносной магии, направленной на вызывание у

<sup>1</sup> Ср. предикат *присушить кого*, при котором агентом действия всегда выступает человек, а не демоническое существо.

жертвы боли, провоцирование болезни и смерти. Этот факт находит свое объяснение в генетической связи вредоносной и любовной магии, в равной мере использовавших в качестве агента воздействия на человека представителей демонического мира. Важным аргументом, позволяющим связать эти два вида магии, служат обозначающие их предикаты. Это прежде всего русские глаголы *гореть, резать, жечь, разжигать, пылать, кипеть, сохнуть*, обозначающие в современном языке, с одной стороны, негативные физические или эмоциональные состояния, а с другой — эмоционально-психические состояния человека, испытывающего сильное любовное чувство.

### Библиография

- Антонович В.Б.* Колдовство. Документы. — Процессы. — Исследования. СПб., 1877.
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1995.
- Балады* / Беларуская народная творчасць: У дзвюх кнігах. Мінск, 1978. Кн. 2.
- [*Богданович А.Е.*] Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк А.Е. Богдановича. Гродно, 1895.
- Виноградов В.В.* История слов. М., 1999.
- Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2001.
- [*Гильфердинг А.Ф.*] Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1894. Т. 1. СПб., 1900. Т. 3. Вып. 1.
- Гнатюк В.* Знадобы до української демонології. Т. 2. Вип. 2. / Этнографічний збірник НТШ. Т. 34. Львів, 1912.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.
- Даль В.И.* Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа: В 2 т. СПб., 1997.
- [*Ефименко П.С.*] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименком: Часть 2. Народная словесность // Труды этнографического имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Т. XXX.
- Замовы* / Беларуская народная творчасць. Мінск, 2000.
- Кляус В.Л.* Заговоры и магические средства // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 344–345.
- Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Собр. соч. СПб., 1906. Т. 19. С. 5–175.
- Макаренко А.* Сибирские песенные старины // Живая старина. 1907. Кн. 3. С. 55–68.

- Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики. Демонология // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 379–432.*
- Милорадович В.П. Украинские тайные знания и чары // Українські чари. Киев, 1994. С. 5–13.*
- [*Никифоровский Н.Я.*] Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб., 2001.*
- Обрядовая поэзия. Кн. 2. Семейно-бытовой фольклор. М., 1997.*
- Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.*
- Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. (Репринт издания 1917 г.)*
- Покровский Н.Н. Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.*
- Полякова Е.Н. Русская региональная историческая лексикография. Пермь, 1990.*
- Романов Е. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1894.*
- Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. проф. В.П. Аникина. М., 1998.*
- Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.*
- Русский эротический фольклор. М., 1995.*
- [*Рыбников П.Н.*] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б.Н. Путилова. Т. 2. Былины. Петрозаводск, 1990.
- Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990. Т. 1.*
- Сборник малороссийских заклинаний / Сост. П. Ефименко / Издание имп. общества истории и древностей российских при Московском университете. М., 1874.*
- Сказитель Ф.А. Коначков / Подгот. текстов, вводная статья и комментарии А.М. Линецкого. Под ред. А.М. Астаховой. Петрозаводск, 1948.*
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1991. Вып. 16.*
- Смилянская Е.Б. «Любовь твоя раны мне великие дает...» (Чувства и страсти по следственным материалам XVIII в.) // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 26–40.*
- [*Смирнов Ю.И., Смолицкий В.Г.*] Добрыня Никитич и Алеша Попович / Издание подготовили Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1974.
- Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Л., 1977. Т. 1.*
- Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Л., 1986. Т. 2.*
- Топорков А.Л. Грамота № 521: заговор или любовная записка? //*

Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998.  
Ч. 2. С. 230–241.

*Українські* замовляння / Упор. М. Москаленко. К., 1993.

*Чубинський П.* Мудрість віків: У 2 кн. К., 1995.

*Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

*Юдин А.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

*Werecko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. Т. 1. S. 99–228.