



УДК 31.01:26(075.8)

О СЕМИОТИЧЕСКОМ ОПИСАНИИ МАГИИ

В.Ф. ФИЛАТОВА*Борисоглебский
государственный
педагогический институт**e-mail: filatova46@hotmail.com*

В статье представлен этнолингвосемиотический подход к описанию магии и магической лексики, а также рассмотрена одна из составляющих семиотического анализа магии – семиосфера, первичная и самая крупная единица избранного аспекта семиотического описания. Выявлены характерные черты обрядовой магической семиосферы. Обозначенные в ней проблемы имеют интегративный культурологический и этнолингвистический характер.

Ключевые слова: магия, обряд, этнолингвосемиотическое описание, обрядовая семиосфера, магическая семиосфера.

Публикуемая работа посвящается памяти профессора Бориса Осиповича Кормана, чьи лекции по истории русской литературы XIX века и творчеству А.А. Фета и Ф.И. Тютчева мне посчастливилось слушать, в семинарах которого пришлось участвовать в незабываемые годы моего студенчества в Борисоглебском пединституте (во второй половине 60-десятых годов XX века). Книги Учителя читаются мною и в настоящее время, хотя мои научные интересы, на первый взгляд, не связаны с литературоведением. Однако работы Бориса Осиповича не просто литературоведческие, они филологические и гуманитарные в лучшем смысле этого слова. Проблема автора, детально разработанная в его трудах и связанная с традицией целостного анализа художественного произведения, имеет широкое методологическое и мировоззренческое значение, выходящее за рамки литературоведения. Теория Б.О. Кормана учит любое явление рассматривать как единое целое, во взаимосвязи, а отдельные элементы его как необходимые составляющие, дающие возможность понять это целое. Такой подход, кроме всего прочего, воспитывает истинный демократизм, наглядно демонстрируя важность любой самой маленькой песчинки в составе целого, как бы ни было велико мироздание целого. Читатель, несомненно, почувствует влияние школы Б.О. Кормана на наш подход к описанию диалектного и культурологического материала.

Магические обряды и магическая лексика рассматриваются нами как семиотические (знаковые) образования, поэтому для описания магии используется семиотический подход.

Семиотические дескрипции выполняются, как правило, в русле двух научных традиций. Первая, основоположниками которой являются Ч.У. Моррис и Ч.С. Пирс, первоэлементом семиотического описания считает знак¹. Вторая, отправляющаяся от теории Фердинанда де Соссюра и тезисов Пражской лингвистической школы, в качестве первоэлемента семиотического анализа полагает отдельный коммуникативный акт.

Наше семиотическое описание ориентировано на подход, обоснованный Ю.М. Лотманом в его трудах по семиотике и типологии культуры, где в качестве первичного элемента исследования принята «большая система» – семиосфера, которая определяется учёным как семиотическое пространство, рассматриваемое в качестве живого механизма, «<...> вне которого невозможно само существование семиозиса», знакообразования². Для семиосферы, по Ю.М. Лотману, характерны следующие признаки: 1) отграниченность её от окружающего внесемиотического или иносемиотического пространства, обусловленная семиотической однородностью и индивидуальностью; 2) семиотическая неравномерность, связанная с наличием в семиосфере ядерных и периферийных структур. Семиосфера представляет собой семиотический универсум, включающий совокуп-

¹ Семиотика / Составитель Ю.С. Степанов. – М.: Радуга, 1983. – С. 37 – 89.

² Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х томах. Статьи по семиотике и типологии культуры / Ю.М. Лотман. – Таллин: Александррия, 1982. Т. I. – С 15.



ность различных текстов, не замкнутых по отношению друг к другу, а составляющих единый механизм³.

Что касается обрядов, то они образуют довольно жёстко организованную систему взаимосвязанных элементов, функционирующих внутри заданного семиотического пространства, обрядовой семиосферы. Вместе с тем семиотическое пространство обряда не является замкнутым, независимым и отъединённым от других семиотических систем универсумом. Обрядовая знаковая система тесно соприкасается с общезыковой знаковой системой, с текстами вторичной моделирующей системы (мифологией, этикетом, народным эпосом, народной лирикой и т.п.). Смыслы, содержащиеся в них, перетекают из одной сферы в другую, из одного жанра в другой, дополняя, обогащая друг друга и образуя единое смысловое поле.

Семиотический анализ мы начинаем с рассмотрения обрядовой и магической (как частной системы обрядовой) семиосфер, адекватно отражающих обрядовый и магический контекст. Далее характеризуются обрядовая и речевая ситуации, порождающие вербальные и невербальные магические знаки, выявляется типология магических ситуаций, описывается формальная и функциональная структура и формула магического обряда и, наконец, знак в единстве формальной и семантической сторон. В качестве знака рассматриваются как большие образования, различного рода композиционные формы, так и минимальные – магическое слово, магический предмет и другие. В данной статье мы сосредоточимся на характеристике обрядовой магической семиосферы.

Обрядовая семиосфера в самом общем виде может быть представлена признаками, которые мы охарактеризуем ниже.

В обрядовое семиотическое пространство включается природа, обнаруживающая с точки зрения крестьянского менталитета черты живого организма, способного вступать с человеком в семиотические отношения: генерировать сообщения, быть их адресантом (адресант приметы, гадания), а также принимать посылаемые человеком тексты, быть их адресатом (адресат заговора). Природа и человек в рамках данной семиосферы оказываются способными обмениваться информацией. В этом аспекте заговор (называемый в воронежской традиции *молитвой*) есть не что иное, как текст, адресованный стихийным природным силам – реке, месяцу, антропоморфизированной или зооморфизированной болезни и т.п.

[матушка белая рика/ ты ид'ош с-востока на-запат/ ты абмываиш фсе карен'йь/ фсе камен'йь// абмой наш'й каровушк' ряб'й/ красн'й <...> ф'се бalez'ни//]. (Во время произнесения заговора целительница набирает воду в реке, на берегу которой стоит её дом. Далее она льёт рукой воду из ведра на корову от головы до крестца, повторяя заговор).

с. Новая Чигла, Таловский р-н, Зотова А.А., 1904 г.р., неграмот., 1992 г.

[заря-зарица/ красная дявица/ ваз'ми свой крик/ палуношный/ палуд'онный/ д'нявной/ п'ялд'нявной/ у-младенчика ивана// кур халатый/ кур махнатый/ ваз'ми свой крик/ палуношный/ палуд'онный/ д'нявной/ п'ялд'нявной из-младен'чика ивана//]

с. Третьяки, Борисоглебский р-н, Телепова М.А., 1919 г.р., начальн. образ-е, 1992 г.

[зимля любит трут// када р'з'уавариваиш с-растен'йими/ ани быстрее растут//]

пгт Грибановский, Грибановский р-н, Жижелева Н.М., 1929 г.р., средн. образ-е, 1999 г.

Адресаты заговоров, заклинательных формул (о жанровой дифференциации заговорно-заклинательной поэзии см. [Харитонова]⁴) в рамках народной духовной культуры имеют чёткую аксиологическую характеристику и реализуют оппозицию добро/зло. Коммуникативные модели заговоров в связи с этим строго предписаны традицией в зависимости от принадлежности адресата к одному или другому члену оппозиции. Просьбы, заклинания, благопожелания, с одной стороны; заклятия, запреты не только на какие бы то ни было контакты с силами, несущими зло, но и на произнесение имён этих сил, с другой стороны. Например:

[каво д'мавой зав'от па-имени/ ни-аткликатц' / а то з'балеиш//]

³ Лотман Ю.М. Указ соч.

⁴ Харитонова В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян / В.И. Харитонова. – Львов, 1992.



с. Новая Чигла, Таловский р-н, Найдёнова А.Н., 1903 г.р., неграмот., 1992 г.

Повсеместно в бытовой практике крестьян Воронежской области запрещено произносить слово чёрт («накликать чёрта можно», «ангел отлетает на двадцать четыре часа»), в закликательных паремиях оно заменяется словами шут, шутик, тот, тур.

[шутик/ шутик/ пьиурай и аддай//] (произносится в том случае, если долго не могут найти какую-либо вещь).

[тот тебе зъбяри//] (вместо: чёрт тебя заberi!)

с. Третьяки, Борисоглебский р-н, Телёпова М.А., 1919 г.р., начальн. образ-е, 1992 г.

[тур яво знаит'//] (вместо: чёрт его знает!)

с. Третьяки, Борисоглебский р-н, Мезенцева У. А., 1908 г.р., неграмот., 1992 г.

В магическое семиотическое пространство включаются даже предметы, имманентным свойством которых являются признаки 'мёртвый', 'молчащий', могила, например. В Борисоглебске нам пришлось услышать о потерянной могиле монахини Марии (слывшей святой, от прикосновения к могиле которой люди исцелялись), умершей в начале XX века и погребённой на городском кладбище, снесённом в конце этого же века. Могила монахини располагалась у восточной стены и сохранилась вместе с другими. Однако кресты были повалены, и невозможно было определить, кому принадлежала та или иная могила. М.А. Телёпова, 1919 г.р., родом из села Третьяки, посоветовала ищущим могилу прочитать около них молитву «Отче наш» – и могила, уверяла она, отзовется. На вопрос о том, каким образом отзовется, она ответила, что «об этом знает только Бог, но отзовется обязательно».

Таким образом, с позиции традиционной народной духовной культуры, пронизанной мифологическими (магическими, аниматическими, анимистическими) представлениями, данные адресанты/адресаты – реально живые существа и субстанции. С позиции же рационалистической в своей основе культуры (письменной, «ученой»), указанные существа не более чем фикция, конструкт. Природа же является предметом эстетических переживаний, логического познания или преобразования её, но никак не партнёром человека в семиотическом процессе. Семиотизация природных сил крестьянской традицией есть следствие тесной, неразрывной связи крестьянина с землей, с природой. Она в определенном смысле соотносима с пониманием природы В.И.Вернадским⁵, Тейяром де Шарденом⁶.

Вторая существенная черта обрядовой семиосферы – признание приоритета коллектива, общества, «мира» и подчинённость ему индивида (см. об этом в работах исследователей, занимающихся проблемами соотношения языка и личности С. Е. Никитиной⁷, Р.Ф. Пауфопшима⁸). Главенством коллектива определяется пронизанность традиционного быта крестьянина всякого рода предписаниями, запретами, обычаями, с помощью которых социум управляет личностью, организуя различные стороны её жизни. Так, в соответствии с народным этикетом деревенские жители приветствуют каждого встретившегося им человека (решающим является то, что незнакомый человек как бы «входит» в пространство сельского социума, становится членом его).

Более высоким статусом социума по сравнению с личностью обусловлено, как нам представляется, отсутствие Вы-общения в народном этикете воронежских русских говоров. Однако в украинских русских говорах Вы-общение по отношению к старшему распространяется даже на отца и мать. Любое более или менее крупное жизненное событие в сельском населённом пункте происходит в присутствии («на глазах») и при оценке всего сельского коллектива: принято «глядеть» (рассматривать, оценивая) свадьбы, «глядеть покойника» (прощаться с ним). Обильный поминальный ужин, большое количество по-

⁵ Само понятие семиосферы появилось у Ю.М. Лотмана под влиянием работ В.И.Вернадского о биосфере. См. [Лотман 2001, с. 251 – 252], а также Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / В.И. Вернадский. – М.: Советская Россия, 1989.

⁶ Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: Ренессанс СП «ИВО-СИД», 1992.

⁷ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание / С.Е. Никитина. – М.: Наука, 1993.

⁸ Пауфопшима Р.Ф. Житель современной деревни как языковая личность/ Р.Ф. Пауфопшима // Язык и личность. – М.: Наука, 1989. – С. 41 – 48.



минальных предметов (платки, полотенца, ложки, чашки) оцениваются даже выше поминовения на Божественной литургии.

[Я ўварю// эт твой нь-помин// какой-жь эт помин// спакон век у-нас принять пьминат'// пьминушки/ платки рьздават'//] (о женщине, ограничившейся поминовением покойного на девятый день заказом поминальной службы в церкви).

[Эт нас'ки пинзаровъй пьлатенца// как с'тираю ијо/ улажу/ так и пьминаю// царства ньбесньва/ настя//]

с. Третьяки, Борисоглебский р-н, Телепова М.А., 1919 г.р., начальн. образ-е, 1992 г.

Память об умершем коллектива, в котором он жил, оказывается важнее, чем память церкви. Статус традиции (испокон веку принято) и отношение социума к тем или иным обрядовым событиям, несомненно, выше церковного канона.

[Я ей ўварю// вотку-т не-став'/ батюшка ўварил// нел'зя воткъй пьминат'// а ана мне// ды-што ты/ мене-ж всю прасудят//]

с. Третьяки, Борисоглебский р-н, Телепова М.А., 1919 г.р., начальн. образ-е, 1992 г.

Знаменательно в этом отношении решение народным православием проблемы греха. Духовные стихи, исполняемые в погребально-поминальных обрядах, показывают, что человек, переступивший порог смерти, не остается один на один со своими грехами перед Богом, он по-прежнему «осознаёт» себя членом социума, коллектива, к которому апеллирует и на поддержку которого рассчитывает. Его участь «на том свете» во многом зависит от молитвы, подаваемой родственниками умершего милостыни и памяти близких людей:

Взяли душеньку за руку
И к престолу повели.
Привели душу к престолу
И к Спросителю ввели.

А Спроситель душу спросит,
Спросит добрые дела.
Тут уж душенька боялась,
Трепетала вся она,

На все стороны взирала –
Не заступится ли кто.
Своих ближних умоляла:
«Помолитесь обо мне.

Уж вы, сродники родные,
Не забудьте вы меня,
Из рук ваших милостыню
Вы подайте обо мне.

Добрых дел у меня нету –
Лишь одни только грехи.
Поминайте, братья, сестры,
Поминайте хлебом-солью,

Даже чистою водой.
Это ваше поминанье –
Оно будет предо мной.
Поминайте, поминайте,

Поминайте каждый раз –
Это выше поминанье
Облегчит тут всех нас».

с. Третьяки, Борисоглебский р-н, из тетради Телеповой М.А., 1919 г.р., начальн. образ-е, 1992 г



По-иному эта проблема рассматривается в книжной традиции. Для сравнения приведём духовные стихи С.С. Аверинцева:

Увы, Христе мой! Древний приступает Змий.

Увы, он приступает, я же немощен.

Увы, вкусил от древа я познания.

Увы, ко злобе злобою склонен самой.

Я боле не божественен, Рай утратил я.

Меч пламенный, свой пламень угаси на миг,

Дабы вступить мне сызнова в блаженный сад,

Как оный тать, с креста в Эдем допущенный.

Человек здесь со своими грехами один на один пред Господом. Одиночество, отъединённость от Бога и других людей подчёркивается особым синтаксическим построением фразы, кольцевым обрамлением: «Я боле не божествен, рай утратил я». Внебожественность, нахождение вне рая передается положением местоимения я на периферии строки, в начале и в конце её. Четырежды повторённое «увы» указывает на состояние человека, которому не на кого уповать, кроме Бога.

Греховность в народном сознании менее трагична, поскольку предполагается иная мера ответственности за грех: бремя его перекладывается отчасти на плечи родных.

Именно этот высокий статус коллектива, социума в сравнении с личностью, санкционирующего обрядовую магическую практику, позволяет её adeptам использовать магию во многих случаях (мы имеем в виду, прежде всего, дефикционную, вредоносную магию, например присушки) не считаясь с желанием или нежеланием конкретной личности, на которую она направлена, по сути, усиливая её.

Предписание, обычай, запрет в равной мере относятся как к сфере быта, так и к сфере сакрального, располагаясь как бы на границе их, в то время как собственно обряд занимает центральное положение в обрядовой семиосфере. Его высокий статус, сакральность безусловны, поскольку обряд управляет человеком в переломные, «роковые» моменты его жизни, а также в важнейшие периоды его производственной деятельности, от которых зависит существование как отдельного члена сообщества, так и всего коллектив. См. у А.К. Байбурина⁹. Верховенство обряда обусловлено, несомненно, особенностями психики русского человека, не имеющего «разлада между мыслью и внешней деятельностью, между догматом и бытом» и стремящегося «к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний и идей в формах внешнего быта и культуры», как о том писал Н.С.Трубецкой¹⁰. Вместе с тем русскому человеку свойственно такое отношение к жизни, которое можно было бы назвать социальным оптимизмом. Уверенность в принципиальной возможности и необходимости управлять миром и человеком представляется проявлением социального оптимизма, следствием которого является ядерное положение обряда, контролирующего поведение человека и явления природы в, казалось бы, неконтролируемые моменты и периоды (любовь, пожары, засухи и т.п.). Вероятно, магизм с его верой в сакральность дела, деяния как преобразующего начала и стремлением претворять в жизнь волю человека, его желания и страсти, трансформировать природный и социальный мир, включая и святая святых – внутренний мир человека, становится важной составляющей сознания русского человека.

Сказанное подтверждается мнениями информантов о результативности обрядов.

[а ще моулы зауоворами кров останавливат’// баба читала отче наш// а тоди такэ казала// на-мори/ окияни/ на-острови на-буяни/ тамо стоит уробныця/ у-той уробныци лыжыт’ красна девица/ дэржэ уолку булатну/ нытку шолкову/ зашывае раны кровави у-рабы божой (имя)// йихав цар’/ пид-ным кон’ карий// стый/ руда / ны-капай// во-вики викив/ амин’/ крыстылыс’ на-икону// людям цэ помоуало// самой чясто приходылос’ до-бабы ходыт’// тоуо-ж и вирю/ што цэ всэ правда//]

с. Воронцовка, Павловский р-н, 1998 г.

⁹ Байбурина А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры / А.К.Байбурина. // Этнознаковые функции культуры и этнографии. – М.: Наука, 1991. – С. 23 – 42. – С. 27.

¹⁰ Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре / Н.С. Трубецкой // ЭО. – 1992. – №1. – С. 91 – 106. – С. 102 – 105.



[колы булы ще молоди дивкамы/ үүлялы// так/ конэшно/ якый-нет' парубок нравывся/ от и хотилос' присушыт' до-сэбы/ так було// собырымос' дивкы пэрэд якым-нет' празныком и у-дванатцат' чясив/ так бэрэш үолку/ утыкаим ей у-бэрэзу и кажэм// сохны по-мини/ як бэрэза по-вэсни// а тоди расходылыся по-домам// а як врэмья проходьдыло/ так боуато сходьдылыс'// а в-коуо ны-получялос'/ так то сам бох ны-хотив/ шоб оны сойшыся//]

с. Воронцовка, Павловский р-н, 1998 г.

Семиосфера магических обрядов коррелирует с обрядовой семиосферой, являясь ее составляющей. Обозначение физических, территориальных границ сферы употребления магических обрядов весьма проблематично, поскольку упомянутые семиоединицы функционируют в настоящее время в сельских и городских поселениях среди людей, имеющих высшее, среднее, начальное образование и вообще неграмотных в равной мере. В нашей картотеке имеются многочисленные записи магических ритуалов, сделанные в городах Воронеже, Борисоглебске, Острогожске, Россоши, в посёлках городского типа Анна, Грибановском, Таловой, в сёлах Воронежской области и сопредельных с её восточной частью Волгоградской и Тамбовской областей.

Можно с достаточной степенью уверенности констатировать, исходя из этого, что бытование магической практики не ограничивается российской деревней и малообразованной частью населения, а выходит далеко за указанные пределы.

Семиотическая однородность и индивидуальность¹¹ магической семиосферы определяется, прежде всего, признаками, позволяющими ей включиться в обрядовую семиосферу. Вместе с тем она обладает специфическими магическими свойствами, обозначающими внутри обрядовой свою сферу знакообразования и знакофункционирования.

Зигмунд Фрейд, рассматривая мотивы магической практики, в качестве основного считал желания человека: «<...> у примитивного человека имеется громадное доверие к могуществу его желания. В сущности, все, что он творит магическим путем, должно произойти только потому, что он этого хочет» (разрядка наша)¹².

Широкое бытование магии в настоящее время показывает, что «могущество желаний», произвол их как движитель магической практики является принадлежностью не только так называемого «примитивного человека», но и свойственно человеку вообще. Действительно, магические обряды, прежде всего дефикционного характера, функционируют в той сфере человеческого бытия, в которой царят, главенствуют желания, воления человека, не сдерживаемые, не ограничиваемые ничем, внутри его разрешённые и узаконенные. Это сфера творящих магическим способом свою волю. С.А. Токарев отмечает, что «<...> вредоносная магия занимает обособленное место среди других религиозно-магических обрядов и верований и обычно с ними не смешивается»¹³. Все наши материалы подтверждают высказанное исследователем положение. «Усердное» лечение магическим способом также связано с интенсивным желанием, однако имеющим всё-таки иную природу и иную аксиологию.

Желание подчинить себе окружающее, навязать ему свою волю в магическом обряде трансформируется в деяние.

[злыиъ люди крууом/ мноуа их/ завидуют' ф'сем/ вот и калдуют'// моуут' такую порчу зделат'/ шо умре чилавек/ а хтознит' ат-чиуо// вот паставют' ф-цэркви свечку зъ-упакой/ а ни-за-здравию/ чилавек тот умре фскоре//]

с. Козловка, Бутурлиновский р-н, Воронова А.С., 1928 г.р., малограмот., 1998 г.

[ну/ наводят' кълдуны килы нъ-людей// ил' с'-кем пърууающцъ/ ил' проста ат-азарства//]

х. Калиновский, Киквидзенский р-н, Волгоградская область, Святова Т.И., 1939 г.р., начальн. образ-е, 1999 г.

Рассмотрение семантики слова желание показывает высокую степень интенсивности психических процессов, обозначенных данным термином. Словарь современного рус-

¹¹ Лотман Ю.М. Указ соч. – С. 189 – 194

¹² Фрейд Зигмунд. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд. – М., 1997. – С. 105.

¹³ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. – М., 1959. – С. 439.



ского литературного языка в 20 томах даёт следующие значения указанного термина: 'влечение к обладанию чем-либо; стремление сделать что-либо, достигнуть чего-либо'; 'чья-то просьба, воля'; 'любовное влечение, страсть'.

Такие признаки семантики термина желание как 'влечение к обладанию', 'стремление достигнуть' предполагают как активность, интенсивность психического процесса, так и сугубую целенаправленность, охарактеризованную Р. Декартом как обращённость к будущему: «Ибо не только тогда, когда желают обладать благом, которым еще не обладают, или избежать зла, которое, по предположению, может случиться, но и тогда, когда стараются только сохранить или благо, или же отсутствие зла, эта страсть (желание – наше, В.Ф.) явно обращена к будущему»¹⁴.

Из первого значения термина выявляется идея интенсивной воли к постоянному (в настоящем и будущем) обладанию. Вторая семема рассматриваемого слова включает признаки 'сознательность' и 'управление', 'регулирование', указывающие на господствующую идею подчинения мира, контроля над ним. И, наконец, третья семема 'страсть' (любовная) конституируется признаком 'интенсивность'. Таким образом, семантика термина желание показывает чрезвычайную близость (если не эквивалентность) таких психических процессов, как желание (хотение), воля, страсть. Семантически эта близость выражается в признаке 'интенсивное подчинение', являющемся интегральным по отношению к терминам желание, воля, страсть. Знаменательно, что отрицательная оценка всякой чрезмерности (а интенсивное желание, несомненно, чрезмерность) характерна в равной мере для православной христианской, народной и рационалистической мировоззренческой систем. Сравните в этом отношении православную идею отсечения страстей (своеволия), народное понимание страсти как болезни и высказывание Р. Декарта: «<...> все зло, какое могут причинить страсти, заключается в том, что они удерживают и сохраняют <...> мысли дольше, чем это необходимо, либо удерживают и сохраняют и такие, на которых не следует сосредоточиваться»¹⁵.

Повсеместное бытование магической практики поддерживается также тем, что она не является в настоящее время принадлежностью узкого круга избранных, посвященных (как это было традиционно), а становится доступной через прессу, различного рода издания широким слоям населения.

В процессе собирания материала по интересующей нас теме мы сталкиваемся с фактами использования выписанных из газет, журналов, книг заговоров и народных молитв¹⁶. Известная в Борисоглебске и Грибановском районе целительница Александра Иосифовна Жидких заметила по этому поводу:

[щяс фс'о аткрыта// и личи/ и калдуй// подлыи кни҃и прадают' на-базарах/ калдавания/ ч'орная ма҃҃ия//]

¹⁴ Декарт Р. Страсти души / Декарт Р. // Рене Декарт. Сочинения в двух томах: Т. I. – М., 1989. – С. 508.

¹⁵ Декарт Р. Указ. соч. – С. 513.

¹⁶ Приведём несколько примеров, извлечённых из газеты «Борисоглебский вестник». Письмо читателя газеты Н. Суховерховой с характерным для магических текстов названием в форме самостоятельного придаточного предложения цели «Чтобы операция прошла удачно» помещено под рубрикой «Советы читателей» и содержит следующую информацию: «<...> думаю, кому-нибудь из читателей пригодятся слова, которым меня научили добрые люди. «Ангел мой, спаситель мой, будь всегда со мной. А ты, Божия Мать, дай мне помощи встать, а врачу дай скорости, как Иисуса Христа сними с креста. А ты, Небесный Отец, дай мне счастливый конец». После этих слов трижды произнести «Аминь», крестясь. Идти в операционную нужно по правой стороне коридора, не оглядываясь» (№ 11, от 31 января 2006 г.). Материалы, помещённые под рубрикой «Советы народной медицины»: «<...> в новолуние надо на улице сказать: «Молодой месяц, помоги мне свести бородавки на руках». После этого вымыть руки и ни с кем после этого до следующего дня не разговаривать <...>» (№ 91 от 1 августа 2006 г.). Региональные средства массовой коммуникации в этом отношении могут быть самостоятельным источником для исследований. Неизученной также, насколько нам известно, остаётся православная литература, предназначенная для народа. Любопытным образчиком такого рода источников является книга «Житие и чудеса блаженной старицы Матроны, автор-составитель Жданова Зинаида Владимировна», издательство «Букварь». Приведём один только пример: «<...> Колдовство – оно и сейчас есть, и тогда было. Мне «сделала» тетка родная: в люльке посмотрела, погладила – и у меня ножки согнулись в коленках». – С. 91 – 92.



с. Большие Алабухи, Грибановский р-н, 1916 г.р., образ-е – 5 кл., 1996 г.

Любопытно, что на вопрос, занимается ли она белой магией, Александра Иосифовна ответила:

[божэ избав' у-белай магии ес'т' лечение/ но там и кълдафства мно҃а//]

Содержанием магических обрядов прежде всего является интенсивно выраженное желание, воля человека, которая может быть созидательной или разрушительной, надевая испытывающего сильные желания сверхъестественными способностями, превращая его в демиурга (творца здоровья, любви, плодородия – положительного начала) или антидемиурга, разрушителя, творца зла.

[зүлазит' ни-тол'ка калдун можът// у-каво үлас дурной/ зүлажвѣи т//]

с. Нижеспасское, Рассказовский р-н, Тамбовская область, Кулешова П.М., 1920 г.р., незаконч. средн. образ-е, 1998 г.

[ани/ кълдуны/ када чяс прид'о/ мат' радную/ дитей ни-пъжылеют'/ скалдуют'//]

с. Островки, Грибановский р-н, Каньшина С.Я., 1940 г.р., семилет. образ-е, 1993 г.

[я лячю с-усердийьм/ жалаю дабра//] – рассказывала нам уже упоминаемая Анна Алексеевна Зотова (1904 г.р., неграмот, 1992 г.), проживавшая в с. Новая Чигла Таловского района. Искусство врачевания было передано ей неким стариком, лечившим её в детстве.

[я зъхварала/ мама пъвела к-стъричку// дядя ал'оша/ касатик/ пъячи// он пъячил и үварит'// нъучю тибѣ лячит'// ат-каво ни-палѣхшая / а ат-тибѣ палехшая// у-тибѣ рука л'охкъя//]

Умение врачевать или «портить» осмысливается в народной культуре как данность («дурной глаз», «лёгкая рука»), зачастую не зависящая от самого человека.

[у-нашой сусидки/ бабы наташки/ маты була ворожэйкой// моула наслат' ворожбу/ шоб мужык от-жынки ны-үуляв// зубы заүварювала// дитэй от-зляку (испуга) личила// а як вона цэ всэ робыла/ никому нъ-росказала// баба наташка просыла у-нији пэрэдат свои сэкрэты// а вона сказала/ шо с-цым даром родитися трѣба/ и той дар пэрѣдаеця прапровнуки// оцэ-ж воны и ждут' тыпэр дифчину//]

с. Медвежье, Калачеевский р-н, Стрельцова Т.Е., 1918 г.р., малограмот., 1998 г.

А.И. Жидких сообщила нам, что её старшей дочери «молитвы не даются». Согласно народным верованиям, дар лечения человек получает от Бога, колдовства – от нечистой силы.

[порчю дъ-зүлас сымала/ дар у-нијо такой был// ат-боуа/ известна// а ес'т' ещо бап'ки/ вед'мы// дак у-них ат-сътаны фся сила//]

с. Нижний Карачан, Грибановский р-н, Погонина К.С., 1924 г.р., семилет образ-е, 1999 г.

[кълдуны ес'т' вяз'де/ скрос'т' ани были/ и щяс ес'т'// душу прѣдают' д'јявълу/ воты становьщѣ ими/ и порчи насылают//]

с. Козловка, Бутурлиновский р-н, Булчевская О.В., 1910 г.р., неграмот., 1998 г.

Природа добра в народном понимании определѣнна, ясна и связывается с Богом. Онтология зла сложна, неоднородна. Разрушительные потенции, заложенные, прежде всего, в сфере чувств, желаний (главнейшим из которых является желание господствовать, властвовать над миром, наряду со страхом), могут гнездиться в подсознании, не осознаваясь индивидуумом (феномен «глазливости», связанный с передачей психической энергии посредством взгляда).

Вместе с тем зложелания, не будучи ему подвластны, могут осознаваться человеком (колдовские деяния, «когда час придѣт» и «когда он мать родную, детей не пожалет»). В понимании произвольности желаний также наблюдается определѣнная близость народной, православной и рационалистической экзегетик. Сравним: «Свобода, возможная для человека, простирается на то, чтобы противиться диаволу, а не на то, чтобы при этой возможности непременно иметь и власть над страстями». См. у Макария Великого¹⁷. «Наши страсти также не могут быть вызваны непосредственно нашей волей. Равным образом от них нельзя освободиться просто усилием воли», – указывает Р. Декарт¹⁸.

¹⁷ Святой Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. – М., 1998. – С. 31.

¹⁸ Декарт Р. Указ соч. – С. 501.

Итак, с одной стороны произвольные зложелания, обусловленные страхом, завистью, стремлением подчинить себе мир, другого человека, с другой – сознательно заключённый союз с сатаной, побуждаемый теми же «страстями». М.В. Лодыженский, исследовавший духовный опыт христианских святых по «Добротолочию», подробно показывая зарождение и этапы развития зложелательства, писал: «Зложелательство вырастает в сильную и злую волю. <...> если человек <...> вступает в сферу злобой вражды к людям, то он этим, в сущности, вступает в сферу дьявольской силы <...>»¹⁹.

Православная патристика утверждает, что после грехопадения «лукавый князь облек душу грехом, все естество ее, и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы»²⁰. Народная традиция допускает своего рода репродукцию в конкретном индивидууме первородного греха: древний змий снова и снова искушает человека – и, как встарь, человек оказывается несостоятельным.

Исходящие от человека энергии любви, добра или ненависти, зла, с народной точки зрения, воздействуют в равной мере на человека, животное, растение, предмет, которые впитывают их и рассеивают повсюду:

[доч'к'/ вот как увидиш воз'ли пароуь сор ил' шэр'с'т' клаками/ ил' волъсы с-ножницами/ ил' с-уолками// ни-бяри и ни-троуай// эт патклат нь-балез'н' паткинули// жжэч' надь и малитвы читат'/ и чиб дым ни-шол ф-сторьну двара// жжэч' дьлико ад-дома//]

с. Козловка, Бутурлиновский район, Рогачёва А.В., 1918 г.р., малограмот., 1998 г.

«Стало быть народ верит в таинственную силу воли, в действие духа на дух, незримые по себе и неведомые силы природы, которые, однако же, обнаруживаются затем в явлениях вещественных, доступных нашим чувствам», – замечает В.И. Даль²¹.

Правильно подметив действие «духа на дух», способность человека к суггестии, народное сознание поработается фантомом магии, постоянно преследующим его.

Наши наблюдения подтверждают правоту выводов, сделанных в свое время С.А. Токаревым, о том, что «боязнь вредоносной магии гораздо более распространена, чем действительное выполнение обрядов этой магии»²². Причём наши информанты склонны подозревать во всякого рода колдовской практике соседа, который, в свою очередь, подозревает в том же самом первого. Продолжает иметь место приписывание способности и возможности совершать вредоносную магию «чужеплеменникам». В Воронежской области, по всеобщему мнению, магической силой обладают цыгане. Однако первичное рассмотрение полевых воронежских цыганских обрядовых материалов показало меньшую степень магичности цыганской обрядности по сравнению с русской и украинской. В Грибановском районе считают село Власовка средоточием колдунов, скорее всего потому, что оно состоит из этнических украинцев.

В очерченных границах магической семиосферы порождаются и функционируют различного рода магические знаки, обусловленные коммуникативной магической ситуацией. Следует ещё раз подчеркнуть, что в рамках традиционной народной культуры сферы порождения и функционирования обрядового знака вообще, магического и общезыкового не имеют непроницаемых границ, а напротив, пересекаются, переплетаются, составляя живой механизм.

Последовательность комплексного описания магического материала на основе магической семиосферы такова: моделируется структура и формула магического обряда, описываются ситуации функционирования магического знака, выявляется типология магических ситуаций, рассматриваются разновидности магического знака исходя из его субстанции.

¹⁹ Лодыженский М.В. Мистическая трилогия / М.В. Лодыженский. – М., 1998. – С. 66 – 67.

²⁰ Святой Макарий Великий. Указ соч. – С. 17.

²¹ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа / В.И. Даль. – СПб., 1994. – С. 35.

²² Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. – М., 1959. – С. 449.



Список литературы

1. Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры / А.К.Байбурин. // Этнознаковые функции культуры и этнографии. – М.: Наука, 1991. – С. 23 – 42.
2. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / В.И. Вернадский. – М.: Советская Россия, 1989.
3. Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа / В.И. Даль. – СПб., 1994.
4. Декарт Р. Страсти души / Декарт Р. // Рене Декарт. Сочинения в двух томах: Т. I. – М., 1989.
5. Житие и чудеса блаженной старицы Матроны / Автор-составитель З.В. Жданова. – М., 1998.
6. Лодыженский М.В. Мистическая трилогия / М.В. Лодыженский. – М., 1998.
7. Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х томах. Статьи по семиотике и типологии культуры / Ю.М. Лотман. – Таллин: Александрия, 1982. Т. I.
8. Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – С. – Петербург: «Искусство – СПб», 2001.
9. Моррис Ч.У. Основания теории знаков / Ч.У. Моррис // Семиотика/ Сост., вступит. статья и общая редакция Ю.С.Степанова. – М.: Радуга, 1983. – С. 37 – 89.
10. Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание / С.Е. Никитина. – М.: Наука, 1993.
11. Никитина С.Е. Языковое сознание и самосознание личности в народной культуре / С.Е. Никитина // Язык и личность. – М.: Наука, 1989. – С. 39 – 40.
12. Пауфошима Р.Ф. Житель современной деревни как языковая личность/ Р.Ф. Пауфошима // Язык и личность. – М.: Наука, 1989. – С. 41 – 48.
13. Святой Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. – М., 1998.
14. Семиотика / Составитель Ю.С. Степанов. – М.: Радуга, 1983.
15. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977.
16. Тезисы Пражского лингвистического кружка // Пражский лингвистический кружок. – М.: Прогресс, 1967. – С. 17 – 41.
17. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: Ренессанс СП «ИВО-СИД», 1992.
18. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. – М., 1959
19. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре / Н.С. Трубецкой // ЭО. – 1992. – №1. – С. 91 – 106.
20. Харитонова В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян / В.И. Харитонова. – Львов, 1992.
21. Фрейд Зигмунд. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд. – М., 1997.

ON THE SEMIOTIC DESCRIPTION OF MAGIC

V.F. FILATOVA

*Borisoglebsk State
Pedagogical Institute*

e-mail:filatova46@hotmail.com

The article presents an ethnolinguistic-semiotic approach to the description of magic and magic vocabulary, as well as it reviews one of the components of the semiotic analysis of magic – the semiosphere, primary and the largest unit of the selected aspect of the semiotic description. Characteristic features of the ritual magic semiosphere are identified here. The problems marked in the article have an integrative pattern.

Key words: magic, ritual, ethnolinguisticsemiotic description, ritual semiosphere, magical semiosphere.