

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

К. А. Богданов

ЗАГОВОР И МОЛИТВА (К УЯСНЕНИЮ ВОПРОСА)

Вопрос об отношении заговора к молитве продолжает оставаться в науке до сих пор спорным¹ — упираясь, с одной стороны, в отсутствие приемлемой дефиниции как заговора, так и молитвы, с другой же — в нерешенность более общей проблемы соотношения магии и религии.

Попытки дать определение заговору на основании лишь формальных особенностей его словесного построения к сколь-либо надежным результатам не привели: такие определения оказывались либо чрезмерно узкими, чтобы охватить все многообразие заговорного материала, либо, напротив, столь широкими, что позволяли подводить под себя уже не только заговорные, но и молитвенные речения (оправдывая известную категоричность Н. Познанского: «Строить общее понятие заговора на основании заговорных формул нельзя»).²

С другой стороны, «само собой разумеющееся» разграничение заговора и молитвы как факта магии и факта религии, подведя исследователей к мысли отталкиваться в определении заговора не только от его композиционной структуры, но и от того общественно-исторического контекста, в котором заговор актуально «задействован», требует рассмотрения целого ряда общеметодологических проблем: чем разнятся религиозное и магическое мироощущения, какова историческая взаимосвязь между ними и т. д.

Очевидно, что вопрос об отношении заговора к молитве представляет собой лишь часть общего вопроса о соотношении магии и религии. В этом смысле примечательно, что определившиеся на сегодняшний день мнения ученых о соотношении молитвы и заговора однозначно согласуются с положениями, формулирующими основные точки зрения на проблему соотношения магии и религии.

Взгляды эти можно свести к следующим:

1. Магия предшествовала религии и породила ее (К. Т. Пройс).³ Заговор предшествовал молитве и явился ее зародышем (Орест Миллер);⁴

2. Религия создается тогда, когда магия уже отмерла (Джеймс Фрэзер).⁵ Молитва — явление более позднее, чем заговор, и от него независимое (Ф. Ю. Зелинский).⁶

3. Магия — продукт разложения религии (П. В. Шмидт).⁷ Соответственно: заговор — продукт разложения молитвы (русская мифологическая школа: Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, ранний А. А. Потебня, Я. Порфириев и др.).⁸

4. Религия и магия имеют общую мировоззренческую основу (Р. Р. Маррет).⁹ Молитва и заговор — понятия, различающие конкретные формы одного психологического явления (О. Керн).¹⁰ В России этой точки зрения, не высказывая ее прямо, держался уже Вс. Миллер, считавший молитву видом заговора.¹¹

Последнюю точку зрения можно рассматривать как некий компромисс между теми вышеприведенными мнениями, достигаемый, казалось бы, незаметным, но методически существенным переносом акцента с формально-генетической стороны вопроса на его психологическую подоплеку. При таком подходе спор о том, как соотносятся магия и религия, заговор и молитва, превращается по сути в спор о словах. Неудивительно, что Р. Маррет, высказав мнение об общности корней магии и религии, считал при этом, что генетически заговор все же предшествует молитве,¹² а В. Мансикка, повторяя вслед за представителями мифологической школы положение о том, что заговоры суть обломки молитв, говорил о молитвах христианских,¹³ тогда как у его предшественников речь шла о молитвах «языческих».¹⁴

С точки зрения функционально-психологической направленности, заговор тождествен молитве: в обоих случаях налицо психологический аффект — стремление человека воздействовать на какой-либо объект внешнего мира с личной целью.¹⁵ («Сущность заговора есть само пожелание», — писал Н. Крушевский;¹⁶ ср. у П. Флоренского: «Субъективный... напор нашего желания или нежелания, чтобы совершилось или не совершилось то или иное событие... есть, философски говоря, материя молитвы».¹⁷)

То же можно сказать о соотношении магии и религии в целом. В аспекте коммуникативной семантики своего выражения «магическое» в принципе функционально неотличимо от коммуникативно-«религиозного» выражения. (Что формально вполне позволяет, вслед за С. А. Токаревым, рассматривать, например, захарство как форму религии).¹⁸)

Другое дело, что конкретное обращение к первичным состояниям человеческого сознания, порождающего заговор и молитву, требует уже в свою очередь неких конкретных, хотя бы и условных, оговорок, согласующихся со сложившимися общественно-историческими и культурологическими парадигмами. Поэтому и спор о соотношении молитвы и заговора, равно как магии и религии, чаще всего сводится к спору о сравнительной обоснованности таких оговорок.¹⁹

Уже Ф. Ю. Зелинский, решительно настаивавший на разведении молитвы и заговора как явления развитой мифологии и явления, возникшего на доязыковой стадии «из несложных психологических причин»,²⁰ требовал априорного допущения о психологической разнице стимулов, приуготовляющих возникновение заговора и молитвы. То, что защищаемый им (и поздним А. А. Потебней) тезис о психологической «слу-

чайности» заговора (в противовес подразумевающей «неслучайности» молитвы) выглядит достаточно произвольным,²¹ не отменяет того факта, что требование различать психологические истоки заговора и молитвы было в значительной степени вынужденным, чтобы не завести спор об их соотношении в словесный тупик. Поэтому, на наш взгляд, неправ В. П. Петров, смешивающий слабые стороны концепции Потебни—Зелинского (ассоциализм и формализм) с ее сильной и, как показало время, «продуктивной» стороной — ее принципиальным психологизмом. Именно допущение о различии психологических установок сознания, порождающего заговор и молитву (допущение, осложненное к тому же проблемой соотношения индивидуального и коллективного сознания),²² до сих пор остается по существу единственным рубежом, условно разграничивающим эти два понятия.²³

Отнесение заговоров на счет «диффузного», по терминологии Н. Я. Марра («дологического», по К. Пройсу), мышления и объяснение их структурных особенностей через его гипотетически предполагаемые акты²⁴ является, на наш взгляд, не чем иным, как тем же методическим допущением. Но вся условность этого допущения ясна уже из того, что ссылка на субъектно-объектную нерасчлененность породившего заговоры сознания наталкивается на сложность чисто хронологического порядка — на факт одновременного живого бытования (а значит, и воспроизведения) культурных явлений, обязанных своим возникновением структурно различным типам мышления (отвлекаясь в данном случае от психофизиологической правомерности самого этого различия).

Характерно, что если для О. М. Фрейденберг, видевшей свою задачу в генетическом анализе фольклорных явлений, «диффузность» есть свойство первобытного мышления (согласно Л. Леви-Брюлю),²⁵ то для В. П. Петрова, анализировавшего на конкретном материале не только генезис заговоров, но и процесс их бытования, «нерасчлененность представлений одинаково характерна как для первобытнообщинного мышления дофеодального периода, так и для средневекового мышления феодального периода».²⁶ Но, кроме того, — и это для нас наиболее существенно — не разграничивая терминологически молитву и заговор, В. П. Петров тем не менее требует решительно различать заговоры, магизм которых вырос на почве противопоставления субъекта и объекта.²⁷

Требование это понятно: ибо эмпирически, хотим мы того или нет, приходится считаться с существованием культурно-исторического противоположения внутри, казалось бы, функционально однородного материала — означается ли в науке эта линия разграничения как граница между заговором и молитвой или как граница между заговорами, возникшими из структурно различных типов мышления.

Необходимо иметь в виду, подчеркнем это, именно эмпирический характер данного смыслоразличения, его имплицитную осознаваемость в рамках определенным образом канонизированного мировоззрения. Соответственно имплицитный подход к этому разграничению, *изнутри* актуализирующей его системы мировоззрения, оказывается для нас не менее существенным, чем приведенные выше попытки научно-отстраненно-

го анализа. (В этой связи представляется методологически принципиальным обоснование психологических критериев исследовательской позиции в религиоведении, позволяющих сочетать взгляд на ту или иную мировоззренческую систему со взглядом из нее.²⁸)

Существенно, что для верующего христианина молитва отличается от заговора не столько своим каноническим приурочением, сколько тем, что психологически она соотносится с кардинальными для данной конфессии понятиями (греха, вины, спасения, любви к Богу и т. д.), тогда как заговор, даже преследуя те же самые цели, что и молитва, включен в иную систему мировоззренческих категорий.²⁹ Сходным образом для правоверного мусульманина молитва — прежде всего выражение смирения и покорности — основного психологического поступата мусульманского вероучения.³⁰

Показательно, что в среде как христианских, так и мусульманских мистиков высказывалось мнение о преимуществах бессловесной молитвы, молитвенного молчания как более согласного с психологической «аурой» вероисповедального канона.³¹ (Заметим, что сама проблема соотношения «буквы» канона и его «духа», столь актуальная в истории религии, — красноречивое свидетельство психологической детерминированности церковной доктрины, в том числе и молитвенной.³²)

Очевидно, что разграничение молитвы и заговора изнутри так или иначе канонизированного мировоззрения весьма условно; кроме того, что на уровне текста внутреннее мироощущение его реципиента, как правило, выражено достаточно неопределенно, оно априорно универсализирует понятийные категории лишь данной системы мышления. (Характерна полемика вокруг понятия «совесть», по мнению некоторых ученых, отсутствовавшего в религиозном сознании греков классического периода.³³) Однако само по себе это разграничение показательно хотя бы тем, что практическая действенность его наглядно определяется имплицитной осознаваемостью границ того мировоззренческого пространства, внутри которого данное разграничение имеет место. Практически такое разграничение безотказно: все, что не укладывается в рамки одного мировоззренческого канона, мыслится как его антипод, но соответственно то, что в рамках одной религиозной системы будет называться «молитвой», в рамках другой вполне может восприниматься как «заговор». «Вопрос заключается не в том, религия это или нет, а в том — какова эта религия», говоря словами Э. Фромма.³⁴

Сложность состоит в том, что «мировоззренческое пространство» индивидуального сознания не совпадает с «мировоззренческим пространством» сознания общественного, а последнее в свою очередь не сводится к определяющему его мировоззренческому канону (назовем ли мы его религиозным или идеологическим).³⁵

В сущности вопрос о соотношении молитвы и заговора должен решаться в трех указанных аспектах, при этом реальность его решения на уровне общественного сознания своего рода миф, поскольку сам этот уровень есть средне-арифметическое и переменное между уровнями индивидуального сознания и уровнем канониче-

ского предписания. В этом смысле весьма обоснованным представляется давнее предложение М. Арнаудова заменить термин «двоеверие» термином «религиозно-магический синкретизм». Обращаясь к общественному сознанию, мы постоянно сталкиваемся с ситуацией, о которой некогда писал П. Г. Богатырев, когда «христианские и народные обряды не только не враждают, но часто взаимно укрепляют друг друга», при этом «народные обряды, ничего общего не имеющие с христианской религией, иногда принимаются за христианские. Случается также, что в одной деревне или в соседних деревнях один народный обряд интерпретируют как христианский, а другой — как обычное народное магическое действие. С другой стороны, христианские обряды объясняют, исходя из народных обрядов».³⁶

В самом деле: хорошо известны, например, факты весьма частого включения врачебных заговоров в церковные молитвенники,³⁷ и обратно — включение христианских молитв в сборники заговоров,³⁸ не говоря уже о достаточно обычном смешении в одном тексте, казалось бы, канонически-несовместимых элементов.³⁹ (Можно напомнить здесь, кстати, удачную формулировку В. Соловьева, охарактеризовавшего мировоззренческий режим первобытных религий как «смутный пандемонизм»,⁴⁰ — формулировку в сущности вполне приложимую к общественному сознанию любой эпохи.)

Однако парадокс заключается как раз в том, что именно в аспекте общественного сознания вопрос о соотношении заговора и молитвы может быть поставлен сколь-либо реально, ибо в историческом плане реальна не конкретность индивидуально-психологического или догматического противопоставления заговора и молитвы, но некая доминанта общественного сознания, актуализирующая это противопоставление.⁴¹

В конечном счете «заговор» противопоставляется не «молитве» как таковой, а манифестируемому ею мировоззренческому инструментарию. Та же христианизация заговор-

ных формул, смешение в тексте заговора молитвенных и «воровских речей» объясняется, на наш взгляд, не столько мировоззренческой близостью заговора и молитвы, сколько их функционально-«тактической» совпадающей, психолого-«стилистической» родством. Понятно, что родство это действительно лишь для действительно-постулирующего его сознания: противоречия на уровне «лексики» для такого сознания малосущественны, так как на уровне «стиля» оно постулирует единство (и результативность) не текста, но скрытого за текстом действия. Происходит нечто, сравнимое с замыканием разорванной электрической цепи, когда существенна не возможная разница материала проводников, но величина напряжения.⁴² Неудивительно поэтому, что разграничение молитвы и заговора часто осмысливается по критерию их, если можно так выразиться, «потенциального КПД» (и характерно, что в пространстве «христианизированного» крестьянского мировоззрения «заговор» воспринимается, как правило, более действенным, чем «молитва»).⁴³

Должны ли мы учитывать и такие параметры?

По «иронии метода», постановка вопроса о разграничении заговора и молитвы на уровне общественного сознания только и позволяет говорить о возможности его конкретно-исторического решения, корректирующего исторически-справедливое положение Е. В. Аничкова: «В народном сознании заклинание и молитва хотя и сосуществуют, но довольно отчетливо различаются».⁴⁴ Другое дело, что вопрос этот может быть переформулирован: если заговор и молитва — два смыслоразличаемых явления внутри определенным образом канонизированного мировоззрения, то вопрос о соотношении заговора и молитвы есть прежде всего вопрос о том, как реально канонизировано это мировоззрение. Или, говоря другими словами, как соотносится каноническое смыслоразличение заговора и молитвы с их функциональным сосуществованием в рамках одной и той же системы общественного сознания.

¹ Кагаров Е. Г. Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 71.

² Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. С. 101; у него же разбор предшествующих определений: С. 67—68, 75, 94—102. См. также: Гагулашвили И. Ш. Грузинская магическая поэзия. Тбилиси, 1983. С. 45—49.

³ Preuss K. Der Ursprung der Religion und Kunst // Globus. 1904. Bd. 86. № 1; Die Geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig, 1914.

⁴ Миллер Ор. Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1865. Т. 1. С. 67 и след.

⁵ Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. London, 1907. Vol. 1.

⁶ Зелинский Ф. О заговорах: История развития заговора и главные его формальные черты. Харьков, 1897. С. 4—13.

⁷ Schmidt W. Ursprung der Gottesidee. Wien, 1912. Bd. 1.

⁸ Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861.

T. 1. С. 116—119; Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 43—45; Потебня А. О значении некоторых символов в славянской народной поэзии. Харьков, 1860. С. 32; Порфириев Я. История словесности. СПб. 1886. Ч. 1. С. 173.

⁹ Marret R. The Threshold of Religion. London, 1914.

¹⁰ Kern O. Die Religion der Griechen. Berlin, 1926. Bd. 1. S. 150—151.

¹¹ Миллер Вс. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. Кн. 7. С. 73.

¹² Marret R. Op. cit.

¹³ Mansikkä V. J. Über Russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Vergehnungssegen. Helsinki, 1909. S. 35.

¹⁴ Потебня А. Указ. соч. С. 31; Иващенко П. Следы языческих верований в южно-русских шептаниях. Киев, 1878. С. 8.

¹⁵ Schwenn Fr. Gebet und Opfer. Berlin, 1927. S. 64—80.

¹⁶ Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1878. С. 29.

- ¹⁷ Флоренский П., свящ. Словесное служение. Молитва // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 180—181.
- ¹⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие // Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. Гл. 3.
- ¹⁹ См., например: Токарев С. А. Указ. соч.
- ²⁰ Зелинский Ф. Указ. соч. С. 35.
- ²¹ Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 84.
- ²² Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912. Р. 58—64.
- ²³ Познанский Н. Указ. соч. С. 117.
- ²⁴ Петров В. П. Указ. соч. С. 131 и след.
- ²⁵ Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 23.
- ²⁶ Петров В. П. Указ. соч. С. 132.
- ²⁷ Там же. С. 135.
- ²⁸ Wulff D. Psychological Approaches // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Amsterdam; N. Y., 1985. V. 2. P. 41—43.
- ²⁹ Smith M. Jesus of the Magician. N.Y., 1978. Ch. 1.
- ³⁰ Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 35—36.
- ³¹ Там же. С. 47—49.
- ³² Clark W. The Psychology of Religion. N.Y., 1959. Р. 22—25, 308, 341; Maslow A. Religious, Values and Peak-Experiences. N.Y., 1971. Р. 28 f.
- ³³ Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность. М., 1972. С. 251—263.
- ³⁴ Fromm E. To have or to be? N.Y., 1988. Р. 121.
- ³⁵ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.; 1981. С. 154—155, 171—175.
- ³⁶ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 198—199. Ср.: Токарев С. А. Указ. соч. С. 385.
- ³⁷ Миллер Ор. Указ. соч. С. 72; Алмазов А. Врачевальные молитвы. Одесса, 1900. С. 49—51; Розанов С. Народные заговоры в церковных Требниках: (К истории быта и мысли). Отд.
- оттиск. [Б.г.]. С. 34—35 (шифр библиотеки ИРЛИ: ОФ 4686).
- ³⁸ Чубинский П. Труды этнографико-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1. С. 115; Срезневский В. Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 512—513; Елеонская Е. К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917. Вып. 1. С. 18, 59.
- ³⁹ Даль В. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1880. С. 119; Познанский Н. Указ. соч. С. 75—77.
- ⁴⁰ Соловьев В. С. Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки // Соловьев Влад. Собр. соч. СПб., [Б.г.]. Т. 6. С. 218.
- ⁴¹ Лотман Ю. М. О семиосфере // Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Тарту, 1984. С. 11. (Труды по знаковым системам; Вып. 17).
- ⁴² Здесь следует особенно подчеркнуть, что семантика текста играет роль не только вторичную по отношению к семантике действия, но и в какой-то степени независимую от нее: если последняя осуществляется в аспекте психологической прагматики, то первая обусловлена мировоззренчески — и потому она заведомо подвижнее и вариативнее своего «первого этажа». В этом смысле привнесение в заговор молитвенных элементов может осуществляться и вполне сознательно, означая тем самым как бы расширение «молитвенной сферы», «самооправдывающей» заговор в рамках религиозно-канонизированного мировоззрения (см., например: Астахова А. М. Заговорное искусство на Пиннеге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1927—1928. Т. 2. С. 44—45, 61).
- ⁴³ Афанасьев А. Ведун и ведьма // Комета. Учен.-литературный альманах. М., 1851. С. 137; Харузин Н. Сборник сведений для изучения крестьянского населения России. М., 1890. С. 345; Миролюбов Ю. Русский языческий фольклор: Очерки быта и нравов. Мюнхен, 1982. С. 137.
- ⁴⁴ Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и славян. СПб., 1903. С. 119.

К. Ю. Лаппо-Данилевский

ИЗ ИСТОРИИ ЗНАКОМСТВА С ПЕТРАРКОЙ В РОССИИ

Публикация в 1986 году издательством «Книга» библиографического указателя русских переводов из Петраркой и критической литературы о нем, подготовленного В. Т. Данченко,¹ стала, как нам кажется, этапным событием в освоении наследия ренессансного гуманиста в России. Благодаря скрупулезной работе, проделанной московским библиографом, в настоящий момент мы обладаем полным (или почти полным) сводом сведений о переводе итальянских и латинских стихотворных и прозаических произведений Петрарки, сочинений, приписывавшихся ему, а также об интерпретации его творчества русскими литераторами и учеными.

В. Т. Данченко учтены материалы, публиковавшиеся в 1762—1985 годах; таким образом, может создаться впечатление, что в течение долгого времени (после отмеченного в указателе случайного упоминания имени Петрарки в «Ответе» Клирика Острожского Ипатию Потею в 1598 году) творчество поэта не было известно в России. Подобный взгляд был бы весьма далек от истины в первую очередь потому, что при изучении русской словесности нельзя игнорировать ту колossalную роль, которую сыграла в ее истории украинская книжность. Как свидетельствует современный исследователь Д. С. Наливайко, имя Петрарки