

Н.И. КОНОВАЛОВА

(Уральский государственный педагогический университет,
г. Екатеринбург, Россия)

СУГГЕСТИВНОСТЬ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В статье исследуется специфика суггестивной организации сакрального текста традиционной народной культуры. Анализируются вербальные и невербальные средства, комплексно моделирующие воздействующий эффект сакральной коммуникации.

Ключевые слова: сакральный текст, воздействие, суггестивные средства, традиционная народная культура.

Суггестивность (от лат. *suggestio* «подсказывание, внушение, намек») понимается нами как *воспринимаемое без критической оценки активное воздействие* текста на воображение, эмоции, чувства слушателя посредством образных, символических, цветовых, ритмических, звуковых и т.п. ассоциаций.

Любой сакральный текст (далее – СТ) традиционной народной культуры характеризуется символичностью и суггестивностью, не предполагающей рациональной оценки содержания, которое принимается как нечто данное, предписанное как «должное» соответствующим языковым коллективом.

Сакральный текст (в широком смысле) – это произносимый по особым правилам или в особых условиях суггестивный текст, символически насыщенный, обладающий относительно устойчивой формально-содержательной структурой, которая отражает особенности мифологического сознания [Конювалова 2007].

Средства достижения СТ суггестивного эффекта во многом зависят от жанра, прагматических установок адресата и отправителя текста, условий функционирования (ситуации, связи с обрядом и ритуалом и т.п.). Так, одним из приемов суггестии примет народного календаря является интерпретация метеорологических признаков на основе их ложноэтимологических связей (по случайному созвучию) с именами святых, связанных с днем-указателем: *Мокро на Мокея – жди лета еще мокрее; На Луку высаживай лук; На Евтихия день тихий* и др. Суггестив-

ный эффект основывается в таких случаях уже не на семантических, а, скорее, на формальных (фонетических, звукосимволических, ритмико-мелодических, структурных) параметрах СТ. Ср., например, серии звукоподражательных обозначений персонафицированного ночного детского страха, включаемые в сакральные тексты заговоров от бессонницы: *шутуха-бутуха-рокоуха-стрепетуха-егозуха-лепетуха, не май и не мучь моего дитятка ...*

Суггестивным приемом типичной детской страшилки является, например, навязчивый лексический повтор цветосимволических обозначений: *В одном чёрном-чёрном лесу стоит чёрная-чёрная - чёрная изба, в этой чёрной избе стоит чёрный-чёрный стол. На этом чёрном-чёрном столе стоит чёрный-пречёрный гроб. В этом чёрном-пречёрном гробу лежит чёрная-пречёрная, страшная, костлявая старуха. И вот она медленно поднимается и говорит: «Отдай моё сердце!».*

Маркером суггестии текста, содержащего культурно значимую информацию, является не только форма языкового знака, но и семантический потенциал ритуала, в который включен вербальный текст. В этом смысле наиболее показательной является семантика обряда гадания, когда обычный бытовой (профанный) текст, лишенный каких-либо собственно языковых средств воздействия, обладает особой суггестивной силой, так как произносится в рамках ритуала, призванного ввести адресата сообщения в гипнотический транс, когда он готов поверить всему, что услышит. Как известно, все обращающиеся к гаданиям, не требуют никаких рациональных, логических доказательств прогноза и верят каждому знаку гадательной интерпретации, включенному в СТ. В качестве магического «усилителя» в контекст, предшествующий произнесению СТ, вводится дополнительная информация «из личного опыта», направленная на достижение большего суггестивного эффекта (*когда кому в подобных случаях ЭТО помогло*).

Каким же образом организуется СТ, как он может воздействовать на адресата, выполняя свою основную суггестивную функцию?

Во-первых, в СТ создается особая реальность – воображаемая, возможная, виртуальная, построенная по особым канонам в соответствии с логикой мифологического мышления.

Во-вторых, события этого смоделированного в сакральном тексте пространства воспринимаются как факты реальные, действительные, поскольку они вписаны в реальную жизнь посредством обряда¹² и ритуала¹³, с которым составляют нерасчленимый смысловой комплекс. В этом смысле СТ сродни мифу. Ср.: «Миф объясняет и санкционирует существующий социальный и космический порядок в том понимании, которое свойственно данной культуре, миф объясняет человеку его самого и окружающий мир, чтобы поддерживать этот порядок; одним из практических средств такого поддержания порядка является воспроизведение мифов в регулярно повторяющихся ритуалах» [Мелетинский 1976: 169-170]. Таким образом, ритуал выступает как способ объективации пралогических представлений, и в нем естественным образом переплетаются и элементы магии, и реликты тотемизма, и социальные регламентации, – все это в некоторой форме, представляющей зачатки народного художественного творчества. Ритуал можно рассматривать также и в качестве социокультурного фона языковой коммуникации, участвующего в создании СТ.

В-третьих, сама сфера функционирования СТ четко регламентирована в плане определения участников коммуникации, времени и места проведения, набора предметов, их атрибутов и действий, над ними (или с ними) производимых. Такое неукоснительное выполнение установленного народной традицией

¹² **Обряд** – совокупность действий, лиц, предметов, объединенных общностью срока и терминологии и имеющих некоторое смысловое единство.

¹³ **Ритуал** – формально и содержательно самостоятельный фрагмент, соответствующий некоторому отдельному, законченному и обычно мотивированному действию, входящему в обряд. Так, купальский обряд в Полесье, приуроченный к дню Иоанна Крестителя, распадается на ряд автономных ритуалов: возжигание огня, борьба с нечистой силой, бесчинства, карауление солнца и т.д. [Толстая 2005: 425].

«канона» выступает своеобразным залогом достижения желаемого эффекта сакральной коммуникации.

Сила СТ базируется на идее всеобщей природной связи (единой «мировой души»), мистического тождества или сопричастности предметов и тех, кому они принадлежат. Ср., например, описание комплекса «субъект – место – действие – слово – предмет – объект», которым достигается результат магического действия: *«Колдун выходит на дорогу и выжидает: не подует ли попутный ветер в ту сторону, где живет обреченный на порчу. Выждавши, он берет с дороги горсть пыли или снега (смотря по времени года) и бросает на ветер, причитывая: «ослепи (запороши) у раба такого-то черные очи, раздуй его утробу толще угольной ямы, засуши его тело тоньше луговой травы». Главные напускные болезни – икота и стрелы. Снять икоту можно, передав ее какому-нибудь неодушевленному предмету, например, камню. Кто об него споткнется, тому она и передастся»* [Афанасьев 1865, т.1: 237]. Соответственно обратный результат может быть достигнут с использованием того же комплекса с другим семантическим наполнением элементов: снимающий порчу выбирает сакральное место (например, *чисто поле с подвосточной стороны*), выполняет определенный набор ритуальных действий (*молится, бает, плюет три раза* и т.п.), произносит сакральный текст (*заговор*), использует сакральные предметы (*святая вода, обереги, крест* и т.п.).

Одним из наиболее частотных приемов воздействия СТ является ритмизация вербального текста с элементами рифмовки, сочетающаяся с притопываниями и шумовым сопровождением (например, битьем в колотушки), так как считалось, что это привлечет внимание сил, которым адресован СТ. Такой суггестивный прием использовался, например, в закличках – обрядовых песнях, выполнявших магическую функцию призыва мифологического персонажа или какого-либо одухотворенного явления природы. Приведем пример заклички, исполняемой на Юрьев день (день первого выгона скота на пастбище, когда, как считалось, трава обладала целительными свойствами):

*Батюшка Егорий,
Спаси нашу скотинку,
Всю животинку.*

*В поле и за полем,
В лесе и за лесом,
Волку да медведю –
Пень да колода,
Ворону-вороне –
Камешек дресвяный,
Нашей-то скотинке –
Доброго здоровья [Мудрость... I: 239-240].*

Воздействие СТ осуществляется и за счет дополнения словесных магических формул изобразительными символическими действиями или атрибутами¹⁴. Типичным примером подобного рода изобразительной символики может служить обряд «обмана болезни»: *перед приступом лихорадки больного приносили в баню, клали на стол и покрывали белой простыней, чтобы, когда придет лихорадка, она думала, что этот больной уже умер, и уходила. Больной также прятался от лихорадки в печь, стараясь обмануть ее* [Торэн 1996: 17]. Обман болезни осуществлялся разными способами, например *«во время эпидемии холеры на дверях домов, куда еще не проникла болезнь, часто писали углем: «Такого-то нет дома», полагая, что холера, прочитав эту надпись, поверит и обойдет дом стороной»* [Левкиевская 2003: 384]. Чтобы обмануть болезнь, на кровать укладывали соломенное чучело, символически «заменяющее» больного. Здесь мы видим широко используемый способ излечения – «передачу» болезни на какой-либо символический эквивалент (заместитель) больного.

¹⁴ См. также СТ, связанные с ряженьем. Основой костюмов многих персонажей был вывернутый наизнанку тулуп, а личину, рожу или харюшку (т.е. маску) надевали неохотно, считая их «чертовыми рожами». Вообще ряженье считалось грехом, «осквернением тела»: *в рогожку одеться – от Бога отречься* [Никитина 2002: 192], поэтому тексты ряженые старались произносить «не своим» голосом, а по возвращении домой тщательно мылись и молились, чтобы отворотить нечистую силу и замолить грех [по записям диалектологических и фольклорных экспедиций УрГПУ, 1979. Далее – КДФЭ, год].

В случаях обращения к традиционным в народной культуре образам (олицетворенной смерти, души умершего, оборотней и т.п.), ритуалам и обрядам (крестильный, поминальный, свадебный и т.п.) часто используется изобразительно-символический код. Ср., например, текст былички:

Жила женщина с мужем. Однажды родился у них ребёнок. В честь новорождённого собрались гости. Начался пир. Вдруг в полночь кто-то постучал. Женщина открыла дверь. На пороге стояла белая старуха. «Что вам надо, бабушка?» - спросила она. Старуха ничего не ответила, только указала на ребёнка. Женщина закрыла дверь. «Это сама смерть приходила», - сказал один из гостей. Женщина посмотрела в люльку. Ребёнок был мёртв [КДФЭ, 1981].

В этом тексте можно отметить целый комплекс культурно насыщенных знаков, в сочетании передающих сакральное содержание:

- обряд хождения «на кашу» к новорожденному;
- полночь – сакрально негарантированное, опасное для человека время, когда и совершается всякая «чертовщина»;
- смерть стучится в дверь, окно (или зовет по имени), кто ей откроет (отзовется), того она и забирает (или у того забирает близкого человека);
- белая старуха – один из традиционных антропоморфизированных образов смерти (наряду с черной костлявой старухой с косой), белый цвет – символ погребального савана;
- указующий перст судьбы при полном молчании (тишина и молчание в данном СТ – знаки мистической невербальной коммуникации).

Магическая символика, выражающая идею «всеобщей сопричастности», может быть представлена в СТ посредством метафорического параллелизма названия обряда и ассоциативно связанного с ним предмета, с помощью которого производится действие. Так, название обряда излечения немоты *добыть языка на колокольне* связано со следующим действием: когда у человека *отнимается язык*, то обливают водой *колокольный язык* и поят этой водой больного [Даль 1994: 179]. Ср. также ритуально-предметную атрибутику СТ излечения живота: *пупник-горшок* - особый горшок, сделанный по специальному заказу,

использовался для лечения от болезней живота в обряде «накидывания горшка на пуп»: три восковых огарка, прилепленных к кусочку хлебной корки, ставили на пуп, зажигали и опрокидывали над ним кувшин или горшок, который плотно присасывался к животу [Горэн 1996: 20-21]. «Отголоски» этого забытого обряда находим в выражениях *Горшок на живот - все заживет // Горшок брюха не испортит // Горшок лиха не попустит* [Даль 1994: 172].

Кроме отмеченных вариантов сочетания разнокодовых знаков в СТ, усиливающих его суггестию, можно отметить также использование различных оберегов, в качестве которых выступали как предметы, так и их названия. Так, трава считалась оберегом от злых духов, если, например, отличалась либо особой формой (живокость = *рогатый* василек имеет удлиненный шпорец у цветка; *Петров крест*, названный по форме корня в виде креста), либо горьким вкусом (почти все виды полыни), либо имела колючки, шипы (*чертополох*) и т.д. Ср.: *бабий переполох* – название колючника обыкновенного (номинативные варианты: *девичий переполох*, *страхолох*), который запаривали, кололи им ноги больной, развешивали вокруг кровати для лечения испуга от «насыльного беса», который в образе какого-нибудь домашнего животного неожиданно появлялся перед женщиной, работавшей по ночам [Коновалова 2000: 22].

Языковые формулы выступают как приемы воздействия человека на окружающий мир и поддерживаются знаками других кодов: предметно-символического, акционального и др. в рамках одного обряда, ритуала. Ритуализация предполагает «стереотипную последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на определенном месте, <в определенное время> и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» [Тэрнер 1983: 32]. Это позволяет смоделировать особое пространство СТ, в котором причудливо переплетаются реальность и «симулякры» (нереальная, созданная воображением реальность).

Рассмотрим далее сочетания разнокодовых знаков, создающих единый смысловой комплекс СТ. В качестве примера приведем запись родинного обряда¹⁵:

*Как только подходили роды, всех посторонних из дома вы-
проваживали. Считали, что когда чужой в доме, то вдвое
продлеваются родильные муки, опасались и глаза. Часто ра-
ботали в бане, но одну роженицу в бане никогда не оставляли.
Банник мог уходить насмерть.*

*Роженицы ходили к бабке, просили снять все дурное: «Бауш-
ка гордая, рука твоя легкая, сведи меня рожонущу во теплу
парну баньку, в белу умываленку. Вызволи меня, баушка, от
мук и болезней». Бабка шибко ловко роды принимала: кого
стоя, кого лежа, кого сидя заставляла рожать и ребенка пово-
рачивала, ежели неправильно лежал. Уговаривала не хулить,
не бранить ребенка пока рожался он. Бабка готовила наго-
ворну воду ходила за ней с новым ведром на речку. Вернувшись в
баню, молилась. Потом погружала в ведро правую руку и, за-
черпнув там горсть воды, сливала ее по руке через локоть в
ведро и приговаривала: «Как вода на локте не держится, так и
рабе божьей ... – ни лихие оговоры, ни призоры не держитесь!»
Бабка черпала воду три раза, потом с молитвой опускала в эту
воду три красных уголька и чертила на воде ножом крест. По-
сле этого считалось вода целебной. Бабка-повитуха сажала
роженницу на банный порог лицом на восток и три раза брызга-
ла ей в лицо «заговорной водой» со словами: «Вода-водица! Во-
да-благодарица! Вода-царица! Как течешь, смываешь красны
бережочки, желты песочки, пеня и коренья, белы каменья, так
омой рабу божью... Сухватки, призоры, лихие оговоры – из лиц
и косиц, из ясных очей, из черных бровей, из белого тела, из ре-
тивного сердца, из горячей крови. Тем моим словам ключ и за-
мок, крепкий заговор! Считалось, что вся нечисть исчезла и
роженницу охраняет этот заговор. После бани ребенка сразу
же клали к груди матери и желали: «Дай Бог кому дитенка ро-
дить, тому и вскормить». Ребенка и роженицу оберегали, до*

¹⁵ Текст записан в Богдановичском районе Свердловской области в 2004 году.

каши ребенка не кому не показывали. Каша была недель через шесть. Крестили раньше иногда сразу при рождении.

Эффект суггестивного воздействия СТ достигается не только вербальной его составляющей, но и за счет дополнения словесных магических формул изобразительно-символическими действиями, ритуально-предметной атрибутикой, выражающей базовую для заговорной практики логику партиципации. Ср. детально описываемые в данном тексте элементы сакрального канона:

– пространственная символика: место действия – *тепла парна банька, бела умываленка* – традиционный сакральный локус, где совершались некоторые семейные обряды. Общеизвестной является *баня роженицы* – место изоляции роженицы на время родов и в послеродовой период [см. СД, т. I: 138-140]. Значимым элементом пространства бани является в СТ *банный порог* – символическая граница с внешним миром, от которого на время родов отгораживали роженицу, а также препятствие для нечистой силы. В записанном СТ упоминается также *дом, из которого выпроваживали посторонних. Дом* – основа благополучия рода, средоточие жизненных ценностей, внутреннее, безопасное пространство, свое, в противоположность внешнему, опасному, чужому. В тексте заговора встречается указание на то, что роженицу садят на банном пороге *лицом на восток*, что отражает устойчивость традиционной сакральной отмеченности восточной стороны (*подвосточной, востока*) в противоположность западной, «сакрально негарантированной»;

– ритуальные действия (акциональная символика) направлены, с одной стороны, на изоляцию, ограждение роженицы и появившегося на свет ребенка от внешнего мира, чужого глаза (*всех посторонних из дома выпроваживали, опасались и сглаза, роженицу оберегали, до каши ребенка не кому не показывали*), с другой стороны – на охрану, оберег (*одну роженицу в бане никогда не оставляли, крестили раньше иногда сразу при рождении*). Вполне естественно, однако, что основной функцией ритуальных действий было облегчение родов, и в этом смысле чисто практические действия (*бабка шибко ловко роды принимала, ребенка поворачивала*) сочетались с собственно ритуально-магическими: (*уговаривала не хулить, не бранить ребенка пока*

рожался он – считалось опасным бранить детей, так как их могут забрать злые силы, а на том свете дети отвернутся от бранившей их матери [см. СД, т. I: 250-253]; *готовила наговорную воду: ходила за ней с новым ведром на речку, молилась, погружала в ведро правую руку, зачерпнув там горсть воды, сливала ее по руке через локоть в ведро и приговаривала, черпала воду три раза, потом с молитвой опускала; сажала роженицу на банный порог, брызгала ей в лицо «заговорной» водой*);

– субъектно-объектная организация в соответствии с сакральным канонem ориентирована на противопоставление *свои* – *чужие* и включает как реальных действующих лиц (*роженица, бабка, баушка, бабка-повитуха, посторонние, чужой*), так и высшие силы, к которым обращаются за помощью (*Бог, Вода-царица*), и демонологические персонажи (*банник, нечисть*), в том числе антропоморфные образы болезней, которые могут прийти мучить роженицу и ребенка (*схватки, лихие оговоры, призоры*);

– предметно-изобразительная символика в данном СТ представлена комплексно: *текучая (проточная) вода* – символ очищения и быстроты (родов) – «очистительная символика воды раскрывается во многих обрядах: хождение за водой, внесение ее в дом, обливание, ... умывание, ... заговаривание» [СМ 1995: 97]; *новое ведро* – ритуальный предмет, сакральный статус которого основан на таких признаках, как 'чистота', 'продуктивность', 'жизнеспособность' [см. СД, т. I: 420 - 422]; *крест* – охранительный символ почти во всех культурах, для христиан – главный символ силы и власти Христовой [Символы ... 2003: 244-248]; *правая рука* – элемент базовой семиотической оппозиции *правый – левый*, связанной в традиции народной культуры с противопоставлением *счастье – несчастье, жизнь – смерть*;

– числовой код данного СТ традиционно представлен символикой троекратности: *Бабка черпала воду три раза; три раза брызгала в лицо роженице «заговорной водой»; с молитвой опускала в эту воду три красных уголька*. Троичная символика связана с тремя царствами – небом, землей и преисподней. Для родинного СТ троекратность производимых ритуально-магических действий имеет особое значение, так как символизирует «гармонию микро- и макромиров и Божественное един-

ство начала и конца, ср. бретонск. *derou* 'начало, начинать', др.-инд. *stri* 'женщина', 'та, которая зачинает жизнь' [Маковский 1996: 213].

– символика цвета в СТ достаточно прозрачна и связана с мотивом чистоты, очищения: *как вода оmyвает (очищает) белые камня, желты песочки, так оmyвает рабу божью, бело тело*. Здесь актуализирована сакральная партиципация светлого (= чистого, здорового) природного и человеческого начал. Второй цветосимвол – *красный* – выступает как «сквозной симпатический эпитет»: *красны бережочки, три красных уголька* в ассоциативной связке с *ретивым сердцем* и *горячей кровью*.

Весь этот символический комплекс выполняет общую апотропеическую функцию – оберег от нечистой силы, а для его усиления добавляется вербальная закрепка: *Тем моим словам ключ и замок*.

Описанный СТ демонстрирует семантику типичного ритуально-магического комплекса, составной частью которого является заговор. И это «не просто концентрация референтов, сведений о ценностях и номах; это и не обыкновенный набор практических указаний и символических парадигм для повседневного поведения ... это еще и сплав сил, которые считаются присущими людям, предметам, отношениям, эпизодам и повествованиям, представленным ритуальными символами. Это мобилизация энергий, так же, как и идей. В этом смысле предметы и соответственные действия – не просто вещи или нечто абстрактное, они являются непосредственной частью тех сил и целевых действий, которые они представляют» [Тэрнер 1983:39-40]. Ср. осознание информантом, передавшим этот СТ, его силы: *Считалось, что вся нечисть исчезла и роженицу охраняет этот заговор*.

Суггестивное воздействие другого жанра СТ – примет – основывается в значительной степени на устойчивых ассоциациях, связанных с символикой элементов окружающего мира, «обработанных» традиционной народной культурой в рамках гадательных (прогностических) тактик. Примета всегда «вписана» в ситуацию, и эта «дискурсивность», с одной стороны, способствует ее десакрализации, погружению в сферу профанного, обыденного, с другой, – суггестивному программированию повсе-

дневного быта, что не предполагает рациональной оценки содержания текста.

Отметим, что во всех СТ этого типа особой суггестивной насыщенностью обладает именно поясняющая часть: она апеллирует к коллективному опыту, к желанию адресата текста обезопасить себя от неприятностей, которые обозначены в тексте, или воспользоваться «подсказкой» приметы для обретения благополучия в случае следования предписанным правилам.

В целом можно отметить, что воздействующий эффект любого СТ базируется на таких его составляющих, как апелляция к типовым ситуациям, жизненно важным для любого носителя данной лингвокультуры; проецирование обобщенного опыта, значимого для гарантированного жизненного благополучия социума, на пространство конкретных притязаний индивида. Именно такого рода социосемантика СТ, смоделированная заданным набором лингвистических и паралингвистических техник, придает ему особую суггестивную силу.

ЛИТЕРАТУРА

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – М., 1865.

Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. – СПб., 1994

Коновалова Н.И. Сакральный текст как лингвокультурный феномен. – Екатеринбург, 2007.

Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М., 2003.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976

Никитина А.В. Русская традиционная культура. – СПб., 2002.

Толстая С.М. Полесский народный календарь. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). – М., 2005.

Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. – СПб., 1996.

Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983.

СЛОВАРИ

Коновалова Н.И. Словарь народных названий растений Урала. – Екатеринбург, 2000.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М., 1996.

Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре /под ред. В.П.Аникина. – М., 1991-2001. – Вып. I-10.

СД – Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под ред. Н.И.Толстого. – М., 1995.

Символы, знаки, эмблемы: Энциклопедия /авт.-сост. В.Э. Багдасарян, И.Б. Орлов, В.Л. Телицын. – М., 2003.

СМ – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 1995.

©Коновалова Н.И., 2013