

ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ КАК СУГГЕСТИВНЫЙ ТЕКСТ

В статье исследуется проблема преломления стереотипов сознания в суггестивных текстах (на материале лечебных заговоров), регламентирующих поведение человека в этнокультурно маркированных ситуациях. Особое внимание уделяется соотношению слова и действия в заговоре, который рассматривается как особого рода коммуникативный прагматический акт, субъект которого с помощью сакрального текста апеллирует к различным видам магии с целью достижения желаемого эффекта. Специфика заговора в ряду суггестивных текстов выявляется с учетом компонентов, которые выступают средством создания эффекта суггестии в заговоре.

В лингвистических исследованиях последних лет большое внимание уделяется проблеме отражения в языке национально-культурных стереотипов сознания, в обобщенном виде сформулированной еще В. фон Гумбольдтом, выдвинувшем идею внутренней формы языка, превращающей язык в «зеркало мира». Стереотипы сознания, определяющие национально-культурные эталоны поведенческих реакций, наиболее последовательно и полно фиксируются в устойчивых, в какой-то степени клишированных текстах, выступающих как интерпретационные языковые структуры. Последние моделируют поведение человека в этнокультурно-маркированных ситуациях. Термин «стереотип», по определению С. М. Толстой, «относится исключительно к содержательной стороне языка и культуры, т. е. понимается прежде всего как ментальный стереотип, и коррелирует с так называемой наивной картиной мира. Такой стереотип называют также языковым, имея в виду форму его проявления, сферу его репрезентации — в лексическом значении слова, в его коннотации, в семантической деривации, в синтаксисе, в сочетаемости, в идиоматике, в языковых тропах, в некоторых видах текстов, в частности, фольклорных»¹.

Особый интерес в этой связи представляют так называемые сакральные (от лат. *sacer, sacri* — *священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу*) тексты, в которых преломляется традиционная духовная культура народа. К таким сакральным текстам относятся, например, заклинания, приметы, заговоры, которые можно рассматривать как языковую проекцию стереотипов этнического сознания. В этих стереотипах отражаются не только суеверия, обычаи, народный календарь природы, но и регламентированные формы коммуникации (в том числе «контакт» с магическими силами). Последний аспект изучения этнокультурной информации, заключенной в языковых формах, требует углубленного исследования, поскольку магическая функция языка до недавнего вре-

мени оставалась «закрытой» для лингвистики. Со сменой системоцентрической парадигмы изучения языка на антропологическую проблема преломления в языке знания человека о «сверхъестественном» становится неотъемлемой частью изучения наивной картины мира. Мифологическое сознание, ориентированное на связь субъекта с виртуальной «реальностью», служит основанием для построения поведенческой модели взаимодействия с этой реальностью. В этой модели язык (сакральный текст) выступает как основной фактор создания эффекта суггестии.

Суггестивность текста (от лат. *suggestio* — *подсказывание, внушение, намек*) понимается нами как воспринимаемое без критической оценки активное воздействие на воображение, эмоции, чувства слушателя посредством образных, символических, цветовых, ритмических, звуковых и т. п. ассоциаций. Максимальной суггестивностью в ряду текстов малых фольклорных жанров, безусловно, обладают заговоры, которые и являются предметом анализа в данной статье.

Исследование русских народных заговоров имеет более чем вековую историю. Первые попытки сбора и описания заговоров отмечаются в середине XIX века и имеют в основном просветительные, а не научные цели (см. работы А. Ветухова, В. И. Даля, Ф. Ю. Зелинского, И. П. Сахарова и др.). Собственно научное изучение заговоров связано с именами Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, Н. В. Крушевского, А. Н. Веселовского, А. А. Потебни, которых в первую очередь волновал вопрос о генезисе этого самобытного жанра народного эпоса, его связи с мифологией и бытовыми суевериями и обрядами. Так, заговоры, по А. Н. Афанасьеву, — «суть обломки древних языческих молитв и заклинаний»²; с точки зрения Ф. И. Буслаева, их «поэтическая основа была не собственно языческая, и уж вовсе не христианская, но какая-то смутная, фантастическая среда, в которой с именами и предметами христианского мира соединялось нечто другое, более согласное с

мифическими воззрениями народного эпоса»³. Психологической природе заговоров, их магической силе впервые посвящает свою монографию Н. В. Крушевский, отмечая особо «...веру в слово человеческое как самое мощное средство навязать кому-нибудь или чему-нибудь свою волю», ибо в глазах первобытного человека слово — «предмет осязаемый, материальный, <...> ничто так близко не лежит к явлению, как слово, его обозначающее, его название»⁴. Анализируя соотношение в заговоре вербального и акционального компонентов и отмечая в некоторых случаях полное отсутствие последнего, Н. В. Крушевский приходит к выводу о том, что «сущность заговора есть само пожелание. На это указывает и язык: немецкое Wunsch значит и *желание*, и *заклятие*... Сопутствующее действие — далеко не существенная его принадлежность»⁵. Эту идею развивает далее А. А. Потебня, признавая первичной в заговоре веру в слово и отводя собственно обрядовому действию роль иллюстрации к «заранее уже готовой ассоциации, именно того, с чем было сравнено желанное»⁶.

Наиболее полным описанием заговоров как особого вида народного поэтического искусства является монография Н. Ф. Познанского, подводящая итог исследованиям этого малого фольклорного жанра в русской и европейской науке XIX века. Особое внимание в работе уделяется изучению мотивов, наиболее часто разрабатываемых в данных произведениях народного творчества, их классификации, соотношению с заклинаниями и молитвами, обрядами. Не оставил без внимания Н. Ф. Познанский и традиционный вопрос о происхождении заговора: он отвергает теорию Н. В. Крушевского—А. А. Потебни и предлагает свою концепцию эволюции заговора, в основе которой лежит идея о том, что словесная формула возникла для пояснения существовавшего ранее магического обряда и лишь значительно позже обрела известную самостоятельность. Это положение, однако, не подтверждается современны-

ми исследованиями (см. работы В. Н. Топорова, Т. В. Топоровой, М. И. Лекомцевой, Т. В. Цивьян и др.).

Приведенный обзор истории разработки вопроса показывает значимость изучения народных заговоров как интереснейшего культурологического феномена не только в историко-этнографическом, но и в этнолингвистическом, и в собственно лингвистическом аспектах. Мы особо акцентировали внимание на рассмотрении проблемы соотношения слова и действия в заговоре, поскольку считаем правомерным характеризовать заговор как прагматический коммуникативный акт, субъект которого с помощью сакрального текста апеллирует к различным видам магии с целью достижения желаемого эффекта⁷. Заговор есть особый суггестивный текст, неразрывно связанный с ситуацией воздействия на объект (в том числе и с ситуацией самовнушения, когда субъект и объект суггестии совпадают).

Проецирование языкового кода сакрального текста на «пространство» национально-культурных традиций, выявление типологии ситуаций, попадающих в фокус внимания социума (коллективного интерпретатора), позволяет определить характер этнокультурных стереотипов сознания в заданном жанровом регистре.

Прагматикон заговоров представляет собой пучок ассоциаций, в котором причудливо переплетаются фидеистические, бытовые, ритуальные (в том числе этикетные) и еще множество других ассоциаций, которые могут казаться нам прихотливыми или случайными и которые, однако, допускают «расшифровку», объяснение при последовательном проникновении в глубинные структуры текстов. Ключом к лингвокогнитивному исследованию сакральных текстов является декодирование означаемого с учетом этнокультурных стереотипов языкового сознания. Элементы этого означаемого — своеобразные знаковые цепочки, интерпретация которых представляет создание своего рода поведенческого алго-

ритма для адресата сообщения. Исполнение или неисполнение предписания, содержащегося в тексте заговора, соотносится с благоприятным или неблагоприятным исходом моделируемой в тексте ситуации.

Интересным в этой связи представляется выявление тех компонентов, которые выступают средством создания эффекта суггестии в заговоре, определяя специфику заговора в ряду суггестивных текстов⁸.

В качестве основных характеристик заговоров следует, на наш взгляд, выделить следующие:

1. Пространственно-временная детерминированность: произнесение заговора в конкретно заданное время, в определенном месте и по поводу, регламентированному сакральными канонами жанра.

2. Рефлексия субъекта по поводу правил (и шире — ситуации) произнесения текста и отсутствие рефлексии в части логико-смысловой стороны текста. Для того чтобы действие заговора имело эффект, необходимо произносить его по определенным правилам, однако не задумываясь над конкретными деталями содержания текста (часто алогичными).

3. Ритуализованность: непереносимое включение текста в ритуал его исполнения. Обязательным условием существования заговора является произнесение текста с использованием определенного (внешне безэмоционального) интонационного рисунка.

4. Заговор — особая форма психологической защиты: невербализованное ощущение тревоги, загадочность и необъяснимость воображаемой опасности парализует волю, в то время как познанными, а еще лучше — вербализованными (по меньшей мере, перечисленными в тексте) объектами страха можно управлять, что приводит к эмоциональной разрядке, к уверенности в положительном исходе ритуала.

Основным механизмом достижения суггестивного эффекта в жанре заговора является принцип партициптивной ма-

гии, суть которого заключается в приписывании возможности воздействия одного предмета на другой на основании внешнего сходства или общности функции. Этот принцип проявляется не только на уровне устанавливаемой «сопричастности» реальных денотатов, но и на уровне соотношения денотата с его языковой репрезентацией.

Особенности отражения сакральных характеристик в языковом сознании подчинены логике партиципации (термин Л. Леви-Брюля), сопричастности человека и мифических персонажей, придуманных им и наделенных более или менее отчетливыми характеристиками. Этот факт объясняется спецификой представлений о сверхъестественных силах. Ср.: «В большей части мистические силы, проявляющиеся в природе, одновременно диффузны, расплывчаты и концентрированы, индивидуализированны»⁹.

Партициптивная магия, таким образом, заключена в одновременном создании ритуального (акционального) подобию и вербальном выражении партиципации, согласно которой «единая мировая душа» объединяет сходные предметы и человека как часть природы и устанавливает между ними глубинные связи. Соответственно, используя механизмы установления тождества, в том числе и вербальной партиципации, можно воздействовать на эти «символические эквиваленты» и изменять/сохранять их. Выявление характера языковой репрезентации партициптивной магии в русских народных заговорах и составляет цель данной статьи. В качестве материала используются заговоры, записанные на Русском Севере с 1953 по 1993 год¹⁰.

Типичным приемом языковой репрезентации партициптивной магии является ориентация на прецедент, в том числе и сакральный¹¹, поэтому одной из самых распространенных и устойчивых заговорных формул является, безусловно, сравнение.

Рассмотрим некоторые из фигур сравнения в лечебных заговорах.

Простые предложения, осложненные сравнительными оборотами. Излечение, по мнению субъекта заговора, детерминировано в данном случае воздействием на «символический эквивалент», изменением его или невозможностью изменения при наличии в нем постоянного признака. Ср.: *Как гора каменна стань (кровь), да не кань!* (1557)¹²; *Будь, тело, бело, как белая бумага, и будь, тело, бело, как белая кость, и будь, тело, бело, как белый снег* (1911). В последнем случае для усиления воздействия вербальной формулы используется серия сравнительных оборотов к одному определяемому, которое анафорически повторяется.

«Сквозной симпатический эпитет», который, как отмечает Н. Ф. Познанский, «...проводится сквозь весь заговор, прилагаясь к каждому встречающемуся в нем существительному. Прилагательное «симпатический» указывает на характер эпитета и психологическую основу, из которой он вырос, оказывающуюся тождественной с психологической основой симпатических средств народной медицины и магии... и выбирается по какой-нибудь ассоциации с тем явлением, на которое заговор направляется»¹³. Ср.: *Кровь-кровица, красна девица, да ленточкой красной перевязана, остепенись и отвяжись* (1669) — в качестве основы эпитета используется цветовая ассоциативная связка *кровь — красный*.

Простые предложения, содержащие сравнения-предикаты. Ср.: *Мое тело — как репной (репейный?) камень* (1981); *Тело — как кость, кровь — как смола. Ос не задержит никогда* (1977). Типичным приемом моделирования таких конструкций является установление антропоморфной аналогии природных объектов с человеком и его телом, что вполне согласуется с основным принципом participative магии.

Сложноподчиненные предложения с придаточными сравнительными. Чаще всего придаточное вводится парным союзом *как... , так и*: *Как в Великий Четверг солнце всходит, радуется, вся-*

кими цветами переливается, так бы и моя головушка не болела, не кружилась, жила бы и радовалась (1371). Такие конструкции осознаются носителями языка как ключевые позиции заговорного текста, что подтверждают данные психолингвистических экспериментов. Не случайно многие тексты лечебных заговоров, записанные в последние десятилетия, представляют собой только одну эту конструкцию, что позволяет характеризовать ее как семантико-структурное ядро заговорной модели.

Иногда придаточное вводится парным союзом *каков... , таков и*: *Каков чирей зародился, таков бы и потаился у рабы Божьей* (имя) — 1871. Подобные формулы малочастотны, встречаются только в «коротких» заговорах, близких к присловьям (ср.: *Каков привет, таков ответ*).

Комбинированные структуры, «пронизанные» сравнениями. См., например: *Пусть на дубу ствол и сто веток стоят, как железо, как камень, так пусть у раба Божьего (имя) все жилы и едина жила стоят, как камень, как кремль* (1938). В этом сложноподчиненном предложении с придаточными сравнительными обе предикативные части осложнены сравнительными оборотами, «нанизанными» один на другой, что само по себе усиливает магический эффект заговорной формулы, кроме того, сравнения семантически тавтологичны (*камень — кремль, камень — железо*), «сила» этой сравнительной структуры поддерживается и параллелизмом частей, и лексическими повторами.

Предложения, составляющие своеобразную парцелированную конструкцию, в которой можно восстановить опущенную часть составного союза. Ср.: *У черной змеи ушки не болели никогда. Так же бы раба Божьего (имя) ушки не болели* — 1387 (= как у черной змеи... так же бы и у раба Божьего). Союз *как... , так и* требует структурного и/или семантического параллелизма предикативных частей, соединяемых субъектом в одном высказывании на основании ассоциатив-

ного сближения (в заговоре — в опоре на логику партиципации).

Бессоюзные сложные предложения со сравнительно-сопоставительными отношениями, выражаемыми логико-синтаксическим параллелизмом. Ср. *Пропавшая кобелка — пропавшая бородавка, бородавка, пропади* (1923); *Безымянному персту имени нет, у камня плоду нет, в угле зелени нет, в ухе жабе боле места боле нет* (1392). Такие предложения можно считать свернутыми сравнительными конструкциями, что подтверждается наличием «развернутых» аналогов. Ср.: *Этому пальцу имени нет, этому чирею места нет* (1819, записан в Лузском районе в 1990 году) и следующий: *Как этому безымянному пальцу имени нет, так этому чирею-вереду на моем теле места нет* (1820, записан в Каргопольском районе в 1963 году).

Во многих лечебных заговорах в повествовательную структуру включен **диалог** с разными силами, способными помочь в достижении желаемого результата. Такие диалоги, как правило, не сопровождаемые действиями, есть не что иное, как имитация изгнания болезни: *Из печи — дымом, из избы — жаром, на улице — щепой, окладным бревном наулочным* (указание пути изгоняемой болезни). — *Что куришь? — Полуночну, беспокойну, уроки, прикосы, исполохи. — Курь пуще, курь сильнее, чтобы сроду не бывало, рабу Божьему (имя) покою давало* (95). Ср. диалог, основанный на сравнении: — *Месяц, месяц, был на том свете? — Был. — Видал мертвых? — Видал. — Болели у них зубы? — Нет. — Ну и (= так же, как и...) у меня нет* (1417).

Специфической для лечебных заговоров можно, по-видимому, считать **фигуру умолчания** (= невысказанного сравнения), выступающую как своеобразное табу на произнесение названия болезни. Ср.: *От угля плод не живет, от камня трава не растет, в мертвом теле душа не живет* (1872, заговор от чирея). Ассоциативная связь между представленными и «достраиваемой» предикативной структурами логически вычисляется: имплика-

тура «так и тебе, чирею, не расти на теле». Корректность такой экспликации подтверждается сравнением с аналогами, записанными в разное время в разных районах. Ср., например: *От камня плоду нет, от угля трава не растет, в мертвом теле души нет, тебе, чирею, вереду, гнойнику, пупышу, на белом теле места нет* (1874), где вторая часть сравнительной конструкции представлена эксплицитно.

Характерный для заговоров параллелизм конструкций может поддерживаться в заговоре повтором последнего слова или целой группы слов, своеобразной финали предыдущего предложения в начале следующего, что соответствует архаическим формам народного эпоса, создает определенный ритмико-мелодический рисунок текста, а магический (завораживающий) эффект при подобной межфразовой связи достигает максимума. См., например: *На море-океане, на острове Буяне стоял дуб-стародуб. На том дубе-стародубе лежал большой камень. На этом большом камне лежало черное руно. На этом черном руно лежала змея-скоропея...* (1957) Ср. магию детских страшилок типа (медленно): *Под кроватью стоит черный ящик, в этом черном ящике лежит красная рука, от этой красной руки тянутся длинные пальцы, эти длинные пальцы (быстро, ускоряя темп произнесения финальной части страшилки) тянутся к твоему горлу: «Отдай мое сердце!».*

Кроме проанализированных выше синтаксических структур репрезентации партициптивной магии, в лечебных заговорах активно «работают» на достижение магического эффекта фонетические, словообразовательные и лексические средства.

Партиципация наиболее сильна между явлениями, предметами, действиями, сходными в каком-либо отношении. Это сходство может ограничиваться даже только созвучием названий. Вполне объяснимым в этой связи становится наличие в текстах заговоров (в основе своей прозаического жанра народного эпоса)

большого количества разного рода рифм, которые можно свести к двум основным типам: заговорная рифма **несемантизированной** и **семантизированной**. Несемантизированная рифма может быть представлена а) **случайными созвучиями** (*Я вам, отец, дам пирога конец — 1979; Приехали три братана, зарезали три барана, у того братана ни крови, ни раны — 1596*) или б) **абракадабрами**. Последние не характерны для русской заговорной традиции, чаще встречаются либо просто бессвязные списки имен святых (как языческих, так и христианских), либо тексты, построенные на бессмысленном счете с использованием магических чисел. В этом случае происходит «семиотическая аннигиляция»¹⁴ означаемого при постепенном угасании означающего: *Первый семь, второй семь, третий семь, четвертый семь, пятый семь, шестой семь, седьмой семь. Заговариваю совсем* (1687). «Значение» несемантизированных рифм равно их функции: они организуют ритмико-мелодический рисунок сакрального текста.

Среди семантизированных рифм выделяется несколько типов, различных по степени смысловой нагруженности, функции и частотности в текстах заговоров: а) **характеристическая** (*Осы вы, осы, каленые носы — 1973; жгучие носы — 1974; железные носы — 1975; Водица, водица, морская царица — 1990; *В чистом поле два братца-румянца — 1623; Банюшка — парюшка, чистая хоромушка — 2004; *С гуся — вода, с (имя) — худоба, прычищи, урочищи, переполчищи — 2009*). В двух последних примерах оценочная характеристика рифмующихся слов выражена словообразовательными формантами *-ушк(а)/-юшк(а)* с уменьшительно-ласкательным и *-ищ(и)* с увеличительно-пренебрежительным значениями, что в целом характерно для народно-поэтической традиции олицетворения неживых предметов и наделения антропоморфными характеристиками названий болезней (см. последний пример, где действие словообразовательных средств**

поддерживает этимологическая тавтология, кажущиеся случайно созвучными названия болезней генетически являются номинативными вариантами: прычищи от «притка, приток» = урочищи от «урок» = переполчищи от «переполох» и обозначают одно и то же заболевание детей от сглаза, порчи, испуга); б) **тематическая**, когда каждое следующее рифмующееся слово разворачивает, детализирует, конкретизирует тему, заданную стимулом (предыдущей рифмовкой): *В чистом поле два братца-румянца де-рутся, колются, порются, не слышат ни боли, ни опухоли — 1623; У святого Захария не было ни опухоли, ни отеколи, кости не болели, жилы не шипели, тело не скрипело — 1629*, здесь «отеколи» — окказиональная рифмовка от «отек», поддерживающая развитие темы стимула; в) **генетическая** — этимологическая, в том числе народно-этимологическая¹⁵, когда при рифмовке слов говорящий (в данном случае создатель рифмы) ориентируется на случайное созвучие этимологически неродственных слов, «проясняя» внутреннюю форму наименования, или опирается на этимон, прототип одного из членов рифмующейся пары. Ср.: *Тын, тын, возьми свой утин от раба (имя) — 1495* — возможно простое созвучие или отсылка к прецеденту: ср. «утин» — боль в спине, при которой человек как аршин (кол — часть тына) проглотил. См. в связи с вышесказанным замечание о том, что народная этимология «приобретает функцию одного из наиболее продуктивных приемов организации мифопоэтического и ритуально-магического текста и превращается в особый вид магии»¹⁶; г) **намеренно игровая**, основанная на различных механизмах ассоциирования и приемах создания игрового эффекта¹⁷. Ср., например: *Я иду в лес, а ты под корень лезь (1983) — парономастическая игра; Секи боле, чтоб не было боли (1494) — рифмуются омоформы; Стану на камень — кровь не канет, стану под перевод — кровь переведет, стану на мыло — кровь замыло, встану на шило — кровь зашило (1604) — языковая игра,*

основанная на рифмовке дериватов и паронимазов.

К другим, не менее частотным языковым средствам репрезентации партиципальной магии в текстах заговоров, можно отнести **олицетворение** и обратный прием — **деантропонимизацию**, когда утрачивается либо в целом значение одушевленности, либо сема 'лицо'. Поскольку «закон символической эквивалентности» предполагает уподобление различных элементов друг другу и установление между ними глубинной связи¹⁸, субъект заговора для достижения своей цели либо наделяет антропоморфными характеристиками неживые предметы, явления, либо сам уподобляется последним: *Обжог Обжоговец, Обвар Обваровец прилетел без крыл, улетел без ног, у рабы Божьей (имя) ничего не обжог* (1704); *Осы вы, осы, железные носы, не клуйте меня, не жалите меня. Я*

ваша матка — вы мои детки // не троньте меня — осина горькая я (1979).

Таким образом, анализ языка заговоров позволяет сделать следующие выводы: в синхронном плане заговоры представляются застывшими структурами, наполненными устойчивыми формулами с относительно стабильным лексическим составом. Лингвистическая рефлексия над этими структурами обнаруживает в них глубинный мифопоэтический смысл. Языковые средства конституировали основные параметры взаимодействия макро- и микрокосма (природы и человека), важные, с точки зрения носителей архаического сознания, приемы воздействия человека на окружающий мир, ибо языческое мировидение определялось верой в магическую силу слова — наименования предмета, действия, явления, — тождественного магическому действию (ритуалу, обряду).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Толстая С. М. Стереотип в этнолингвистике // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. М., 1995. С. 125.

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1. С. 43.

³ Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1880. Т. 2. С. 31.

⁴ Крушевский Н. В. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876. С. 23–25.

⁵ Крушевский Н. В. Там же. С. 29.

⁶ Потехина А. А. Малорусская народная песня. Воронеж, 1877. С. 23.

⁷ Ср. замечание Н. В. Крушевского о необходимости различать заговоры, сила которых основана на слове и на действии. Последние «... наряду с обрядами, не сопровождающимися словом, вернее назвать «чарами», т. е. таинственными лекарственными средствами». Крушевский Н. В. Цит. изд. С. 30–31.

⁸ Вряд ли можно согласиться с мнением об отсутствии суггестивных текстов, ср.: «не совсем правомерно говорить о неких специфических суггестивных текстах. Скорее всего, существуют лишь факторы, направляющие ассоциации реципиента, задающие способ восприятия информации» (*Уйбина Н. Н. К вопросу о суггестивных текстах // Текст: структура и функционирование. Вып. 6. Барнаул, 2002. С. 71*). Возможно, это утверждение справедливо по отношению к отдельным жанрам, в том числе фольклорным, но не к любому тексту. Ср., например, феномен восприятия абракадабры с воплощенной в ней идеей семиотической аннигиляции объекта воздействия. Считаем, что заговор — своеобразный суггестивный текст, маркером суггестии в нем является не только форма знака, но и семантический потенциал ритуала, в который включен произносимый текст.

⁹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 308.

¹⁰ Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.

¹¹ Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

¹² Номер после примера обозначает номер заговора в сборнике «Русские заговоры и заклинания». См. примечание 10.

¹³ Познанский Н. Ф. Заговоры. СПб., 1917. С. 89.

¹⁴ *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ латышских заговоров каббалистической традиции // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 112.

¹⁵ О явлении народной этимологии см. подробнее: *Гридина Т. А.* Проблемы изучения народной этимологии. Свердловск, 1989.

¹⁶ *Толстая С. М., Толстой Н. И.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 256.

¹⁷ Подробно об этом см.: *Гридина Т. А.* Языковая игра: стереотип и творчество. Екатеринбург, 1996.

¹⁸ *Топорова Т. В.* Цит. изд. С. 38.

N. Konvalova

MEDICAL SPELL AS A SUGGESTIVE TEXT

The problem of mental stereotypes transformation in the suggestive texts regulating human behaviour in ethno-culturally marked situations (medical spell texts) is considered. Special attention is paid to the word-action correlation within a spell which is regarded as a special communicative pragmatical act, the speaker using different types of sacral texts appealing to various types of magic to get the desired effect. The peculiarity of the spell regarded as a suggestive text is analysed taking into account its components as the means of creating suggestion effect in the spell.