Т. А. Агапкина

# Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении.

## Сюжетика и образ мира

Российская академия наук
Институт славяноведения

# Традиционная Духовная Культура Славян

ПДКС

*Современные исследования*

Т. А. Агапкина

# Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении.

## Сюжетика и образ мира

Издательство
«Индрик»
Москва 2010

**УДК 398**
**ББК 82.3**
**А 23**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке*
*Российского гуманитарного научного фонда*
*(проект № 09-04-16155д)*

*Авторская работа частично выполнена при поддержке*
*Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН*
*«Текст во взаимодействии с социокультурной средой:*
*уровни историко-литературной и лингвистической интерпретации»*

**Агапкина Т.А.**

Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. — М.: Индрик, 2010. — 824 с.

**ISBN 978-5-91674-091-2**

Монография посвящена популярному, особенно в последние годы, но до сих пор такому малоизученному фрагменту фольклорной культуры восточных славян, как заговор. В книге восточнославянские лечебные заговоры рассматриваются в их сюжетном разнообразии, диалектном варьировании и культурных связях с инославянскими заговорами и рукописной традицией.

Первая часть работы посвящена сюжетике заговоров, в том числе заговорам от отдельных болезней (детская бессонница, кровотечение и раны, кожные и глазные болезни, вывих, лихорадка, зубная боль и нек. др.). Во второй части речь идет о том, какими видятся и как выстраиваются в магическом фольклоре важнейшие образы картины мира восточнославянских заговоров — пространство, время и человек.

**ISBN 978-5-91674-091-2**

© Т.А. Агапкина, текст, 2010
© Издательство «Индрик», оформление, 2010

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ ..... 9

Из истории изучения восточнославянских заговоров. — Проблематика работы, объект и предмет. — Краткий очерк публикаций русских, украинских и белорусских заговоров.

Часть 1

СЮЖЕТИКА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЛЕЧЕБНЫХ ЗАГОВОРОВ ..... 27

I. Универсальные сюжетные типы ..... 32

*Обращение в сакральный центр* ..... 33

Общие замечания. — Структура сакрального центра. — Действия и события. — Итоги и сопутствующие размышления.

*Устранение недуга* ..... 88

Общие замечания. — I. Называние недуга (Характеристики и источники). — II. Изгнание недуга. — III. Уничтожение недуга.

*Некоторые итоги* ..... 146

II. Полифункциональные сюжеты, мотивы, формулы, образы и поэтические приемы ..... 149

*Магический счет* ..... 150

*Ритуал-диалог* ..... 159

*Мотив «равного знания» («Куда идешь? — Иду лечить»)* ..... 166

*Формулы невозможного и их мотивы* ..... 171

*«Полетел без крыл, сел без ног»* ..... 184

*«Ни из камня воды, ни из раны руды»* ..... 190

*«Одна шьет, другая вышивает, третья кровь замовляет»* ..... 193

*«Не умеет ни прясть, ни ткать, только грызь замовлять»* ..... 200

*Мотив приглашения на свадьбу* ..... 203

*«Гетерогенные» образы* ..... 208

*«Птичьи» мотивы* ..... 222

*Сакральный персонаж приходит на помощь* ..... 229

*Вода смывает болезни* ..... 231

*Заключительные формулы* ..... 233

*По этот час, по мой заговор. — Не я помогаю, сам Бог помогает. — Будьте, мои слова, крепки и лепки.* — Закрепки.

**III.** Сюжеты и мотивы заговоров от отдельных болезней ..... 246

*Заговоры от детской бессонницы и крика* ..... 247

Общие замечания. — I. Уничтожение недуга. — II. Изгнание недуга. — III. Просьба к посреднику забрать недуг (и дать ребенку сон). — IV. Обмен с мифологическим посредником. — V. Навязывание бессоннице запретов и других поведенческих предписаний. — VI. Наведение на ребенка правильного сна/поведения.

*Заговоры от грыжи* ..... 293

Общие замечания. — I. Уничтожение (загрызание) грыжи. — II. Навязывание болезни требуемого способа действия.

*Заговоры от падучей и родимца* ..... 315

Общие замечания. — Тема перерождения, или второго рождения. — Тема смерти. — Тема гостя.

*Заговоры от кровотечения и раны* ..... 335

Общие замечания. — I. Останавливание крови. — II. Закрывание раны. — III. Отрицание недуга.

*Заговоры от вывиха* ..... 383

Основной сюжет: тип Второго Мерзебургского заклинания. — Другие сюжеты и мотивы.

*Заговоры от кожных болезней* ..... 400

Общие замечания. — Тема чистоты и очищения. — Растительная тема. — Цвет, цветы и цветение. — «Житийная» тема. — Тема множества. — Зоологическая тема. — Нечистота́ и нечисто́ты. — Инородческая тема.

*Заговоры от глазных болезней* ..... 441

Бельмо. — Ячмень.

*Заговоры от зубной боли* ..... 454

Общие замечания. — I. Отрицание недуга. — II. Обмен.

*Заговоры от золотника* ..... 485

Из истории изучения. — Терминология. — Основной сюжет: «Золотник, вернись на свое место». — Итоги.

*Заговоры от лихорадки* ..... 534

Восточнославянская версия Сисиниевой легенды (3-й, сокращенной, редакции). — Устные заговоры. Основной сюжет: «Встреча святых с сестрами-лихорадками».

Часть 2

ОБРАЗ МИРА
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЛЕЧЕБНЫХ ЗАГОВОРОВ ..... 567

*Пространство и путь* ..... 571

Общие замечания. — «Не-свой» мир и путь туда. — Структурированность. — Уникальность–безличность. — Аксиологичность. Экспрессивность–нейтральность.

*Время как фактор магического процесса* ..... 593

Прагматическое время. — Сюжетное время.

*Человек и его тело* ..... 633

Человек и мироздание. — Человек в окружении неживой природы. — Человек телесный. — Человек социальный.

СЮЖЕТИКА
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЛЕЧЕБНЫХ ЗАГОВОРОВ
В СРАВНИТЕЛЬНОМ ОСВЕЩЕНИИ
(ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ) ..... 653

Восточнославянские лечебные заговоры в инославянском окружении. — Заговоры и книжная традиция.

ПРИЛОЖЕНИЯ

*Сисиниева легенда*
*в восточнославянской рукописной традиции* ..... 681

Из истории вопроса. — Сисиниева легенда в южнославянской рукописной традиции. — Восточнославянская версия Сисиниевой легенды (по двум редакциям). — Итоги.

1. Списки молитвы восточнославянской версии СЛ (по двум редакциям) ..... 747
2. Основные списки молитвы восточнославянской версии СЛ (редакция 3-я, сокращенная) ..... 771
3. Восточнославянские трясовичные молитвы и заговоры о дрожавшем Христе ..... 785
4. Южнославянские молитвы от нежита и славянские заговоры ..... 789

Принятые сокращения ..... 793

# Введение

**Из истории изучения восточнославянских заговоров. — Проблематика работы, объект и предмет. — Краткий очерк публикаций русских, украинских и белорусских заговоров.**

Предлагаемая читателю книга посвящена такому популярному в последние годы, но до сих пор малоизученному фрагменту фольклорной культуры восточных славян, как заговор.

**Из истории изучения восточнославянских заговоров.** На ранних этапах развития отечественной гуманитарной науки исследование заговоров шло рука об руку с собирательской работой, однако уже во второй половине XIX в. были высказаны суждения, на долгие годы вперед определившие внимание к заговорному слову, а также методы и подходы к его изучению (см. об этом: Топорков 1997, с. 304–310; Топорков 2005; с подробным разбором основных исследований заговоров в отечественной науке можно познакомиться в работах Н. Познанского 1917 г., В.П. Петрова — 1981 г. и В.И. Харитоновой — 1992 г.).

В середине и второй половине XIX в. в отечественной науке преобладал интерес к происхождению заговора и его природе. Определяющим в то время было понимание заговора как мифа-молитвы, сформулированное мифологами и прежде всего Ф.И. Буслаевым. В заговорах видели обломки и остатки древнеязыческой мифологии и считали, что первоначально заговоры представляли собой величание богов или молитвенные обращения к богам: «Заклинания идут непосредственно от периода языческого... стоят в теснейшей связи с первобытной эпической поэзией, входят в древнейший эпический миф как отдельные эпизоды» (Буслаев 1861, с. 251). Этот тезис, как позже отмечал В.П. Петров, был активно усвоен представителями мифологической школы и повторялся у А.Н. Афанасьева, раннего А.А. Потебни и других исследователей: «Первоначально это были молитвы, обращенные к стихийным божествам...» (Афанасьев 1865/1, с. 414); «Заговоры — выветрившиеся языческие молитвы» (Потебня 1860, с. 31); «Заговоры выродились из языческих молитвенных обращений» (Порфирьев 1891, с. 7) и т.д.

В работе Н.В. Крушевского «Заговоры как вид русской народной поэзии» (1876) мифологическому пониманию заговора было противопоставлено иное: «Заговор есть выраженное словами пожелание,

соединенное с известным обрядом или без него, пожелание, которое должно непременно исполниться» (Крушевский 1876, с. 23). После этого определение заговора как пожелания-чары получило широкое распространение среди исследователей заговоров. А.А. Потебня (1877), а позже Ф.Ю. Зелинский (1897) и отчасти Н.Ф. Познанский (1917) фактически перевели вопрос о сущности заговора в плоскость обсуждения сущности сравнения и ассоциации как основной формы заговора. По мнению Потебни, заговор — это «первоначально-деятельное умышленное изображение первого члена заранее готовой ассоциации (именно того, с чем было сравнено желанное), имеющее целью вызвать появление второго члена, т.е. сравниваемого и желанного» (Потебня 1877, с. 23). «Сравнение, ассоциации, примета и чара — таковы те основные элементы, из которых психологическая школа строила свое учение о заговорах, характеристику их сущности и определение процесса их развития», — подвел итог исследованиям заговоров этого периода В.П. Петров (Петров 1981, с. 83–84).

В начале XX в. ученых стали привлекать и другие вопросы, касающиеся заговоров. Н.Ф. Познанский опубликовал в 1917 г. книгу «Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул», посвященную в основном сюжетике восточнославянских заговоров, которая в свою очередь рассматривалась им в единстве с обрядом заговаривания. Он отрицал свойственное мифологам понимание сущности заговоров и выступил сторонником ритуалистической концепции, объявив заговорное слово элементом более поздним и вторичным по сравнению с «чарой», пожеланием как таковыми, т.е. элементом, сложившимся на этапе забвения ритуала: заговор, по его мнению, — «это словесная формула, первоначально служившая пояснением магического обряда» (Познанский, с. 162).

Книга Н. Познанского стала для отечественной науки переломной не только в том, что касается проблемы соотношения «слова и дела» в ритуале заговаривания. Важным было и то, что, отказываясь видеть в заговорах преимущественно сравнение и ассоциацию (как это делали Потебня и Зелинский), Познанский выделил в составе заговоров целый ряд других элементов. Он исследовал «морфологию» заговоров, подробно рассмотрев формулы quomodo и quomodonon, заговоры с эпическим элементом (например, формулу врачебного совета), диалоги, магические списки-перечни и др., а также вспомогательные элементы заговора (зачины и закрепки) и, наконец, особо остановился на некоторых наиболее распространенных мотивах восточнославянских заговоров. И хотя предложенные им элементы и типы заговоров опре-

делялись и выделялись крайне непоследовательно (что вообще характерно для типологизации заговоров), тем не менее сама экспликация отдельных элементов заговорной сюжетики и разделение их на содержательные и структурообразующие, рамочные имели методологическое значение для последующих исследований заговоров у восточных славян.

Говоря о книге Познанского, важно подчеркнуть еще одну ее особенность: восточнославянские (и специально русские) заговоры последовательно сравнивались в ней с заговорами других европейских народов. До Н. Познанского сопоставительные наблюдения, касающиеся заговоров, появлялись и в других исследованиях — у А.В. Ветухова, В.Й. Мансикки, а ранее у А.Н. Веселовского, М.И. Соколова, А.И. Алмазова и ряда других ученых. Н.Ф. Познанский, открывая книгу подробным разбором предшествующих ему исследований заговоров, особое внимание уделил преодолению наукой наследия мифологов и, отмечая значение работ Веселовского, Соколова, а также отчасти Мансикки, писал о новом пути исследования заговоров — об их изучении в связи с церковной книжностью, миграцией множества апокрифических молитв через южнославянское посредство и воздействием этого «книжного» элемента на заговоры восточных славян. Так, например, некоторые статьи М.И. Соколова 1880-х гг. были посвящены исследованию греческих молитв от «истеры»-«дны», следы которых обнаруживаются в надписях на змеевиках, средневековых лечебниках и поздних русских рукописных молитвах и заговорах.

Книга А.В. Ветухова «Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли)» (1901–1907), вызывающая иногда и по сей день недоумение и критику (в частности, у В.И. Харитоновой, В.Л. Кляуса и др.), тем не менее была и остается одной из наиболее ранних попыток систематизации восточнославянских лечебных заговоров, предпринятой с опорой на их функциональность, с одной стороны, и сюжетику — с другой. Книга построена таким образом, что после обширной вступительной части следуют главы, посвященные отдельным болезням, наиболее репрезентативным с «текстовой» точки зрения (это главы о заговорах от лихорадки, сглаза, крови, зубной боли), а также огромная глава о «заговорах от болезней, реже встречающихся», в которой в алфавитном порядке названий этих болезней помещены заговоры от каждой из них, с приложением отдельных комментариев автора.

Кроме того, в этой книге собран огромный по тем временам материал, «перекрыть» который (с точки зрения количества использо-

ванных в ней источников) пока не удалось ни одному из современных исследователей и который, кстати сказать, до сих пор может быть использован (но, к сожалению, не используется) именно как антология восточнославянских (особенно украинских и белорусских) заговоров.

И, наконец, восточнославянские заговоры рассмотрены здесь на широком фоне других европейских традиций, прежде всего славянских, а также немецкой и др.

Книга В. Мансикки «О русских заговорных формулах, преимущественно от кровотечения и вывиха» (Mansikka 1909) представляет собой анализ многих сюжетов и мотивов восточнославянских заговоров (вопреки ее названию — отнюдь не только от кровотечения и вывиха), рассмотренных в сопоставлении со славянскими и германскими заговорами, что позволило автору по-новому взглянуть на историю отдельных сюжетов в фольклорной традиции европейских народов или увидеть корни этих сюжетов в книжной культуре. Вместе с тем эта книга вызвала серьезную критику (в частности, у Н. Познанского) за ложное понимание развития заговорной традиции как процесса разложения, деформации и затемнения смысла молитв, пронизанных христианской символикой.

Советский этап отечественной науки фактически вывел заговоры за рамки исследовательского дискурса. Из того немногого, что появилось в эти годы и имело прямое отношение к восточнославянской заговорной традиции, особо отметим: две небольшие книги Е.Н. Елеонской — «К изучению заговора и колдовства на Руси» (1917), обобщившую сведения о заговорной рукописной традиции XVII в., и «Сельскохозяйственная магия» (1929), в которой на основе сопоставления рукописных молитв и поздних этнографических материалов сделана попытка проследить историю развития некоторых типов магии и заговоров; статью А.М. Астаховой (1928), ставшую замечательным примером исследования локальной заговорной традиции на начальном этапе ее разрушения; публикацию в 1981 г. обобщающей статьи В.П. Петрова еще довоенного времени, посвященной исследованию заговоров, в том числе в аспекте их функциональности; а также работу В.Н. Топорова 1969 г., поставившего вопрос об исследовании древнейших ритуально-магических формул в контексте индоевропейской традиции, с активным использованием восточнославянского материала, и энциклопедическую статью этого же автора «Заговоры и мифы» в 1-м томе «Мифов народов мира» (1980).

Возвращение заговоров в научный дискурс в 1990-х гг. началось с издательских новинок. За последние 15–20 лет не только опубликованы новые и переизданы старые собрания русских, украинских и бело-

русских заговоров (об истории публикаций самих заговорных текстов см. ниже), но и заметно активизировалось изучение этого фрагмента традиционной культуры. Были переизданы исследования Е.Н. Елеонской, Г.И. Попова и Н.Ф. Познанского; вышли в свет два справочных издания — «Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» В.Л. Кляуса (М., 1997) и «Ономастикон русских заговоров» А.В. Юдина (М., 1997), а также целый ряд других масштабных исследований — коллективных и монографических.

Внимание к ритуалу заговора, учет сложных взаимоотношений и связей слова и действия (а также иных составляющих магического акта — предметных, локативных, темпоральных и ряда других) — сформировали понимание заговора как комплексного явления традиционной культуры. Заговоры стали объектом изучения представителей разных гуманитарных направлений: лингвистов, медиевистов, фольклористов, этнографов и др., что придало исследованию заговоров интердисциплинарный характер. Эта точка зрения на заговоры определила пафос и смысл целого ряда работ 1990–2000-х гг. Посвященные заговорам монографии, многочисленные статьи и даже небольшие заметки, появившиеся в последние годы, охватывают широкий круг вопросов, касающихся их происхождения, сюжетного состава, формальных особенностей и структуры, ритуальной практики, связей заговоров с другими фольклорными жанрами, рукописной традицией и т.д.

Многие названные еще Н. Познанским и его предшественниками формальные типы заговоров и их составные элементы не раз и под разными «именами» исследуются в современных работах о заговорах, что в целом выдвигает как одну из основных проблему структуры, состава и типологии заговоров. Ср., например, у В.П. Петрова: «Среди заговоров можно различить несколько групп: параллелистические заговоры, строящиеся на приеме сравнения; заговоры с развитым центральным образом вне приема сравнения; заговоры, представляющие собой обращения; заговоры как формулы пожелания; заговоры-просьбы, заговоры-молитвы, заговоры типа абракадабр и т.д.» (Петров 1981, с. 123) или у В.И. Харитоновой: «Заклинательные паремии... это микротексты, которые основываются на простейших одночленных открытых синтаксических структурах... Микротексты сравнительно-сопоставительного характера, базирующиеся на закрытых двучленных синтаксических конструкциях, мы будем называть заговорно-заклинательными формулами» (Харитонова 1992, с. 35–37). О формальной классификации заговоров, в частности, на основе наличия/отсутствия у них зачина, писали С.И. Дмитриева (1982) и С.С. Ожегова (1988), специально о

вокативных формулах — В.В. Усачева (1994), о формулах обмена на материале заговоров от детской бессонницы — Л.Н. Виноградова (1993), о ритуальных приглашениях — Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая (Виноградова, Толстая 1993; 1995), об абракадабре в заговорах К.А. Богданов (1995), о различиях между заговорами и приговорами К.А. Балобанова (2003), о соотношении заговоров с литургикой и иконографией Л.В. Фадеева (1997; 2000; 2001), о времени и пространстве в заговорах И.В. Жулинская (2005), о сюжетике отдельных функциональных групп Т.А. Агапкина (2002; 2003; 2006; 2006а), о заговорах в системе народной медицины И. Колодюк (2006) и т.д. Отметим особо целый цикл статей Т.В. Володиной, изучающей белорусскую народную медицину, в т.ч. заговоры (Валодзіна 2001; 2008; Володина 2003; 2006), а также работу Л.М. Соловей, посвященную общей характеристике заговоров как жанра (Салавей 2003).

Отдельное направление в исследовании заговоров связано с влиянием лингвистических «импульсов», прежде всего лингвистической прагматики. Так, С.М. Толстая рассматривала коммуникативные возможности и прагматические характеристики заговорного (и вообще обрядового) текста (Толстая 1992). В статье, выполненной на материале сербских заговоров, С.М. Толстая обратила внимание на «многоголосие» заговорного слова, формируемого за счет использования заговорами разных речевых жанров (1999). В работе 1994 г. С.М. Толстой была предложена классификация вербальных ритуалов (одним из которых является заговор) по их культурной функции, по их формальной структуре и содержанию, а также по их логической структуре, прагматике и соотношению с речевыми актами. Исследование славянских оберегов с позиций теории речевых актов было предпринято Е.Е. Левкиевской в книге 2002 г.; сходный подход демонстрирует и работа украинского исследователя И. Гунчика, посвященная структуре так называемых бессюжетных магических текстов (2000). Прагматика заговоров как магических текстов рассматривается в специальном разделе монографии С.Б. Адоньевой (2004).

И еще одно, пожалуй, наиболее важное именно для нас направление. В течение последних лет в России и других славянских странах появился целый ряд исследований, касающихся заговоров устной и рукописной традиций многих славянских, а также балтийских и германских народов (см.: Раденковић 1996; Топорова 1996; Кляус 2000; Вельмезова 2004; Топорков 2005; Завьялова 2006; Niebrzegowska-Bartmińska 2007; Агапкина 2002; 2006; 2006а). Разумеется, эти и многие другие работы разнятся своим пониманием задач и способов исследования за-

говоров, поскольку определяются разными профессиональными интенциями (лингвистическими, фольклористическими и т.д.), а также неоднородным материалом (славянские и неславянские, рукописные и устные и т.д.). Однако их объединяет одно, а именно — стремление увидеть тот или иной корпус заговоров на более широком сравнительном фоне.

**Проблематика работы, объект и предмет.** В контексте всего сказанного мы можем сформулировать цель нашей работы как сопоставительное исследование сюжетики восточнославянских лечебных заговоров в контексте ближайшего инославянского окружения и рукописной традиции.

Что конкретно это означает?

Во-первых, мы предполагаем изучать заговоры, принадлежащие трем восточнославянским народам (русским, украинцам и белорусам), объединенным соседством территорий, общей историей, культурой, а также близким родством языков (различия между которыми не препятствуют взаимоусвоению фольклорных текстов), — как единое целое.

Во-вторых, мы рассматриваем сюжеты и мотивы восточнославянских заговоров в их географической «проекции».

В-третьих, мы исходим из того, что заговоры устной традиции представляют собой гетерогенное образование, вобравшее в себя целый ряд культурных традиций и жанровых форм (устных и письменных), поэтому установление источников восточнославянского заговорного репертуара является одной из задач нашей работы. Это не означает, что мы собираемся рассматривать, например, рукописную заговорную традицию во всей ее полноте, мы лишь попытаемся выявить книжные источники отдельных сюжетов, мотивов и тем устных заговоров.

В-четвертых, учитывая, что восточнославянские заговоры, как и любой другой фрагмент традиционной культуры, несут на себе отпечаток всей славянской культуры, мы будем исследовать прежде всего внутриславянские связи заговоров русских, украинцев и белорусов — пытаясь установить наиболее значимые для восточнославянских заговоров векторы влияния извне.

Для реализации этих задач мы, разумеется, вынуждены были провести своего рода отбор материала, сформулировать те ограничения, которые позволили бы нам осуществить проект в более или менее разумные сроки, а главное — обеспечили цельность материала и его «адекватность» сформулированной выше цели работы. Таких ограничений несколько.

Первое. Объектом исследования были выбраны лечебные заговоры, что фактически оставило вне зоны нашего внимания (за достаточно редкими исключениями) заговоры социальной направленности (на суд, любовные и др.), скотоводческие и промысловые, а также многочисленные обереги.

Второе. Мы рассматриваем только те заговоры, которые были записаны на территории Украины, Белоруссии и европейской части России, но не учитываем значительный по объему сибирский материал. Это ограничение обусловлено несколькими причинами, но прежде всего — нашим стремлением выявить этнодиалектное членение восточнославянского «фольклорного» континуума на основе географии сюжетов и мотивов.

Третье. Мы рассматриваем только заговоры, которые известны всем трем (или двум) восточнославянским народам, поскольку, повторим, именно восточнославянская заговорная традиция как единое целое находится в фокусе нашего внимания.

Четвертое. При отборе материала мы учитываем разделение всего корпуса лечебных заговоров на собственно заговоры (т.е. тексты, читаемые в случае наступления болезни и причиненного здоровью человека ущерба) и обереги (тексты, читаемые в превентивных целях). Основным материалом для нас являются собственно заговоры. Вместе с тем мы привлекаем к рассмотрению и тексты оберегов — но лишь в тех случаях, когда они реализуют те же стратегии и тактики, которые характерны для лечебных заговоров (изгнание недуга, уничтожение, отсылка к прецеденту, отрицание, обмен, навязывание требуемого способа действия и т.д.), и фактически малоотличимы от заговоров как таковых. Тексты тех оберегов, которые реализуют стратегии и тактики, не характерные для заговоров, а типичные именно для оберегов (ограждение, нейтрализация противника и т.д.), в книге не рассматриваются.

Пятое. Мы устанавливаем определенные ограничения для заговоров, записанных после начала 1990-х гг., причем в основном это касается именно русских заговоров. И дело в данном случае не только в общем угасании традиции и разрушении естественного для нее жизненного уклада. Проблема в другом: пришедшийся на 1990-е гг. издательский бум привел к массовому тиражированию некоторых дореволюционных публикаций (прежде всего, конечно, сборника Л.Н. Майкова), а также к публикациям явных «новоделов», выполненных по традиционным образцам. В связи с этим в современных материалах нередко можно встретить тексты, которые либо взяты из сборника Л.Н. Майкова, либо заимствованы исполнителем из какого-нибудь

современного издания заговоров, принадлежащих совершенно другой региональной традиции, либо подозрительно смахивают на авторское творчество. Чтобы избежать таких текстов, мы и предполагаем с осторожностью относится к подобным поздним публикациям.

И, наконец, шестое. Мы намеренно оставляем за рамками нашей работы вторую, несомненно очень важную сторону заговорного ритуала, а именно ритуально-магическую. Сказанное не подразумевает, конечно, сознательного игнорирования обрядовой практики в тех случаях, когда обращение к ней может помочь прояснить или прокомментировать отдельные мотивы или детали заговора как текста. Это лишь означает, что такой важный вопрос, как соотношение «слова и дела» в лечебном магическом ритуале (на материале превентивных оберегов он подробно исследован Е.Е. Левкиевской), не ставится нами как основной и потому не рассматривается специально и проблемно. Нас интересуют прежде всего те детали магического ритуала, которые находят последовательное отражение в слове.

Таким образом, объектом исследования в нашей книге являются по преимуществу тексты восточнославянских лечебных заговоров, записанные на территории европейской части России, а также на Украине и в Белоруссии. При этом мы стремимся рассмотреть все основные повествовательные сюжеты и мотивы, зафиксированные в трех (или по крайней мере в двух) восточнославянских традициях. На магические приговоры и заклинания, циркулирующие в народномедицинском дискурсе, это условие (как обязательное) не распространяется.

Определив материал (т.е. объект) исследования, мы вплотную подошли к тому, чтобы назвать его предмет, каковым является сюжетика восточнославянских заговоров, рассматриваемая во всей полноте их варьирования.

Под *сюжетикой* мы понимаем весь корпус сюжетов, мотивов и формул, встречающихся в восточнославянских заговорах и выделенных по определенной методике. Путем сопоставления и анализа текстов заговоров и последующего расчленения их на однотипные единицы нами были установлены повторяющиеся элементы содержания, отвечающие представлению о мотиве и сюжете. Эти элементы, во-первых, характеризуются некоей цельностью (прежде всего содержательной) и встречаются более чем в одном тексте. При этом мы обычно игнорируем «формальные» различия между текстами, полагая, что один и тот же мотив или сюжет может быть реализован в виде императива, просьбы, нарратива, диалога и т.д. (о речевых жанрах применительно к заговорным текстам см.: Толстая 1999, с. 155–156). Заговорному мотиву

(и сюжету как определенному набору и даже последовательности мотивов) атрибутируется, таким образом, смысловая, но не формальная устойчивость (о противопоставлении семантической и формальной устойчивости мотива см.: Небжеговская-Бартминьская 2004, с. 258).

Выделенные таким образом мотивы и сюжеты становятся предметом сопоставительного исследования, рассматриваются с точки зрения их варьирования, географического распространения, параллелей к ним в славянских и неславянских традициях, связей с книжной культурой и т.д. При этом там, где это возможно, мы стараемся показать, как заговорное слово связано с внетекстовой реальностью — с обрядовой терминологией и ритуальной практикой (см. в главах о заговорах от падучей или грыжи, например), с традиционной символикой и метафорикой (см. в главе о кожных болезнях) и т.д.

При исследовании сюжетики важно также, что мы не стремимся выделить какую-либо одну единицу описания (сюжет, мотив, сюжетную ситуацию), поскольку не считаем это целесообразным. Мы исходим из того, что заговор оперирует содержательными единицами разного уровня и разной, если угодно, жанровой принадлежности. Это и простейшие нарративные мотивы («девица зашивает рану»), и заклинания («Конь, стань, кровь, не кань»), и формулы сравнения (в том числе формулы невозможного), и сюжетообразующие мотивы (типа мотива сакрального центра, способного к развертыванию в пространные и сложные по своей семантической и коммуникативной структуре заговоры), и многосоставные нарративные тексты (в том числе пришедшие из книжных традиций, например, молитвы Сисиниева типа). Именно гетерогенность заговорного корпуса в целом заставляет (и одновременно позволяет) рассматривать в одном ряду очень разные в структурном и жанровом отношении единицы.

Предпринятое нами исследование основано на методах комплексной текстологии фольклора. Комплексная текстология фольклора базируется на представлении о вариативности фольклора как его сущностной характеристике; она предполагает максимально полный учет вариантов текста, разнообразных в географическом, историческом, социальном отношениях; учет специфических особенностей, накладываемых средой бытования и диалектом (языковым и этнокультурным). Совокупность вариантов дает возможность исследовать историю сюжета или мотива в реальном историческом времени и в реальном географическом пространстве.

Наша работа носит сравнительно-типологический характер. Она предполагает установление и последующее сопоставительное иссле-

дование фольклорных явлений, принадлежащих восточнославянским народам и взятых в совокупности их основных вариантов. В каждом конкретном случае изучение вариативности сюжета или мотива позволяет отделить частное от общего, локальное (в широком смысле) от восточнославянского. Типологический анализ с его методикой моделирования глубинных типовых сюжетов и мотивов дает возможность обобщить огромный и весьма разнородный эмпирический материал путем сведения его к ограниченному набору инвариантов.

При изучении отдельных мотивов и сюжетов важное место в работе занимает вопрос об их связи с функцией заговора. Для нас очевидно, что именно от понимания природы и особенностей недуга во многом зависит логика его лечения, применяемые для этого магические приемы и используемые заговором возможности магического слова. Так, например, представление о ране как о разорванной плоти объясняет широкое использование в заговорах от раны мотивов закрывания, затыкания и зашивания отверстий. Такая «небезразличность» функции заговоров для их содержания в значительной степени определяет структуру книги.

Часть 1-я, основная и посвященная сюжетике заговоров, состоит из трех разделов. В первых двух рассматриваются сюжеты и мотивы, которые имеют полифункциональный характер, т.е. входят в заговоры от самых разных болезней, поскольку являются, с точки зрения своего содержания, более универсальными. При этом там, где это возможно, мы попробуем показать, как эти полифункциональные сюжеты и мотивы «приспосабливаются» к решению конкретных задач, обусловленных применением того или иного универсального сюжета для лечения конкретной болезни.

Третий раздел Части 1-й — самый большой в книге, т.к. в десяти его главах рассматривается сюжетика заговоров от отдельных, наиболее репрезентативных и «самостоятельных» в сюжетном отношении болезней (детская бессонница, грыжа, кровотечение и раны, кожные и глазные болезни, вывих, лихорадка, зубная боль и др.).

Часть 2-я, несравненно меньшая, чем первая, представляет то, какими видятся и как выстраиваются в магическом фольклоре важнейшие образы картины мира восточнославянских заговоров — пространство, время и человек.

Таким образом, в целом эта книга рассматривает заговорное слово в его сюжетном разнообразии, диалектном варьировании и культурных связях.

**Краткий очерк публикаций русских, украинских и белорусских заговоров.** Реализация нашего замысла во многом зависела от того, насколько адекватным ему окажется имеющийся материал. Поэтому мы предприняли довольно активные разыскания, сначала — библиографические, а затем уже и собственно «библиотечные», чтобы собрать коллекцию заговорных текстов по всем трем «национальным» и основным региональным восточнославянским традициям. В настоящее время эта коллекция насчитывает около 9 000 текстов восточнославянских лечебных заговоров, записанных на европейской территории, и она постоянно пополняется, хотя, конечно же, не такими темпами, как в начале работы над темой. Однако уже сейчас понятны как очень богатые (с источниковедческой точки зрения) региональные традиции, так и «серые» зоны, данные по которым довольно ограниченны. Материал, с которым нам пришлось иметь дело, крайне неоднороден и неровен не только в отношении отдельных региональных традиций, но также и с хронологической точки зрения.

В истории собирания русских заговоров, и в частности заговоров лечебных, рубежным является сборник Л.Н. Майкова, появившийся в 1869 г. и обобщивший довольно большой материал, собранный в основном его предшественниками и современниками. Из относительно крупных и специальных публикаций его предваряли появившиеся лишь годом-двумя ранее «Песни, собранные П.Н. Рыбниковым» и «Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде» Е.И. Якушкина. Следующей после Майкова значительной публикацией стала книга П.С. Ефименко «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии» (Ч. 2, 1878), включавшая собрание разного рода заговоров, в том числе более 100 — лечебных (среди которых немалое место занимают рукописные). В 1891 г. в Записках Русского географического общества начал публиковаться «Смоленский этнографический сборник» В.Н. Добровольского, в первый том которого вошло более 60 заговоров, записанных на Смоленщине и несущих на себе печать соседства с белорусской традицией, а подчас и просто белорусских. Еще одним изданием, сводным, как и сборник Майкова, стал вышедший в 1903 г. и посвященный в целом народной медицине компендиум Г.И. Попова, частью которого был раздел лечебных заговоров, позаимствованных из более ранних публикаций, относящихся в разным губерниям европейской России. В 1926 г. в Праге увидел свет сборник В.Й. Мансикки «Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии», включавший более 150 текстов из одной севернорусской традиции; к сожалению, по причине эзотеричности издания он остался почти неизвестен в научной среде.

Что же касается остальных публикаций, довольно многочисленных и рассеянных по периодике, то они, как правило, не были специальными. Заговоры публиковались в работах, посвященных знахарству и магии, даже русской диалектологии (М.Г. Халанский, П.Н. Тиханов и др.), в описаниях народного быта из разных областей России, а также, конечно, прежде всего в материалах по народной медицине.

Из региональных русских публикаций отметим севернорусские материалы Н. Кофырина, В.А. Постникова, А. Неуступова, Г. Цейтлина, В. Мансикки; поволжские В.Н. Аршинова, И. Чибрикова, южнорусские А.С. Машкина, К. Ляметри, а также русские заговоры с юга России и Кавказа, появлявшиеся в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» (М. Харламов, С. Мажников и др.). Центральные же губернии России представлены беднее всего, и мы надеемся, что в дальнейшем эта ситуация, возможно, будет скорректирована благодаря привлечению газетных фондов, до сих пор нами практически невостребованных.

При всем богатстве русской дореволюционной коллекции у нее, тем не менее, имелся один существенный недостаток: в целом ряде публикаций, особенно ранних и сводных, в частности у Майкова и Ефименко, устные заговоры печатались рядом с рукописными, что приводило к последующему их смешению уже исследователями. Для современных работ эта проблема сохраняет свою актуальность по причине полного отсутствия критики источников: в работах конца XX — начала XXI в. в одном ряду рассматриваются рукописные заговоры XVII в. и устные — XIX-го, так, как они были опубликованы у Майкова.

Современный, конца XX — начала XXI в., этап публикации русских заговоров связан с таким долгожданным и отрадным явлением, как введение в оборот крупных архивных собраний: фольклорного архива Санкт-Петербургского гос. университета (Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова, 1993), фольклорного архива Нижегородского гос. университета (Нижегородские заговоры / Сост. А. Коровашко, 1997), архива кафедры фольклора Московского гос. университета (Русские заговоры и заклинания, 1998); архива Ростовского гос. университета (Проценко Б.Н. Духовная культура донских казаков, 1998), архива Карельского научного центра и фонотеки Института языка и литературы КНЦ (Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец, 2000), архива Института русской литературы (Пушкинский Дом) (Традиционный фольклор Новгородской области, 2001), Полесского архива Института славяноведения РАН (Полесские заговоры, 2003), а также ряда других.

Увидели свет некоторые довольно представительные региональные собрания: русских заговоров в Литве (Фольклор старообрядцев Литвы, 2009), вятских (Вятский фольклор. Заговорное искусство, 1994), псковских (Народная традиционная культура Псковской области, 2002), костромских (Пыщуганье, 2001), саратовских (Саратовский сборник, 1994) и других заговоров.

История публикаций украинских заговоров во многом напоминает «русскую историю», хотя, возможно, она была даже более богатой на знаковые события. Начало активного интереса к украинским заговорам приходится на 1870-е гг. Последовательно, один за другим, увидели свет: до сих пор сохраняющие свое значение сводная публикация П.П. Чубинского в «Трудах этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край» (1872) и «Сборник малороссийских заклинаний» П.С. Ефименко (1874), а также подборки заговоров из «Сборника песен буковинского народа» А. Лоначевского (1875), «Малорусских народных преданий и рассказов» М. Драгоманова (1876), большая специальная публикация П.С. Иващенко. В 1880-е наблюдается некоторое затишье (отметим лишь известную работу И. Иванова «Знахарство, шептанье и заговоры», 1885), зато на 1890–1900-е гг. приходится пик публикаций украинских заговоров — как специальных, так и по большей части в составе работ по народной медицине или традиционной культуре того или иного региона. Назовем лишь некоторые, на наш взгляд самые заметные: И.И. Манжуры (1890), Е.О. Шарко (1891), Н.В. Стороженко (опубликовавшего в 1892 г. рукопись А.И. Чепы 1776 г.), подборку региональных материалов в 8-м выпуске «Харьковского сборника» (1893), по-настоящему фундаментальную и ни с чем не сравнимую по объему материала и его качеству книгу Ю.Д. Талько-Гринцевича «Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej» (1893), публикации В.Н. Ястребова (1894), И. Франко (1898), В.П. Милорадовича (1900), Б.Д. Гринченко (1896, 1901), А. Малинки (1902), В. Бабенко (1905), Я. Новицкого (1913).

Среди дореволюционных публикаций присутствует значительное количество польскоязычных (Z. Rokossowska, O. Kolberg, I. Kopernicki, E. Rulikowski, A. Podbereski, J. Talko-Hryncewicz и др.). Как мы уже говорили, в начале века увидела свет и работа А.В. Ветухова (1901–1907), по сути представляющая собой перепечатку восточнославянских заговоров из самых разных изданий, и надо сказать, что украинских среди них было больше всего.

Если взглянуть на эти и другие публикации с точки зрения того, насколько ровно они покрывают украинскую территорию, то станет

очевидна общая тенденция: наиболее полно представлены северо-восток (Харьковская, Полтавская, Екатеринославская, Киевская губернии), запад и юго-запад (И. Франко, А. Онищук, П. Нестеровский, А. Лоначевский, русинские заговоры, опубликованные Е. Недзельским в Пряшеве в 1955 г., и др.), а также Новороссия (В.Н. Ястребов, П. Короленко и др.), в то время как центральные области выглядят заметно беднее. Отчасти этот дефицит восполняется напечатанными в 1929 и 1930 гг. в журнале «Побут» двумя очень подробными статьями врача С. Верхратского, практиковавшего в Винницкой области и там же собравшего материалы, которые легли в основу этих статей. В деле собирания и публикации восточнославянских заговоров профессиональные врачи, проявлявшие огромный интерес к традиционной медицине, вообще сыграли заметную роль. Назовем, помимо С. Верхратского, такие имена, как Г.И. Попов, В.Ф. Демич, Ю.Д. Талько-Гринцевич и мн. др.

Возобновление «издательского» интереса к заговорам также приходится на Украине на 1990–2000-е гг. Тогда увидели свет специальные книги, посвященные заговорам. К сожалению, лишь некоторые из них, как, например, «Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння)», составленный М.Г. Василенко и Т.М. Шевчук (1991), основаны, хотя бы отчасти, на богатейших архивных собраниях, в частности собрании Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф. Рыльского; остальные же — почти исключительно на современных полевых материалах. Назовем основные: «Таємна сила слова», сост. Г. Бондаренко (1992), «Словесна магія українців», сост. А. Шкарбаном (1998), «Українська народна магія», сост. Т. Полковенко (2001), «Поліські замовляння» (сост. В. Моисеенко, 1995), а также упомянутые выше «Полесские заговоры» (2003); две последние публикации, основанные на полесских материалах, объединяют в одной книге украинские и белорусские заговоры.

Издательская судьба белорусских заговоров складывалась совсем иначе, ведь вместо множества мелких публикаций здесь важнейшую роль сыграли несколько крупных собраний. Основные дореволюционные публикации белорусских заговоров, открывшие исследователям богатство и разнообразие этой традиции, появились почти одновременно — в 1890-е гг. XIX в. Это уже упомянутые материалы В.Н. Добровольского (1891), небольшие подборки заговоров из «Материалов для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края» П.В. Шейна (1893), из публикации по народной медицине Ф. Веренько (1896), из «Luda Białoruskiego na Rusi Litewskiej» М. Федеровского (1897), «Простонародных примет и поверий» Н.Я. Ни-

кифоровского (1897) и, наконец, богатейшая коллекция Е.Р. Романова из 5-го тома «Белорусского сборника» (1891). Значительно позже, уже в 1920–1930-е гг., увидели свет публикации М. Шлюбского (1927), К. Мошиньского (1929) и Ч. Петкевича (1938).

Второе дыхание белорусские заговоры обрели в 1990-е гг., когда были опубликованы два крупнейших издания: «Замовы» (подгот. Г.А. Барташевич, 1992) и «Таямніцы замоўнага слова» (подгот. И.Ф. Штейнером и В.С. Новак, 1997), большую часть которых составили архивные и полевые материалы, ранее неизвестные исследователям. В настоящее время белорусские коллеги заняты изданием сборников, в которых аккумулируется новый материал (см., например, «Полацкі этнаграфічны сборнік», 2006; «Замовы», 2009 и др.). В 2007 г. в Минске появился сводный том материалов «Народная медицина» (составленный Т.В. Володиной), в котором, помимо подробнейших сведений о ритуально-магической практике белорусов, приведены сотни заговоров и формул, используемых в составе традиционных лечебных процедур.

Подводя итог, надо заметить, что, хотя многие из публикаций восточнославянских заговоров, особенно конца XX в., и не вполне соответствуют эдиционным нормам, в частности, в них отсутствуют надлежащие комментарии, не приведены сопутствующие чтению заговора магические действия, нет сведений о составе репертуара одного исполнителя, а также старые записи соседствуют с современными, что создает хронологически размытый образ региональной традиции, тем не менее сам факт доступности некогда совершенно неизвестных и порой поразительно интересных материалов в значительной степени компенсирует имеющиеся издержки.

И последнее. Наша работа, связанная, среди прочего, с сопоставительным изучением восточнославянских заговоров, была бы невозможна, если бы в последние годы в славянских странах, да и в России не появилось нескольких сводных публикаций заговоров по отдельным славянским традициям, на которые мы опирались, отбирая материал для сравнения. Это сборники: Л. Раденковича (1982) — по сербской традиции, И. Тодоровой-Пирговой (2003) и И.Ф. Амроян (2005) — по болгарской, Е.В. Вельмезовой (2004) — по чешской, а также дипломная работа З. Чаповой-Габровой, выполненная под руководством Э. Хорватовой в Университете Я.А. Коменского в Братиславе, — по словацкой. Что касается польской традиции, то при отсутствии подобной антологии нам пришлось обратиться к довольно-таки многочис-

ленным разрозненным публикациям заговоров в отдельных работах (O. Kolberg, W. Siarkowski, M. Udziela, Fr. Kotula etc.). Словенская и хорватская традиции— как максимально далекие от восточнославянской зоны — представлены отдельными публикациями.

* * *

В заключение мне хотелось бы искренне поблагодарить тех, кто на протяжении всех этих лет помогал мне в осуществлении замысла книги.

Особые слова благодарности — С.М. Толстой, которая читала книгу на разных этапах ее написания и была самым строгим ее критиком; О.В. Беловой, которая консультировала меня по разным вопросам, касающимся славянской книжности; Е.Л. Березович, лингвистические и диалектологические «подсказки» которой очень ценны для меня; а также — О.В. Чёхе, И.А. Седаковой, А.А. Плотниковой и А.В. Гуре, которые безотказно помогали мне в переводах иноязычных текстов. Наконец, мне хочется искренне поблагодарить моего мужа, Андрея Львовича Топоркова, в беседах и спорах с которым в значительной степени и рождалась эта книга.

# Часть 1

# Сюжетика восточнославянских лечебных заговоров

Приступая к исследованию восточнославянских лечебных заговоров, поясним кратко основные используемые в работе термины и понятия.

Поскольку книга в основной своей части посвящена исследованию сюжетики заговоров, необходимо уточнить, что, говоря о сюжетах или мотивах, мы подходим к ним по преимуществу типологически, т.е. определяем их как единицы содержания и при экспликации мотива в книге передаем это содержание типовой схемой.

Термином *мотив* мы объединяем единицы несколько разного масштаба, стараясь при этом придерживаться рамок известного суждения А.Н. Веселовского, определявшего мотив как «простейшую повествовательную единицу» (1940, с. 500), а важнейший его признак — как «образный одночленный схематизм» (2006, с. 538). Вместе с тем, учитывая фольклорный характер исследуемого материала, мы разделяем сомнения В.Я. Проппа в другом отличительном признаке мотива в понимании Веселовского, а именно в его неразложимости. Как заметил Пропп, мотивы на самом деле разлагаются на элементы, «из которых каждый в отдельности может варьировать» (Пропп 1928, с. 22). Существенным в определении Веселовского является «повествовательность» («повествовательная единица»), находящаяся в центре смысловой структуры мотива. Согласно современному пониманию, именно предикат организует в рамках мотива «потенциальных действующих лиц и потенциальные пространственно-временные характеристики возможных событий» (Силантьев 2008, с. 130), ср. такие мотивы, как «некто уничтожает болезнь», «сакральный персонаж помогает больному», «вода/река смывает болезнь» и мн. др. Именно сочетание этих особенностей — простоты и одночленности, предикативности и при всем том разложимости и варьируемости отдельных элементов — в нашем представлении отвечает понятию мотива в заговоре.

Важно также отметить, что в отличие от крупных жанровых форм, для идентификации и экспликации заговорного мотива, как заметил В.Л. Кляус (2000, с. 12), достаточно бывает общности всего лишь двух его элементов (субъекта и предиката, предиката и объекта и т.д.). Так, выделяя мотив «Некто может пропеть болезнь», мы основываемся лишь на двух элементах — «пропеть» и «болезнь». Конечно, количество общих элементов, на основании которых выделяется мотив, может быть и бóльшим.

В других случаях выделяемые единицы содержания определяются нами как *сюжеты*. Сюжет — это «сложная схема» (Веселовский 1940,

с. 495) или «комплекс мотивов», расположенных в определенной последовательности. Собственно сюжетов в восточнославянских заговорах немного.

Для нашей книги (в которой, среди прочего, предпринята также попытка установить географическое распространение и истоки ряда заговорных сюжетов и их «обломков», сохранившихся в восточнославянских заговорах) особое значение имеет тот факт, что если мотив является в большей мере универсальной единицей содержания, то сюжет — явление скорее историческое. Как заметил Е.А. Костюхин, размышляя над понятиями сюжета и мотива у А.Н. Веселовского, «главным... героем фольклористики оказывается сюжет. История повествовательной культуры воссоздается по сюжетам и их странствиям» (Костюхин 1992, с. 61). В качестве примера такого «исторического» сюжета, переходившего из одной заговорной традиции в другую, приведем сюжет о трех розах в руках Христа: «Шел Христос, нес три розы, третья / все три погибли» (подробнее см. в главе о заговорах от кожных болезней).

Помимо «сюжета» и «мотива», мы в некоторых случаях пользуемся термином «тема». *Темой*, в соответствии с общеупотребительным значением этого слова, мы будем называть основной предмет, о котором идет речь в определенной группе заговоров, а также относящийся к этому предмету круг явлений, обнаруживаемых в смежных с заговорами сферах народной медицины (в названиях болезней, магических способах их лечения, верованиях, «обслуживающих» эти ритуалы и относящихся к ним). Например, в заговорах от кожных болезней мы выявляем темы чистоты и нечистоты, растительную тему и др.

*Стратегией* мы условимся называть наиболее общий «план» действий в отношении той или иной болезни, точнее — общий план борьбы с ней, осуществляемый средствами заговора как вербального текста.

Стратегии обычно имеют общелечебный характер, т.е. реализуются в заговорах от разных болезней. Таковы изгнание, уничтожение, отрицание, заговаривание болезни; обмен; навязывание болезни определенного поведения; отсылка к прецеденту и некоторые другие.

Вместе с тем даже при всей своей обобщенности стратегии применяются с учетом особенностей отдельных болезней (телесные и душевные, физические и насланные, детские и взрослые, персонифицированные и неперсонифицированные и т.д.). Например, такая стратегия,

как обмен, применяется чаще в тех случаях, когда тот или иной недуг персонифицируется в некоем конкретном образе (например, демонического персонажа). Так происходит в заговорах от детской бессонницы, где обмен предлагают в основном лесным духам, которых считают причиной этой болезни.

Кроме обобщенных, в заговорах реализуются также специализированные стратегии, обусловленные особенностями конкретной болезни (или группы болезней), на избавление от которой они направлены, например, «закрывание раны» или «останавливание крови» в заговорах от кровотечения.

Стратегия помогает лучше понять и дифференцировать заговоры, а главное — позволяет группировать рассматриваемые сюжеты и мотивы (уже в рамках функциональной группы) и тем самым структурировать корпус лечебных заговоров.

Понятия, близкие «стратегии», широко применяются при описании магических текстов. Так, Л.Н. Виноградова называет аналогичные стратегии единицы тематическими группами (Виноградова 1993/2000, с. 313), а Е.Е. Левкиевская — моделями действия (Левкиевская 2002).

Под *функцией* или *функциональностью* мы имеем в виду направленность (сюжета или текста) на лечение определенной болезни (заговоры от вывиха, заговоры от кожных болезней и т.д.), т.е. его специфическое предназначение.

С точки зрения функциональности, корпус заговорных сюжетов довольно четко делится на две группы: на полифункциональные сюжеты и мотивы (или, как их называл Б.Н. Проценко, «унифицированные»), которые составляют основу заговоров от разных болезней, и специализированные (или монофункциональные), которые составляют основу заговоров от каких-то определенных болезней. Еще А.И. Алмазов, предлагая обзор неканонических молитв русского требника в сравнении с греческим и южнославянским, обращал внимание на соответствующие различия в их содержании: «По деталям своего содержания, — писал он, — врачевальные молитвы, как они были в древнерусском требнике, могут быть подведены под две главные группы: а) молитвы общего назначения, то есть предназначенные к молению об исцелении вообще больного, и б) молитвы, приспособленные к церковному врачеванию какой-либо специальной определенной болезни» (Алмазов 1900, с. 3). Это разделение может быть (с известными оговорками) перенесено и на заговоры.

# I.

# Универсальные сюжетные типы

Под *сюжетным типом* мы подразумеваем инвариантный набор нескольких мотивов, связанных между собой по смыслу, своего рода матрицу, которая допускает значительно более широкое варьирование, чем сюжет как таковой. Отбор тех или иных мотивов из общего набора, их последовательность и сочетаемость друг с другом, а также конкретное наполнение — всё это создает внутреннее разнообразие сюжетного типа: с одной стороны, имеющего общую смысловую основу, а с другой — свободно варьирующего.

Называя эти типы *универсальными*, мы имеем в виду два момента. Во-первых, до некоторой степени универсальной является «география» рассматриваемых сюжетных типов, т.е. тот факт, что оба они распространены во всех восточнославянских этнокультурных традициях. Во-вторых, эти сюжетные типы имеют полифункциональный характер, т.е. основанные на них заговоры используются для лечения широкого круга болезней, фактически без каких-либо ограничений.

В этом разделе мы рассмотрим два универсальных сюжетных типа восточнославянских лечебных заговоров, которые заметно отличаются друг от друга. Первый, «обращение в сакральный центр», представляет собой нарративную (повествовательную) конструкцию, другой — «устранение недуга» — реализуется текстами, имеющими преимущественно коммуникативную структуру. Оба сюжетных типа, кроме того, обнаруживают явное тяготение к разным «диалектным» традициям восточнославянского континуума, что, впрочем, не препятствует их пересечению — как в репертуаре отдельной локальной традиции, так и в пространстве одного заговорного текста. Каждый из этих сюжетных типов, наконец, по-разному вписан в общеславянский заговорный контекст. Если «обращение в сакральный центр» фактически не имеет славянских параллелей, то «устранение недуга», напротив, представляет собой сюжетный тип, хорошо известный в разных заговорных традициях Южной и Западной Славии.

# Обращение в сакральный центр

**Общие замечания. — Структура сакрального центра. — Действия и события. — Итоги и сопутствующие размышления.**

**Общие замечания**. В этой главе исследуется один из двух основных сюжетных типов восточнославянских лечебных заговоров, названный нами «обращение в сакральный центр». Необходимость такого обращения обусловлена тем обстоятельством, что, согласно логике заговора, в этом сакральном центре находится некто, наделенный высшей властью, тот, к кому обращаются с просьбой о помощи или непосредственно об изгнании недуга.

Приведем примеры заговоров, реализующих этот сюжетный тип, из русской, белорусской и украинской традиций:

> *Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверями, из ворот воротами, выду я в цисто полё. В цистом поли Окиян синё море, в Окияни синём мори бел остроф, на билу острову Лип камень, на Липу каменю сидит Олёна царевна, шьёт, пошываёт иголкой безушкой, ниткой шолковой, зашыват и затягат свежую рану и становит горецюю крофь, унимат щипоту и болезну* (Мансикка, № 100, олонец.)[1]; *На сінім моры стаіць дуб, пад тым дубам сядзяць тры дзявіцы. Адна шыла, другая вышывала, трэцяя рожу выгаварвала: і белую, і красную, сінюю, чорную і жоўтую, прыдуманую, прысмешную, прыгаворную, калючую, балючую, ветраную, вадзяную, касцяную* (Таямн., № 309, гомел.); *На Сіяньскій горі стоїть дуб зелен, під тим дубом зеленим огні горять, котли киплять, там водку гонять, з рожденої, хрещеної и.р.*[2] *чорну болєзнь виганять, спать ложать* (Слов. маг., с. 26, киев.).

---

[1] Здесь и далее в книге цитаты из устных заговоров даются курсивом, из рукописных заговоров и молитв — прямым и в кавычках. При цитировании устных заговоров опускание текста перед и после цитируемого фрагмента никак нами не помечается.

[2] Используемые при цитировании устных и отчасти рукописных заговоров сокращения *и.р.* (*і.р.*) «имя рек» и *р.Б.* «раб Божий / раба Божья» принадлежат автору книги.

География. Заговоры, репрезентирующие этот сюжетный тип, известны всем восточным славянам и принадлежат к наиболее частотным. По предварительным подсчетам, он составляет основу не менее чем 10–12% русских и 5–7% восточнославянских лечебных заговоров. В настоящий момент в нашем распоряжении имеется более 800 примеров таких заговоров.

Исследуемый сюжетный тип занимает совершенно исключительное положение в восточнославянской фольклорной культуре: будучи широко распространен во всех традициях Восточной Славии, этот сюжетный тип неизвестен западным и южным славянам и, таким образом, не может быть причислен к общеславянским фольклорным схождениям, что существенно затрудняет поиск его истоков.

Более всего заговоров такого типа зафиксировано в русской традиции (около 400, специально в севернорусской порядка 200), несколько меньше в белорусской (около 320), совсем немного (около 70) — в украинской. За пределами восточнославянской традиции варианты единичны и относятся к юго-восточной Польше (см.: Kotula 1976; SSSL 1/2, s. 398). В литовской заговорной традиции данный сюжетный тип встречается редко, а основанные на нем тексты включают восточнославянскую лексику, а также эпический элемент, литовским заговорам совершенно несвойственный, что позволяет классифицировать подобные литовские заговоры как заимствование из восточнославянской традиции (Завьялова 2002, с. 540–541).

Функциональность. «Обращение в сакральный центр» является основой значительного пласта восточнославянских (преимущественно южнорусских, белорусских и восточноукраинских) заговоров от укуса змей (более 170 случаев из 800 фиксаций). Кроме того, данный сюжетный тип составляет основу заговоров практически от всех болезней: прежде всего от сглаза, порчи, уроков, испуга, «ветра», колтуна, детской бессонницы, кровотечения и кровавой раны, а также, но уже несколько реже — от вывиха, грыжи, лихорадки, золотника, килы, жабы, глазных болезней, рожи, лишая, скулы и других кожных заболеваний, эпилепсии, глазных болезней и др.

По своей структуре образ сакрального центра, моделируемый в таких заговорах, тяготеет к трехуровневой структуре, при том что каждый из уровней может дублироваться или члениться (поэтому в описании сакрального центра мы выделяем первый и первый А, второй и второй А уровни). О подобной структуре пространства сакрального центра говорил А.В. Юдин: «Первым кругом концентрически устроенного „мира иного“ чаще всего оказывается море, река или го-

род... Второй областью, следующей за морем, обычно является остров (или сразу камень). Эквивалентна ему и часто его заменяет (особенно при отсутствии упоминания о море) гора (или горы). Наконец, центральный локус сакрального мира представлен множеством всевозможных объектов, из которых именами собственными могут обладать камни, деревья, изредка — церковь» (Юдин, с. 20–21; см. о кратности трем как ведущем принципе, определяющем количество вселенских пространств, у В.Н. Топорова — Топоров 1983, с. 257). На наш взгляд, содержательное заполнение этих локусов (или кругов) несколько иное, однако общая тенденция к трехчастности, конечно, имеет место.

В рамках рассматриваемого сюжетного типа возможны два варианта развития событий.

В первом случае, представленном по преимуществу севернорусскими заговорами, описывается путь субъекта к некоему центру, пролегающий через ряд последовательно сужающихся и иерархически упорядоченных природных и культурных локусов (организованных по принципу концентрических кругов); в конце пути находится сакральный персонаж, который выполняет целительские функции или каким-то иным образом помогает субъекту заговора или непосредственно страждущему.

Подобные заговоры, как правило, начинаются с характерной вступительной формулы типа «Стану я, раба Божия, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, в восточную сторону, выйду я в чистое поле...». Иначе говоря, субъект заговора отправляется в сакральный центр, где он

— наблюдает сцены исцеления/изгнания недуга сакральным персонажем: *Стану я, р.Б., благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из дверей в ворота, выду я в чистоё полё, пойду по пути по дороги, погляжу в окиян, синёё морё, там лежыт сер горючь каминь, на том каменю сидит мудр муж, он сам ветрян, у ёго есь медны иглы и медны нитки, медныма иглами зашываё, медныма нитками затягиваё от кости булезни, от тела щипоты* (Мансикка, № 71, олонец.);

— становится свидетелем отсутствия болезни у сакрального персонажа, попавшего в критическую ситуацию: *Стану благословесь и пойду перекрестесь из дверей дверьми, из ворот воротами. Пойду я, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит дерево. У етого дерева Христа убивали, в руки, в ноги гвоздье колотили. Буйну голову шатром проломили. У Иисуса у Христа не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, ни ломоты и ни синей опухоли. И таку*

*р.Б. и.р. чтобы не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли* (Дмитриева 1993, № 14, архангел.);

— сам обращается к сакральному персонажу с просьбой исцелить больного или помочь в этом: *Я, р.Б. и.р., стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто полё, с чистого поля в океян-море, в океан-море злат камень, на злате камне Божья церковь, в Божье церкви злат престол, на злате престоле Пресвятая Божья Мать Богородица и Иисус Христос. Я, р.Б. и.р., поклонюся и возмолюся: Пресвятая Божья Мать Богородица и Иисус Христос, возьмите нетленная ризы и спахивайте, смахивайте с р.Б. и.р. младенца озепы и уроки* (Пыщуг., № 142, костром.).

В заговорах от укуса змей субъект заговора (даже если его путь в сакральный центр обозначен лишь намеком) обращается за помощью к находящемуся там мифологическому персонажу с просьбой помочь больному (тому, кого укусила змея): *На син'ом морэ лэжыт' камэн'. На камъни стojит' св'атая цэркоў. А под камъ'эм лэжыт' змия Скоросп'эла. Здраўствуй, змея скоросп'элая, я до тэбэ прышла из жалобою. Если ты свуй яд нэ вынэш, то я буду просыты св'атого Михаила... шоб на тэбэ пустылы огон' и плам'э, шоб тэбэ (со) свэту избавэтэ* (ПЗ, № 683, брест.).

Во втором случае субъект заговора отсутствует (т.е. он никак не обозначен и, соответственно, никак не отмечено и его «хождение» в сакральный центр), и действие изначально разворачивается в сакральном центре. Находящийся там персонаж (обычно сакральный)

— либо сам исцеляет или изгоняет недуг: *На синьому морі камінь лежить, на камені Матір Божа стоїть. Що вони роблять? И.р. бородавки зганяють, ріжуть, печуть, рубають, їх у море укидають* (Слов. маг., с. 51, житомир.);

— либо демонстрирует отсутствие болезни: *На море на окияне, на острове на Буяне стоит столб; на том столбе стоит дубовая гробница; в ней лежит красная девица, тоска-чаровница; кровь у нея не разгорается, ноженьки не подымаются, глаза не раскрываются, уста не растворяются, сердце не сокрушается. Так бы и у и.р. сердце бы не сокрушалося, кровь бы не разгоралася, сама бы не убивалася, в тоску не вдавалася* (Майков, № 32, симбир.).

В таком случае возможность разрешения критической ситуации, в которую попал больной, обеспечивается одним только перенесением действия в сакральный центр, туда, где находится сакральный персонаж.

Из истории изучения. Представление о структуре сакрального пространства и его центре, эксплицированное в исследуемом сю-

жетном типе, характерно для целого ряда культурных традиций и вычитывается из широкого круга текстов (апокрифических, фольклорных, сакральных, мифологических).

Наиболее последовательно концепт центра мира разработан у М. Элиаде. Согласно его построениям, центр мира не обязательно помещается «в определенной, конкретной географической точке, Центры мира могут быть освящены ритуалом в бесчисленных пунктах Земли, и подлинность одного не обесценивает остальных» (Элиаде 1999, с. 21). Центр мира, по Элиаде, представлен бесконечным числом аллоформ: это и омфал — «пуп земли», и гора Синай, и лестница, соединяющая Небо и Землю, и кельтский «камень Файла», и священный город, и храм, и многое другое (Элиаде 1998, с. 82–99; Элиаде 1999, с. 222–222).

В наиболее общем виде представление о горизонтальной проекции пространства и семантике его центра сформулировано у В.Н. Топорова: «В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга „подпространств“ или объектов... иногда в соответствии с этим пространство членится на серию все более сужающихся концентрических окружностей, причем в пределах каждой из них все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением)». И далее: «Начало пути — тот локус, который считается естественным для субъекта пути — жилище богов для бога... или дом для человека, будь то сказочный герой, участник ритуала или заказчик заговора... Конец пути — противоположный началу локус в том отношении, что он всегда — цель движения, его явный или тайный стимул» (Топоров 1983, с. 256, 259), ср. также: «...„место“, помеченное фигурой **я**, говорящего о самом себе, о своем дефиците [болезни, недостатке благополучия. — *Т.А.*] и своих действиях, которые по идее должны этот дефицит свести на нет, в заговоре не одно. Есть и другое „место“, в котором дефицит по идее восполняется и которое тоже является неким благим центром, так сказать, „экзотерическим центром“, в котором все разрешается как нельзя лучше. Оба „места“ — то, что в начале... и то, что в конце, где дефицит у **я** погашается, восполняется, — соединены путем...» (Топоров 2004, с. 63).

Что же касается собственно заговоров, то о сакральном центре в них написано немного. С.Г. Шиндин в работе 1993 г. рассматривал интересующие нас заговоры в контексте космологических представлений восточных славян (специально — русских), выделяя в ней как главное тему пути,

пространственного перемещения героя, посещения им потустороннего мира и поиска центра мира, который субстантивирован в образе некоего пространственного объекта — камня, горы, дерева и др. (Шиндин 1993).

Как уже отмечалось, несмотря на универсальный характер того сакрального пространства, которое «воспроизводится» в восточнославянских заговорах в рамках рассматриваемого сюжетного типа, в других славянских традициях аналогичные ему мотивы, кажется, не отмечены. «Сильная позиция» этого сюжетного типа в восточнославянских заговорах обусловлена, видимо, целой совокупностью причин.

В частности, по своей композиции «обращение в сакральный центр» представляет собой реализацию известного в восточнославянском фольклоре приема «постепенного, или ступенчатого сужения образа». Б.М. Соколов, посвятивший этому приему специальную работу, писал: «...в лирическо-песенном жанре... <этот прием представляет собой> нисхождение от обширного к узкому, от общего к частному, от множественного к единичному-индивидуальному... На последней ступени сужения... стоит одушевленное существо...» Прием ступенчатого сужения образа использовался зачастую для изображения природы: «В описании природы мы наблюдаем применение перспективного изображения: от более отдаленных, но и более обширных образов, составляющих как бы задний план картины, мы наблюдаем постепенное приближение к частному, „суженному“ и наиболее конкретному» (Соколов 1926, с. 40–41).

Близкие к заговорам образы сакрального центра можно найти в сказках, былинах, духовных стихах и других жанрах, в начале которых дается диспозиция, вводящая в действие главных персонажей произведения, ср., например, в исторической песне о Ермаке из Сборника Кирши Данилова: *На славной Волге-реке, / На верхней изголове, / На Бузане-острове, / На крутом красном берегу, / На желтых рассыпных песках / А стояли беседы, что беседы дубовыя, / Исподернуты бархотом. / Во беседачках тут сидели атаманы казачия...* (Сборник Кирши Данилова, с. 64).

**Структура сакрального центра.** Рассмотрим последовательно основные уровни сакрального пространства.

**Первый уровень** — единица географического ландшафта, в рамках которой осуществляется действие. Это: *море* (*море-океан,* реже *океан*) и *поле* (*чистое поле*), редко *лес* и нек. др. — самые неосвоенные, бесконечные и непреодолимые локусы восточнославянского фольклора.

*Море* встречается более чем в половине случаев, приблизительно в 430 текстах и, таким образом, представляет собой наиболее частотный элемент заговоров этого сюжетного типа. Апеллятив *море* относи-

тельно равномерно распределен по всей территории и характеризуется высоким уровнем фиксации во всех восточнославянских традициях.

Основные варианты: *море, океан* (единично — *великий океан, Тихий океан, океан-озеро*). По мнению Р. А. Агеевой, специально занимавшейся категорией пространства в восточнославянских заговорах, слово *океан* используется в мифологическом смысле, но не содержит прямого указания на прототип. Исследовательница также обратила внимание на то, что апеллятив *океан* (из греч. 'река, обтекающая землю') проник в заговоры из рукописных текстов; за этим именем стоит представление либо о море, либо о «большой воде» (Агеева 1982, с. 142). В ряде случаев апеллятив *океан* (и его фонетические варианты) превращается в имя собственное (и часто записывается собирателем с прописной буквы), ср.: *Киян море, Окиян* (*Акиян, Екиян, Экиян, Диён*) *море* (более 30 случаев, преимущественно севернорусские записи) (по этому поводу см.: Юдин, с. 175–176). При этом в конструкциях типа *море-океан* (а их довольно много) не всегда есть основание видеть имя собственное.

Чаще всего апеллятивам *море* и *море-океан* придается общефольклорный постоянный эпитет *синее*: сочетание *синее море* (*синее море-океан*) встречается в 145 случаях; из других, единичных, эпитетов укажем на: *черное море, тихое море, святое море, серебряное море, большое море, восточное море, далекое море,* а также *океан-озеро* (РЗЗ, № 1436, рус. села Татарии) и *святое озерце* (РЗЗ, № 278, вологод.).

Небольшую группу составляют имена собственные, дублирующие известные мифологические и реальные географические названия (необязательно относящиеся к гидрообъектам), ср.: *Кем море* (Мансикка, № 138, олонец.) (ср. *Кемь* — населенный пункт на берегу Белого моря); *Чермное море* (Еф.МЭА, № 42, с. 205, архангел., рукописный заговор; для устной традиции этот мифотопоним не характерен)[3]; *море Иордан* (НТКПО 2, с. 338, псков.) (< река Иордан)[4]. Известны в заговорах частично тавтологические словосочетания (с опорным словом *море*): чаще всего это *море-лукоморье* (*лукоморье* 'морской берег, излучина, мыс на берегу или, наоборот, залив') (20 случаев), а также единичные *море-виноморе, море-великоморе, море-белокоморье, море-повморье*. Наконец, в заговорах можно встретить единичные плохо атрибутируемые имена собственные: *Кидан*[5] *море* (Романов, с. 176, № 70, гомел.), *Пли-*

[3] Библейское название Красного моря: (Юдин, с. 177).

[4] В русской топонимии данный топоним встречается часто и, как правило, обозначает именно водные объекты (Березович 2000, с. 278–279).

[5] Мы осознаем всю условность причисления ряда слов к именам собственным и делаем это иногда интуитивно, а иногда — и следуя за логи-

*тан море* (вероятно, < плита, т.е. 'плоское, ровное, гладкое') (ПЗ, № 688, гомел.), *море Катаган* (ПЗ, № 669, гомел.)[6], *могу-море* (ФНО, с. 297, новгород.), а также *море Вартынское* (ПЗ, № 675, брян.; ср. там же на Брянщине *дуб Вартынский*). Относительно высокую частотность фольклорного топонима *Сиян* (*Ясиян, Сияньское*) *море* (10 случаев, калуж. и гомел. варианты) (< гора Сион)[7] (*На море Сияни стоит кус ракиты. Под тем кустом ляжит змея лютая, Шкуропега-Простопеча...* — Минёнок 2000, с. 34, калуж.) можно, видимо, объяснить результатом контаминации апеллятива *море* и топонима *Сиян-гора* (наиболее популярного названия горы в заговорах).

Обращает на себя внимание, что если на Русском Севере традиция ограничена в основном типовыми сочетаниями *синее море* или *море-океан*, которые к тому же известны по всей Восточной Славии, то специфические имена собственные, редкие в восточнославянских заговорах, распространены главным образом в южнорусско-белорусской традиции, что, возможно, говорит об их окказиональности и вторичности.

Поле как единица географического ландшафта первого уровня встречается приблизительно в 165 случаях, причем преимущественно в севернорусской и белорусской традициях, ср.:

---

кой публикатора заговора, записывающего те или иные слова с прописной буквы (как, например, выше в случае *Киян моря* и т.п.).

[6] Относительно трех последних названий — *Плитан, Кидан, Катаган*: рискнем предположить, что в их образовании сыграла свою роль доминирующая позиция форм, имеющих фонетический исход на *-ан/-ян*, среди мифотопонимов (типа море Оке*ан*, гора Си*ян*, река Иорд*ан*). Ср. то же ниже среди названий острова посреди моря (Бу*ян*, Обо*ян* и др.), когда формы на *-ан/-ян* поддерживаются рифмой: *на море океане, на острове Буяне* и т.п.

[7] Ситуация в целом нетипичная для русской топонимии, где географические названия, образованные от имени *Сион*, обычно означают возвышенности (Березович 2000, с. 281). Вместе с тем, учитывая характерную для фольклорной эволюции этого топонима контаминацию с глаголом *сиять* (*осиять, воссиять*), можно предположить, что топонимы типа *Сиян-море* могли, хотя бы отчасти, появиться под влиянием визуальных впечатлений от блестящей, сияющей водной глади.

По мнению В.Э. Орла, *Сиян* входит в слой ономастической лексики, «обязанный своим появлением культурным контактам с Византией и Западной Европой и неразрывно связанный с восточнославянской церковной литературой: *Фавор, Ердань, алатырь... Окиян, Вассиан* и др. Этот слой ономастики, по-видимому, следует связывать с периодом Предвозрождения в русской культуре XIV–XV вв., когда под „южнославянским влиянием“ энергично развивалась русская церковная литература, популяризировавшая целый ряд топонимов и среднегреческих заимствований» (Орел 1977, с. 323).

*В чыстым полы костёл стоить, а в костёлэ пристол стоить, за прыстолом дви паненкэ седеть, пэрэд йимы шкленка воды стоить. Воны сыдеть-гадають, и.р. чорною болезь одмоўляють* (ПЗ, № 438, брест.); *Встану я, р.Б. и.р., благославяся, выйду перекрестяся, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит белая береза, на ней сидит Нагай-птица. Она заплявывает, заклявывает, заговаривает всю грудную, пожильную, пожельчную грудницу* (Курец, № 89, олонец.).

Апеллятив *поле* обычно снабжен постоянным общефольклорным эпитетом *чистое*; единично фиксируются: *широкое поле, пресветлое поле, великое поле, святое поле, восточное поле, чистое поле приволье, чистое поле широкое раздолье* (олонец.), а за пределами севернорусской традиции: *золотое поле* (мин.), *поле такавище* (гомел., брян.), *ржаное поле* (смолен.), *широкие поля, желтые пески* (гомел.), а также фольклорные топонимы, тяготеющие к именам собственным: *Бялянское поле* (гомел.), *поле Жуковое* (укр.), *Ягипецкое поле* (гомел.), *поле Сеян* (калуж.), *поле Киян* (гомел.) (очевидная контаминация с *Киян(океан)-морем*), *поле якорь* (гомел.).

По мнению А.В. Юдина, *чистое поле* как традиционный элемент заговорного зачина не является самостоятельным локусом, это скорее «переходная область между мирами» (Юдин, с. 20). На наш взгляд, *поле* точнее было бы назвать абсолютным пространством (по масштабу равным земле или стороне света), в значительной мере превышающим *море*. О нефиксированности, неточечности *поля* в сакральном пространстве свидетельствует и тот факт, что, в отличие от всех остальных единиц географического ландшафта (прежде всего моря и леса), *поле* обычно не имеет имени собственного, что указывает на отсутствие необходимости выделения этой конкретной единицы ландшафта из ряда ей подобных.

*Поле — море*. Приблизительно в 65 заговорах на первом уровне одновременно упоминаются две основные единицы географического ландшафта (*поле* и *море*)[8]; такое сочетание, видимо, обязано своим происхождением севернорусским заговорам, которые начинаются со вступительной формулы «выхода в путь», объединяющей оба эти локатива, ср.: *Стану, р.Б., стану благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из двора воротами в чисто поле под восток. В чистом поле, в синем море булатный камень. К этому булатному камени приходила щука, рыба бе-*

[8] Такое соположение двух основных единиц географического ландшафта характерно и для эпической традиции: «Море и поле вообще совмещаются и оказываются в соседстве по принципу эпического параллелизма» (Путилов 1988, с. 20).

*лая, хвост окованный, зубы железные, щеки булатные. Обгрызала, объедала у р.Б. и.р. уроки, прикосы* (Дмитриева 1993, № 16, с. 55–56, архангел.). Связь дублета *поле — море* со вступительной формулой подтверждается его частотностью в разных локальных традициях: 53 фиксации в севернорусской и около 10 — в белорусской.

Лес (бор/дуброва) как элемент первого уровня встречается редко (около 15 случаев): это *лес, темный лес, бор, щирый бор, зеленая дуброва, Лес Кодра* (Зорі, с. 201, киев.), ср.: *У цёмным лесе стаяла хатка, у той хатцы Божая матка. Яна не ўмела ні шыць, ні працъ, ні ткацъ, а толькі нуду загавараць: з касцей, масцей, з сініх жыл* (Таямн., № 628, гомел.). Этот локатив характерен для белорусских и в меньшей степени украинских заговоров; в русских нам неизвестен. *Лес* часто появляется в контекстах, близких к сказочным (*лес — хатка — бабка*), что, возможно, указывает на заимствования из сказки (примеры параллелизма подобных конструкций в сказке и заговорах см.: Елеонская 1994, с. 74, 77).

Восточная сторона. В севернорусских заговорах, начинающихся со вступительной формулы, *восточная сторона* упоминается достаточно часто; после нее в тексте обычно появляется *море* или *поле*, и лишь в 15 случаях первый уровень ограничен *восточной стороной*: *Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы во двери на восток, восточную сторону. Там стоит Божья церковь, в Божьей церкви золот престол. На столе сидит Божья Мати, в руках держит булатные ножики, пристригает и прирезает у р.Б. и.р. притки, уроки* (РЗЗ, № 2203, вят.). *Восточную сторону* (как место расположения христианских святынь) можно рассматривать в контексте общего влияния рукописных заговоров на устные в севернорусской традиции.

В единичных случаях действие начинается в *хрестьянской земле* (ПЗ, № 663, гомел.), *Египецкой земле* (Гринченко 1901, с. 61, укр.), *на Брадованьский земли* (Сорокин 1890, с. 17, херсон.).

Первый А уровень выделяется тогда, когда основные единицы географического ландшафта (*море, поле, лес*) дополняются или подменяются ландшафтными объектами, маркирующими некую «точку» внутри одной из них. К ним относятся *остров, гора, курган, река*.

Остров — самый частотный объект этого уровня. Нами зафиксировано порядка 130 упоминаний *острова* в заговорах рассматриваемого сюжетного типа; можно предположить, что их было значительно больше, поскольку общая редукция текстов идет за счет усечения именно этих, промежуточных уровней (первого А и второго А уровней). Апеллятив *остров* известен в южнорусской (60), белорусской (25) и севернорусской (чуть более 30) традициях.

Из сочетаний апеллятива *остров* с эпитетами отметим *белый остров* (5 случаев), а также единичные *святой Божий остров, Господний остров, дикий остров.* В четырех случаях фиксируется сочетание *остров Курган* (ю.-рус.) как результат контаминации *острова* и *кургана*; впрочем, по мнению Юдина, *Курган* — это имя собственное[9].

Если *море* в заговорах (как и вообще в фольклоре) преимущественно *синее*, то остров в большинстве случаев *Буян*[10], ср.: *На море на Кияне, на острове Буяне стоят мосты калиновы, на мостах стоят дубовые столы, на столах сидят девицы — белые царицы. — Вы, девицы, белые царицы, берите иглы золотые, вздевайте нитки шелковые, зашивайте раны кровавые* (Булушева, с. 50–51, саратов.).

Сочетание *остров Буян* встречается почти в 100 текстах (как заметила Р.А. Агеева, в отличие от других имен собственных *Буян* почти не дает фонетических вариантов основного названия). Более того, в целом ряде случаев в рамках этого сочетания слово *остров* опускается, имя собственное *Буян* переходит в разряд нарицательных и начинает обозначать остров, после чего ему придается фольклорный эпитет, ср.: *большой Буян* (орлов.), *белый Буян, быстрый Буян* (киев., брест., витеб.), *буйстрый Буян* (гомел.), *высокий Буян* (брян.), *синий Буян* (гомел.) и др., например: *На море-окиане, на большом Буяне стоит дуб, стара-дуб, под этим дубом, стара-дубом, лежит камень Белороб, на этом камне Белоробе сидит змей-Скоропей* (Попов, № 116, орлов.). Характерно, что такая апеллятивизация мифотопонима *Буян*, как и нетипичные мифотопонимы для обозначения *моря* (см. выше), фиксируется в основном за пределами севернорусской фольклорной традиции. Из других имен собственных, присваиваемых в рамках данной модели островам, встречаем: *Кем остров* (с.-рус.), *Обоян остров* (полтав.), *Боан остров* (брест.), *Верьян остров* (майкоп.), *Гоян остров* (житомир.), *Остроян остров* (калуж.), *Бобер остров* (архангел.), а также *Океан* (*Кеян, Екиян*) *остров* (с.-рус.)[11].

В подавляющем большинстве случаев *остров* располагается на *море* (*океан море*), что отражает объективную географическую реальность. В редких случаях заговор начинается прямо с упоминания *острова,* или *остров* расположен в *поле* (РЗЗ, № 1434, 1395).

*Гора* (*горы*) фиксируется приблизительно в 70 записях. Этот ландшафтный объект встречается в основном в южной и западной частях восточнославянской территории: если на север, центр и запад России

[9] Об *острове Кургане* см.: Юдин, с. 188.

[10] Об имени *Буян* см.: Там же, с. 187–188.

[11] Об *Океан острове* см.: Там же, с. 188.

приходится не более 20 фиксаций, то на юг России (10), Белоруссию (34) и Украину (6) в общей сложности 50.

Более чем в половине случаев локатив имеет имя собственное: *Сиянская гора* (а также *Сиян(ь)-гора, Осиянская гора, Есианская гора, Восиянская гора*) — около 25 случаев[12]; *Сион, Сиён* (*Сионская гора, Осионская гора, Осеон, Сивонская гора*) — 8; *Саянские горы* (2); *Вертеп гора* (олонец., нижегород., костром., гомел., дон., майкоп.)[13]; и единичные: *Кыянская гора* (бел., вероятно, от *океан-моря*), *Высолянская гора* (подол.), *Масиян гора* (витеб.), *гора Арарат* (ю.-рус.), *гора Виртихач* (ю.-рус.), *гора Юра* (ю.-рус.), *Бошовинская гора* (олонец.), *гора Ольфофа* (> *Голгофа*) (с.-рус.), *гора Голгохва* (полтав.), *гора Сутеж* (нижегород.), *Ильмень гора* (каргопол.), *гора Горынь* (олонец.). Из характерных эпитетов *горы* отметим *крутую гору* (6 случаев), а также единичные: *белая гора, высокая гора, гора крестом.*

Наличие значительного числа имен собственных для объекта *гора*, причем частично книжного происхождения, может служить некоторым основанием для того, чтобы воспринимать и сам этот объект как активно поддерживаемый книжной традицией[14]. Характерно, что и в восточнопольской традиции, где сюжетный тип обращения в сакральный центр лежит в основе народных молитв (близких по стилю как к молитвам, так и к заговорам и духовным стихам), сюжет таких молитв (с упоминанием *горы*) обычно связан с событиями христианской истории и христианскими персонажами (см.: Kotula 1976, s. 457). Та же конфигурация сакрального центра (церковь на горе) широко известна в украинских и белорусских колядках.

В отличие от *острова* (выступающего в обязательной паре с *морем* или *полем — морем*), *гора* более чем в половине случаев (48) фигуриру-

---

[12] О связи *Сион* и *сиять, осиять* см. выше. О топониме *Сион гора* см.: Юдин, с. 189–190.

[13] О *горе Вертеп* см.: Там же, с. 212.

[14] Локусы, актуальные для этого сюжетного типа (в том числе *гора*), в «собранном» виде встречаются также в «Стихе о Голубиной книге». Напомним, что в духовном стихе описывается, как она выпадает из тучи в сакральном центре: у Фавор-горы, животворящего креста, камня алатыря, у «честной главы Адамовой». Однако, как показывает А.А. Архипов, этот ряд локусов — гора, камень, город — является, скорее всего, «культурным» переносом «откровения Торы»: «Можно предполагать, что в основе названия Голубиной книги лежит (др.-)евр. название Пятикнижия... Такое предположение оправдывало бы не только авторство и палестинский couleur locale, но и прочие обстоятельства явления Голубиной книги: действительно, откровение Торы происходит на горе Синай, первоначально в виде Декалога, написанного на камне...» (Архипов 1988, с. 176).

ет как единственный элемент первого уровня, т. е. с упоминания этого апеллятива начинается сюжетное развитие заговора: *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. На горе вертепа стоит престол, на престоле Владычица Богородица. В руках держит меч, сечет рак и корни его у р.Б. и.р. в белом теле* (Пыщуг., № 132, костром.).

В остальных случаях локатив *гора* демонстрирует разнообразную сочетаемость с элементами первого и первого А уровней: *земля — гора* (2), *поле — гора* (10), *море — остров/гора* (4), *море — гора* (4). Обычно *гора* находится на суше (16 случаев): на *земле,* в *поле* или на *острове* (а непосредственно в *море* — 4 случая).

Курган фиксируется приблизительно в 15 случаях (в южнорусской и белорусской зонах). Обычно это *высокий курган* (9), а также *остров Курган* и *вострый курган* как результат контаминации *острова* и *кургана* (5). К тому же, в отличие от *горы*, *курган* сочетается именно с *морем* как с элементом первого уровня (*море — курган*), тогда как сочетание *поле — курган* встречается всего дважды. Таким образом, анализ сочетаемости позволяет сделать вывод о том, что *курган* является скорее вариантом *острова* (т.к. чаще всего находится на *море*), а не *горы*: *На море на океане, на высоком кургане стоит дуб-скородуб. Под тем дубом-скородубом лежит камень-белорус. Под тем камнем-белорусом лежит змея-скорупеха. Посвистает, покликает всех змееночков-казюленочков* (РЗЗ, № 1958, калуж.).

Река встречается приблизительно в 20 записях: *На море-океане, на реке Иордане стояла соборная церковь. В этой соборной церкви стояла гробница. В этой святой гробнице лежал святой Антипий. Вам, зубы, не болеть* (НЗ, № 31, нижегород.). Имена собственные, присваиваемые *реке*, не слишком разнообразны: 7 раз фиксируются варианты имени *Иордан* (как типового имени гидрообъекта в русской ономастике и фольклорной традиции), ср.: *Иордан река, Ордан река, Ярдань река, Ирдань река*[15]; из типовых фольклорных названий встречаются *река Смородина*[16] и *огненная река*; из реальных топонимов *река Онега*, а также *речка Сиян*[17], *Микидзян река, Поразлив река* (орлов.); из сочетаний апеллятива с эпитетами: *речка зеленая, речка быстрая.*

Город встречается приблизительно в 10 случаях: 4 из них (поволж.) приходятся на заговоры от лихорадки, несущие на себе следы книжного происхождения (тип Сисиниевой легенды), остальные 6 — на другие

[15] В заговорах рукописной традиции *Иордан река* встречается гораздо чаще. О *реке Иордан* в фольклорной традиции см.: Юдин, с. 183.

[16] См.: Юдин, с. 183–184.

[17] О *реке Сиян* см.: Юдин, с. 186.

группы: *Во гради Вавилони на гаре стаить мати Божйя царица и держыть в руке меч острый — сеч, сичет востропаличискую язву, сибирскую, балючию* (Проценко, № 246, дон.). *Город* в отличие от других объектов всегда имеет имя собственное: *Иерусалим* (5), *Вавилон*, *Киев* (2), *Асат, Асаф.* Скорее всего, *город* как единственный в заговорах культурный локус проник в заговоры из рукописной традиции, ср. его фиксацию (в ряду других иерархически упорядоченных локусов) в русских духовных стихах со схожей пространственной структурой, где *город Иерусалим* также находится в центре мира (см. об этом: Толстая 1997).

Сочетание *город Иерусалим — гора — камень*, помимо заговоров, хорошо известно в русских былинах о Василии Буслаевиче, где герой отправляется с дружиной в Иерусалим и там на Фавор-горе, на камне Латыре принимает свою смерть: *И поехали на славну на Фавор гору, / Ко тому ко каменю ко Латырю / И ко той ко церкви соборния...; Приехали на матушку Сивонь гору, / Где лежала кость сухоялова. / Тут лежит в том месте синь камень: / В долину камень сорок сажен, / В ширину камень двадцать сажен...* (Новгородские былины, с. 100 и др.).

Из других географических объектов, характерных для первого А уровня, единично известны *озеро* (*чистое озеро, святое озерце, океан-озеро*), *поляна, дорога* (*широкая дорога*), *межа, сад.*

На **втором уровне** сакрального центра располагаются сакральные культовые объекты: природного происхождения (условно говоря, дохристианские) — *камень, дерево/куст*, или рукотворные (христианские) — *церковь, монастырь*; значительно реже мирские — *дом, хата*[18]. Эту особенность структуры сакрального центра подметил Б.Н. Проценко: «...главным местом лечения являются море-океан и остров Буян. А далее предлагаются два варианта: в одном на камне Алаторе действуют персонажи языческого происхождения, в другом — на острове Буяне обнаруживается церковь (или ее аналог), в которой врачуют христианские святые» (Проценко, с. 40). Разумеется, трактовка объектов второго уровня как культовых — лишь наше предположение, однако мы попробуем доказать это.

*Камень* — наиболее частотный объект второго уровня (более чем 250 случаев). Примечательна география вариантов с опорным словом *камень*: они встречаются приблизительно поровну в обеих традициях (северно- и центральнорусской и южнорусско-белорусско-украинской).

[18] По наблюдениям М.В. Завьяловой, «в литовской картине мира уровень, обозначающий центральную точку пространства, маркирован только образом камня... Иных изофункциональных объектов... не зафиксировано» (Завьялова 2006, с. 139).

По мнению С.Г. Шиндина, «...осмысление камня в качестве центра пространственно-временного континуума обусловлено его очевидной алтарной природой» (Шиндин 1993, с. 112). И хотя нам трудно безоговорочно принять эту точку зрения, тем не менее право на существование она имеет, см. ниже о случаях сосуществования на втором уровне культовых объектов *камень* и *церковь/престол*, а также очевидную связь *алтарь* и *Алатырь*.

Имена собственные, присваиваемые *камню*, представляют собой поле названий типа +(*а*)*латырь камень*[19], имеющих в рамках восточнославянской традиции общефольклорное распространение. Наиболее популярными вариантами этого типа названий являются: *Латы*(*а*)*р*(*ь*) *камень* (порядка 30 случаев; при этом две трети записей приходится на северно-, западно- и центральнорусские области, треть на южнорусские и белорусские, ср. также случай апеллятивизации имени собственного *Латырь каменный* — НТКПО 2, с. 185), *Алатырь камень* (6, с тем же раскладом по традициям) и *Златырь камень* (5, все севернорусские), а также те же имена собственные с эпитетами *бел Латырь* (*Латарь, Латар*) *камень*, *горячий камень Алатырь, злат камень Латырь* и др.

Остальные варианты, объединенные нами по наличию в имени групп согласных *л, т, р; л, т; л, р*[20], единичны: *Алтарь камень* (саратов.), *камень Латра* (РЗЗ, № 1657, калуж.), *арлатский камень* (ЖС, 1900/4, с. 601, владимир.), *Латрий камень* (Романов, с. 185, № 107, гомел.), *камень Латый* (Курец, № 102, олонец.), *Алатын камень* (НЗ, № 9, нижегород.), *ладон камень* (Попов, № 35, вологод.), *латыш камень* (Мансикка, № 49, олонец.), *лот-камень* (Романов, с. 106, № 274, могилев.), *Лакирь камень* (Романов, с. 31, № 106, гомел.), *камень Лагир* (Зам., № 905, гомел.), *лабастарев камень* (НТКПО 1, с. 596, № 18, псков.), *Лазырь камень* (Курец, № 318, олонец.) и др.

К именам собственным примыкает выразительный ряд сочетаний слова *камень* с эпитетами. Наиболее массовыми являются сочетания: *белый камень* (около 50 случаев), ср. *камень белотырь* (Первушин 1897, с. 330); *серый камень* (около 10 случаев), *синий камень* (более 20 случаев)[21], *злат/золотой/злачен(ый)/злачий камень* (около 15 случаев, ср.:

---

[19] О камне Алатыре, этимологии названия и функциях камня в фольклорных текстах см.: Юдин, с. 194–196; Журавлев 2005, с. 453–456.

[20] Хотя многие из этих названий обнаруживают, помимо близости к *Алатырю*, и другие, вполне порой прозрачные ассоциации и сферы притяжения.

[21] Вместе с тем трудно считать *синий* оригинальным эпитетом камня в заговорной традиции, поскольку две трети фиксаций сочетания *синий ка-*

*Златырь камень*, *Злочан камень* — РЗЗ, № 2167, архангел.; *Злачий камень* — Курец, № 172, олонец.), ср. также *янтарный камень* (РЗЗ, № 467), *горюч(ий)/горячий/горящий камень* (около 20 случаев, в том числе *бел горюч, сер горюч*). Заметно, что сочетания слова *камень* с этими эпитетами значительно более многочисленны, нежели варианты типа *(а)латы(а)р(ь) камень*.

Эти основные эпитеты *камня*, находящегося в сакральном центре, как бы поддерживают и развивают основные этимологические версии названий типа +*(а)латырь камень*, что, как кажется, подтверждает мысль о достаточно позднем происхождении и вхождении в заговоры имен собственных (типа остров *Буян*, море *Океан*, камень *Алатырь*) (Агеева 1982, 143). По мнению Р.А. Агеевой, о позднем характере этих названий свидетельствует, в частности, тот факт, что *камень Алатырь* зафиксирован только у русских и белорусов, у украинцев же он неизвестен (что отчасти подкрепляется и нашими наблюдениями: названия типа *алатырь* (*латырь, латарь*) известны преимущественно в русской традиции, тогда как на периферии и за ее пределами они встречаются гораздо реже и в сильно модифицированном виде).

Согласно этимологическим разысканиям О.Н. Трубачева, названия типа +*(а)латырь*, а также его варианты с эпитетами (типа *бел горюч камень Алатырь*) восходят к словам (индоарийского или иранского происхождения), имеющим значения ‘сияющий’, ‘жгущий’, ‘белый = блестящий’, ‘горючий’ и т. п. (Трубачев 1980). На наш взгляд, те же значения выражены в заговорах не только имплицитно (на уровне этимологии имен собственных типа *(а)латы(а)р(ь) камень*), но и эксплицированы в актуальных для заговоров базовых эпитетах *камня*: *белый, серый, золотой, горючий*.

Взятые в целом, эти четыре эпитета составляют единое семантическое поле: ‘светлый’ = (*белый/серый*) + ‘золотой’ + ‘горючий, т.е. в т.ч. излучающий свет, блеск’ = (*горюч(ий)/горячий/горящий камень*). К этому комплексному значению примыкают единичные *заповедный камень* (Попов, № 123, орлов.), *некрятимый камень* (Разумовская 1993, с. 268, новгород.) ‘цельный; неприкосновенный; тот, который невозможно сдвинуть с места’ (СРНГ 21, с. 65, 67), а также варианты типа северно-русского *Океан камень*, в т.ч. *свят океан камень*, косвенно поддерживающие сему блеска, сияния благодаря связи этого имени собственного с темой воды. Это семантическое поле отвечает архаической концепции *святого*, в интересующем нас случае спроецированной на некое

---

*мень* приходится на те заговоры, в которых на первом уровне фигурирует *синее море* (*На синем море синий камень...*).

*святое* место (камень, находящийся в центре мира), объект поклонения и источник ожидаемой помощи, ср. у В.Н. Топорова о «связи „святости“ с „блеском“, „сиянием“, в их предельном проявлении — с золотым и пурпурным цветом». Именно это, по мысли В.Н. Топорова, и объясняет устойчивую связь эпитета *святой* с водными объектами (Топоров 1987, с. 215).

Таким образом, камень, лежащий в центре сакрального пространства и чаще всего именно в *море*, осознается как сакральный локус, что в целом подтверждает нашу трактовку второго уровня как уровня сакральных культовых объектов.

Остальные имена собственные и сочетания слова *камень* с эпитетами единичны (хотя в некоторых из них также просматривается связь с водной темой): *акимский камень* (РЗЗ, № 465, архангел.), *Леп-камень* (Мансикка, № 100, олонец.), *Лёд-камень* (ХСб 8, с. 8, харьков.); *камень Ардын* (Добровольский 1, с. 189, смолен.), *Нашатырь камень* (Колосов 1877, с. 182, с.-рус.), *Кем камень* (Мансикка, № 138, олонец.), *камень Буйло* (Булушева, с. 50, саратов.), *камень-белорус* (РЗЗ, № 1958, калуж.), *камень Белороб* (Попов, № 116, орлов.), *шеп-камень* (ТРМ, № 447, онеж.), *дрегучий камень* (< *дрег* ‘якорь’, что опять же указывает на связь камня с морем; Мансикка, № 105, олонец.) и *камень-якырь* (НТКПО 2, с. 336, псков.); *камень в сорок саженей глубины* (также явно лежащий в море; Зам., № 1915, гомел.); *булат камень* (‘крепкий’ + ‘блестящий (металлический)’; Таямн., № 496, гомел.), *черный камень, большой камень, площатый камень* (т. е. ‘плоский, расплющенный’; РЗЗ, № 2185, калуж.), *червоный камень* (УНМ, с. 72, киев.), *дьямен* (‘алмаз’, т.е. блестящий камень; ПЗ, № 688, гомел.).

*Камень* как ключевой объект второго (культового) уровня сакрального центра сочетается с единицами географического ландшафта первого уровня следующим образом. Пара *море — камень* встречается более 170 раз (90 случаев приходятся на северно-, западно- и центрально-русский регион, порядка 40 — на белорусский, около 25 — на южнорусский и 15 — на украинский). Пара *поле — камень* дает около 50 вариантов (причем три четверти вариантов приходятся на тот же северно-, западно- и центральнорусский регион). Остальные 20–30 вариантов сочетаний *камня* с элементами первого и первого А уровней единичны. Примечательно, что и для польских народных молитв, в которых обнаруживаются рефлексы того же сюжетного типа, пара *море — камень* (*белый, сивый*) является наиболее частой: *Na tem morzu biały kamień pływa, na kamieniu sam Pan Jezus odpoczywa* [На этом море белый камень плывет, на камне сам Господь Иисус отдыхает] (Kotula 1976, s. 440).

*Дерево* — следующий по значимости элемент второго уровня (культовые объекты): *На морйе, на лукаморйе стаит дуб, на том дубу залатая кара. Пад тым дубам лежать тры хорты. Рьябель — лизь, серый — лизь, чэрный — лизь, шоб у и.р. зрель открылась* (ПЗ, № 410, чернигов.; от бельма). По общим подсчетам *дерево* встречается даже в большем количестве вариантов, нежели *камень* (около 300), однако надо учитывать тот факт, что почти половина этих случаев приходится на заговоры от укуса змей, которые сами по себе отдают предпочтение *дереву* как месту обитания царя змей. Общий расклад такой: 160 фиксаций в собственно лечебных заговорах; 110 — в заговорах от змей; и еще приблизительно в 30 заговорах *дерево* на втором уровне сосуществует с *камнем* (20 из них приходятся на лечебные, 10 — на заговоры от укуса змей).

Однако самое примечательное — это география фиксаций *дерева*. Если в отношении *камня* мы отмечали преобладание северно- и центральнорусских фиксаций, то *дерево* тяготеет к югу. Так, на долю северно-, центрально- и западнорусских записей, включающих объект *дерево*, приходится всего 45 фиксаций; на долю южнорусских — 40; на долю белорусских — 185 и украинских — 30 (это при том, что в количественном отношении севернорусские записи превосходят остальные и по численности приблизительно равны белорусским).

Теперь о том, какие именно деревья представлены в сакральном центре. Из 300 фиксаций более 170 приходится на *дуб*. *Дуб*, кроме того, не только самое популярное дерево в восточнославянских заговорах (в т.ч. лечебных), но и фактически единственное, наделяемое именами собственными. В лечебных заговорах встречаются следующие имена дубов:

— *Вартынский* (ПЗ, № 674, брян. рукоп.), *Таратынский* (Машкин 1862, с. 87, курск.); *Волынский* (Булушева, с. 56, саратов.), *венерськый* (Милорадович 1900/69, с. 170, полтав.); *Хвылып* (Стороженко 1894, с. 38); *Пиркамид* (Тростянский 1916, с. 158, воронеж.); *Подлип* (Попов, № 81, орлов.), *Прокурон* (Романов, с. 184, № 104, гомел.), *Фараон* (Novikovas, Trimakas 1997, № 54, русские в Литве), *Якуб* (Зам., № 352, гомел.), *Ивала* (Таямн., № 113, гомел.), *Евгим* (Гринченко 1901, с. 61, укр.), *Трикосень* (Крашенинникова 2001, № 31, архангел.), *Мильян* (Попов, № 114, смолен.), *Мельлянов* (Романов, с. 182, № 95, гомел.)[22], *Ракитан* (Романов, с. 180, № 88, гомел.), *Ракитаний* (Романов, с. 171, № 55, могилев.); *Буян* (НЗ, № 143, нижегород.), *Касткатин* (НЗ, № 78, нижегород.); *Мир* (Слов. маг., с. 57, сум.).

[22] См.: Юдин, с. 173.

В заговорах от лихорадки, восходящих к вариантам Сисиниевой легенды, известны также *дуб Маврикийский* (ярослав., полтав., саратов., в т.ч. рукоп.), *Маврынский, Мавронский* (нижегород.) и *дуб Мокрецкий* (олонец., нижегород.), *Марьяновскый* (Сорокин 1890, с. 17, херсон.)[23].

Гораздо чаще в лечебных заговорах отмечаются сочетания апеллятива *дуб* с разного рода пояснительными эпитетами и уточнениями. Эпитеты (как и имена собственные) способствуют выделению конкретного культового объекта (*дуба*) из ряда ему подобных. Они характеризуют это дерево по ряду внешних параметров, таких как:

— цвет листвы и коры, свежесть, возраст: *дуб зеленый* (гомел., житомир., киев.), *дуб черный* (чернигов.), *золотой дуб* (харьков.), *дуб с золотой корой* (чернигов.), *дуб с серебряной корой* (бел.), *сырой дуб* (олонец., нижегород., орлов.), *стар(ый) дуб* (архангел., гомел.), *дуб-стародуб* (РЗЗ, № 1957, калуж.), *сухой дуб* (укр., гомел.);

— форма кроны, ветвей и др.: прежде всего — *дуб на двенадцать или тридевять ветвей* (*какатов*) (гомел., могилев., витеб., чернигов.), *дубище с сучищем* (орлов.), *дуб какатистый* (ветвистый), *дуб коренистый* (гомел.), *дуб кошлатый, гильятый* (ветвистый) (укр.), *дуб на трех коренях* (чернигов.), *дуб корьков* (гомел.), *дуб кряков* (архангел.)[24], *дуб гнилой дупленястый* (гомел.), *дуб рогатый дупленятый* (гомел.), *дуб кургановатый* (гомел.), *дуб кресловатый* (укр.);

— мифологические характеристики: *дуб кверху коренями* (Булушева, с. 49, саратов.), *три дуба вниз ветвями* (Проценко, № 247, дон.), *дуб-скородуб* (Миненок 2000, с. 33, калуж.), *дуб скородуб в 700 верхов* (ПЗ, № 675, брян. рукоп.), *дуб саракавец* '?' (Добровольский 1905, с. 330, орлов.).

За *дубом* следуют:

— *груша* (28 случаев): *груша белая* (гомел.), *колючая груша* (житомир.), *золотая грушка* (мин.);

— *яблоня* (17 случаев): *яблоня золотая* (гомел.), *яблоня кокотистая* (гомел.), *яблоня с тридевятью верхами, коренями и кокотами* (гомел.);

— *липа* и *липовый куст* (16 случаев): *липа Матруна* (Романов, с. 185, № 106, гомел.);

— *ракита* и *ракитовый куст* (15 случаев);

— *береза* (12 случаев): *белая береза* (олонец., вологод., костром., гомел.), *белая береза вверх коренями* (Проценко, № 148, дон.; Майков, № 149, пензен.); вероятно, высокий положительный статус этого дерева в славянском дендрарии объясняет тот факт, что *береза* практически не встречается в заговорах от змей;

---

[23] См.: Юдин, с. 172–173.

[24] О формах *корьков, кряков* и под. см.: Иванов, Топоров 1974, с. 32, 176.

— *верба, ива* (8 случаев): *золотая верба* (гомел.), *верба с золотой корой* (гомел.);

— *явор* (5 случаев);

— а также другие деревья и кустарники, причем в некоторых случаях обозначение породы дерева выступает в функции имени собственного (*дерево кипарис*, например): *сосна, вишня, ель, осина, калина, ясень, сухое дерево куст, дерево, побитое громом, лихой куст, древо карколист* (Майков, № 107, рус.)[25], *три высоких древа Петрий, Хитрий и Кипарис* (Майков, № 81, воронеж.)[26], *дерево Тенериф* (Емельянов, л. 62, воронеж.), *кіт древо на 100 верхов, корней и какатов* (гомел.) и др.

Анализ сочетаемости *дерева* с единицами географического ландшафта первого уровня не дал неожиданных результатов: пара *море — дерево* (150 случаев) почти вдвое превышает количество фиксаций сочетания *поле — дерево* (85 случаев), что, очевидно, объясняется прежде всего максимально высокой частотностью самого элемента *море*; порядка 15 фиксаций приходится на сочетание *гора* (*курган*) — *дерево* и 10 — на *лес — дерево*. При этом самой частотной парой является *море — дуб* (около 120 фиксаций, из них только полтора десятка приходятся на севернорусские территории), см.: *На сынёму мори стоить дуб зэлэны, под тим дубом стоить столык засланы, около того столыка сыдыть баба Шаровоня. Вона нычого нэ робыть, вона Андрюшы здый, звих и удар говорыть* (ПЗ, № 379, житомир.). При этом пара *поле — дуб* дает лишь порядка 25 случаев; *дуб* оказывается практически единственным элементом второго уровня и для пары *гора — дерево* (*дуб*). Вместе с тем *поле* активно сочетается с *грушей* (24 случая из 28 фиксаций этого дерева), см.: *Ў чыстом поли стаиць груша трасуча, йи калюча, йи цвитуча. Пат таею грушай сядзиць дзеўка... Да не умее ни прасци, ни ткаци и тольки испуг угавариваци* (ПЗ, № 172, гомел.), а также с *березой, ракитой* (*ракитовым кустом*) и *яблоней*.

Таким образом, сочетания *море — дуб, гора — дуб, поле — дуб* и *поле — груша* дают основные варианты сочетаний элементов первого уровня с культовым объектом *дерево*.

<u>Церковь</u> — третий по частотности культовый объект второго уровня (после *камня* и *дерева*): *Стану я, р.Б., благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чистое поле... к океану-морю. В океане-море стоит Господний остров, на этом острове святая церковь, в этой церкви на золотом престоле Пресвятая Богородица* (Крашенинникова 2001, № 16, архангел.). Фиксируется почти в 60 вариан-

[25] См.: Юдин, с. 171.

[26] См.: Там же, с. 173.

тах исследуемого сюжетного типа (в 13 случаях *церковь* сосуществует с *камнем*).

В заговорах апеллятив *церковь* часто снабжен эпитетом, указывающим на сакральность объекта (отсюда в основном *святая церковь*), на святого, которому посвящена эта церковь, или, наконец, на некоторые внешние признаки храма, указывающие на его исключительность или связь с концептом *святого* (золотой, белый, невероятных размеров), ср.: *святая церковь* (архангел., перм.), *святая Божья церковь* (олонец.), *соборная церковь* (олонец., вят., нижегород., симбир., саратов., орлов.), *соборная апостольская церковь* (перм., поволж., гомел.), *апостольская церковь* (олонец., архангел., вологод.), *храмская церковь* (вологод.), *церковь святого Макария* (архангел.), *Лазарева церковь* (архангел.), *церковь Папы Римского* (калуж.), *золотая церковь* (вят., витеб., гомел.), *белая церковь* (киев. белоцерков.), *белый храм* (архангел.), *большой храм* (архангел.), *церковь с 12 углами* (гомел.), *святая церковь о тридевяти углов, о тридевяти крестов, о тридевяти престолов* (архангел.), *церковь от земли до небеси* (вят.), а также просто *церковь* (повсеместно), *монастырь* (гомел., житомир.), *костел* (гомел., могилев., брест., витеб.), *часовенка* (олонец.), *каплица* (гомел., могилев.).

В отличие от *камня* и *дерева*, обнаруживающих очевидные ареальные предпочтения в рамках восточнославянского ареала (*камень*, как мы говорили, скорее тяготеет к северу, а дерево — к югу), *церковь* и другие объекты христианского культа относительно равномерно распределены в заговорах по восточнославянской территории.

Анализ сочетаемости объекта *церковь* с единицами географического ландшафта первого уровня показал такие результаты. Наиболее частотной является пара *море — церковь/престол*, представленная более чем 70 случаями (по 15 из них приходится на варианты *море — остров — церковь/престол* и *море — камень/церковь*), пара *поле — церковь/престол* дает 20 вариантов. Особенно надо выделить пару *гора — церковь/престол*, которая представлена более чем 30 вариантами (причем в 25 из них *гора* является единственным элементом первого уровня), ср.: *На Сіянскай гарэ стаіць касцёл. У тым касцёле прастол. За тым прастолам Гасподзь сядзіць, у руках залаты крэст дзяржыць... Маць Прачыстая прыступала, рукой расу збірала, у рабу Божам и.р. урокі выбірала* (Таямн., № 426, гомел.); *На горе Сионе стоит церквица, а в церквице — гробница, а в гробнице девица, бела, круглолица. Встань, проснися, Богу помолися. Возьми иглу голотую... зашей рану кровавую* (НЗ, № 91, нижегород.). Пару *гора — церковь/престол* можно рассматривать как аллюзию к сакральной географии Иерусалима, тем более что в заговорах это чаще

всего *Сиян-* или *Сион-гора*. Наконец, *церковь/престол* выступает в качестве практически единственного объекта второго уровня, сочетающегося с *восточной стороной* как элементом первого уровня: из 15 вариантов, начинающихся с упоминания *восточной стороны*, в 13 случаях на втором уровне фигурирует именно *церковь* или *престол*, ср.: *Встану, благословясь... погляжу под восточну сторону. Под восточной стороной есть сине море, у синем море есть апостольска церковь. В апостольской церкви есть стул Господень, на стуле Господнем сидит Пресвятая Мати Божья Богородица, в руках у ей ножик булатный* (РЗЗ, № 2207, архангел.).

Культовый объект *церковь* практически не встречается в заговорах от змей: царь змей, находящийся в сакральном центре, как правило, располагается чаще всего — на/под деревом, реже под камнем, но никогда — в церкви.

На втором А уровне культовые объекты могут дополняться (реже подменяться) предметами (чаще всего артефактами).

Если для объекта *камень* этот уровень остается практически незаполненным, то объект *дерево* нередко дополняется такими предметами. Чаще всего это происходит в заговорах от змей, где на втором А уровне появляется указание на место, на котором лежит царь змей. Это либо гнездо и шерсть (руно): *гнездо, дупло, кубло* (*золотое гнездо, серебром выбито, шелком выстлано*) / *руно, шерсть* (*черное руно, руно черного барана*), либо кровать и перина: *кровать, ложе, коляска, тесовая кровать, перина* (*пуховая перина, одеяло*):

> *На чистом поли стоиць груша, под той грушай стоиць ложа, на тэй ложи ляжиць пярина, на тэй пярини ляжиць Шаврон. Ну-ка ты, Шаврон, возьми свое цяжкое, отдаси наша лёхкое* (Романов, с. 112, № 297, гомел.); *На море-кияне, на высоком Буяне стоит ракитовый куст. А в том кусте ляжит черное руно, а в той руне три змеи козюли: Хавронья, Мавронья, Марья Ягипетская* (ПЗ, № 676, брян.); *Ой на морі, на окіяні, на острові на Буяні, стоить дуб, а в тім дубу — сруб, а в срубі — зміиный зуб* (Щербина 1883, с. 587, ейск.).

Гнездо, руно, кровать и перина обычно находятся непосредственно *на дереве* или *под деревом*.

В других лечебных заговорах *под деревом* (или реже *около камня*) появляются *стол, стул, кресло, лестница, гроб, гробница, колода, палатка, столб, кровать, колыбель, доска, престол, гнездо* (если субъектами описываемых далее действий являются птицы), — все они определяют место, на котором сидит/лежит/стоит (находится) субъект последующих действий:

*На чыстым полі, на прывалі стаяў дуб, пад тым дубам стаяў гроб, у тым грабу ляжаў мерцвяк. Як таму мерцвяку з гроба не ўставаць, так у и.р. бытніка, бязбытніка, сухотніка не бываць* (Таямн., № 613, гомел.); *На сінім моры стаіць дуб зялёны, на тым дубу гняздо. А ў тым гняздзе сарокі, вароны без ног, без крылля. Не ходзяць, не лятаюць, толькі прымаўкі адганяюць* (Зам., № 923, могилев.).

В тех вариантах, где основной объект второго уровня опущен (т.е. нет ни *камня*, ни *дерева*, ни *церкви*), второй А уровень представлен фактически тем же набором предметов (*дом, терем, хата, баня, камора, светлица, гробница, ток, корабль, криница, мост, столб, стол, стул, кровать*), уточняющих локализацию сакрального персонажа: *На синьому морі три столи стояли, за тими столами три святи сиділи, книги читали, рожденому, хрещоному и.р. кров замовляли* (Слов.маг., с. 55, днепропетров.).

Примечательно, что в отношении *церкви* второй А уровень оказывается более «заполненным»: *церковь* дополняется и часто даже подменяется такими объектами, как *престол* (*золотой престол, золотой стол*) — 85 фиксаций, *крест, гробница, золотой столб, лестница* (*золотая, серебряная, от земли до неба*), *алтарь* — по 3–5 фиксаций:

*Стану, р.Б., благословясь... я выйду в чистое полё, в чистом поле стоит листьвиця от земли до неба. С этой листьвицы опущается сам свет истинный Христос: конем топчет, копьем колет, заговаривает... призоры, витряны переговоры* (Курец, № 326, олонец.); *На тім мори церква стояла, в тій церкві вівтар стояв, на тім вівтари Ісус Христос лижйев... Кликав до себе Петра, Павла. — Святий Петре, святий Павле, нати вам тоту молитву, несіть в світ, навчайте людей* (Kowal-Fuczyło 2001, s. 271, львов.).

В **центре этого сакрального пространства** (внутри, вблизи или непосредственно на культовом объекте) находится м и ф о л о г и ч е с к и й (с а к р а л ь н ы й) п е р с о н а ж, которому приписывается функция спасения/излечения/изгнания недуга или (в заговорах от змей) — отзывания змей / изымания ядовитого жала. Иногда об этой функции находящегося в сакральном центре персонажа заговор сообщает напрямую: *На этом престоле стоит гробница, а в этой гробнице девица-мертвица, посланная заговаривать сибирку* (Попов, № 113, саратов., от сибирской язвы)[27].

[27] Ср.: «...кульминационным моментом пути героя является не его [центра мира. — *Т.А.*] достижение, а встреча с представителем потустороннего мира...» (Шиндин 1993, с. 121).

Среди персонажей, находящихся в сакральном центре, можно выделить пять основных групп.

1) Сакральные персонажи, связанные со Священным преданием и христианской историей (апостолы, святые, мученики, ветхозаветные и новозаветные персонажи, представители церкви и др.): *Иисус Христос* (*батюшка Иисус Христос*), *Господь, Богородица* (*Дева Мария, Мать Пречистая, Царица Небесная, три Девы Марии*), *Св. Дух, сила небесная*; *святые, Иоанн Креститель, Петр и Павел, 12 апостолов, Михаил архангел, евангелисты, три святителя, св. Никола, Георгий, Антипа, Кузьма и Демьян, Лука и Павел; Власий; Василий Кесарийский, Климент папа Римский; Иван Златоуст, мертвый Лазарь, ангелы* (*12 ангелов*), *архангелы*; *Илья, Адам, Адам и Ева, Каин и Авель*; *святая девица, попы* (*черный поп, белые попы*), *дьяк, бабушка Соломонида* и др.

В заговорах от лихорадки (как устных, так и рукописных), восходящих к апокрифической Сисиниевой легенде, в этом центре находятся сакральные персонажи, наделенные именами собственными (см. специально в главе «Заговоры от лихорадки»); в вариантах «Сна Богородицы» — *Иисус Христос* и *Богородица*. В целом же наиболее частотным христианским персонажем в заговорах является, безусловно, *Богородица*, за ней следует *Иисус Христос*, и далее — с сильным отрывом — другие персонажи.

Анализ сочетаемости персонажей этой и двух последующих групп с элементами и объектами первого и второго уровней крайне затруднен вследствие обширной номенклатуры персонажей. Однако есть несколько моментов, о которых можно говорить с высокой степенью вероятности.

Как отмечал Б.Н. Проценко, «...если вслед за морем-океаном и островом Буяном упоминается алатарь [т.е. камень Алатырь. — *Т.А.*] и под., то далее в тексте начинают действовать мифологические существа (языческие помощники, болезни), если же это слово опущено, то на его месте появляется церковь и под. и начинают действовать христианские помощники целителя» (Проценко, с. 68). И хотя это суждение не до конца точно (известны случаи, когда в *церковь* заговор помещает не христианских персонажей, а *красную девицу* и *старичка*), тем не менее оно справедливо по отношению к значительной части заговоров. Вместе с тем персонажи христианского предания появляются в заговорах не только вблизи церкви и престола. Высока частотность этих персонажей в рамках конструкта *море* — (*остров*) — *камень*, где камень, вероятно, воспринимается как сакральный центр, аналогичный *церкви/престолу* или *алтарю*. В то же время в рамках пары *море* —

*дерево* христианские персонажи встречаются значительно реже (предположительно потому, что *дерево* гораздо в меньшей степени, чем камень, мыслится функциональным аналогом храма)[28]. Наконец, в конструктах *поле — камень* и *поле — дерево* христианские персонажи фигурируют также достаточно редко.

2) Мифологические и прочие антропоморфные (или условно антропоморфные) персонажи: *три царя, 12 цариц, девица* (*красная девица, девица-красавица, девица златое лицо, три девицы, мудрые хитрые девицы, 12 девиц, 77 девиц*), *панна* (*три панны; три Ганны, три панны*), *сестрицы* (*3, 12*), *девочка, баба с дочерьми, две сестры и брат, два* (*три*) *брата, 12 братьев, бабы, бабка-семиволоска, старая старица, три бабушки, молодцы* (*12 молодцов*), *паничи, 3* (*12*) *панов, дедька-белобородько; дед бородатый, седобородый, белобородый дедушка; сивый дед* (*сивенький дедочек*), *бел старичок, стар старичок, старец, старичок кудрявый, кудрявый человечек, старый матерый человек, стар велик человек, старый человек, старик со старухой, черный человек, мудр муж, 12 писарей, купцы-торговцы, 300 мужей железных, дикая баба, золотая баба, железная баба с семью дочками, тридевяти женам муж, Жилин муж, Дев муж, Дий, Олена царевна, Настасья царевна, дева Анна, три Наташки, Палашка, Катерина, баба Рюха, Бобыриха, баба Шаровоня, Ёсип Виссарионович, атаман Кияш* и *атаманиха Кияша, Захарий и Макарий, царь Ахромей, Кощей Бессмертный, дид Карипото, дедька лебедька по имени Авдейка* и мн. др. Изредка в сакральном центре появляется покойник: *мертвец* (*33 мертвеца*), *баба неживая, младой покойник, девица-мертвица, Иван мертвец, мертвое тело, мертвая голова* и т.п.

3) Зооморфные мифологические существа: *щука* (*щука Пятница, щука Кавура, щука глотуха, белая щука, бела рыба щука, щука медная, щука златокрыла, золотая щука*), *рыба, лягушка, рак-скорпион, змей, змея о 12 голов, три хорта, 300 волков, волчица, заяц, 300 коней железных, котище, серый кот, черный кот, птица с яркими очами, огненная птица, злат птица, птицы медные, черные птицы, жар-птица, птица железный нос, сокол* (*ясный сокол*), *ворон* (*черный ворон, царь ворон, воронь черная, 12 воронов*), *сизый орел, 12*(*70*) *орлов, дятел, тридевять сорок, голубенята, сова, ряба, золотой петух, старший певник; Ворон Воронович, Кокот Кокотович; Изоп птица, Нагай птица, три царя* (*рак, волк и месяц*), см. также: *12 вихров* и др.

---

[28] Впрочем, встречаются и заметно выделяющиеся на общем фоне исключения: *У кияни-моря стоит дуб и на дубу сидят два андела-хранители Господни, просят и молят саму Матушку Пресвяту Богородицу* (Воскресенский 1905, с. 45, новгород.).

Предложить сколь бы то ни было полный анализ этого списка персонажей и имен затруднительно, хотя мы и попытаемся наметить некоторые, на наш взгляд, основные его особенности.

Что касается первой группы, то нахождение персонажей христианского предания в сакральном центре видится вполне логичным, как и то обстоятельство, что именно христианским персонажам (как персонажам высшего уровня в сакральной иерархии) приписывается способность лечить и избавлять от недугов. Не ставя перед собой задачу исследовать функциональность отдельных персонажей[29], отметим тем не менее, что Богородица выступает как целительница практически любых болезней, что соответствует ее роли заступницы за людей перед Богом; наиболее же часто она фигурирует в качестве целительницы кровавой раны, а также женских и детских болезней.

Сложнее обстоит дело со второй и третьей частями списка. Попробуем установить, отмечен ли каким-то образом их высокий статус, объясняющий их место в сакральном центре.

Во-первых, заговор помещает в сакральный центр персонажей, имеющих высокий социальный статус, или тех, кто занимает первые места в определенной парадигме: сюда относятся *царь, царевна, царица, царь ворон, атаман* и *атаманша*, *Ёсип Виссарионович, старший певник, орел, сокол* и *ворон* (как первые птицы, своего рода цари птиц), *Рог* (птица или змея; судя по имени, персонаж, также облеченный некой высшей властью; о персонаже с таким именем см.: Черепанова 1983) и др.

Во-вторых, заговор присваивает персонажам, которые находятся в сакральном центре, имена собственные, тем самым выделяя их из ряда подобных. Примечательный пример: в украинских заговорах на месте персонажа, которому, как персонажу, «вменяются» целительские функции, в редких случаях оказывается природный объект, например, ключ, источник: он смывает с имярек болезни, в этом случае ему также дается имя, например, *копит-ключ* (Иващенко 1974/2, с. 31).

В-третьих, заговор отмечает определенных персонажей внутри однотипного ряда, наделяя их исключительными атрибутами и свойствами: *девица-красавица, девица — златое лицо, серебряный человек, мудрые хитрые девицы, мудр муж, 300 мужей железных, железная баба с семью дочками, птица железный нос, щука медная, щука златокрыла, золотая щука, 300 коней железных, птица с яркими очами, огненная*

[29] Для русских заговоров такая работа проделана в книге А.В. Юдина.

*птица, злат птица, птицы медные, жар-птица, золотая баба, золотой петух*. Наличие большого числа «золотых» атрибутов у этих центральных персонажей, видимо, объясняется устойчивой ассоциацией *золотого* с богатством, знатностью, высоким статусом и под.

Четвертый способ — это придание тем или иным персонажам знаковых количественных характеристик: таких персонажей обычно *три, двенадцать, тридевять*, а также *семь* и *семьдесят семь*.

Наконец, в-пятых: важнейшее место в ряду персонажей, помещаемых в сакральный центр, занимают «старики» (*дедька-белобородько; дед бородатый, седобородый, белобородый дедушка; сивый дед* (*сивенький дедочек*), *бел старичок, стар старичок, старец, старичок кудрявый, старый матерый человек, стар велик человек, старый человек, старик со старухой*), обладающие опытом и жизненной мудростью, а также — по причине своей близости к «иному миру» и предкам — особыми качествами и способностями (ср. также их близость к собственно *мертвецам*)[30].

4) Наконец, в заговорах от змей в сакральном центре находится царь/царица Змей, царь Гад, главный змей, царь всех змей. Этот персонаж в большинстве случаев наделен именем собственным, причем количество основных имен и особенно их вариантов чрезвычайно велико[31]. Перечислим лишь основные имена:

*Шкурная, Шкурапея, Шкарупета, Шкуропатая, Шкурапея-Простопеча, Шкурлупея, Шкорлупина, Шурпея, Ско(у)ро(а)пея, Скорупеха, Колупея, Сукропея, Скурапей, Скоронид, змея Шкурапей с мужем Сиясом, Ягипа, Агыпа, Катерина, Катерина-Ригатуха, Ульяна, Олена, Мария, Марина, Марьяна, Марея, Мавронья, Марья Египецкая, Степанида, Арина, Настасея, Прасковья, Пелагея, Кулина, Салепянета, Цыклида, Арафима, Авхимья, Сохвея, Партупея, Салоха, Лизуха и Курапея, Кутыня, Мутыня и Агарпина, Шаха-Ваха, Гаданя-паланя, старшая змея Явна, Ела, Сохвия и Мархвия, Ела, Зола и Роса, Елына, Елица, Имла, Ляга, три Янны, гадюка Сивилуха, Саватей и Хевра, шкуропея Хавра, Хава с Хавою, Хавронья, Хома-галина и гад-Хомец, гадина Ладина, Аспидница, Ярец и Ярица, Халиман, муж Ничипор, Сокатын, змей Сакатун, уж Аксён и сын Семён, змей Галич, Хим, Саматуз, Шаврон, Микидыён* и др.

---

[30] По наблюдению Е.Н. Елеонской, и в сказках именно *старые люди* и *девушки* предстают обладателями чудесного знания и выступают в роли чудесных дарителей и советчиков (Елеонская 1994, с. 70).

[31] Подробнее см.: Юдин, с. 163–168.

В тех случаях, когда имя собственное отсутствует, в обращении к старшей змее/змею часто присутствует уточнение, выраженное эпитетом, тавтологическим повтором и т.п.: *вуж-вужаница, гад-гаданица, уж добрый муж, вужий гад, шалный царь* (в заговорах от *шала* — бешенства), *вужище золотые рога, змея-богатырка, вуж царик, змеиный царь, вуж рожки в золоте, гадюка-царица, царица-псарица и царь-псарь* (в заговорах от укуса собаки и бешенства), *скураная гадюка, всем змеям царица, змея-змеища, старшая змея; змея большая, старшая; пан сливень* и др.

Нетрудно заметить, что большая часть мифологических змей, находящихся в сакральном центре (под деревом или в гнезде на этом дереве), также выделена из однотипного ряда — как именами собственными, так и с помощью придания этим персонажам особого статуса: змее или змею присваивается титул *царя, царицы* или *царевны*, а также *пана, старшей змеи, богатырки, ужа с рогами* (т.е. также наделенного властными полномочиями):

> *царь Артамон и царица Улита, старшая змея; змея большая, старшая; пан сливень, шалный царь, вужище — золотые рога, змея-богатырка, вуж царик, змеиный царь, вуж рожки в золоте, гадюка-царица, царица-псарица и царь-псарь, всем змеям царица, царь Египет, царица Елена, старшая змея Явна, Ела, Сохвия и Мархвия, Ела, Зола и Роса, царица Елына, царица Елица, Имла, царица Ляга, царь Халиман, муж Ничипор, цар Сокатын, царь Саматуз, Шаврон, царь Микидыён.*

Итак, заговоры помещают в сакральный центр персонажей, которые наделены исключительными свойствами, высоким статусом (при этом вполне понятны различия между собственно сакральными персонажами, с одной стороны, прочими антропоморфными, с другой, и царем змей — с третьей). Прямой контакт и обращение к этим персонажам составляют цель субъекта заговора, отправляющегося в сакральный центр; именно этим персонажам вменяется обязанность и дается право избавить страждущего от болезни или иного причиненного его здоровью ущерба. Основной персонаж выступает в функции *помощника, целителя, спасителя, дарителя* или *избавителя*.

Представив, если можно так выразиться, номенклатурный состав исследуемой модели, посмотрим теперь, что же происходит в центре мира в тот момент, когда в заговоре появляется это главное лицо, облеченное властью и полномочиями.

**Действия и события.** Происходящие в сакральном центре события — при их кажущемся разнообразии — легко укладываются в несколько основных стратегий[32].

Просьба/приказ — одна из наиболее частотных стратегий, применяемых, когда в качестве действующего лица в заговоре фигурирует собственно сакральный персонаж. Субъект заговора (знахарь/знахарка, другой посредник или сам больной), попадая в сакральный центр или мысленно обращаясь к находящемуся там сакральному персонажу, высказывает конкретную просьбу/приказ избавить своего пациента (себя) от недуга. Степень императивности просьбы/приказа может разниться, ср. типичную просьбу «прошу тебя, избавь и.р. от притки» с приказом «иди, отгони уроки и призоры, чтобы больше их не было». При этом, однако, общий смысл высказывания остается практически одним и тем же. Другое дело, что просьба чаще бывает адресована сакральным персонажам (см. выше персонажей первой группы)[33], а приказ — мифологическим персонажам и животным, хотя и это отличие не является абсолютным.

В ряде случаев в заговорах наличествует глагол *просить* или *умолять* в форме 1 л. ед. (или мн.) ч. типа *прошу/умоляю*, за которым следует глагол, конкретизирующий просьбу, — *угомони(те), уговори(те), сними(те)*:

> *Я прошу вас, атаман Кияш, атаманша Кияшиха, из рабы и.р. выгоньте нечистую силу, выгоньте недуга* (РЗЗ, № 2185, калуж.); *прашу я этых птах: «Крылушкамі выбівайце, дзюбачкамі выбірайце, шаўковымі хвосцікамі вымятайце»* (Таямн., № 629, гомел.);

или придаточная конструкция типа *чтобы не болело* (*не ломило, не щемило* и т.п.): *Присвятая Богородица, и я Тебе прашу, и я Тебе малю, пасаби и памаги, штобы ни болело бы и ни ламило бы в Клавдии* (НТКПО 1, с. 221, № 5, псков.).

Гораздо чаще к сакральному персонажу обращаются с просьбой помочь в излечении пациента (а не избавить от болезни), т.е. смысл

---

[32] О стратегии и тактике и соответствующих им речевых жанрах, применяемых в частности в славянских заговорах, см. у сторонников коммуникативного подхода к изучению заговоров (Толстая 1992; 1999; 1999а).

[33] По мнению Е.Е. Левкиевской, просьба может и не содержать такого глагола; она выделяется в ряду других типов высказывания не только своим чисто языковым выражением, но также и тем, к кому именно она обращена: в обращении к сакральным персонажам «человек всегда выступает исключительно как проситель, в обращении с другими он может угрожать, приказывать, запрещать и т.д.» (Левкиевская 2002, с. 216).

этой реплики сводится к следующему: «N (сакральное лицо), помоги (мне, знахарке) сделать то-то и то-то больному»:

> *мне пособити и помогити, Мать Пресвятая Богородица... и бабушка Соломонида, р.Б. младенца обабить и на добро здоровьё наладить* (Мансикка, № 23, олонец.); *Помолюсь и поклонюсь Кузьмы, Демьяну: «Пособите и помогите р.Б. Ксеньи заговорить... грызь мозговую»* (Курец, № 187, олонец.).

Наконец, просьба о помощи может и не быть конкретизирована: *И Господзи, и Мацъ Пречистая, прошу к сабе на помочь, и уклоняемся низеньким уклоном мы вам!* (Романов, с. 183, № 98, бел.). Иногда содержание просьбы меняется, и сакральное лицо просят *дать* знахарке что-то, что может помочь страждущему: *мать Присвятая Богородица моёт своё белоё лицё. Припаду, попрошу я милосердную Царицю Небесну: Дай Ты мне святой воды, штобы омыть р.Б. и.р. от... чужого наговору* (Мансикка, № 4, олонец.).

Иными словами, помощь может запрашиваться (во всяком случае формально) не для самого больного, а для знахаря, и это означает, что основная «нагрузка» в лечебном ритуале и одновременно основная ответственность за его последствия ложится в подобных случаях именно на знахарку. Последовательность исполнителей тех или иных действий в данном случае выглядит так: субъект ритуала (знахарка) — сакральное лицо — субъект ритуала (знахарка) — пациент.

Вместе с тем просительных конструкций в лечебных заговорах в целом совсем немного: по-видимому, экстремальность ситуации (болезнь) требует более решительного и бескомпромиссного вмешательства, что диктует иную модальность всего высказывания.

Чаще *приказ/просьба* выражается в заговорах простым обращением к главному персонажу (адресату), находящемуся в сакральном центре, обращением, соединенным с глаголом в повелительном наклонении; в роли адресата такого высказывания может выступать сакральный или мифологический персонаж, а также животное:

> девицы, уймите кровь; свщмч. Антипа и Кузьма с Демьяном, исцелите грыжу; Богородица, сними родимцы; Богородица с сестрами, зашейте рану; 300 коней железных и 300 мужей железных, стреляйте в жало; белая щука, съедай с и.р. исполохи; щука зубастая, скушай уроки с и.р.; Георгий Храбрый, стреляй по жалам; дедька-белобородька, вынимай шал из собаки; Адам с большим железным зубом, отдай мне зубы железные; лягушка, сними жабу с и.р.; двенадцать птушек, разнесите уроки на быстрые реки; двенадцать ор-

лов, выклевывайте у гадов яд; котище, возьми черемище; злат птица, отклюй призоры у и.р.; судержитель, удержи своих зверей, чтобы они не пугали и.р.; св. Миколай, лиха собирай; дед, унимай своего собаку-кусаку; Богородица, замкни сатане рот и язык; Пресвятая Богородица, спахни, смахни с и.р. скорби и болезни и т.д.

Приказ может следовать в структуре высказывания за призывом (выраженным глаголами *приходи, помоги* и т.п.): *Палашка, иди звих вставлять; Богородица, пособи и угомони все болезни.*

Зачастую адресату заговора приписывается ряд последовательных действий, которые должны привести к желаемому результату: *красная девица... ты, встань, востань, красная девушка, возьми иглу линевую, ты вздень нитку шелковую, зашей рану кровавую* (Майков, № 143, владимир.).

Наконец, *просьба/приказ* может иметь двухчленную структуру, когда адресата заговора как бы перенацеливают на совершение необходимого пациенту действия:

*Брацці мае, брацці, вам не пахаць, не араць, а з жэншчыны и.р. нарадку выганяць* (Таямн., № 501, гомел.); *Свет ты, Илья пророк... не пали и не опаливай в лесу зеленой хвои... опаливай все уроки* (Попов, № 26, вологод.); *На морі стоїть дуб, а на дубі сидить сокіл. Прилетіла змія, хоче з'їсти сокола. «Стій, змійо, не їж мене, їж и.р. сімдесят болячок»* (Зорі, с. 53, кировоград.) и др.

Адресата также могут просить *дать* страждущему некий предмет (находящийся в сакральном центре), с помощью которого тот мог бы исцелиться: *попрошу у тебя ножниц состригнуть и смахнуть с р. Б. и.р. сроки* (Пыщуг., № 143, костром.); *Ты, чорны воран, ляці ў Кіеў. У Кіеве стаіць капліца, пад той капліцай крыніца. Набяры ты з тае крыніцы вадзіцы... Прынясі рабу божаму и.р. напіцца, памыцца. Ад скулы-агнявіцы* (Зам., № 683, гомел.).

Таким образом, отличие *приказа* от *просьбы* заключается не только в модальности самого высказывания, но также в том, что *приказ* обычно сводит участие знахаря к простой функции посредничества, фактически снимая с него ответственность за результат лечения. И в этом случае последовательность исполнителей действий несколько иная: субъект ритуала (знахарка) — сакральное лицо — пациент.

И *просьбе*, и *приказу* может предшествовать повествовательная часть, описывающая диспозицию находящихся в сакральном центре персонажей, которая вводит в заговор адресата просьбы/приказа, а также указывает на те локусы, предметы или действия, которые будут иметь значение в дальнейшем развитии сюжета:

*в цистом поли зелен сат... и в этом саду ходит питушок, золотой грибишок, маслена головушка, шолкова бородушка... И ходит ён, питушок, и выкляиват и все сады и винограды. Я ёму помолюсь: И ты, питушок... и также клюй и выкляивай и цирьи и верьи, цёсы и копосы и баенные нецисци* (Мансикка, № 142, олонец.); *Слетались разные птицы. Они думали, гадали, старшего выбирали. Выбрали дятла. Дятел полетел на море, привел трех девиц. — Девицы, девицы! Уймите кровицы* (Булушева, с. 49, саратов.).

В описанных выше случаях просьба и приказ исходят от субъекта (или отправителя) заговора. Зачастую же ситуация может складываться иначе. В повествовательной диспозиции, предпосланной просьбе или приказу, в текст вводится персонаж (один или несколько), который уже сам, от своего лица, обращается к третьему лицу с просьбой о помощи или с приказом совершить определенные действия, чтобы избавить человека от болезни. Такие тексты весьма однотипны по составу персонажей, куда обычно входят сакральные лица, что отчасти объясняется системностью христианского «пантеона» и наличием определенных связей между его участниками (Иисус Христос — Богородица — святые; Богородица — ангелы, святые, св. Иосиф — Богородица); ср.:

*ляжыць Маці Прачыстая. Прыйшоў к ёй Ісус Хрыстос: «Маць мая, маці, памажы р.Б. и.р. залатніка падымаці!»* (Зам., № 814, гомел.); *За тымі прыстоламі сідзяць Ісус Хрыстос і мацерь Божая, святы Пётр, святы Павел, святы Спас. Гаварыць маць Прачыста сынку: «Мой сынку, прысылай сваіх слуг на сіне мора, на сцюдзёную ваду, дай р.Б. и.р. помач»* (Таямн., № 545, гомел.); *Ісус Христос сидить і книги читає. Прийшла до нього Божа Мати: — Кидай, сину, читати, да нідемо р.Б. и.р. пристріт вимовляти* (УНМ, с. 80, житомир.); *Сидели две сястрицы... третий братиц Ванюшка. Ани думали думу — уживить Иринкину руду. Присвятая Мать Быгародица... приди, пымаги* (НТКПО 2, с. 338, псков.).

Императивный характер может иметь также и угроза, адресуемая субъектом заговора недугу (впрочем, угроза скорее типична для превентивных оберегов, нежели для лечебных заговоров как таковых): *Ты будешь, грыжа, рабу и.р. грызть, а я, грыжа, тебя буду есть* (Новг.ф-р, № 432, новгород.), поэтому в обычных лечебных заговорах угроза встречается крайне редко.

Между тем мотив угрозы является базовым для южнорусско-белорусско-украинских заговоров от укуса змей. В них субъект заговора обращается к находящемуся в сакральном центре царю змей со словами угрозы: «Вынимай яд/унимай своих слуг/родственников, не сделаешь этого, я тебя уничтожу (огнем сожгу и пр.)/пожалуюсь сакральному лицу (св. Георгию, архангелу Михаилу), он тебя уничтожит/сожжет огнем»: *На морэ, на Сияне стояў дуб. На том дубе двэнацаць кокаты. На тых кокатох двэнацаць сучки. На тых сучках пухова перына. На той перыне змея шкурапей са сваим мужем со Сиясом. Змея-шкурапей, унимай сваих дзецей, ярых-перэярых, чорных падкалодных. Если не унимеш, пашлю на цебе Михаила Архангела, каб ён цебе громом пабиў, молнию спалиў, па белому свету попил пусциў* (ПЗ, № 660, гомел.).

Впрочем, гораздо чаще персонажи, помещаемые в сакральный центр, сами избавляют страждущего от недуга. Сакральный или мифологический персонаж совершает некие действия, которые и приводят к искомому результату. В таких случаях обязательно обозначается способ такого избавления: вербальный (*выговариваю/ет, вышептываю/ет*) или невербальный (*отгоняю/ет, ссылаю/ет*), ср. перечень основных глаголов, называющих адресованные недугу действия:

*заговорить; зашептать; уговорить; выговаривать; вымаливать; вышептывать; вызывать; исцелить; излечить, вылечить; сечь, засечь; вырубать; колоть, заколоть; срезать, прирезывать, отрезывать; рассеивать; уничтожать; отстрелить; затоптать; съесть/съедать, заедать, переесть; перегрызать, загрызать; пожирать; спить* (*выпить*)*; склевать; сжигать/сжечь; перепечь; сварить; счистить, очистить; смыть/смывать, омыть, умыть; сполоснуть, ополоснуть/ополаскивать; скатить; сдунуть; стряхнуть; смахнуть/сметать; опахивать; хватать, схватывать, отхватывать; отгребать; отстегнуть; выманить; выкурить; стегать; выгонять, изгонять, отгонять, гнать, угнать; выживать; удалить/удалять; избавить; забрать; взять; выбить; отнести, унести/уносить; бросать/бросить; снимать, вынимать, унимать/унять; утулить* (‘отодвинуть’)*; изнурять; утишить; усмирять; укрощать; замыкать* и др.

В большинстве случаев эти действия основаны на восприятии болезни как материальной субстанции и потому реализуют следующие стратегии:

— изгнание болезни или удаление ее от пациента, который обязательно называется в заговоре: кудрявый стари-

чок отстреливает уроки от и.р.; Иисус Христос отгоняет уроки от и.р.; три девицы разносят уроки и.р.; Господь от и.р. испуг забирает; Ёсип Виссарионович мечами рубит, неприятелей отгоняет от и.р.; 12 попов будут скулу вытягивать из и.р.; все святые приходят читать и криксу снимать с и.р.; Иисус Христос с силой небесной выгонит притку из и.р.; Богородица сгоняет бородавки с и.р. и кидает их в море; ворон лапами разгребает, пристрит отгоняет от и.р.; Иисус Христос из двух чаш вино переливает, из третьей подвей выгоняет; Божьи ангелы вынимают уроки у и.р.; красная девица с ножницами вырезает грыжу у и.р.; Рог выгоняет болезни из и.р.; три девицы, третья вынимает переполохи из и.р.; бабка на море испуг и.р. пускает; Богородица обдувает с младенца и.р. уроки; черный поп смахивает с и.р. призоры; сизый орел с серебряными когтями болезнь вынимает у и.р.; три девки вышивают и из и.р. боль убирают; Жилин муж выбивает хворость из и.р.;

— нейтрализация/останавливание болезни: две мудрые девицы унимают щепоту у и.р.; Богородица замыкает у и.р. болезни; Богородица и попы пишут и читают, золотник у и.р. останавливают;

— уничтожение болезни: щука перегрызает у и.р. уроки; щука Пятница перегрызает у и.р. родимец; птица железный нос теребит жабу и.р.; 300 волков загрызают 12 грыж у и.р.; сокол пером и клювом раскалывает у и.р. уроки; Богородица молотом разбивает у и.р. жало змеи; Богородица мечом сечет рак/язву у и.р.; ангелы с топорами утин вырубают у и.р.; серый кот заедает у и.р. 12 грыж; золотой петух крыльями машет, клюет гадов; дед яд у и.р. заговаривает, в море топит; по лестнице спускается Иисус Христос и топчет болезни у и.р.; котище с зубищем кусает у и.р. зубы, чтобы они не болели; Св. Дух рубает жабу у и.р.; Нагай-птица заклевывает у и.р. грудницу; дикая баба с большими когтями заколет у и.р. недуг.

Сакральным персонажам может также приписываться функция знахаря, т.е.:

— заговаривание болезней: Богородица читает Евангелие и слезно отговаривает и.р. от колдуна; старик со старухой заговаривают и.р. от змей; Иисус Христос ляк и.р. отговаривает; Иисус Христос уроки и.р. говорил; Бабушка Соломо-

нида грызь у и.р. заговаривает; Богородица прядет кудель, мимо идет Никола: Куда идешь? — К и.р. кровь заговорить; три девицы ничего не делают, только удар и.р. говорят; Богородица вычитывает сглаз из белого тела и.р.; старший певник песенки спевает, ночницы из и.р. уговаривает; три черных ворона говорят про ту боль, чтобы и.р. не точила. Иногда сообщается об умении адресата заговаривать недуг, что, по-видимому, достаточно для обретения искомого результата: панна умеет отговаривать уроки.

— лечение и помощь вообще: Богородица с крестом всех исцеляет; Богородица живет в часовенке и исцеляет младенцев; Богородица утишает болезни; Богородица сечет камень, утоляет скорби и болезни; панна вышивает и всем дает помощь; Богородица ризами раны и.р. затыкает; девица не шьет, только дает и.р. помощь от скулы; сивый дед помощь и.р. дает;

— конкретные целительные действия: панна и.р. враз вставляет; три хорты (собаки) открывают и.р. зрение; золотая баба с золотым веником парит и.р. от всяких ран; черный ворон зашивает мясо с мясом, кость с костью; девица зашивает раны; красна девица сшивает кожу с кожей.

Наконец, те же действия, направленные на избавление страждущего от недуга, могут атрибутироваться субъекту заговора (а не сакральному персонажу). Как правило, однако, и в этих случаях в диспозиции заговора задается некий сакральный или мифологический персонаж, присутствие которого в сакральном центре создает необходимые условия для исполнения лечебного ритуала, по-своему «сакрализуя» всю ситуацию: *В окияне-море стоит злата церковь. В этой церкви злат престол. За златым престолом сидят Исус Христос, Егор Храбрый, все святые ангелы. Господь, снимаю я с р.Б. и.р. уроки* (РЗЗ, № 358, вят.); или же субъект заговора сам оказывается в сакральном центре, где и совершает подобные действия: *Выйду в чисто поле, в том чистом поли стоит крест животворящей, за тым крестом животворящим есть златой камень; из-под того златого каменя кипит ключ золотой. Из-под того ключа золотого текет быстрая река. В той быстрой реки беру <воду> на р.Б. и.р., беру и наговариваю. Снимаю я с р.Б. и.р. прици, призоры и лихие оговоры* (Курец, № 305, олонец.).

Следующая сюжетная линия развития событий представляет собой реализацию одной из самых популярных в лечебных заговорах стратегий, которую мы называем отсылкой к прецеденту (или: апелляцией к прецеденту). Эта стратегия предполагает, что неравновесие бытия (его «неправильность», ощущаемая в нем недостача) восстанавливается по некоему сакральному образцу.

В своей вступительной нарративной части эти заговоры описывают события, происходящие с третьими лицами (обычно сакральными или фольклорными) в сакральном мире[34]. Эти события трактуются как образец (прецедент, прототип), по аналогии с которым заговор моделирует события конкретной человеческой жизни. «Считалось, — писал В. Бонсер, — что рассказ о том, что однажды произошло с богами, должен привести к тому, что то же самое событие случится опять, но уже во благо человечества. Сверхъестественное происшествие, таким образом, нацелено на то, чтобы сформировать прецедент» (Bonser 1963, p. 241). Размышления В.П. Петрова о сущности сравнения в заговорах фактически привели его к аналогичным суждениям: «Сущность заговоров-сравнений заключается в сопоставлении... двух явлений в уверенности, что подобная... сопоставленность явлений должна повлечь за собою осуществление данного тождества в действительности» (Петров 1981, с. 123).

После нарративного вступления заговор — обычно используя типовую сравнительную конструкцию — проводит аналогию между сакральным и мирским событиями[35]. Отсылая актуальное действие, событие или состояние к прецедентной ситуации (чаще всего библейской или происходящей в сакральном центре, у культового объекта), заговор тем самым способствует исцелению.

У восточных славян сюжеты, основанные на стратегии прецедента, часто подразумевают обращение к каким-либо действиям или событиям. Такие сюжеты характерны для заговоров от конкретных недугов,

---

[34] В более широком смысле такой нарративный фрагмент называется *historiola*. «Historiola — устоявшийся термин для емкого нарратива, который вставлен в магический заговор» (Frankfurter 1995, p. 458).

[35] Говоря о структуре подобных заговоров, Т. Хант считал, что наиболее распространенным его типом «является нарративный заговор, обычно полностью христианский, с ясной двучастной структурой, иначе говоря, „эпический прецедент“ или история, касающаяся слабости или страданий Христа или одного из святых, прецедент, за которым следует сравнение и молитва, соответствующие формуле „Так же как... в прошлом, так и сейчас может быть... в настоящем“ (Just as... in the past, so now may... in the present)» (Hunt 1990, p. 81).

связанных с физическими повреждениями: от кровотечения, раны, ушиба, ожога, ср.:

*Стану я благословесь, пойду я перекрестесь из избы дверьми, из синей синьми, из двора воротами, выду я в цистоё полё. В цистом поли жыдовья колья тесали, Христа кололи, пинали, всекии раны придавали. У света у истинного Христа крофь и руда ни бижала, ни щипота, ни грыжа не брала; так жо бы у раба и.р. крофь и руда не бижала и не щипота, ни грыжа не брала, не на вётху, не на нофцу, не на мёжах, не на всех на четырёх четвертях* (Мансикка, № 97, олонец.); *В чистом поле есть горюч камень, на этом камне сидела больная баба. Она держит в своих белых руках раскаленную сковороду. У ей рук не жгло и зноб не брал. Так же у р.Б. и.р. рук не жгло бы и зноба не было* (РЗЗ, № 1717, архангел.).

Используя стратегию прецедента и взаимно проецируя две критические ситуации: одну, имевшую место в сакральном центре и благополучно разрешившуюся, и другую, вполне земную, ставшую причиной обращения пациента за помощью и еще только ожидающую своего разрешения, заговор тем самым способствует ее исправлению, т.е. исцелению страждущего.

Рассмотрим некоторые особенности построения заговоров, основанных на этой стратегии.

С одной стороны, две представленные в заговоре ситуации совершенно разные: одна — собственно прецедентная — имеет место в сакральном центре, и в ней участвуют сакральные или мифологические персонажи; вторая — это ситуация лечебного ритуала, в которой речь идет о болезни пациента. С другой стороны, рассматриваемые ситуации идентичны в своих установках, ибо обе они должны разрешиться благополучно.

Например, если в первой части заговоров от крови обычно описывается, как некий персонаж, находящийся в сакральном центре, участвует в поединке, подвергается избиению и т.д., но несмотря на потенциальную опасность, тем не менее остается цел (*крови не было/нет*), то во второй части заговора описание того, при каких обстоятельствах больной получил рану, обычно отсутствует, и здесь лишь моделируется благополучное избавление пациента от той же угрозы (*крови нет/не будет*): *В чистом поле два братца-румянца, дерутся, колются, порются, не слышат ни крови, ни боли, ни опухоли. Так бы и р.Б. и.р. не слышал ни крови, ни боли, ни опухоли* (РЗЗ, № 1623, архангел.).

Иногда эта ситуация трансформируется. Персонажу, находящемуся в сакральном центре, сначала вменяются в обязанность действия

космического масштаба, а затем, в реальной ситуации, от него ждут тех же действий, но уже иного, «земного», масштаба — зашить рану пациенту или его избавить от другого недуга:

*на алатыре камне сидит красная девица и шьет золотой иголкой и шелковой ниткой, а зашивает всякие моря и реки и всякие мелкие источники; так же бы и у меня... зашивала кровавую рану и кровь горячую* (Еф. МЭА, № 62, с. 211, архангел.); *под етим латыш камнем щука глотуха. Ета щука глотуха ужирает и убирает реки, озёра и мелки источники, так же бы убирала и ужирала с р.Б. урченика, порченика, колдуна* (Мансикка, № 49, олонец.).

Среди событий, которые происходят в сакральном центре и проецируются на ситуацию лечебного ритуала, упомянем также исчезновение (убывание, уменьшение, онемение, умирание), полностью отвечающее стратегии заговора в отношении недуга:

*На Кем каменю дев муш сидит. У дева мужа тридеветь жон, из девяти восемь, из восьми семь... Как еты жоны исцезли и спропали, и так жо бы у р.Б. цирьи и вереды исцезли и спропали* (Мансикка, № 138, олонец.); *на белом острове стоит Георгий Христодеец... в руках держит белую льдинку. Как льдинка тает... так же и у р.Б. младенца и.р. уроки-прикосы изнывали* (РЗЗ, № 502, архангел.); *В этой гробнице лежит отец Макарий... Отец Макарий, ты умер?.. — Умер. — А где же ты свою болезнь дел? — Да я ж умер и болезнь умерла, сибирка* (Проценко, № 247, дон.).

Заговоры, репрезентирующие сюжетный тип обращения в сакральный центр, могут апеллировать не к событиям, якобы там в нем происходящим, а к определенному состоянию находящихся там объектов (т.е. к прецедент-состоянию или прецедент-свойству). В основе таких заговоров — констатация естественных свойств (или состояний) объектов, по аналогии с которыми моделируется состояние пациента. Поскольку речь идет о лечебных заговорах, то искомым является отсутствие у такого объекта боли/болезни и нечувствительность к ней. Восточнославянский заговор знает лишь несколько объектов, которым приписывается подобное свойство. Это прежде всего покойник (мертвец), отдельные объекты неживой (камень) и живой (рыбы) природы:

*на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца, у них зубы век не болели; так не боли они и у раба и.р.* (Майков, № 72, воронеж.); *на*

*белом острову серой горюцей каминь, цист и гладок, у его нет ни притцей и не призороф, никаких переговороф, так бы у р.Б. не были бы ни притци, ни призоры, никакии переговоры* (Мансикка, № 10, олонец.); *ис-под етого каминя выскочит щука. Я спрошу к тебя, щука, щука, у тебя зубы не болят... Так бы у раба у Ивана зубы не болили* (Мансикка, № 112, олонец.).

Наконец, заговор, действие в котором происходит в сакральном центре, может быть основан на прецеденте невозможного:

*над морам бяроза, под бярозой ляжиць баба няживая, як гетой баби ня 'тживатца, так гетым зубищам ня 'трыгатца* (Романов, с. 87, № 193, гомел.); *в цистом поли на дороги стоит стар смулевой пень. Кто можо выколоть из этого пня тридивить кош смолья, и кто из этого смолья можот выкурить тридивиць ведёр смолы, и кто ети можо выпить тридивить ведёр смолы, и тот можо р.Б. младеня оговорить и оклеветить* (Мансикка, № 62, олонец.); *Есць на сінім моры камень, паўлінае пяро. Як таму камню наверх не ўсплываць, паўлінаму пяру на дно не ўпадаць, так р.Б. и.р. грыжі не быць* (Зам., № 762, могилев.).

В южнорусско-белорусско-украинской традиции известна довольно немногочисленная группа заговоров, в которых сакральный центр «ведет себя» как пограничный локус (почти как «тот свет»), и поэтому туда помещают болезни:

*На мори на кіяни, у ракитывым кусьци, на белым камни, на латыри-камни, там волосьнёва маци жила-проживала* (Романов, с. 169, № 46, могилев.); *На моры стаяў дуб, на тым дубу дванаццаць какатоў, дванаццаць параходаў* (Таямн., № 507, гомел.; *параход* «переход», т.е. в данном случае припадок); *На море Сияне, на острове Кургане стоит дуб, на том дубе 12 рож: рожа синяя, рожа красная, рожа чудная, рожа переговорная, рожа смешная, рожа глазная* (РЗЗ, № 1760, калуж.)

или даже отсылают их туда, ср.:

*Ссалаю вас, суроцы, на синя моря; на синим мори белый камень; там вам цясовая корваць и пуховыя пярины; там вам прибываць, а таким-то рабом не ўладаць* (Романов, с. 30, № 101, могилев.); *На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокия дерева... под ними лежит заяц; ты, зубная боль, к тому зайцу переселись* (Майков, № 81, воронеж.); *У чистум поли стаиць дуб зелё-*

*ный, а пад тым дубам стаиць стол засциланый и кубачки, медам наливаные. Там пьюць, едзяць и Иваново горушко ажыдаюць, и там яго угашчаюць* (ПЗ, № 614, гомел.).

В таких заговорах место главного действующего лица (в других случаях занятое сакральным персонажем) остается «вакантным».

**Итоги и сопутствующие размышления.** Предложенное исследование универсального сюжетного типа «обращение в сакральный центр» выявило высокую степень его варьирования, затрагивающего все уровни заговорного текста. Данный сюжетный тип реализует себя через огромное количество вариантов (которые отличаются друг от друга прежде всего конкретным составом природных и культовых объектов), сохраняя при этом удивительную цельность.

На наш взгляд, целый ряд обстоятельств, среди которых: 1) пространственная структура описываемого в заговорах сакрального центра (на внешних уровнях которого располагаются единицы географического ландшафта первого уровня и ландшафтные объекты первого А уровня, а на внутренних — культовые объекты второго уровня: *камень, дерево, церковь*); 2) состав природных и культовых объектов, упоминаемых в этих заговорах, и их «география» в рамках восточнославянского заговорного континуума; 3) отсутствие близких сюжетов за пределами Восточной Славии, а также некоторые другие факты, — все это позволяет выдвинуть предположение о том, что сюжетный тип обращения в сакральный центр связан не только с фольклорной традицией, но также с внетекстовой обрядовой реальностью.

Мы полагаем, что исследуемый в этой главе сюжетный тип в той или иной степени отражает ритуальную практику, широко известную восточным славянам и связанную с почитанием культовых объектов. Этот сюжетный тип описывает путь субъекта заговора к культовому месту христианского, языческого или смешанного типа (церковь, монастырь, часовня, крест, источник, камень, дерево и др.) ради обретения здоровья, исцеления, защиты, туда, где имеется возможность для совершения целительских действий (таких как приношение обета) или обращения к сакральному лицу (напрямую или через посредника)[36]. Как заметил С.Г. Шиндин, «...метатекстуальный характер заговоров, в полной мере содержащих и описание обрядового

[36] О структуре и географии сакральных комплексов Русского Севера и хождениях к местным святыням см.: Калуцков, Иванова и др. 1998, с. 79–106; Щепанская 2003, с. 264–310 и др.

действия, и сопровождающую его устойчивую заклинательную формулу, позволяет рассматривать путь как движение к месту совершения ритуала» (Шиндин 1993, с. 109). Путь к культовому месту, описываемый в изучаемых нами заговорах, объясняет и ступенчатое сужение образа, отражающее движение страждущего к этому объекту, который в момент совершения ритуала становится для человека центром Вселенной, и содержащееся в заговорах указание на сам этот культовый объект: *камень, дуб, церковь* (*престол*), и наконец, называние того сакрального или мифологического персонажа, на которого возлагается надежда на исцеление/спасение.

Заметим, что в исследованиях, затрагивающих тему посещения сакральных мест в кризисные моменты жизни, специально подчеркивается тема пути-дороги к ним, преодоления расстояния и препятствий на пути к цели. «В самом ритуале их <сакральных мест> почитания — походе на богомолье — заключена идея дороги. К святым местам надо было ходить, они всегда располагались в пограничных, символически отдаленных локусах: у выхода за предел селенческого куста, а то и в нескольких днях пути... Имел значение не только факт посещения святого места, но и путь, пребывание в пути, в состоянии путника, которое переживалось как род благочестивого служения» (Щепанская 2003, с. 290, 306). На значимость идеи пути в этом типе русских заговоров обращал внимание и В.Н. Топоров (Топоров 2004, с. 63).

В связи с этим большое значение приобретает не только состав природных и культовых объектов, маркирующих в заговорах путь к центру, но и сама идея пути, напрямую выраженная, как известно, лишь во вступительной формуле севернорусских заговоров, имеющей устойчивую структуру и языковое выражение: «Стану я, раба Божия, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, в восточную сторону, выйду я в чистое поле...»

Неслучайность этой вступительной формулы, ее органичность рассматриваемому сюжетному типу подтверждается редкими примерами ее редукции и трансформации (чаще всего на периферии севернорусского ареала, в частности в западнорусских областях), когда формула внешне несколько меняется (будущее время уступает в ней место прошедшему), но с семантической точки зрения сохраняет свою главную идею — отправления в сакральный центр:

> *Пошла р.Б. к синему морю, к белому камню. Там сидит человек старый-матерый, во первой руки — глаз золоченый; шьет-пошивает все притци, все призоры, ветрены переломы* (Курец, № 307,

олонец.); *Выхадила в чиста поля. В чистом поли стоит станава мяжа. На этай станавой мяжи стаит Божий престол. За этым Божьим престолам Пресвятая Мать Богородица сидит* (НТКПО 1, с. 222, псков.); *Выходила, благословясь, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, во чистое поле, на синее море* (Новг. ф-р, № 472, новгород.); *Пайду в поля, увижу бальшое море, на море стоит бальшой камень* (НТКПО 1, с. 684, псков.); *Выходила р.Б. и.р. из двери в двери, из ворот в ворота, во чистое поле, под светел месяц, под частые звезды. Идет путем-дорогой в Иерусалим. В им двое ворот, лежит бел камень Алатырь* (РЗЗ, № 1745, рус. села Татарии); *Выйду я в вороты, гляну ў чыста поле. Ў чыстым полі на сінім моры стаіць дуб* (Зам., № 316, гомел.).

Примечательно, что в восточнославянской волшебной сказке, в основе которой лежит фактически та же идея, что и в лечебных заговорах, а именно — необходимость предпринять некоторые действия, чтобы ликвидировать недостачу, восстановить утраченное равновесие или возместить ущерб, действие часто также организовано по принципу движения субъекта от одного пространственного объекта к другому, вплоть до встречи субъекта с чудесным персонажем, оказывающим ему помощь. Согласно Е.Н. Елеонской, посвятившей специальную статью чертам, роднящим заговор и сказку, в заговоре присутствуют те же природные объекты, что и в сказке, причем эти объекты появляются в сказке не сами по себе, а в связи с путем-дорогой, на которую вступает сказочный герой. «Ввиду того значения, которое имеет дорога в сказке, естественно, что и носители магической силы главным образом связаны с нею, на ней они по преимуществу и встречаются... необходимо лишь выйти из дому — выход обусловливает встречу с чудесным, открывает возможность к обладанию им и употреблению его в свою пользу. Рисуя дорогу, сказка исходит из действительности и остается ей верной... поэтому в неопределенном и схематическом пейзаже, который присущ сказке, встречаются привычные, жизненные картины: поле, лес, мхи, болота, река, озеро, море, океан... камни разных величин, разбросанные повсюду, не исключая и моря, а среди этого ландшафта сказка помещает излюбленные ею избушки и дома за высокими заборами (изредка часовни, деревни, города). На дороге встречаются разные существа и разные люди, но носителями чудесного могущества сказка из людей по преимуществу выставляет стариков, старух... и девушек... Сверхъестественное существо, старые люди, девица, незначительная вещь... дорога во всей ее картинной переменности — вот глав-

ный материал, из которого создается эпизод, предшествующий получению заговорной формулы <в сказке. — *Т.А.*>. Сказка упрочила главные черты этого эпизода, и схема его такова: 1) выход героя навстречу неизвестному; 2) встреча с существом, дающим ключ к будущей удаче, в виде предмета и присловья... 3) употребление магического предмета и слова» (Елеонская 1994, с. 73–74).

Предложенная нами трактовка заговорного сюжета об обращении за помощью в сакральный центр как описания путешествия субъекта заговора к культовому объекту мотивирована еще некоторыми соображениями. Так, рассматривая в работе второй уровень сакрального центра, мы обратили внимание на три культовых объекта: *камень, дерево* и *церковь* (*престол*), которые выступают в заговоре как по отдельности (чаще всего), так и в сочетании друг с другом (*камень + дерево, камень + церковь, камень + крест, дуб + церковь, дуб + лестница*), что в какой-то мере отражает структуру культовых комплексов внехристианского, христианского или смешанного типа. Как было показано, стремление к этим объектам и является основным вектором движения субъекта заговора.

Мы уже говорили о том, что эти три культовых объекта, фигурирующих на втором уровне сакрального центра, тяготеют к разным локальным заговорным традициям. Если *камень* в равной мере известен в заговорах на всей восточнославянской территории, а в заговорах северно- и центральнорусских областей *камень* сосуществует с *церковью*, то в южно- и западнорусских заговорах на этом втором уровне параллельно с *камнем* появляется *дерево* (на *море* это обычно *дуб*, в *поле — дуб, груша, верба* и др.); в заговорах же от змей на втором уровне обычно фигурирует *дерево* (или *куст*). При этом *церковь* — как христианский культовый объект — известна, разумеется, на всей территории Восточной Славии.

| | сев. и центр.-рус. традиции | южнорус., бел. и укр. традиции |
|---|---|---|
| камень | 130 | 105 |
| дерево | 55 | 240 |
| камень + дерево | 10 | 30 |

Чем же объясняется такое распределение культовых объектов по разным локальным традициям?

Отвечая на этот вопрос, надо учитывать, что камень как культовый объект, распространенный на всей восточнославянской террито-

рии, наиболее известен в этом своем качестве все же именно на Русском Севере, прежде всего на северо-западе (подробнее см.: Панченко 1998). В культовой и магической практике более южных регионов Восточной Славии камень в определенной мере уступает место дубу (и отчасти другим деревьям), сакральные функции которого и поклонение которому в южной части восточнославянского ареала хорошо известны (о культовой роли дуба см.: Ивакин 1979; СД 2), как известно и то, что на Русском Севере дубов фактически нет, а роль культового дерева там принадлежит преимущественно сосне (Денисова 1995)[37]. Второе по частотности дерево, упоминаемое к рамках исследуемой модели, — *груша* (чаще всего в сочетании *поле — груша*), также, как известно, встречается преимущественно в южных областях Восточной Славии.

При этом христианские культовые объекты (монастырь, церковь, престол), естественно, известны на всей восточнославянской территории и потому в равной мере представлены и в северно- и центральнорусской заговорной традиции, и в белорусско-украинско-южнорусской. Различия внутри восточнославянской заговорной традиции, касающиеся *церкви*, конечно, есть, но они выражаются в том, что на белорусской территории — параллельно с *церковью* — в заговорах появляется *костел* (что также указывает на проникновение внетекстовой реальности в плоть фольклорного текста).

О том, что сюжетный тип обращения в сакральный центр может быть связан с традиционными местами культа (христианского, дохристианского), говорит и тот факт, что иногда в заговорах сакральный персонаж, к которому направляется субъект заговора, подменяется находящимся в церкви иконописным изображением, ср. такой фрагмент вятского заговора: *Встану я благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротьми в востошну сторону, под бледный месяц, под часты звезды, в чисто поле. В чистом поле сине море, за синим морем Океан море, на Океане море Латарь камень, на Латаре камне стоит церковь от земли до небеси, в той церкви престол за престолом, на златом престоле сидит аки Мария запрестольная, сама Богородице Владимирская, Рожество Богородице, Знаменье Богородице, Введенье Богородице, Всем скорбящим Богородице*

[37] Н. Коробка, исследовавший в начале XX в. подобные заговоры, также указывал на его возможные культовые истоки, ср.: «„субстратом“ для представлений о камне алатыре нам кажутся разные местные представления о чудесных камнях, иногда сливающиеся с христианскими представлениями о камне алатыре, иногда свободные от христианских наслоений», а также на «характерные аналогии в почитании камней и дубов» (Коробка 1908, с. 413, 418).

(Майков, № 216, от порчи). Напоминает иконостас и ряд сакральных лиц, стоящих на престоле, к которому приближается страждущий, в следующем пермском тексте: *На златом престоле стоит Матушка Запрестольная Владычица Богородица, Иисус Христос, Михаил Архангел, батюшко Илья Пророк и все святые угодники. Я подойду, р. Б., поближе, поклонюсь пониже* (Первушин 1897, с. 330, перм.).

В рамках исследуемой модели есть еще одно отличие, касающееся *камня* и *дерева* (*дуба*) и указывающее на то, что *камень* и *дуб* заговоров во многом схожи с камнем и дубом как культовыми объектами восточных славян. Дело в том, что в заговорах, как и в реальной топонимии (в том числе в сакральной), *камню* часто присваивается имя собственное (более 60 фиксаций), в то время как *дуб* получает в заговорах такое имя крайне редко (всего около 15 случаев), а в реальной культовой практике такое присваивание дереву имени собственного встречается, по нашим наблюдениям, еще реже.

В связи с вопросом о культовых истоках рассматриваемого сюжета особый интерес вызывает сочетаемость объектов первого и второго уровней. В обобщенном виде основные итоги сочетаемости можно представить следующим образом.

| | море | поле | остров | гора | вост. сторона |
|---|---|---|---|---|---|
| остров | 55 | нет | — | — | — |
| гора | 10 | 15 | — | — | — |
| курган | 15 | 5 | — | — | — |
| камень | 180 | 50 | 55 | 5 | 2 |
| дерево | 160 | 90 | — | 15 | — |
| церковь | 70 | 25 | 15 | 30 | 20 |

Очевидно, что самыми частотными вариантами сочетаемости объектов являются следующие:

*море* — (*остров*) — *камень* (180), вариант, известный, как уже отмечалось, на всей территории Восточной Славии, но наиболее последовательно представленный именно на Русском Севере и отчасти в центральнорусских областях;

*море* — *дерево* (160, но 75 из них приходятся на заговоры от змей), вариант, почти не встречающийся на Русском Севере, но широко представленный в южнорусско-белорусско-украинской зоне;

*поле* — *дерево* (90, из них 40 в заговорах от змей), вариант, также преимущественно известный в южнорусско-белорусско-украинской зоне;

*море — церковь* (70), вариант, известный на всей восточнославянской территории.

При этом, как уже отмечалось, самыми частотными элементами являются *море* (500), *камень* (около 300) и *дуб* (180).

Такая регулярность триады *море* — (*остров*) — *камень* дает основание искать ей объяснение за пределами фольклорной традиции.

Мы предполагаем в связи с этим, что триада *море* — (*остров*) — *камень/церковь* как вариант структуры сакрального центра могла сформироваться отчасти под влиянием островной культуры Русского Севера, где святыни и культовые объекты возводились и располагались на отдаленных островах[38], в том числе рядом с культовыми объектами других, неславянских народов Севера, населявших эти места задолго до появления там славян (см.: Теребихин 1993; 1994), причем эта сакральная практика (возведение церкви на острове, стоящем в море или на озере) активно поддерживалась иконографической традицией (Мильчик 2002).

Исследователи народной культуры Русского Севера неоднократно отмечали тот факт, что сакральные объекты (монастыри, церкви) часто располагались в особенных и обособленных местах: на острове или полуострове (озера или моря), на берегу моря или озера (вспомним упоминание в заговорах *моря-лукоморья* ‘морского берега, излучины,

[38] Островная культура русских (а в особенности севернорусских) монастырей имеет давнюю историю: в XIII в. на север от Вологды на Кубенском озере возник Спасо-Каменный монастырь, в XIV в. на Ладожском озере — Валаамский и позднее Коневский, рядом с Онежским озером — Муромский монастырь, а на самом Онежском озере — Палеостровский; в XV в. на Белом море — Соловецкий монастырь, в XVI в. на южной оконечности Большого Клименецкого острова Онежского озера — Клемецкий монастырь и на Михайлове озере — Антониево-Сийский монастырь; в XVII в. на Белом море — Крестный монастырь на Кий-острове. К этим севернорусским монастырям можно добавить два островных монастыря, расположенных в центральнорусском регионе: на озере Селигер — Нило-Столобенский монастырь и на Валдайском озере — Иверский монастырь (см.: Мильчик 2002, с. 109). Даже Ново-Иерусалимский монастырь, основанный патриархом Никоном, также устраивался как островной. Для этого были использованы природная излучина Истры и система искусственных водоемов, отделивших монастырь со всех сторон от «материка». Все эти и многие другие монастыри с большими или меньшими оговорками подходят под предлагаемое заговором описание сакрального центра: есть синее море, на синем море остров, на острове камень/церковь/престол.

мыса на берегу, залива'), на горе или возвышенности, между озерами, у обрыва. «Такое соседство неординарного ландшафтного объекта с сакральным... приводит к распространению сакральности и на природный объект, который становится святым сам по себе, вне связи с расположенным в непосредственной близости монастырем» (Мороз 2002, с. 97). Культовые комплексы (независимо от их происхождения) были объектами паломничества, *хождения* к ним, что каждый раз актуализировало идею *пути*, поскольку эти объекты находились по большей части в отдаленных и труднодоступных местах.

В то же время южнорусско-белорусско-украинские заговоры рассматриваемого сюжетного типа, сохраняя в значительной части записей пару *море — остров*, помещают на следующем уровне сакрального центра обычно не *камень*, а *дерево* — как основной культовый объект этой части Восточной Славии (как в заговорах от укуса змей, характерных почти исключительно для южнорусско-белорусско-украинской территории, так и в общелечебных заговорах разной функциональной направленности).

Естественно, что сформулированные выше соображения носят характер гипотезы. И тем не менее нам хотелось бы обратить внимание на некоторые обстоятельства, возможно указывающие на северноруское влияние (точнее даже на северноруську доминанту) в рамках исследуемой модели и на наиболее значимые отличия севернорусской версии модели от южнорусско-белорусско-украинской.

Во-первых, как уже отмечалось, вступительная формула, эксплицирующая идею *пути*, известна почти исключительно в северноруском регионе, и по мере движения на юг ее частотность резко снижается, достигая уже в центральнорусских областях уровня единичных фиксаций. Заметим, кроме того, что к идее *пути* имело самое непосредственное отношение именно *море* (*озеро*) как наиболее яркая примета севернорусской географии и одновременно основная единица географического ландшафта, характерная для образа сакрального центра. *Море* (*озеро*) представало главным испытанием на пути к святости, к самой возможности приобщения к сакральному (ср. мотив «испытания морем» в многочисленных севернорусских рассказах паломников — Ведерникова 2002, с. 134).

Во-вторых, поразительное единообразие, точнее — регулярность топонимов, использующихся для обозначений природных объектов в северно- и центральнорусской традиции (таких как *остров Буян, море-океан, чистое поле, Сиян-гора, камень Латырь*), в белорусско-южно-

русской зоне постепенно размывается: здесь появляются единичные мифотопонимы, а также разнообразные варианты базовых имен, сильно отличающиеся от высокочастотной и регулярной формы (см. выше о мифотопонимах, относящихся к *морю, полю, острову, горе, камню*); к белорусско-южнорусской зоне относятся и случаи апеллятивизации мифотопонима *Буян*. В украинской же традиции мифонимы вообще практически отсутствуют.

В-третьих, именно в белорусско-южнорусско-украинской зоне появляются новые, но при этом малочастотные ландшафтные единицы и объекты первого и первого А уровней — *лес, город, земля, курган*, которые выступают как дополнение к общевосточнославянским объектам: *морю, полю, острову* и *горе*. Такое изменение «номенклатурного состава» сакрального центра, как нам кажется, также свидетельствует о размывании образа сакрального центра, известного по севернорусским записям.

В-четвертых, в русской, преимущественно севернорусской, традиции мотив сакрального центра выполняет сюжетообразующую функцию: он лежит в основе центрального, нарративного, фрагмента заговора, и через него в заговор вводится основной персонаж, наделенный целительской функцией. По мере же движения на юг (в белорусской, южнорусской и особенно украинской традиции) сюжетообразующие функции мотива снижаются, и он оказывается в конце заговорного текста, ср.: *Помолюсь я Господу Богу. И говору, выговарую зляку з буйныя головы, з горачия крыви, с усих жил с пажил, с суставцав, с палцав. Ти ты с подиву, ти с поганых воч, тут табе не стояти, и кости не ломати, и сэрца не тошнити. Ссылаю я тябе на крутыя горы, на белыя бярозы, — там табе питяньня, ядяньня и гуляньня. И на мори на кияни, на войстрови на буяни сядить дед, и с усим морам размовляя и етый зляк замовляя* (Зам., № 673, гомел.).

Кроме того, сам сюжетный тип обращения в сакральный центр в целом подвергается сильной редукции, выраженной в отходе от эпического севернорусского стиля с характерным для него повторением синтагм, принципом тема-рематической прогрессии, постоянными эпитетами и т.д.: *Ступай собі... на синє море. Там на Єрусалимській горі баба Соломія стояла, Ісуса Христа на руках держала, усьому мирові помочі давала* (Слов. маг., с. 21).

В-пятых, в белорусско-южнорусско-украинской зоне происходит изменение семантической структуры данного сюжетного типа, когда сакральный центр начинает восприниматься как пограничный локус, фактически как «тот» мир, куда отсылают болезни:

*Я тибе пувяду на Чорныя моря. На Чорным мори там стаить вострыў. На том вострыви ляжить серый каминь. Там ты стань, приживись... Штоба табе и звароту аттэль ни було* (Добровольский 1, с. 178, смолен.); *Скула-скуліца... За сінім морам стаіць дуб пакацісты, каранасты. Там сталы пазасціланы, кубы паналіваны, там паны п'юць, гуляюць, к сабе скулу прызываюць. Там табе піць, гуляць, а ў рабе Божая и.р. не бушаваць* (Таямн., № 291, гомел); ср. аналогично в восточнопольском заговоре от чирьев: *W morzu czerwonem stoi kamień, na nim łóżko usłane, pokryte wełną; tam masz ty... wrzodzie swoje legowisko* [В красном море стоит камень, на нем постель застлана, покрыта шерстью; там твое, чирей... лежбище] (Biegeleisen 1929, s. 133).

В-шестых, в белорусской (в меньшей степени в украинской) традиции меняется функциональность заговоров, основанных на сюжетном типе сакрального центра. Здесь по крайней мере треть таких заговоров приходится на заговоры от укуса змей, в то время как в северно- и центральнорусском регионе подобных заговоров от укуса змей фактически нет, а в южно- и западнорусских областях их зафиксировано совсем немного.

Наконец, в-седьмых, в соответствующих заговорах встречается немало названий, в том числе и фольклорных топонимов, соответствующих реалиям Русского Севера: *Кем море* (Мансикка, № 138, олонец.), *гробница Федосиева* (Попов, № 36), т.е. гробница Феодосия Тотемского, поскольку заговор записан в Тотемском у. Вологодской губ., что свидетельствует о явном соотнесении текста заговора с действительностью.

Таким образом, стабильность и регулярность структуры исследуемого сюжетного типа, его полифункциональность и высокая частотность, наблюдаемые в севернорусской традиции, а также связь описываемого в заговорах сакрального пространства с особенностями ландшафта и островной культурой Русского Севера — все это позволяет высказать предположение о возможных севернорусских истоках и самого́ этого сюжетного типа.

* * *

Безусловно, большое значение для выяснения происхождения рассмотренного выше сюжетного типа будет иметь его исследование в русской рукописной традиции, в свою очередь тесно связанной с древнеславянской книжностью. О параллелях между устной и рукописной

традициями, а также об их реальном взаимодействии в культурном пространстве свидетельствует немало фактов, и о некоторых из них далее в книге будет говориться подробно. Приведем лишь два примера, которые дают возможность показать актуальные связи между ними на примере исследуемого здесь сюжета обращения в сакральный центр.

Первый случай — это пример влияния этого сюжета на восточнославянские заговоры от лихорадки, восходящие к так называемой Сисиниевой легенде. Как известно, эти заговоры опосредованно восходят к византийским легендам о похитительнице детей Гилло, побежденной братьями Сисинием и Сисинодором (см. подробнее в Приложении «Сисиниева легенда в славянской рукописной традиции»). Эти апокрифические молитвы имеют в своей основе общий сюжет: вблизи моря находятся сакральные персонажи (среди которых св. Сисиний и др.); они видят, как из вод моря выходят простоволосые девки (воплощения болезни); святые узнают их имена и спрашивают о том, куда и зачем они направляются; выяснив их злокозненные цели, святые избивают и изгоняют их.

Восточнославянские заговоры от лихорадки, зафиксированные в устной традиции, сильно отличаются от своего прототипа. И в частности, во многих вариантах встреча с лихорадками на берегу моря трансформируется во встречу сакральных персонажей с сестрами-лихорадками в сакральном центре, ср. фрагменты двух русских заговоров из сборника Л.Н. Майкова, причем оба они несут на себе печать рукописной традиции:

> *На Черном мори стоит послан от Бога свят апостол Сизиний и зрит в море; и возмутися море до облак, изыдоша из моря* (*на то*) *десять простовласых жен, окаянных видением диаволы; он же вопроси их, святы апостол Сизиний: «Что вы за жены, окаянные видением диаволы, пришли милостивою Христовою?»* (Майков, № 103, «из старинного травника»); *На море на Океане, на острове на Буяне стоит сыр дуб; под тем сыр дубом сидит святой отец Пафнутий с тремя братиями... его обертоша двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых. Рече им святой отец: «Куда вы грядоша, простоволосыя?»* (Майков, № 105).

На этом примере видно, что популярный в восточнославянских заговорах сюжет, описывающий сакральный локус, где находится целитель/помощник и где совершается ритуал исцеления, оказал влияние на книжный по своему происхождению сюжет (Сисиниевой леген-

ды) и перестроил его диспозицию с соответствии с традициями устных заговоров[39].

Второй случай можно наблюдать на примере заговоров от змей, известных на большей части восточнославянской территории (за исключением Русского Севера) и основанных на том же сюжете сакрального центра: «В сакральном центре находится царь змей, к которому обращаются с требованием избавить человека от укуса». Как мы уже говорили, из более чем 800 известных нам заговоров, основанных на сюжете сакрального центра, более 170 — это заговоры от укуса змей. Их особенность состоит в том, что центральный элемент второго уровня в них практически не варьирует: обиталище царя змей находится в них под деревом или на нем, ср. типичный текст: *На мори на Кіяни, на быстрым буяни стоищь липовый куст; под тым кустом ляжиць бел камянь, у белым камни чорна руна, у чорной руни змея-шкурлупея, сястра Палагея, цётушка Авхимъя. А ты, змея-шкурлупея, сястра Палагея, цётушка Авхимъя, змиряй своих змей, а то буду просиць Михайла-арханела, — ён цябе громом забъець, молоньнёю спалиць... Уними своих змей сипучих, лятучих, повзучих, земляных, водзяных, навозных* (Романов, с. 107, № 276, витеб.).

Известно, что эти восточнославянские заговоры имеют общие черты с древнеславянскими врачевальными молитвами от укуса змей (молитвами апостола Павла от змей), в свою очередь восходящими к Деяниям апостолов и неоднократно публиковавшимися по материалам южнославянских и древнерусских сборников XIV–XVIII вв. В молитве апостола Павла рассказывается о юноше Савле (он же Павел), уверовавшем во Христа и вместе со своими спутниками плывущем по морю, попавшем на остров Сицилию, где он собирает хворост, из которого выползает змея и жалит его; он сбрасывает змею в костер и остается жив: «...пловущу ми по морю к странам ликинским и, ко острову потщавшеся, изъидоша вси из корабля, изыдох и аз, еже собрати рождия некая. И скочивши отонуду, ехидна некая обеси ми ся на десной руце. Аз же, имея в себе Святаго Духа, и отрясох ю на восходящий пламень, и сожжена бысть до конца...» (Тихонравов 2, с. 354, XVII в.). Далее в молитве рассказывается сон, в котором к Павлу приходит архангел Михаил и дает ему книгу, которая придаст Павлу и другим стра-

[39] Аналогичные подмены встречаются и в народных версиях «Сна Богородицы», когда вместо привычного града Вифлеема как места действия событий, которые Богородица видит во сне, в тексте появляются знакомые нам сакральные локусы, формирующие образ сакрального центра: *Как на море, на окиане, на острове Буяне вырос крест купорис. На этом кресте Христа распинали* (Паунова 2000, с. 45, № 8, астрахан.).

ждущим силу не бояться укусов змей. В конце молитвы содержится подробный перечень названий змей.

М.Д. Каган-Тарковская обратила внимание на близость подобных врачевальных молитв, известных в южнославянской и древнерусской книжности, устным заговорам восточных славян: «При всем сюжетном и композиционном отличии народного заговора от апокрифической книжной молитвы апостола Павла в них можно усмотреть несколько общих мотивов: змей заклинают архангел Михаил и Богородица, перечисляется большое количество змей разных видов, чьи фантастические названия связаны с местом их обитания и некоторыми свойствами» (Каган-Тарковская 1993, с. 292). Добавим и некоторые другие схождения. В молитве апостола Павла обращают на себя внимание некоторые детали, указывающие на его путешествие по *морю*, на котором находится *остров*, а также на то, что ужалившая его змея выползла из прутьев. Все эти три элемента: море — остров — прутья (*дерево*) — возвращают нас к образу сакрального центра и дают основание видеть в этой апокрифической молитве один из возможных истоков восточнославянских заговоров от укуса змей.

Известен также обнаруженный М.И. Соколовым текст из сербской пергаменной рукописи XIII в., еще более близкий к заговорам устной традиции: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, поидох уз море и низ море, и лежаще мехь на месе, и под тем мехомь зло велико, и под тем злом змия хохлата, и ухопи человека...», после чего человек обращается к сидящему на престоле Христу (цит по: Каган-Тарковская 1993, с. 292). С поздними заговорами устной традиции этот текст роднит не только упоминание моря, но также и мотив меха (шерсти, руна), на котором в заговорах обычно и лежит царь змей.

Оба эти примера (заговоры от лихорадки и укуса змей) мы привели лишь для того, чтобы показать: образ сакрального центра, напрямую, как кажется, неизвестный славянской книжности, тем не менее связан с нею, что заслуживает дальнейших изысканий.

В контексте сказанного и отчасти вопреки сформулированной выше точке зрения о севернорусском происхождении сюжета, можно обозначить в качестве альтернативной следующую гипотезу. Сюжет обращения в сакральный центр связан с книжной традицией, прежде всего, возможно, с космогоническими мифами. Об этом говорит последовательное упоминание в заговорах *моря* как исходной единицы миротворения, стоящего прямо на море *дерева*, являющегося одним из обязательных элементов сказаний о творении мира, или *камня* как первозданного элемента, существующего уже в самом начале творения

(и являющегося прообразом острова). В пользу того же предположения — сказания о ныряющей в воду птице, выносящей на поверхность воды щепотку земли (тот же прообраз острова, из которого вырастет земля) (см.: Коробка 1908, с. 420; Мильковы 1997, с. 223–224 и др.).

Проблема, однако, не только в номенклатурном составе сакрального центра (*море, остров, камень, дерево*), но прежде всего в том, как и в какой последовательности эти составляющие его элементы «складывались» в единую картину, так регулярно и последовательно представленную в восточнославянских заговорах. Согласно концепции А.Н. Веселовского, в преданиях о камне алатыре народные фольклорные элементы наложились на христианское предание о сионском камне, исказив и изменив его: «Предание о чудесном камне, положенном Спасителем в основание Сионской церкви; о камне, снесенном с Синая и положенном на место алтаря в той же церкви, матери всех церквей... таковы были материалы местной легенды. Стоило было поработать над ними народной фантазии, чтобы найти в них символический центр: алтарный камень, алтарь... В русской народной поэзии этот алтарь... стал камнем алатырем, латырем...» (Веселовский 1881, с. 24)[40].

Близкой точки зрения придерживался В.Й. Мансикка, искавший истоки образа сакрального центра в древнеславянской книжности, тесно связанной с сюжетами христианской истории, и в древнехристианском искусстве (ср. хотя бы: «...древнехристианское искусство аллегорически изображало церковь и Христа в образах некой скалы, камня, каменной башни или колонны, которые возвышались над водой...», и другие подобные суждения — Mansikka 1909, S. 174). Согласно его концепции, позднейшие дошедшие до нас заговорные тексты — всего лишь искаженные варианты некогда единого эпического предания, символически описывающего и воспроизводящего путь страждущего на восток, к христианским святыням. В. Мансикка считал, что многие образы восточнославянских заговоров, прежде всего море-океан, символизирующее мир, камень Алатырь, гора Сион, обязаны своим появлением в заговорах прежде всего «Стиху о Голубиной книге», хорошо известному восточным славянам: «Символический смысл воды, — писал, например, В. Мансикка, — обнаруживается в следующем вопро-

[40] Эта точка зрения вызвала несогласие Н. Коробки, который писал: «Гораздо понятнее будет возникновение символа, если мы будем видеть в нем истолкование в христианском духе народно-поэтического образа», т.е. указывал на противоположный вектор развития образа (Коробка 1908, с. 424).

се и ответе: „Что есть посредине моря крест? — Среди мира Иерусалим“» (Мансикка 1910, с. 279), а «под собором, выходящим из океана... по его мнению, подразумевалась Сионская церковь» (Там же, с. 278). В фантастическом хождении на восток с его морями, островами, камнями «открывается оригинальная поэзия христианского символизма... Мысль поглощена воспоминаниями о событиях Святой Земли, об эпизодах из жизни Христа, Богоматери, апостолов и святых. Центром действия служит символический камень-алтарь или вместо него мировое дерево, за которым скрывается Голгофский крест. Символика „океанского камня“, этого идеального алтаря или краеугольного камня христианской церкви... Его мы узнаем в том бил латарь камне, из-под которого течет кровяная река... и на котором секут и рубят мертвые тела... или в том камне, на котором стоит Соборная церковь или, еще определеннее, Давыдов дом. Дальнейшим развитием этих последних представлений является момент, когда камень заменяется Сионской горой, наивно смешиваемой и с другой высокоавторитетной горой христианских преданий (Вертеп гора)... Смысл этого традиционного камня уже давно затемнился в народном сознании. Появились извращенные названия и испорченные варианты...» (Мансикка, с. 188–190). Аналогичная участь, по мнению ученого, постигла и христианских персонажей, скрытых под символическими и фольклорными образами: Богородица постепенно превратилась в заговорах в премудрую старицу, красную девицу, Зарю Марию и др., то же произошло и с другими персонажами христианского предания. Что же касается указаний на местный колорит и местную топонимику в восточнославянских заговорах, то В. Мансикка объяснял их позднейшими искажениями христианского предания, результатом «приспособления к местным условиям» и естественной, как он говорил, «локализацией» образов (Мансикка 1910, с. 282).

Вместе с тем нам гораздо ближе точка зрения Н. Коробки, избегавшего столь однозначной оценки истоков образа сакрального центра и еще в 1908 г. высказавшего, как нам представляется, очень точное суждение о путях становления образа сакрального центра, соединившего три элемента разного происхождения: народные культовые представления, связанные с почитанием природных сакральных объектов (прежде всего камня и дуба), космогонические легенды о первотворении и элементы христианского предания, причем именно первые два из трех названных элементов он считал основополагающими, «субстратными»: «...космогонические и связанные с культом представления о чудесном камне и должны быть признаны усвояющим субстратом, на который наслояются христианские и христианизированные

черты, заимствованные из памятников древней письменности» (Коробка 1908, с. 421).

Однако нам кажется, что вне зависимости от происхождения тот образ сакрального центра, который известен в устной заговорной традиции восточных славян, сформировался в довольно позднее время, скорее всего в севернорусском регионе, откуда и попал в другие восточнославянские традиции, при этом испытав на себе влияние локальной культовой практики и сакральной топографии отдельных восточнославянских зон. Об этом свидетельствует очевидный перевес севернорусских черт, а также отсутствие прямых параллелей к этому сюжету в заговорных традициях западных и южных славян.

Несколько иначе могла складываться ситуация на более южных территориях, заселенных восточными славянами (значительная часть Белоруссии, Украина, южнорусские области). Возможно, что на проникший с севера сюжет оказала влияние апокрифическая молитва апостола Павла от змей, в результате чего именно на этой территории возникли и получили массовое распространение заговоры от змей, основанные на этом сюжете, но при этом на Русском Севере (за исключением северо-западных районов) практически неизвестные.

# *Устранение недуга*

**Общие замечания. — I. Называние недуга (Характеристики и источники). — II. Изгнание недуга. — III. Уничтожение недуга.**

## Общие замечания

Второй универсальный сюжетный тип, широко известный в восточнославянской традиции, мы назовем устранением недуга. Приведем примеры таких заговоров из трех восточнославянских традиций:

*Ляк дедов, ляк бабыи, ляк батьков, ляк матэри. То нэ сныся ты, ляк свынячый, ляк собачый, ляк товарячый, ляк водяный, ляк вогняный, ляк из пэтиння, ляк из единня, ляк из спання... То я ж тэбэ выговараю, вымовляю, из костей, из мощэй, из рук, из ног, из очэй, из плэчэй, из румйаного льця, из жовтойи кости и чэрвонойи кровйи. Покы ты стояло, жовту кость ломало, покы тэбэ нэ выговорыла. То й йды ты туды, дэ витэр нэ вийи, дэ сонцэ нэ грие. А нэ мойимы словамы — Божымы, нэ мойимы молытвамы, а Господнимы. И сам Господь прыступае, свойим духом подыхае, крэщэному, рождэному цэй ляк отганяе* (ПЗ, № 144, житомир.);

*Добры дзень табе, ляк, ты сцень, не хадзі, ты, ляк, ні ўначы, ні ўдзень. Завяжы ты свае вочы, не хадзі ты ні ўдзень, ні ўночы, ляк ты каціны, гусіны, сабачы, авечы, чалавечы, цыганскі, жыдоўскі. Адчаго ты, ляк, узняўся: ці ты з вады, ці ты з зямлі, ці ты з уроку, ці з прыгавору? Выйдзі ты, ляк, з касцей, з мясцей, з ярых ачэй, з буйныя галавы, з жоўтыя крыві, з румянага ліца, з радзімага жывата, і з рук, і з ног, з ўсіх жылачак р.Б. і.р. Тады ж ты, ляк, пужаў, і паліў, і смаліў, і спакою не даваў, як мяне не знаў. А як стаў жа ты мяне знаць, р.Б. і.р., перастань жа ты хрысціянскіх дзяцей пужаць і рабу божаму спакою не даваць і прыстрэкі наганяць. Пастаў жа ты, Госпадзі, балезь лёгкую, як мой дух* (Зам., № 1020, гомел.);

*В восточной стороны есть сине море, в синем море синей камень. На том ли, на синем камне сидит Пречистая Богородица. Возмолюсь, поклонюсь я, раб Божий и.р., той ли Пресвятой Богородице: Пре-*

*чистая Богородица! Вынь и выложи из раба Божия и.р. суровец*[1], *непросып головной, глазной, пупной, из сахарных уст, из горячей печени, сердечной и подсердечной, закожной и подкожной, нутровой, пузырной и истовой, костовой и мозговой, жильной и составной, из сорока жил, из сорока составов, из сорока жил подпятных, с головы да с тулова, из тулова в ноги, из ног в подошвы, из подошев в сыру землю, за темные леса, за дики острова, где птица не залетает, где звери не забегают, добрые люди не загуляют и ворон кости не заносит* (Курец, № 294, олонец.).

Говоря о функциональности этого сюжетного типа, надо признать, что в принципе он может лежать в основе любых лечебных заговоров, вызванных к жизни необходимостью избавить пациента от недуга, поскольку в большинстве случаев болезнь представляется силой, не просто враждебной человеку, но также внешней по отношению к нему, чужеродной, пришедшей со стороны[2]. Если проанализировать с этой точки зрения материал известной публикации В.П. Милорадовича (1900), посвященной народной медицине на Полтавщине, то выяснится, что основанные на этом сюжетном типе заговоры применяются для лечения таких недугов, как *уроки, переляк, крикливицы, кольки* (боли невралгического происхождения), *кашлюк, стыски* (бронхит), *сояшницы* (расстройство желудка), *бешиха* (рожистое воспаление), *огник, волос, нежыт* (насморк), *лишай* и нек. др.

Именно поэтому значительную, если не бóльшую часть магических текстов, относимых нами к сюжетному типу устранения недуга, составляют заговоры от так называемых насланных болезней (испуга, уроков, порчи и т.д.). Важное значение для характеристики этих заговоров имеет и то обстоятельство, что часто трудно понять, о какой именно болезни идет речь в тексте. *Уроки, пристреты, намовки, сглаз, ляк*, а также *ветер, колтун* и др., некоторые специфически детские недуги (детский крик, в том числе ночной, *родимец, детинец*) и мн. др., различающиеся отдельными симптомами, сближаются между собой в том отношении, что все они воспринимаются как болезни «напущенные» (вольно или невольно) чужим, посторонним человеком, животным или даже спровоцированные природным явлением (например, испуг от собаки или грома; порча от ветра и т.д.). Отсутствие ясного представления о при-

[1] Ср. с.-рус. *суровой* ‘шаловливый, резкий, быстрый’ (Куликовский, с. 116).

[2] Это не касается некоторых особых случаев, например, золотника, который считают органом человека, по каким-то причинам сдвинувшимся со своего места.

чинах болезни, ее внезапность и размытость симптомов («вдруг начало меня крутить и ломать»), неблагоприятное воздействие недуга не на один орган (как, например, при вывихе или зубной боли), а на весь организм, невозможность остановить проявления болезни («а дитя всё кричит и кричит») также расцениваются как свидетельство постороннего вмешательства, чужой злой воли. Вот почему эти недуги занимают особое место в системе народной медицины, и по отношению к ним заговор чаще всего применяет одну из своих самых действенных стратегий — а именно стратегию изгнания, или устранения недуга.

Если заговоры, основанные на сюжетном типе обращения в сакральный центр, строятся, как мы видели, преимущественно нарративно, то сюжетный тип устранения недуга часто реализуется через тексты, имеющие коммуникативную структуру.

Она представляют собой цепочку (последовательность) формул и мотивов, открывающуюся прямым обращением к болезни с призывом удалиться прочь, отвечающим прагматической цели заговорного ритуала — избавлению пациента от недуга, например: «Выхадзіця, уроцы, падумы злыя і нечасьцівыя прыгаворы, з раба Божага и.р.».

Помимо болезней, заговоры, реализующие тип устранения недуга, могут быть также обращены к посреднику (к Богородице, Христу, святым, праздникам, зорям, воде, щуке и др.), которого просят избавить пациента от болезни:

*матушка Пресвятая Богородица, сам Иисус Христос... пособите мне, р.Б. и.р., снеть-кунеть*[3] *с р.Б. хитки и пратки*[4]*, уроки-призоры, скорби-болезни, всякие недуги, поты, ломоты, почесоты, позевоты, стрельбы, пальбы* (Первушин 1897, с. 329, урал.).

---

[3] Ср. ср.-урал. *кунеть* ‘исчезать, пропадать’, ‘устранять’ (ЛКТЭ). Первое значение фиксируется более устойчиво, второе — единично. Ср. также архангел. *на искун пойти* ‘пойти на убыль’ (КСГРС). — *Коммент. Е.Л. Березович.*

[4] Ср. перм. *хитка* ‘болезнь, напущенная колдуном и проявляющаяся как чревовещание’: «Вот хитка, знаете? Заденёт хитрой человек — заболеешь» (СПГ 2, с. 499). Что касается слова *пратки* (которое в словарях, кажется, отсутствует), скорее всего это *прятки*. Текст построен так, что каждая пара составлена близкими по семантике словами; слово *хитки* производио от *хитить* ‘похищать’, *прятки* — от *прятать*, вероятно, тоже какая-то напущенная болезнь, слово мотивировано признаком похищения здоровья. — *Коммент. Е.Л. Березович.*

Наконец, такие заговоры могут строиться и как нарративные тексты — от первого: *Уроки снимаю, сполохи снимаю, родимец снимаю, испуг уничтожаю* (РЗЗ, № 263, вят.), а также третьего лица: *Стоит петух-птица, снимает, срезывает урчи, порчи, уроки, прикосы, переполохи: попадья — от попадьи, дьякон — от дьякона, царь — от царицы, от девки-простоволоски, от женки-белоголовки, от мужика, от еретика — с р.Б. и.р.* (РЗЗ, № 2152, архангел.).

Фактически как только в тексте заговора упоминается о том, что некий персонаж заговаривает определенную болезнь, за ее названием следуют мотивы, составляющие исследуемый сюжетный тип. Так, например, в следующем белорусском заговоре, сразу же после того как названа сама болезнь — *уроки*, появляется перечень ее эпитетов, характеризующих причины болезни (*жаноцкия, дявоцкия...*), а также частей тела, из которых субъект заговора эту болезнь «выговаривает»:

> *И проти ютрани, проти службы ишла Мать Прачистая по золотом мосту и золотой тростиной попиралася, и сустев яе Сус Христос: И куды ты, Мать Прачистая, 'деш? — А йду от телца, от молоденца уроки уговаривать к р.Б. И уговарую и ўмовляю жаноцкія, дявоцкія, хлопоцкія, паробоцкія, и женьскія, и мущиньскія, и удовины, и ўдовцовы, и дедовы, и бабины, и батьковы, и маткины, и уговарую и вымовляю из жил, из пажил, с косьцей, з можжей, из усих печаней, из буйной головы, из ясных вочей, с чорных з бров, з лица румянаго* (Романов, с. 19, № 54, гомел.).

Такие заговоры обычно многосоставны: они, как из кирпичиков, сложены из мотивов и формул, различные комбинации которых создают двойственный эффект. С одной стороны, в масштабах всей восточнославянской традиции эти тексты легко вычленяются из общего корпуса заговоров, ибо производят впечатление на редкость однотипных. С другой — при анализе их варьирования выясняется, что это единообразие мнимое, и нет ничего труднее, чем обнаружить два одинаковых текста, если только они не записаны у одного информанта или в крайнем случае — в одной микролокальной традиции.

Анализ всего корпуса заговоров, реализующих сюжетный тип устранения недуга, показал, что в его составе вычленяется несколько базовых мотивов, которые отличаются высоким уровнем связанности. Эти базовые мотивы тематически распадаются на две группы: одни описывают саму болезнь (ее называние, способы обращения к ней, источники и причины, характеристики болезни и т.д.), а другие сосредоточены на изгнании болезни. Начнем с первых.

## I[5]. Называние недуга (Характеристики и источники)

I.1. Имя-название. В качестве обращения, с которого часто начинается заговор, используется традиционное название болезни (обязательное в магическом тексте), в связи с чем в текстах появляются звательные формы (*ляче, страше, пристрече*), а весь заговор последовательно выдерживается во 2-м лице. Кроме обычного обращения, широко распространены перечни обращений к разным, но близким болезням (*пристрек, разговор, ветры, уроки*; *уроки, призоры, шепоты, ломоты, родимцы и переполохи*), двойные названия (*уроки-переполохи, уроки-прымовки, рожа бишихо*); figura etimologica (*урокы урочыны, пристріт пристрітище*); синонимические повторы (*ты рожище, ты огнище*), гиластические формулы-обращения (*пристрече добрый человече*)[6]. Такие обращения характерны для белорусской, южнорусской и украинской традиций, где рассматриваемые заговоры чаще адресованы непосредственно болезни и имеют коммуникативную структуру. Что же касается северно- и центральнорусской традиции, то хотя заговор обычно начинается здесь не с обращения к недугу, а как-то иначе, названия болезней тем не менее обязательно будут присутствовать в тексте.

Перечни названий болезни нацелены на полноту и исчерпанность списка — с тем чтобы спасти пациента от всех недугов, возможных в той или иной ситуации. Эта установка на полноту и всеохватность иногда прямо эксплицируется в тексте заговора: *Матушка Присвятая Багародица, закрой-защити... младенца и.р. ...ад глаза, ад блаза, ад младенскай, ат хрятинки, ат сибирки, ад радимчика, ат фсякай скорби и балез'ни, ат фсех балез'ний, какии знаим зват' и какии ня знаим* (Проценко, № 114, дон.).

Названия недугов в рамках рассматриваемого сюжетного типа указывают на их причины или источники, каковыми оказываются прежде всего вербальная деятельность и эмоциональные состояния человека[7]:

<u>испуг, страх</u> — *спуг, испуг; ляк; жах; страх; переполох, сполох*;

---

[5] Для удобства изложения, а также чтобы избежать путаницы, по тексту книги основные стратегии мы условимся обозначать римскими цифрами, а мотивы — арабскими, как правило с отдельной нумерацией внутри каждой стратегии (I.1; I.2; I.3 и т.д.).

[6] О префиксе *при-* в названиях болезней, обозначающем приближение, присоединение, см.: Судник 1983, с. 188.

[7] О лингвистических аспектах названий этого ряда см. подробно: Меркулова 1969.

взгляд — *сглаз, призоры,* а также гомел., в.-мин. *подив, подзивок, падзів*; брест. *прыдзів* (Зам., № 913), см.: *Ти ты с подиву, ти с поганых воч* (Романов, с. 37, № 132, гомел.)[8];

речь (производные от слов со значением 'говорить') — *уроки, мова, намовка, прымова, разговор, оговор, пересуды, досуды, осуды, кривотолки, напрасное слово* (Зам., № 912, мин.), см.: *сыйди, уси пирятёпы, пирясуды, пиригаворы* (Добровольский 1, с. 174, № 3; *пирятёпы* 'переговор, осуждение' — Добровольский, с. 593);

голос, зов — *озычества*; см.: *опаливай все уроки, все прироки, злые, лихие озычества и переполохи* (Попов, № 26, вологод.; *озычать* 'навести порчу' — СРНГ 23, с. 102);

проклятие — *проклён*;

мысль — *помыслы, подуманье, думы, мисла*; см.: *Рика отець, а вода мать, и благослови водушки взеть... измыть... и свою думу и цюжу думу и отцёву думу и материну* (Мансикка, № 8, олонец.)[9];

совет — *нарадка, порада* (бел. *радзіць* «советовать»);

эмоции — *скорби, тоска, завидности, падзів* «удивление; чудо»; см.: *Прашу я Бога і цябе, зямелька, ад цябе прытча стала. Калі не дзівіла — дак не дзіві, а падзівіла — дак адпусці* (Зам., № 455, гомел.);

а также некоторые действия и события:

порча — *порча, испорча*; *нанос, дання* (нечто, втайне данное человеку с едой или питьем)[10];

зевота — ср.: *Зніміце з гэтаі Надзькі пазяўство і пацягаўства* (Зам., № 1014, гомел.);

встреча — *пристрит, пристреки*;

и другие — *притка, прытча* ('внезапная болезнь, припадок, обморок, истерика, падучая', СРНГ 32), *прикос*; *доспешка* 'болезнь, слу-

---

[8] бел. *падзив* '1) удивление; 2) зависть; 3) вредное воздействие изурочивающего взора' (Носович, т. 2, с. 441), ср. бел. *дивитися* 'удивляться; смотреть' (ГСБМ 8, с. 86).

[9] По свидетельству из Пудожского у., «думою крестьянин наводит болезнь сам на себя... Когда человек, глядя на болезнь другого, подумает: „хотя бы мне не пристала эта болезнь“, и если тотчас не скажет: „думы под пяты, а мысли в сердце“..., то непременно заболеет этой болезнью» (Кофырин 1900, с. 2, пудож.).

[10] *Дання* как самостоятельная болезнь упоминается в: (Чуб., с. 136; ПЗ, № 139–140; Слов. маг., с. 3, 26). Иногда *дання* — не просто наговоренная еда или питье, а высушенные и истолченные в порошок змеи, ящерицы и лягушки, поданные человеку с едой и питьем, поселяющиеся внутри человека и вызывающие боль и тошноту, см.: ПЗ, № 142.

чившаяся оттого, что человек не вовремя что-л. сделал; внезапная болезнь'.

При этом общераспространенное представление о том, что причиной болезней является нарушение каких-либо запретов, кажется, не нашло отражения в народных названиях болезней.

I.1.1. С практикой обязательного называния болезни в заговорном тексте связан мотив «Распознавание недуга» («Пока я тебя не знала, я тебя не заговаривала, когда узнала, стала заговаривать/изгонять»):

*Я тебя не знала, я тебя не вызывала, но стала тебя звать и стала тебя вызывать на моря, на болота, где люди не ходят и птицы не летают* (Проценко, № 123, дон.); *Поки я не знала, поти її не шиптала, стала її знати, стала її шиптати* (Иващенко 1874/2, с. 177, полтав.); *Я вас, колючіх, не знала, на імйа не назівала. Тепер я знаю, назіваю, одговораю, у лєс на гніле колоддє одсілаю* (ПЗам, № 110, житомир.); *Як я цябе не знала, не угаварала... а тяперь жа я цябе знаю, угавараю* (ПЗ, № 175, гомел.); *Я не знал — болело и ломило, а я узнал — ломить и болеть отстало* (НЗ, № 93, нижегород.).

Этот мотив встречается в разных функциональных группах украинских, белорусских и южнорусских заговоров; в севернорусских неизвестен. Об подобных мотивах в древнегерманской заговорной традиции см.: Топорова 1996, с. 111–112.

Мотив распознавания болезни свидетельствует о принципиальном значении имени в заговорной традиции, когда называние по имени уже само по себе есть узнавание и «раскрытие» (разоблачение) недуга. Рассматриваемый мотив часто появляется в заговоре сразу же после списка названий болезни или перечня ее характеристических определений, заменяющих и уточняющих это название, ср.: *Бехи-бешиха, єсть ти всяка на світі: пухла, тухла, суха, лиха, огненна, смертельна, подумана, погадана, наслана, наспана, з охоти, з работи, чоловіча, жіноча, парубоча, дівоча, котяча, собача, коров'яча, свиняча! Поки я тебе не знала, поки не визивала, ти кости ломала, ти спать не давала... Тепер я тебе визиваю, викликаю, Божими словами вимовляю* (УНМ, с. 90, киев.).

I.2. «Источники и характеристики недуга». Этот мотив указывает на то, какими видятся субъекту заговора причины и источники болезни, обстоятельства ее «встречи» с человеком, способ попадания

болезни к человеку, характер воздействия на него, симптоматика, протяженность и мн. др. Указание на источники и характеристики недуга продолжает темы, заложенные в названиях болезни.

Описание характеристик и источников недуга известно в восточнославянских заговорах, пожалуй, шире, чем какой-либо другой мотив или содержательный элемент. В белорусской, украинской и южнорусской традициях такие характеристики чаще всего задаются перечнем прилагательных или причастий, выполняющих функцию определения при названии болезни и раскрывающих ее причины и особенности, ср.: *Угаварваю скулу раба Божага Міхаіла: калючую, балючую, урошную, прыгаворную, уцешную, смешну, уракану, улякану, падзіўну, падумну і пагадну, дзявоччу, жаноччу, мужчынскую, бабскую, дзедаву, бабіну, матчыну, усіх мірскіх хрысціян* (Зам., № 677, гомел.).

В северно- и центральнорусской традиции источники недуга чаще передаются перечнем существительных с предлогом[11], ср.: *Снимаю, унимаю — от одноногого, от двоеногого, от двоеженого, от троеженого, от двоезубого, от троезубого, от погани, от поганицы, от нечистой нечистицы* (РЗЗ, № 233, вят.). Обозначение источника недуга с помощью сущ. с предлогом встречается иногда и за пределами северно-русского региона: *Бишиха синя, бишиха брунатна* (коричневая), *бишиха вітрова, бишиха з ідженя, бишиха з ходу, бишиха з праці, бишиха з покликом, бишиха з пристріту, бишиха з лихим часом* (Чуб., с. 117е, укр.).

Впрочем, известно немало примеров того, как оба эти способа презентации источников недуга (через прилагательное/причастие и сущ. с предлогом) сочетаются в одном тексте: *болезни, и пристриты, и уроки, и подуманы, и посмеяны, и приговорены, и от примову и от проклену, и родимець, и дітынець* (Семенцова 1892, с. 287, чернигов.).

Совсем уже в редких случаях в качестве причины недуга называется совершенное кем-либо действие: *Или кто рабе Катерине передумал, или кто перегадал, или кто глупо слово сказал* (РЗЗ, № 1469, калуж.); *Двенадцать девушек — которая пошутила, которая посмеялась, которая позавидовала* (РЗЗ, № 1762, калуж.).

Характеристики болезни вводятся в тексте заговора либо как утверждение (Испуг, ты водяной, вихровой, жиночий, мужицкий и т.д.), либо как полувопрос (Или ты водяной, или ты вихровой, или ты жиноцкий, или ты мужицкий...), ср.: *Падвейно, вражэ чалавечэ, чаго ж ты схапіўся, чаго ж ты збуяўся: ці ты з ветру, ці ты з пяску, ці ты з ва-*

[11] Что же касается характеристик болезни, то в севернорусской традиции о них, как правило, ничего не говорится.

*д ы, ц і т ы з а г н ю, ц і т ы н а с л а н ы?* (Зам., № 1004, гомел.). Иногда разные способы могут соединяться в одном тексте: *Супротывнык, супротывнык! ты зляканый, переляканый, проклятый, позавыдованый! Може ты з злости, може ты з доброты у встричи сказанный* (Иванов 1913, с. 75, харьков.).

Перечни причин и источников болезни, как и другие важнейшие параметры народномедицинской практики, претендуют на полноту[12], поэтому список упоминаемых в заговоре причин болезни может быть довольно обширным и насчитывать до 40 единиц[13]. При этом заговор, не имея возможности назвать все причины, часто прибегает к абсолютным способам выражения значений 'всякий, любой, каждый', ср.: *Ты супротывныку, чы ты прозирный, чы ты витряный... ч ы т ы я к ы й н а с в и т и е!* и т.п. (Новицкий 1913, с. 70, екатеринослав.).

В подобных перечнях могут соединяться собственно названия болезни и ее определения-эпитеты, причем такие фрагменты занимают иногда значительную, если не большую часть текстового пространства заговора: *не ешь ты, щучка, ни ржавчинки, ни болотинки, и ни рыбы гульбы. Засысай, загрызай, под серый камень метай раба Б. N. щепоты и ломоты и уроки и прикосы, призоры и переполохи, и баенной нечистища, и привалища, и костоломища и переполох от жару и от пару, от похвального слова, от отцовой думы и от матерней, от девки простоволоски, от женки черноголовки, от мужика скалозуба, от старого, от малого и от среднего, от всего мира крещеного* (Еф.МЭА, № 93, с. 217, архангел.).

В целом характеристики и причины болезни описываются в заговорах по целому ряду параметров, таких как:

1. Характеристики болезни: внешние (цвет, подобие чему-либо, звук, количество, иные внешние характеристики); эмоцио-

---

[12] Считается, что «...выборка (источников недуга. — *Т.А.*) проведена таким образом, что создается картина исчерпывающей полноты...» (Судник 1983, с. 188). Это достигается обычно за счет того, что в одном перечне дается по нескольку единиц из каждого или нескольких тематических рядов. Другим способом достижения эффекта всеохватности таких перечней становится использование крайних или просто парных единиц одного тематического ряда, из которых формируются микроряды, производящие впечатление целостности, см.: *или вы на питянни, или вы на ядянни, или у паходи, или на работи, или на торный дароги, или на мяккій пастели, или на пищи даваўши, или след вынимаўши — выхадитя, порчи и наряды* (Добровольский 1, с. 200, № 1, смолен.).

[13] Хотя в отдельных случаях количество единиц этого ряда может доходить до пары сотен, см.: Слов.маг., с. 31–32.

нально-оценочные; симптоматические; соматические; темпоральные.

2. Источники и причины болезни: «нематериальные»; события/действия; природные явления, локусы; пища; лица; животные.

1. Характеристики болезни. ***Внешние характеристики.*** В цветовой характеристике болезней используется порядка 20 цветовых эпитетов, при этом половину составляют цвета красно-коричневой гаммы:

*золотой* (*золотуха, золотушная, золотница*), *серебряный, бурый* (*бурая буровица*), *желтый* (*желтуг(х)а, желтовица*), *рыжуха* (*рыжевуха*), *багровый, красный* (*красная красну(ю)х(г)а, краснава, красная красавица, красная красновица*), *червоный, розовый* (*розовица, розовуха, рожа*), *вишнюха, синий* (*синяя синевица, синяя синюга, синява, синица*), *сивуха, черный* (*черная черновица, чернуха, черница*), *белый* (*белая беловница, белюга, белица*), *светлый, рябой, зеленый* (*зеленуха*).

Помимо определений и приложений, встречаются также тавтологические сочетания типа *красная краснуха*. Анализ сочетаемости эпитетов с названиями болезней показывает: цветовые эпитеты обычно характеризуют кожные болезни, что вполне соответствует реальной симптоматике последних (скула, т.е. нарыв, рожистое воспаление, золотуха, волосень, лишай). По своей функции цветовые эпитеты в заговорах от кожных болезней могут приобретать симпатический (символический) характер:

*Ты ж, балячко, ты, гарачко, розавая разавуха, ты сіняя сініца, ты вялікая паненко. Сіні на сіні цвет, рожа на рожы, красны на красны, белы на белы цвет* (Зам., № 713, витеб., заговор от рожи-болячки); *Выговариваю рожу урочную, подгладную, багровую, красную, синюю, колючую* (РЗЗ, № 1763, калуж.). Аналогичные эпитеты изредка встречаются у других славян: *Пљугавице, пљускавице, црвене и жуте* [Плеснявки, плеснявки, красные, желтые] (Раденковић, № 154, серб.).

К цветовым эпитетам-признакам одной из кожных болезней, а именно скулы (т.е. нарыва), примыкает характеристика этой болезни по подобию формы и цвета ее проявлений (самих нарывов) ягодам: *чарница, малина, малиновая, брусница, брусничная, суничная, суница, калиновая, смородина, крушиновая, рябиновая, ажына, журавина, журавініна*.

Болезнь получает в заговорах звуковые характеристики, выраженные чаще приложениями или определениями: *шумовая, шумуха* (скула), *лопотуха* (скула), *оручий* (испуг), *крикливые* (ночницы), *грымучая* (грыжа), *квактуха* (лихорадка). Часть их никак не мотивирована; для других же можно найти объяснения: *оручий испуг* (испуг, причиной которого послужил крик-ор, или сопровождаемый криком), *крикливые ночницы* (детская бессонница, сопровождаемая криком), *грымучая грыжа* (признак, видимо, мотивирован аллитерацией, ср. повтор слога *гры*).

Количественную характеристику болезнь получает редко. Скула определяется как *парная* или *одинарная*; а из количественных числительных в лечебных заговорах упоминается *девять уроков, двенадцать скул, грыж, тридевять уроков, грыж, колтунов* и, наконец, *семьдесят семь жен-лихорадок*.

Отдельные недуги приобретают дополнительные признаки, с помощью которых описывается их внешний облик: так, рожа характеризуется как *красивая, пригожая, пухлая, сухая* (сочетание гиластических эпитетов с симптоматическими), «ветер-подвей» — как *голый, босый, косматый, сухой* и т.д.

***Эмоционально-оценочные характеристики.*** За редкими исключениями болезнь, как правило, характеризуется негативно, причем в дополнение к эпитетам с отрицательными значениями (типа *вредный, трусливый* и под.) в лечебных заговорах употребляются эпитеты, указывающие на нехристианскую природу недуга:

*некрещеный, несвященный, поганый, нечестивый, лихой* (*лихучий*), *лютый, злой, худой, вредный, варовитый* (т.е. вредный, опасный), *заклятый, проклятый, несчастливый, дряной, наглюха, смутница, дурнища, трусливый, боязливый, пужливый, угрюмый,* а также *любимый, родимый, великий, почестный*,

ср.: *Я тебе выклыкаю, я тебе прогоняю: одійды ж ты, огненный, паленый, заклятый, проклятый, бо я душу й тило очыщаю, а нечысту силу выганяю, у безóдню заганяю. Ты там згынь, пропады* (Ястребов 1894, с. 53, херсон.).

Таким образом, с помощью эпитетов, определяющих внешние признаки болезни и ее эмоционально-оценочные характеристики, в лечебных заговорах проявляется тенденция к персонификации болезни, мифопоэтическое представление о болезни как о живом существе, обладающем отдельными чертами материального облика. Аморфность и дискретность образа болезни вполне соответствует восточнославян-

ской мифологической системе: как известно, облик многих ее персонажей намечен лишь отдельными мазками.

***Симптоматические характеристики*** составляют одну из наиболее разработанных групп определений, характеризующих недуг по его симптомам, которая насчитывает порядка 30 лексических единиц:

*горючий* (*горячка*), *кипучий, болючий* (*болячковатый*), *колючий* (*колуха, колкая колковица*), *колотючий, пекучий, свербучий, шпыгучый, грызучий, ломучий* (*ломотный*), *ползучий* (*ползуха*), *нудный* (*нудливый*), *рассыпной, еднючий, обкладный, обложный, уздрыганный, припадный, обморочный, колотливый, мокрица, бессонный, сонливый, дремливый, гноявый* (*гноялка*), *потливый, струплюха, прыщеватый, простудный* (*простуженный*), *сопливый, кровавый* (*кровявка*), *рвотный, тошный, сухотный.*

Самые общие симптоматические эпитеты болезни (боли) приписываются любому недугу: так, *горючими, колючими* и *болючими* предстают в заговорах кровавая рана, вывих, лихорадка, зубная боль, скула, болячка, рожа и др. Остальные симптоматические определения более индивидуализированы и потому закрепляются за одной-двумя болезнями: *обморочной* бывает падучая; *уздрыганными* — испуг и криксы; *сопливым* — подвей; *простуженным* — колтун; *обкладными/обложными* — нарывы и рожа и т.д.

Подобные определения встречаем в других славянских традициях: *O mój bolu... zeliś ból kołtunowy, zastrzałowy, albo różowy, albo bołączkowy* [О моя боль... или ты колтунова, ревматична, от рожи или болячки...] (Siarkowski 1879, s. 54, пол.); *Пљугавице, пљускавице... водене, гнојаве, краставе, губаве* [Плеснявки... водяные, гнойные, коростные, лишайные ] (Раденковић, № 154, серб.).

***Соматические характеристики*** определяют место проявления недуга на теле человека и составляют одну из самых многочисленных групп:

*жыльный* (*пажыльный*), *позакожный, костяной, костяница, наружняя, пуповой, потыльный, горлиный, горловица, головной* (*галавница*), *вочавница, носавница, губавница, зубной* (*зубавница, зубавной*), *подъязычный, вушавый/вушный* (*подвушница*), *мозговая мозговница, нашейная нашейница, подручница, подсердница, грудной* и мн. др.;

ср.: *Матушка Владычиця Присвятая Богородиця... идёт ко младеню грыж заговаривать... оцную грыжу, носовую грыжу, ротовую грыжу, зубную грыжу, подьязыцьную грыжу и плецьную грыжу и руцьную грыжу, подлокотну грыжу и подноготну грыжу, грудную грыжу, сер-*

*децьную грыжу, родимную грыжу, становую жылу, поясную грыжу, пуповую грыжу, паховую грыжу, подлобоцьную кось, паховую грыжу, еицьную грыжу, мошоноцьную грыжу, потколенную грыжу и потпятную грыжу, ломовую грыжу* (Мансикка, № 37, олонец.).

***Темпоральные характеристики*** также довольно многочисленны и определяют:

протяженность, частотность болезни: *вековой, годовой, полугодовой, часовой, годинный* (*година* 'час'), *минутный, поминутный, разовой* (*разуха*); время дня, когда появляется недуг: *заринный* (на заре), *зоревой, световой, ранний, снедашний* (от *снедане* 'завтрак'), *дзенный, дзеняшный-полудзеняшный, полудзенный, вечерний, вечерний-полувечерний, поздний, ночной* (*ночница, ночные*); *свитальный* и *змеркальный, полуночный*; *сходовой, молодзиковый*, и времена года (о лихорадке): *веснянка, листопадница.*

ср.: *Прашу цябе, вадзіца-царыца, не сам сабою, Прачыстаю святою, абмый жа ты ў раба Божжага ўсю з яго балезь... і мінутную, і часінную, і зарынную, і паўдзённую, і вячэрнюю, і паўношную...* (Зам., № 875, могилев.).

2. Источники и причины болезни. ***«Нематериальные»*** определения болезни указывают на то, что среди основных причин и источников, вызывающих болезни, по мнению носителей традиции, явно преобладают:

испуг, страх: *уляканая скула, улечные уроки, зляканый, переляканый супротывнык; спружаные уроки, переполошная болезнь, страханый колтун;*

взгляд: *подзивный вывих, падзіваныя прыгаворы* (гомел.), *приглядный золотник, нагляненные уроки, заглядный урок; повижданный урок*[14]; *призоренные уроки, болячка прозирна;*

речь, слово: *урочная боль, ураканая скула, умовная рожа, примовлені уроки, колючка молвина; приговорный вывих, приговоренные уроки; пересудная золотуха; злоязычная болезнь; погаданые урокы; названый прыстрит; переказані вроки, вслед сказанный супротивник;*

голос, звук: *голосные уроки, почутые уроки*;

[14] В дополнение к этим характеристикам, указывающим на недобрый взгляд как причину недуга, в лечебных заговорах упоминаются в качестве причины болезни и сами глаза. Глаза описываются перечнем эпитетов, ср.: *карие, ярие, белие, серие, ясние, черние, красние, бурие, белозорие, зеленые, синие, голубые, всякие, польские, русские, кривые, слепые, погание, ненавистние, проклятие, плохие, злые, подзадорние, с боку смотрящие.*

мысль: *падум(а)ная кровь*[15], *злоумышленная болезнь, повумные уроки*;
эмоции и чувства (смех, жалость, злость, радость, зависть, любовь, тревога и др.): *посмешный вывих, засмішенные уроки, потешная рожа, жалостная и радостная скула, злостивий и клопотливий переляк, завис(т)ные и корыстные зубы* (т.е. зубная боль), *позавыдованый супротывнык* (припадок), *прилюбованные уроки*, *стурбована бышыха* (укр. *стурбувати* «обеспокоить, встревожить»), *грустовой и тосковой полуношник*.

При относительно небольшом количестве лексических единиц, используемых для образования этих и подобных определений-эпитетов, их удельный вес в лечебных заговорах необычайно высок. Это объясняется не только тем значением, какое придавалось слову, взгляду, мысли и чувствам в традиционной мифологии и магии, но также представлением о насланности большинства болезней, источником которых явилась чужая злая воля (мысль, слово, взгляд).

***События/действия.*** В лечебных заговорах называется несколько действий, событий и состояний, способных повредить человеку и послужить причиной недуга. Среди них:

встреча: *пристрешница-скула, встречный лишай;*
работа: *спрацьована бышыха, працавитый колтун, рабацюшчая скула;*
движение, ходьба: *пахадзюшчая скула, ходяные уроки, хожана рожа;*
сон: *наспанные уроки, заспана рожа;*
сознательная передача недуга, ср.: *накиданные уроки, наносные зубы, насланная рожа, заслани вроки, прысланый прыстрит; напущенные уроки, подлитая скула*[16]; *данная кила*[17]; ср. характерное для представлений о природе сглаза и порчи противопоставление *родимые уроки — насланные уроки*;
еда и питье: *запитая, заетая, заядяна рожа, изъидени врокы* (болезнь, полученная через еду или питье);

---

[15] Недобрую мысль в адрес собственного ребенка мать старается отвести от него, произнося, например, такую формулу: *Сама подумала, сама свою думу ем и заедаю* (Курец, № 108, на призор). При этом она держит ребенка на руках, стоя на пороге и набрав в рот немного воды, которую после чтения заговора глотает.

[16] *Насланный* недуг противопоставляется *родимому*, т.е. передаваемому по родству: *Бабиці, бабиці... ци ви є наслані, ци родимі* (Шухевич 1908, с. 244, гуцул.).

[17] Ср. в рукописном сибирском сборнике XVIII в.: «...бабы старыя... отбирают у раба Божия имярек грыжу и килу, родимую и напущеную, и даную, и насланую...» (ОЧ, с. 254).

и некоторые другие действия и события, могущие стать источником недуга: *слядной/слядошный испуг* (испуг, полученный в результате того, что человек наступил на чужой след), *підметений переляк, набродная скула, вброжана рожа* (болезнь, на которую человек набрел), *найденные уроки, найдене младенчеське* (порча, переданная человеку через найденную им вещь) и т.д.

***Природные явления и локусы*** также расцениваются заговором как источник/причина недуга или как способ попадания недуга в человека (т.е. в известном смысле как среда-посредник):

*ветряной* (*поветряный, ветровой, з вітру*), *водяной* (*з воды*), *огневой*(*яной*) (*огневица*), *горявой, тепляной, суховейный, громовый, блискавчын, зирній, подымный, дымовой, пужарный, пожежний* (укр. *пожежа* «пожар»), *световой, месячный, солнечный, боровой, лесовой, хащовий* (укр. *хаща* «чаща, лес»), *луговой, болотный, земляной, полевой, межевой, шляховый, дорожный, перекрестный, плодовой, росный, снеговой, зо всякої планеты*;

ср.: *Босорканё водова, босорканё гробова, босорканё вѣтрова, босорканё хащова*[18], *босорканё дѣлова, босорканё межева, колю тя, рубаю тя... Исчезни, пропади и не май моци до раба* (Недзельський 1955, с. 274, русин.; *босорканё* в данном случае 'желудочная боль'); *Вин* (урок) *йесть... витряный и громовый, и блыскавчын* (*блискавка* «молния»), *и сонный, и зляканый, и вечирній, зирній* (Милорадович 1900/68/3, с. 391, полтав.).

В этом ряду выделяются также страны света — их обозначение важно для определения причины «ветра», просквозившего человека и вызвавшего у него приступ лихорадки, горячки, ломоты в суставах и т.д.: *Віцёр, віцёр, дзе ты ўстрэў — у марозі, у дарозі. Дзе ты завіяў — на заход, на ўзыход, на заход ці на поўдзень?* (Зам., № 1005, брест.).

***Пища***, продукты животного и растительного происхождения осознаются как причина заболеваний желудочно-кишечного тракта, ср. фрагмент заговора от «бабиц» — желудочного расстройства от переедания или несвежей пищи:

*Бабиці кукурузьині, бабиці барабульині, бабиці житні, бабиці пшеничні, бабиці вівсьині, бабиці йичмінні, бабиці бобові, бабиці фасульові, бабиці з мньиса* (мяса), *бабиці з бриндзі, бабиці солонинні, бабиці маслыинні, бабиці з бануші* (от яичницы), *бабиці з житниці* (блюдо из ржи), *бабиці з гусьльинки* (блюдо из кислого молока), *бабиці з*

[18] укр. *хащі* «чаща, густой лес».

*оселедцы* (рыбы), *бабиці горівчьинні, бабиці пивйинні, бабиці винові* (Франко 1898, с. 42–43, гуцул.);

ср.: *Бабиці, бабиці... ци ви скоромні, ци пісні* (Шухевич 1908, с. 244, гуцул.).

***Лица*** формируют одну из самых обширных и значимых групп определений-эпитетов, указывающих на источники недуга. Среди них практически все поло- и социовозрастные группы традиционного сообщества, актуальные национальные группы, а также люди, занимающиеся колдовством:

*человечий* (укр. *чоловік* «мужчина»), *жаноцкий/женский, бабский* (*бабин, бабьячій*), *молодичный, дивочий* (*дзявочий*), *мужчынский/мужской, первоженский, другоженский, триженский*[19], *дзедав, старечій, паробоцкий, ребячий, хлопе(о)цкий, дзицяцкий* (*дзяціный*), *малечный, батьков, маткин, теткин, дзядькин, братнин, сёстрин, вдовин* (*удавіный, вдівців*), *вдовцовый, сиротинин, хозяинов, хозяйкин, мещанский, дворянский, поповский, дьяківский; цыганский, панский, армянский, московский, еврейский, жидовский, татарсиій, руській, турскій, польский, немецкий, французский, прускій; чаровницкий, упирьинний, боярский* и др.

ср.: *Ты бышыха, бышыце... ты хлопяча, ты дивчача, турецька, нимецька, лядьска* (укр. *лядський* «польский»), *пранцузська* (КС, 1905/91, с. 66, черкас.); *Я йиго візиваю, я йиго вікликаю, хоц увід* (уроки, порча) *жіночий, хоц увід парубочий, а хоц упирьинний, а хоц відьмйинний* (Франко 1898, с. 59, гуцул.); *Говорю, выговариваю суроцы... который два раза жанився, и того выговариваю, который два разы матку ссав, и того выговариваю, который у хлеби спор отбирал* (Романов, с. 150, № 45, могилев.), ср. в рус. заговорах: *Откаливайте, отстреливайте уроки и призоры и родимцы... от всякого врага, враговицы, от всякого еретика, еретицы, от всякого злого, лихого человека, от мужика от черного, от мужика от белого, от мужика однозубого, от мужика двоезубого, от мужика троежоного, от девки-простоволоски, от бабы-китоволоски, от грыскуна и от грыскуньи* (РЗЗ, № 505, архангел.); *ат вучэных кулдуноў, ат ураждэнных, ат женскава роду, ат мужскова пола, ат рибяцких шут, ат дявиччих прасмехыў и ат старика, сядэй бароды* (Добровольский 1, с. 176, № 6, смолен.).

[19] Последние три эпитета указывают на человека, женатого первым, вторым или третьим браком.

При этом важным часто оказывается не столько само лицо, ответственное за появление болезни, сколько действия, им совершаемые: *от сзади нагоняющего, спереди встречающего, со стороны смотрящего* (Первушин 1897, с. 345, перм.)[20].

***Животные*** как причина болезни характерны преимущественно для белорусских и украинских заговоров, причем особенно часто — для заговоров от кожных болезней (типа лишая), а также от испуга, что отражает народномедицинские наблюдения:

*волчиный, зайчиный, птушачий, голубычий, воробьиный, медвежий, гадячий, беличий, лосиный, воловий, конский, жеребячий, быдлячий, говяжий, товарячий, чередевный, коровий, овечий, телячий, свинячий, поросячий, котиный/кошачий, котянячий, собачий, мышиный, гусиный, утиный, куриный* и др.,

ср.: *Визиваю, викликаю переполох: овечий, скотятий, кіньський, козячий, собачий, заячий, лисичий, вовчий, видмежий, ящириний, жабьячий, черепаховий, гадючий, сорочий, воронячий, курячий, утячий, гусячий, индичий, голубьячий, ластівьячий, перепеловий, орловий, шулічий* (шуляк «ворон»), *синичий і соловьїний* (Иващенко 1874/2, с. 175, полтав.).

Перечни лиц и животных могут быть почти бесконечными, ибо причиненный живыми существами вред считается основной причиной многих болезней. П. Трублаевич, опубликовавший один из наиболее ранних украинских заговоров от испуга (1868), так описывал свои впечатления от лечения переляка/пристрита, которое он наблюдал в Подолии. Старуха-знахарка читала над ребенком довольно длинный заговор, одним из фрагментов которого было следующее перечисление: *чы ты чоловичій, чы ты жиночій, парубочій, дивочій, хлопячій, дытячій, цыганьскій, жыдивській, собачій, волячій* и т.д.; при этом она употребляла названия, как отметил собиратель, «всех поднебесных тварей, какие только можно себе припомнить. Эти бесчисленные названия пристрита, имеющие целью попасть на произведшую его причину,

[20] Ср. фактически то же в рукописном заговоре: «...Будет ему, кто напустил — мужик, или женка, или девка, или отроковица, или молод, или стар, или поп, или дъяк, или пономарь, или скоморох, или калика, и чернец или черница, искусник или искусница, или вещик, или вещица, или самокрутка, или рострига, или ведьма, или ведун, или ведунья, и рус или бел, или черелен, или черн, или кудреват, или лисоват и космат, или нелинючия власы, или плешат, или слиноват, или твердозубый» (Сибирский сб., с. 253–254, 1-я четв. XVIII в.).

заканчивались общим в подобных случаях заключением: „*оставь-невялы хрещеного, молытвенного р.Б. и.р.*“» (Трублаевич 1868, с. 501).

Таковы важнейшие смысловые группы, указывающие на основные характеристики, причины и источники болезни. Чтобы составить более точное представление о том, как эти разнородные эпитеты сосуществуют в текстовом пространстве заговора, приведем лишь два небольших фрагмента, включающих определения-эпитеты из разных семантических рядов:

> *Хай не будзе ў р.Б. пужання ніводнае* (ни одного испуга): *калючае, балючае, ламучае, урошнае, прыгаворна, уцешна, смешна, уракана, улякана, падзіўна, падумна, пагадана, жаноча, дзявоча, мужчынска, бабська* (Зам., № 1034, могилев.); *Урокы-врочыща подумани, погадани, истритени* (встреченные), *испытени, изйидени, наспивани, насміяни, дидовы, бабыны, батьковы, матерыны, чоловичи, жоночи, хлопчачи, дивчачи, попивськи, паламаривськи*[21], *цыганськи и жыдивськи!* (Милорадович 1900/68, с. 382, полтав.).

Высокая степень разработанности, а также всеохватность признакового поля болезней выявляет значимость и самого объекта, описываемого с помощью этих характеристик. Можно с уверенностью говорить о том, что для восточнославянских лечебных заговоров именно поразившая человека болезнь представляется важнейшим элементом всей заговорной «парадигмы» и основным адресатом заговора, поскольку от точности характеристики болезни зависит успех всего ритуала. Лечебный заговор, тщательно описывая саму болезнь и ее истоки, не упуская из виду никаких ее деталей и особенностей, стремится исчерпать возможности ее воплощения и не оставить неназванной ни одну из многочисленных граней ее образа, что и дает основание рассчитывать на успех лечения/заговаривания. Как писал В.П. Петров, «чтобы избавиться от болезни... надо перечислить по возможности все виды болезни, все виды порчи, все виды уроков, все части тела, в которых может находиться порча, уроки и т. д.» (Петров 1981, с. 129).

Отсюда — бесконечные перечисления, нагнетание определений и их разнообразие (характеристика болезни по разным тематическим рядам). Отсюда — столь популярные у восточных славян «абсолютные» определения болезни *всякий, каждый* (*Сядзела дзеўка на камені, белы кужаль прала, ятрасці* (*воспаление*) *адмаўляла: калючыя, балю-*

[21] укр. *паламар* «пономарь; дьячок».

*чыя, ветраныя, прыстрэчныя, угаданыя, у с я к і я* — Зам., № 708, гомел.) и *никакой* (*І як з таго свету Ігнатачку не ўстаць, так н і я к і я рожы да смерці на целе ў* (*і.р.*) *не бываць* — Зам., № 715, мин.), свидетельствующие об установке на исчерпаемость именно этого ряда объектов. Отсюда же — отмеченная нами индивидуализованность эпитетов (во всяком случае частичная), приложимых к той или иной болезни: вспомним, с одной стороны, хотя бы цветовые эпитеты как наиболее выразительные признаки кожных болезней или указание на «нематериальные источники» (слово, взгляд, мысль) многих насланных недугов, а с другой — значимое отсутствие подобных же эпитетов у недугов, имеющих вполне «земное» происхождение (типа кровотечения или вывиха).

Характеристики, которые репрезентируют и описывают болезнь со всех сторон, выполняют не столько функцию определения при некоем объекте, сколько функцию его н о м и н а ц и и. Если общее название недуга имеет родовое значение (уроки вообще, зубная боль вообще, грыжа вообще), то прилагаемое к нему определение (уточняющее источник этой болезни, ее симптомы, внешний вид или место на теле человека) выполняет функцию видового названия, в известном смысле сближается с именем собственным (*бабские уроки, завистные страхи, костяная грыжа, ветряной колтун, накиданные криксы* и под.) и тем самым способствует персонификации болезни[22]: *Все 12 рож всех я вас величаю-вызываю: черная, красная, луговая, полевая* (РЗЗ, № 1761, рус.) и т.д.

Восприятие определения/эпитета как имени собственного усматривается и в самих заговорных текстах. Так, в заговоре от скулы (нарыва) эпитеты прямо названы именами болезни: *рожу я ўгавараю, прастрэльную прыпамінаю, каторую не знаю, тую ўспамінаю, дванаццаць скуліцы, дванаццаць сястрыцы, я вас усіх уместа сабрала, я в а с у с і х н а і м я н а з в а л а* (Зам., № 695, мин.); *выгаваряю, высылаю скулу-скуліху, чорную чарнуху, сінюю сінюху, красную краснуху, калтуху і скулу-грудніцу, самую злую махаморніцу, у с е х я з н а ю, п а і м е н і в з ы в а ю* (Таямн., № 295, гомел.); аналогично в заговоре от падучей: *Я в а с у с і х д в а н а ц ц а ц ь з н а л а, п а і м е н і н а з ы в а л а: калюча, гаруча, спужана-ўлякана, жаноча, дзявоча, падумна, пасмешна, паглядна, прыгаворна, удавіна, сіраціна, бацькава-матчына* (Зам., № 1206, могилев.) и др.

[22] Как известно, при загадывании объектов (в загадках) выделение и определение тех или иных признаков этого объекта также коррелирует с процессами номинации.

Процесс перехода определения/эпитета в имя собственное получил завершение в русской традиции — в рукописных заговорах и молитвах от лихорадки, где 12 лихорадок (дочерей царя Ирода) получили в итоге 12 имен типа *Гнетея, Желтея, Глухея* и под., отражающих симптоматику этой болезни[23].

* * *

В современных исследованиях заговор обычно характеризуется как «энциклопедический» жанр, отличающийся «полнотой» описания мира, «высочайшей степенью заполненности и детализации» каждой из сфер этого мира, которые в свою очередь включены в «единую и законченную картину» — заговорный универсум. По мысли В.Н. Топорова, этому в значительной мере способствует «установка на полное перечисление предметного состава каждой из... групп, на „исчерпаемость“ ее... Эти списки-перечни включают в себя, — как отмечал исследователь, — перечисление частей пространства... времени... персонифицированных фигур... „бытовых“ предметов... ритуально-культовых объектов... болезней... животных... растений» и т. п. (Топоров 1993, с. 9–11). С этой особенностью исследователи связывают и механизм действия заговора, который путем тщательного восстановления всех тематических групп и их полного состава, путем «выстраивания» упорядоченных рядов разных элементов микро- и макрокосма стремится передать эту упорядоченность страждущему и больному и тем самым избавить его и мир от дисгармонии, «воссоздать единство мира» в виде целостной и замкнутой структуры (Завьялова 2000, с. 174).

Из этого суждения, справедливого в масштабах корпуса заговоров в целом (без разграничения его этнических и исторических пластов и традиций), со всей очевидностью следует вывод о принципиальной равнозначности всех названных (и неназванных) тематических групп (пространство, время, лица, животные, растения, части тела, болезни и др.) — взятых во всей их мыслимой полноте — для характеристики каждой национальной «версии» заговорной традиции. Однако при более пристальном взгляде на конкретные заговорные традиции (хотя бы в рамках славянского мира) выясняется, что эта постулируемая равнозначность не соответствует реальной картине. Каждая славянская заговорная традиция явно отдает предпочтение не всем и даже не большинству заявленных выше тематических рядов. Реализуя тенден-

[23] Об истории и составе этих номинаций лихорадок см. подробнее: Юдин, с. 233–261.

цию к экспликации полного состава того или иного тематического ряда, славянские заговорные традиции отбирают один или два из них, сосредоточивают на них все свое внимание, разрабатывают их со всей возможной полнотой, а в отношении остальных тематических рядов прибегают к довольно поверхностному их представлению, ограничиваясь называнием основных единиц того или иного ряда или даже их случайной выборкой.

Вот почему такое детальное и всеобъемлющее описание, именование и перечисление человеческих недугов через систему эпитетов-определений, характеризующих сам недуг и его источники, кстати сказать, в таком объеме отсутствующее у других славян, может расцениваться как специфическая черта восточнославянской заговорной традиции, выявляющая действующие внутри нее культурные механизмы. Именно точная и всеобъемлющая номинация болезни является, по нашему мнению, основным способом излечения человека. Общеизвестно, что для мифологического мышления знание имени есть залог овладения объектом, способ постижения его сути и подчинения его своей воле.

Сказанное становится еще более очевидным при сравнении восточнославянских заговоров с западно- и южнославянскими. Так, мотив источников недуга известен в западнославянских заговорах, хотя и не слишком широко, см. в чешском заговоре от чахотки: *Já tobě říkám na souchotiny; z čeho se ti do těla vtělily: z pití nebo z jídla, z chůze nebo z díla, z lítosti nebo ze zlosti, z horka nebo ze zimy, já je vyháním ze všech žil a ze všech kostí, z celého těla tvého* [Я тебе говорю на чахотки; от (из) чего они в тело вошли: от питья или от еды, от ходьбы или от работы, от жалости или от злости, с жары или с холода, я их выгоняю изо всех жил и изо всех костей, из всего тела твоего] (Вельмезова, № 183).

Что же касается южных славян, то для них разработка темы характеристик и источников недуга нетипична, хотя отдельные примеры тем не менее можно встретить, см. в македонском заговоре: *детево* (*името*) *ми плачит; аль по мъшко, аль по женско, аль по офци, аль по крави, аль по видело, аль по уплаф, аль по комшии* [мой ребенок и.р. плачет или от мужика, или от бабы, или от овец, или от коров, или от виденного, или от испуга, или от соседей] (Амроян, № 232). В Болгарии, перемеряя ребенка ниткой от «страха», зачитывали длинный перечень виновников болезни — людей и животных: *Страх от макя, страх от баща, страх от човек, страх от вол, страх от бивол, страх от куче, страх от змия, страх от конь, страх от кокошка, страх от петел, страх от коза, страх от пръч, страх от мечка, страх от вълк, страх от све и свя* [Испуг от мате-

ри, испуг от отца, испуг от человека, испуг от вола, испуг от буйвола, испуг от собаки, испуг от змеи, испуг от коня, испуг от курицы, испуг от петуха, испуг от козы, испуг от козла, испуг от медведя, испуг от волка, испуг от всех и вся] (Тодорова-Пиргова, № 175).

Сказанное совпадает с наблюдением Н. Познанского о том, что подобные длинные перечни причин болезни характерны именно для русской (восточнославянской) традиции, тогда как в германской, например, они хоть и присутствуют, но значительно короче (Познанский, с. 81).

Таким образом, остается признать, что тщательная разработка темы причин и характеристик болезни оказывается особенностью восточнославянских заговоров, но при этом не является «профильной» ни для западно-, ни для южнославянских заговоров.

## II. Изгнание недуга

Перейдем к другой группе мотивов, выражающих основную стратегию исследуемых заговоров, а именно изгнание болезни (в двух ее основных версиях: изгнание «откуда» — из тела человека, и изгнание «куда» — в далекие и пустынные места). В текстах заговоров, реализующих сюжетный тип устранения недуга, обязательно присутствует глагол, указывающий на изгнание недуга. Он может вводиться в текст двумя способами.

Первый предполагает вмешательство постороннего (знахаря и т.д.), который либо сам избавляет пациента от недуга, либо прибегает к помощи посредника. При этом болезнь удаляют «физически» (что выражается глаголами активного действия типа *отгонять/відігнати, прогонять, ссылать, снимать,* укр. *викишкати*, от *киш!, смахивать, скидывать* и т.д.) или «вербально» (что предполагает вы(за)говаривание недуга — *выговаривать, вышептывать, вызывать, выкликать, отшептать/відшептати* и т.д.). Чаще всего в заговорах физический и вербальный способы воздействия на недуг сопутствуют друг другу:

> *Мы тебе ублагаем, жилки и составки вимовляем* (Абрамов 1913, с. 382, житомир.); *Рожа ты, рожа... я тебя изнуряю, я тебя изгоняю* (РЗЗ, № 1767, рус. села Татарии); *Я вас высылаю, вымовляю, вышиптую, я вас посылаю на очерета, на болота... я вызываю, я вышиптую из ручок... Я вымовляю, Маты Божу на помощ прызываю* (Гринченко 1901, с. 47, чернигов.); *сам Бог іде раба Божого од уроків шиптати і вишіптувати, выбавляти, вимовляти* (Иващенко 1874/2, с. 172, полтав.); *Святый Мыколаю... стань мени на помощи...*

*выговорыты, отозваты, вышептаты, отослаты прыстриты-прыстритыща* (Манжура 1890, с. 152, харьков.).

Смысл этих и других глаголов, обозначающих способ избавления пациента от недуга, значительно усиливается благодаря приставкам, имеющим в том числе значение удаления, изъятия чего-л. (*вы-, из-, от-*), причем использование этих приставок часто имеет нарочитый характер и усугубляет магический эффект заговора: *Урокы-урочыща!.. из сылаю, и с клыкаю, и з зываю и з нароженого, молытвяного и хрещоного р.Б.* (Милорадович 1900/68, с. 383, полтав.); *Я ж тебе в ызываю, я ж тебе в ыклыкаю, я ж тебе в ыговарюю* (ЭО, 1890/3, с. 200, укр.).

Второй способ предполагает «принуждение» недуга к устранению, чему соответствуют глаголы в повелительном наклонении: *выходи, выступай, рожа, из рабы и.р.* (РЗЗ, № 1763, калуж.); *Счізай, тікай, більше не скіпай, цесу душку не чіпай* (Франко 1898, с. 49, гуцул.); *Выйды из буйнои головоньки, откотыся от рытываго серденька!.. Изыды, одійды, отступыся и разступыся, и видкиль узялася, туды и провалыся* (Иванов 1913, с. 76, харьков). В этом случае используется целый ряд глаголов, называющих действия, которые субъект заговора заставляет совершить болезнь: *уйти/уходить, выходить; выступать; пойти, сойти, идти вон; убираться; улететь; улетучиться; исчезнуть; бежать, убегать, сбегать; стекать; скатиться; свалиться; рассыпаться; рассеяться; пропасть/пропадать; отстать; отвязаться; отступиться; отпустить; отказаться; остановиться; перестать; уняться; остепениться* и т.д.

Однако стратегия устранения воплощается в рассматриваемых заговорах не только через отдельные глаголы, но также с помощью целого ряда мотивов, называющих места, откуда и куда болезнь должна уйти. Эти мотивы имеют свою специфику, особенности, географию распространения и т.д. Рассмотрим их подробнее.

II.1. Среди мотивов изгнания недуга (изгнания «откуда») выделяются два, имеющие отношение к телу человека и представляющие «механизмы» избавления его от болезни.

II.1.1. «Изгнание недуга из тела человека». В рамках этого мотива перечисляются части тела и органы, которые болезни предписывается покинуть. Мотив известен повсеместно, причем очень популярен в западноукраинской и украинско-карпатской традиции. Фактически он представляет собой перечень названий частей и органов человеческого тела, частично дополненных их качественными или количественными характеристиками (*из горячей крови, из 77 суставов*

и т.д.): *Загаворваю ад упуду, ад буйной галавы, ад тонкіх валасоў, ад светлых вачэй, ад чуткіх вушэй, ад белага ліца, ад грудзей, ад жывата, ад рук, ад ног, ад накцей, ад лакцей, ад дзвесці жылей, адыйдзь ад Анюты ўвесь упуд проч!* (Зам., № 1028, витеб.); *Вода ты, вода... с рабы Божьей и.р. смой сполошью* (*сполохи*) *тоску с белого лица, исполох, кручинушку, исторопь из ясных очей, из черных бровей, с ретивого сердца* (РЗЗ, № 240, архангел.). Болезнь, понимаемая как сила сторонняя, внешняя по отношению к человеку, будучи изгнанной из него и лишенной «поля действия», перестает существовать, что внятно выражено в заговоре: *Ти́шина-зепуга, ти́шина-вопуга... поди из рук, из ног, из буйной головы, из ясных очей, из черных бровей, из бела лица, из ретива сердца тихонько, смирненько. Нет тебе тела, тебе и дела* (НЗ, № 11, нижегород.).

В отдельных, довольно редких случаях подобные перечни частей тела насчитывают до нескольких десятков единиц — так, как в следующем украинском заговоре от уроков: *Прыстрыт, прыстрытыще, врокы, врочыщи, из тимя, из мозгу, из выив, из брив, из очый, из карка, из поперека* (поясницы), *из слухив, из вухив, из выскив, из пыскив, из очей, из плечей, из ясел* (десен), *из горла, из сердця, из печинок, из легких, из жовчи, из кышок, из долонив, из ликтив, из пахив, из колин, из стопнив, из передкив, из всеи особы и с буйной головы* (Трублаевич 1868, с. 501, Подолия). Такой перечень частей тела с предлогом *из* настолько выразителен и интенционально прозрачен, что глагол изгнания (типа *выходите, выгоняю* и т.д.) в данном случае оказывается излишним.

По своей прагматической направленности перечни частей тела отвечают общим установкам лечебного заговора. Как писал В.П. Петров, «подобное перечисление... обусловлено представлением, что если не упомянуть... данную часть тела, то болезнь будет продолжать гнездиться в данной части тела» (Петров 1981, с. 129), и в заговорах — если взять их в целом — упоминаются, наверное, все известные «неспециалисту» органы и части человеческого тела (полную их сводку на материале донских заговоров см.: Проценко, с. 31–33; на материале белорусских: Завьялова 2006, с. 458–497). Для того чтобы создать эффект охвата человеческого организма целиком, заговор прибегает к стандартным приемам, заменяя длинные перечни частей и органов местоимениями *всякий* и *каждый*: *...щука... схватывает, сглатывает с р.Б. и.р. все 12 кил... из каждого местечка, с каждой косточки, с каждого суставчика* (РЗЗ, № 1544, архангел.); *Вынеси, Господи, притчи-прикосы из всякого места: из рук, из ног, из белого лица, из ясных очей, из черных бровей, из каждой кости, из каждой жилы, из каждого сустава, из каждого ребра, из легка, из сердца, из печени горячей* (ЖС, 1895/2, с. 240, архангел.).

Задумываясь над тем, насколько на самом деле подробно описывается в заговорах «состав человеческий», нельзя не заметить, что в случае телесного недуга (связанного с повреждением или дисфункцией отдельного органа или части тела) заговор производит своеобразный отбор, стремясь как можно точнее обозначить локализацию болезни. Из всех известных частей и органов в таком заговоре обязательно будут упомянуты те, которые более всего затронуты данной болезнью. Так, при вывихе или ране в тексте непременно появятся кости, суставы и жилы, при опущении матки — крестец, лоно и живот, и т.д. Но в других случаях, когда соматическая симптоматика недуга проявляется не столь определенно (как, например, в заговорах от порчи, испуга или детской бессонницы), заговор обычно ограничивается лишь беглым, стандартным и довольно бессистемным обзором человеческого тела с упоминанием «буйной головы», «ретивого сердца», «ясных очей», «желтых костей», «горячей крови» и др.

Восточнославянским заговорам известен еще один сходный мотив, представляющий собой описание последовательного изгнания недуга из одной части тела в другую и потом наружу (обычно в землю). Этот мотив, имеющий широкие европейские (в том числе славянские) параллели[24], у восточных славян встречается редко и почти исключительно в заговорах от болезней скота, ср.: *Нокоть ты, нокоть, у благословенной скотины* (такой-то масти) *поди в ноздри, из ноздрей в голову, из головы в чемерну*[25]*, из чемерной в хвост, из хвоста в землю* (Еф.МЭА, № 14, с. 175, архангел.[26]). В то же время в заговорах от человеческих недугов мотив последовательного выведения болезни из тела наружу отмечается крайне редко (ср.: Курец, № 294, олонец.; ОЧ, с. 195).

В западнославянских заговорах чаще встречается именно мотив последовательного выведения болезни из тела, ср. чешский заговор от чахотки, в которой болезнь удаляют от головы и до ногтей: *Já vyhánim oubutě z tvého těla: z hlavy do ramenou, z ramenou do kolenou, z kolenou do nehtův, z nehtův do moře: vodu přelejvati a písek přesejpati, kosti nelámati a žil neškubati, krve necucati a masa netrhati a přirozenímu pokoj dáti* [Я выгоняю

---

[24] См.: Топоров 1969, с. 18, 29; о возможных древнегерманских соответствиях этому мотиву см.: Топорова 1996, с. 110–111, 130 — где, в частности, приведено по рук. IX в. Мюнхенское заклинание червей, включающее мотив последовательного выведения червей из тела животного.

[25] рус. *чемер* — ‘конская болезнь, род колера, падучей, с подводкой живота’ (Даль 4, s.v.).

[26] См. также: ПЗ, № 798; Зорі, с. 255 (киев.); Романов, № 27, с. 129, № 30, с. 129, № 32 и др.

чахотки из твоего тела: из головы до плеч, с плеч до колен, с колен до ногтей, из ногтей в море: воду переливать и песок пересыпать, кости не ломать и жилы не дергать, кровь не сосать и мясо не рвать, и естеству покой дать] (Вельмезова, № 179), с польским — от рожи: *Różo... wyleź z głowy — w piersi, z piersi — w brzuch, z brzucha — w kości, z kości — w golenie, z goleni — w stopy, z stóp — w palce, z palcy — na sto łokci w ziemię* [Рожа... вылези из головы в грудь, из груди в живот, из живота в кости, из костей в голень, из голени в стопы, из стоп в пальцы, из пальцев — на сто локтей в землю] (Czernik 1984, s. 94).

При сравнении же балканославянских мотивов изгнания болезни из тела человека с восточнославянскими обнаруживаются заметные различия.

Во-первых, гораздо шире, чем у восточных и западных славян, здесь известны мотивы последовательного выведения недуга из тела человека (через его «крайние» точки — стопы, ногти и др.), см. болгарский заговор от страха:

> *Искочи, страу, иот главу, искочи, страу, иот мозок, искочи, страу, иот уши, искочи, страу, иот косу, искочи, страу, иот ведже, искочи, страу, иот очи, искочи, страу, иот носу, искочи, страу, иот иуста, искочи, страу, иот иезик, искочи, страу, иот рамена, искочи, страу, иот лакти, искочи, страу, иот пръсти, искочи, страу, иот нокти, искочи, страу, иот сърце, искочи, страу, иот жилке, искочи, страу, иот пупак, искочи, страу, иот колен, искочи, страу, иот глежньове, искочи, страу, иот ступала, искочи, страу, иот пръсти, искочи, страу, иот нокти* [Выскочи, страх, из головы, выскочи, страх, из мозга, выскочи, страх, из ушей, выскочи, страх, из волос, выскочи, страх, из бровей, выскочи, страх, из глаз, выскочи, страх, из носа, выскочи, страх, изо рта, выскочи, страх, из языка, выскочи, страх, из плеч, выскочи, страх, из локтей, выскочи, страх, из пальцев, выскочи, страх, из ногтей, выскочи, страх, из сердца, выскочи, страх, из жил, выскочи, страх, из пупка, выскочи, страх, из коленей, выскочи, страх, из лодыжек, выскочи, страх, из ступней, выскочи, страх, из пальцев, выскочи, страх, из ногтей] (СбНУ, 1900/16–17/2, с. 259–260).

Чаще всего — это движение сверху вниз, ср.: Амроян, № 97 (от головы до ногтей), 226 (от головы до пальцев), 273 (от макушки до ногтей); Тодорова-Пиргова, № 30 (от мозга до ногтей), 90 (от живота до ногтей), 91 (от головы до ног); Раденковиħ, № 348 (от головы до подошвы); значительно реже — снизу вверх: Тодорова-Пиргова, № 130 (от

ног до языка), 157 (от ног до бровей) и др. В работах болгарских ученых такой способ изгнания болезни рассматривается обычно как вариант нисходящего магического счета (см. ниже, в главе «Магический счет»).

И, во-вторых, в балканославянских и западнославянских заговорах при перечислении частей и органов тела человека, из которых изгоняется болезнь, обычно не используются эпитеты, характеризующие это тело, типа рус. *буйная голова, могучие плечи, резвые ноги* и т.п. (об этом см. в Части 2-й, в главе «Человек и его тело»).

Перечни частей тела известны и в западноевропейских заговорах (Познанский, с. 82). Кроме того, они есть и в древнеславянских врачевальных молитвах (обычно без эпитетов), в частности, в молитве Иоанна Златоуста и некоторых других (см.: Алмазов 1900, с. 109–110).

II.1.2. «Недугу запрещается мучить человека». Мотив также представляет собой перечень частей тела, дополненный указанием на то, какой конкретно ущерб болезнь не должна причинить этим частям и органам[27]. В целом такой ряд создает выразительный симптоматический «портрет» болезни:

> *Тут тебе не воевать, костей и грудей ее не ломать, крови ее не разливать, головы ее не мучить и лица не изменять* (РКЖБН 2/1, с. 222, ярослав.); *Ты, причина вихревая, ветровая, животливая, шутливая, глазливая, по костям не ходи, костей не ломи, явства не прети, дыханье не тесни* (РЗЗ, № 2091, калуж.); *Тут табе не хадзіць, галоўкі не паліць, сэрца не знабіць, вочак не цямніць, вушак не глушыць, кроў не марыць, жоўту косць не сушыць* (Зам., № 1034, могилев.); *А в раба и.р. не буваты більш болезней сих: голові не боліты, шуму не шуметы, мозку не кружиты, серца не тошниты, грудей не стисняти, пить и есть не запрещаты, криви не разжигаты, кости не ломиты, не сушиты, не печалиты, у болезнь и досаду не приводиты, от сна не разбужати, а живота не здувати, и носа не закрывати, и диханія не прекращаты* (Семенцова 1892, с. 287–288, чернигов.).

С.М. Толстая квалифицирует такие мотивы как способ «магического уничтожения злых сил: болезни, порчи, колдовства», когда уже само отрицание этих сил понимается как их уничтожение или устранение (Толстая 2008, с. 242), и рассматривает их в ряду других функций отрицания в сакральных текстах.

---

[27] См.: Иванов 1913, с. 75–76; Зорі, с. 34–37; Проценко, № 104, 115; Зам., № 757, 1023–1025; Таямн., № 326, 333, 419, 428, 504; ПЗ, № 42; Слов.маг., с. 42; Чуб., с. 131, 132, 134, 135; Еф.СМЗ, № 74, 78; Иванов 1885, с. 735; ПЗам, № 78; Зам., № 872–993; РЗЗ, № 1540, 2091.

Нам еще придется подробнее говорить о том, что восточнославянский заговор последовательно избегает описания больного или немощного тела, равно как и страдающего человека вообще. Как мы показали выше, вместо этого заговорный текст сосредоточен на том, чтобы как можно точнее описать симптоматику и причины самой болезни. Примечательно, что и рассматриваемый мотив фактически описывает не столько тело больного и его страдания, сколько симптоматику недуга. Так, в приведенных заговорах не говорится о том, что у человека ломит кости или колет сердце: эти действия приписываются болезни, которая знобит сердце, ломает кости, отнимает аппетит и затрудняет дыхание. При таком описании, когда место безличных конструкций занимают личные, с называнием недуга в качестве субъекта-подлежащего, акцент автоматически смещается с человека на болезнь, которой как раз и возбраняется вызывать у человека подобные симптомы.

В так называемых черных заговорах рассматриваемый мотив приобретает обратный смысл («мучай тело»), ср. рукописный заговор, в котором железного мужа призывают замучить насмерть злодея-супротивника: «Злой злодейник-цареедник... портил меня, раба Божия имрк, своими злыми делами, недобрами, и ты [железный муж] ис тово злово злодейника моего кровь пей, и мозг ево ежь, и жилы тяни, кости ломи, семдесят и две, и три, и едину жилу тяни во едино место, и семдесят суставов, три, и два, и един, все сколячивай во едино место... не давай ему строку ни на малой час отдоху» (ОЧ, с. 109–110).

У балканских славян мотивы, аналогичные описанным, встречаются крайне редко: *Але и виле... ступ му не наступујте, крв не пи'те, срце му не едите, снагу му не ломете!* [Алы и вилы, на ступни ему не наступайте, кровь не пейте, сердце не ешьте, силу не ломите!] (Раденковић, № 131, серб.).

Значительно шире здесь распространен мотив «недуг мучает тело», в рамках которого, в том числе, в балканославянских заговорах «действуют» разного рода демоны, которые нападают на человека, мстят ему и т. д. Описание подобных нападений отличает балканославянские заговоры от западно- и восточнославянских, для которых такого рода сюжеты не характерны.

В таких балканославянских заговорах подробно описываются вред и страдания, причиняемые демонами (в том числе демонами болезни) отдельным частям и органам человеческого тела, что совершенно нетипично для восточнославянских заговоров:

*Тръгнали са девет сестри ерменки... та пристигнали у Стояна. Стояна вика клика. Турили ѝ мрамурен камък на гърди, очи ѝ размътили, уста ѝ разкривили, уши ѝ заглушили, крака ѝ изкривили, ръце ѝ извили* [Отправились в путь девять сестер-ерменок... дошли до Стояны. Стояна кричит-плачет. Положили ей мраморный камень на грудь, глаза ей замутили, уста ей скривили, уши ей закрыли, ноги искривили, руки скрутили] (Гоев 1989, с. 142, болг.); *Пут путује и.р. у стране земље... Ал' бог пушти преку болес' и злокобни ветар по свету, па га срете на путу, па га у главу удари, па га на зам обори, па му узе руке и ноге, па му душу омали, па му очи затвори* [Идет по чужой стране и.р. ... Но бог посылает внезапную болезнь и злокозненный ветер по миру, встречает его на пути, бьет его по голове, и валит его на землю, и отнимает ему руки и ноги, и душу ему «сокращает», и закрывает ему глаза] (Раденковић, № 120, серб.).

Допустимым кажется предположение, что этот мотив (описывающий мучения, причиняемые недугом человеку) восходит к распространенным у балканских славян апокрифическим молитвам от нежита, где рассказывается, как нежит мучает тело человека, таким, например, как:

«Nižite i sičce, ki si (se) spal s nebesi, utaknute iž anjeli, iž svić noseći, i utaknu jih sveti Mihovil arhanjel i sveti Kuzma i Domijan i rekoše njim: "Kamo greš, nižite i sičce i ustriljeni vetre?" A oni rekoše njimi: "Gremo va glavu človičasku i v život i kosti mu gremo iskusti i žile oslabiti i uši ogluhnuti i oči oslipiti i nos ognojiti i usta skriviti i zubi skrušiti i mozgi popiti i telo na smart predati!"...» [Нежит и «сичце», который упал с неба, и встречают их ангелы, и встречает их св. Михаил архангел и святые Кузьма и Демьян и говорят им: «Куда идешь, нежит и „сичце" и прострельный ветер?» А они говорят им: «Иду в голову человеческую, и в живот, и в кости ему, иду кусать, и жилы ослабить, и уши оглушить, и глаза ослепить, и нос загноить, и рот искривить, и зубы искрошить, и мозги испить, и тело предать смерти!] (Strohal 1910, s. 155)[28],

а также к его фольклорным аналогам:

*Отговара страшен страшник: «Шта ида у Цолови да му ф сърце влеза, да му кръф испіа, да му мош зема, да му чирва пригризам»* [Отвечает страшное страшилище: «Пойду я к Цоло, войду в его сердце, буду

[28] См. также: Цонев 1923/2, с. 133, № 622 и др. О молитвах от нежита см.: Раденковић 2007.

кровь его пить, силу его возьму, внутренности сгрызу»] (Амроян, № 100, болг.).

II.2. Параллельно изгнанию недуга из частей тела в рамках исследуемого сюжетного типа развивается другая тема — удаления недуга в тот или иной локус (изгнание «куда»). Она репрезентирована в заговорах очень широко и вариативно. Мы обратим внимание на основные мотивы, ее разрабатывающие. Как правило, они связаны между собой и часто следуют друг за другом.

Мотивы изгнания недуга туда, где болезнь уже не сможет навредить человеку, являются едва ли не самыми популярными в восточнославянских заговорах, поскольку, видимо, воплощают простейшие способы избавления от любой опасной и зловредной для человека силы. Наверное поэтому такие мотивы широко известны во всех восточнославянских традициях (за исключением карпато-украинских заговоров, где присутствуют мотивы изгнания как такового, изгнания недуга из тела, но локативных, пространственных мотивов изгнания болезни почти нет). Наиболее же массово три рассматриваемых далее мотива представлены в украинской, белорусской и южнорусской заговорных традициях; что же касается Русского Севера, то здесь эти мотивы известны меньше.

II.2.1. «Изгнание недуга в далекие, пустынные места». В этом мотиве недугу предписывается удалиться от человека на мхи, болота, моря, в леса и другие природные локусы и объекты[29].

Основу мотива составляет обычно глагол со значением ‘изгонять, удалять’ (хотя указание на отсылку недуга может быть выражено и иначе, например формулой *быть тебе в...*) и управляемой им перечислительной конструкцией, которая состоит из повторяющегося предлога (*на, в, за, к, по*) и имен существительных, обозначающих локусы и природные объекты. В основном это объекты и локусы суши и вод (леса, степи, поля, болота, луга, овраги, яры, горы, берега, воды, реки, озера, ручьи, моря; мхи, лозы, деревья, травы, пни, камни, пески, грязи):

*И, зоря зориця... унеси у раба Божья все притци и призоры и витряны переломы... за синие моря, за тёмныи леса, за высокии горы* (Мансикка, № 14, олонец.); *Ідзі сабе за ніцыя лозы, за цёмныя лясы, сухія балата* (Зам., № 662, гомел.); *Плывите по лесам, по лугам, по сыпучим пескам, плывите по мхам, по болотам, по гнилым колодам* (РЗЗ, № 1761,

[29] О мотивах изгнания болезни в южнославянских заговорах см. в специальной работе: Раденковић 1986.

калуж.); *Угаварую, умаляю, на быстрыя воды пасылаю, на жоўтыя пяскі, на зялёныя травы* (Зам., № 668, гомел.); *Там жаба пойди к старому хозяину, к старой хозяйке во темные леса и во глубокие ручьи* (Дмитриева 1993, № 26, архангел.); *Отошлю тоску тоскливую, кручинушку тяжелую за темные леса, за синие моря, за высокие горы, за тянучие болота, за вязучие грязи* (РЗЗ, № 2221, архангел.) и др.

По стилистике, образности и лексике приведенным примерам близки заговоры из русской рукописной традиции: «Помилуй, Господи, раба своего Василия от при... и притчи, и от всякой болезни, и как стрела стреляет, камень разбивает и дьявола убивает, так я, раб Гаврила, отговариваю раба Василь[я]... болезни и скорби. Пади, сия [болезнь?], на землю, а з земли на воду, [а с воды] на бел горючь камень, а с ка[мня] на буйныя ветры, в темныя лесы [на] сухое дерево, на осину, или на б[ерезу], или на колоду на гнилую...» (Смилянская 2002, с. 163–164, от болезни и скорби).

Перечисление природных объектов и локусов, названия которых почти регулярно снабжены эпитетами, формирует в лечебных заговорах выразительный и эмоционально-конкретный образ «того» мира, куда отсылают болезни (примечательно, что такой образ отсутствует в аналогичных западно- и южнославянских заговорах — прежде всего, видимо, потому, что для них нехарактерно столь же широкое, как у восточных славян, использование эпитетов). Заговорный образ «того» мира подробнее рассмотрен в Части 2-й, в главе «Пространство и путь».

Мотив изгнания недуга в далекие и пустынные места хорошо известен за пределами восточнославянского континуума — в славянских и других европейских традициях (см.: Познанский, с. 85–86; Завьялова 2006, с. 237–242).

По наблюдениям Е.В. Вельмезовой, в чешских заговорах пространство, куда отсылают болезни, также описывается преимущественно как водное, горное (возвышенное) и лесное (Вельмезова 2000, с. 35): *Jdi na hory, na lesy, na vody, na skály, na meze, na trní, na bahna, na šípky* [Уходи на горы, в леса, в воды, на скалы, на межи, на колючки, в болота, на шиповник] (Вельмезова, № 140, от рожи); *Děte na hory, lesy, kopce, skály, na hloží, trní!..* [...Уходите на горы, леса, холмы, скалы, на боярышник, на колючий кустарник!..] (Там же, № 203, от разных болезней). В польских заговорах отсылки болезни в природные локусы также встречаются, однако выглядят не столь выразительно: *Ustąp, bólu, na góry, na lasy, na suche korzynie* [Отступись, боль, на горы, на леса,

на сухое коренье] (Kotula 1969, s. 87, ю.-в.-пол.); *Idź na suchy las, na czerwone morze, na suche korzenie, tam, gdzie nie dojdzie żodne ztworzynie!* [Иди на сухой лес, на красное море, на сухое коренье, там, куда не доходит ни одна тварь!] (Там же, с. 95); *Idy sobi na troje rozdoroże, na synyji wozera* [Иди ты на три перекрестка (распутья), на синие озера] (Kolberg 35, s. 240, ю.-в.-пол.); как, впрочем, и в словацких примерах: *Tam ty ít' na tie pustie lasy...*; *Ružicko-paňičko, prosu ja tebe, žeby ty išla do sivoho kameňa, do terňovoho koreňa* [Там ты иди на те пустые леса...; Рожичка-панночка, прошу я тебя, чтобы ты шла к серому камню, к терновому корню] (Čápová-Gáborová DP, s. 21, 27).

Мотив известен и в балканославянских традициях, однако, в отличие от западных и восточных славян, в болгарских и сербских[30] заговорах основное внимание сосредоточено на описании «иного» мира как мира, где ничего не происходит, или как мира удовольствий (см. ниже), а тема его пустынности задается одним-двумя мазками: *Бродници ли сте, вечерници ли сте, дигайте се от детето, идете у пусти гори, идете у длубоки вирове, идете у пусти пустини* [Бродницы ли вы, вечерницы ли вы, поднимайтесь от дитя, идите в пустые горы, идите в глубокие водовороты, идите в пустые пустыни] (Тодорова-Пиргова, № 491, болг.).

С точки зрения основных пространственных координат балканославянские заговоры[31] близки восточно- и западнославянским, ибо также представляют «иной» мир в проекциях широты, глубины и высоты, ср.: *Д'идеш у висину, д'идеш у ширину, д'идеш у дубину* [Иди в высоту, иди в ширину, иди в глубину] (Раденковић, № 68, серб.); *бежите... у дубочки бунар, на дугачки друм, у високу планину, на широку равницу* [бегите в глубокий колодец, на длинную дорогу, на высокую гору, на широкую равнину] (Там же, № 310); *по планине, по падине, по вр'ови, по долине* [по горам, по долам, по верхам, по низам] (Там же, № 502). При этом сербские заговоры демонстрируют хоть и весьма относительное, но все же разнообразие облика «иного» мира. В сербских заговорах болезни отправляют:

*у гору, у пусту гору зелену, у зелену гору, преку црну гору, у гору пустињу, у јаму бездану, на дрво високо, на зелене ливаде, под црвљиву кору, под церову кору, код студене воде, у воду, у дубоку воду, у сиње море, у морске дубљине, у онуј воду голему, у девету земљу, у планине, у поље, во*

---

[30] О мотивах изгнания болезни в южнославянских заговорах см. специально: Раденковић 1986.

[31] Основные примеры взяты из: Амроян; Тодорова-Пиргова; Раденковић.

*поле широко, от поле во високьи планинье* (макед.), *у пустиње, у пусту земљу, у пусто село, у пусту кућу*;

а также *у гору Талалејску, у Галилејску гору, у Калај-гору, у Камен-гору, у гору Калалеску, у Калевску гору, у Црну гору, у гору Горолеску, у Лелек гору, у Сијамску гору, у Ганску гору, у Неврат поље, у Витош планину, у Галилеј поток.*

Что же касается болгарских заговоров, особенно старых, записанных в конце XIX — начале XX в., то ничего кроме пустых лесов (гор, вод, камней) в них фактически и нет:

*в пусти гори* (в пустой лес), *в пусти мести и пусти каменаци* (в пустые леса=горы, в пустые места и в пустые каменистые места), *по пусти планини* (по пустым горам), *у пуста гора у пустелия* (на пустой лес пустынный), *у пусту гору зелену* (в пустой лес зеленый), *у пусту гору ясенову* (в пустой лес ясеневый), *в пустата гора, в пустньньето* (в пустынный лес, в пустыню), *у пусти полени* (в пустую долину), *у пусти гори незнайни* (в пустой неизвестный лес), *в пусти гори далечни* (в пустой далекий лес), *по пусти води, пусти камъни, по пусти плетища* (по пустой воде, по пустым камням, по пустым плетням).

В более поздних по времени записях спектр и характеристики локусов «иного» мира несколько расширяются, однако общий его облик остается тем же, ср.:

*в гора зелена* (в зеленый лес), *в честа гора* (в густой лес); *по студените камъни* (по холодным камням), *по гнилите чукани* (по гнилым колодам), *по зелените дървета* (по зеленым деревьям); *по фиданки, по клонки* (по отросткам, по веткам); *по вр'ове* (по вершинам), *по морета, по океане* (по морям, по океанам); *по незнайните гори, по безводните поля* (по неизвестным лесам, по безводным полям), *по пустите пустиньe* (по пустынным пустыням);

а также *у пусту гору Тилилейску, у пуста горе Телелейска, у пусти гори Галилейски, у пусти гори Тюлименску, в гъсти гори Тилилейски, в пусто горе Талелейско.*

Таким образом, основной «качественной» характеристикой «иного» мира в целом и отдельных его объектов является в балканославянских заговорах их «пустынность», задаваемая соответствующим постоянным эпитетом. Кроме того, в сербских и болгарских заговорах заметное место занимает отправление недугов в какое-то определенное место (обычно в лес или на гору), имеющее точную локализацию, создаваемую мифотопонимами. Аналогичную ситуацию мы наблюдали в восточнославянских заговорах, описывая сюжетный тип обращения в сакральный центр, который маркирован в заговорах це-

лым рядом мифотопонимов (называющих остров, камень или дерево, стоящие в центре мира, там, куда отправляется за помощью субъект заговора).

II.2.1.1. «Недугу предписывается заняться бессмысленными и бесполезными действиями». Иногда в дополнение к предшествующему мотиву болезнь не только вынуждают покинуть «этот» мир и человека, но также навязывают ей определенную форму поведения. Мотив известен русским, украинцам и белорусам, впрочем не слишком широко:

> *Там ей пески пересыпать, воды вымерять, камни разбивать, броды расширять... а чистого Божьего и.р. оставить* (ФНО, с. 291, № 4, новгород.); *там тебе пребывать, злые шутки свои шутить, в пустом месте камень проедать, в сухом лесе дерево разгрызать, в море глубоком воду хлебать* (Проценко, № 55, дон.); *Ідзі, Вольгіна скула... на шэрае каменне, каменне гладаць, ваду хлібаць* (Зам., № 702, витеб.); *Ідзі на нямую печ гліну глажы* (Зам., № 1202, витеб.); *Тяпер иди на мхи на болоты, на гнилыя колоды... там табе качатца, валятца, а на мяне р.Б. забыватца* (Романов, с. 92, № 213, гомел.); *Там тобі гуляты и буяты, гнылы колоды вывертаты, жовты піскы пожираты, сынє море выпываты* (Чуб., с. 131, укр.); *иды собі на сухий ліс, на безплодне дерєво, там будеш сушити і вялити* (Rulikowski 1879, s. 111, укр.); *Але йти собі на широкі броди, на глібокі води; там її піски пересипати, води зміряти, камінье лупати, броди розширяти* (Лоначевский 1875, № 21, буковин.).

Мотив характерен для разных функциональных групп лечебных заговоров (в частности, для заговоров от детской бессонницы), кроме того, он встречается в других фольклорных жанрах, особенно в мифологических рассказах, где аналогичные задания даются демонам с целью занять их и отвлечь от человека.

В балканославянских заговорах подобные мотивы нам до сих пор не встретились, но в западнославянских находим отдельные параллели к ним:

> *Jděte do moře, písek přesejpejte, vodu přelejvejte a tomu nemocnému pokoj dejte* [Уходите в море, песок пересыпайте, воду переливайте, а этому больному покой дайте] (Вельмезова, № 177, чеш.); *Leťte radšej do lesa, trávu trhajte, drevo štiepajte, vodu z mora pite a tej hlave pokoj dajte* [Летите скорей в лес, траву дергайте, дерево рубите, воду из моря пейте и этой голове покой дайте] (Čápová-Gáborová DP, s. 26, сло-

вац.); *Tam tobi litaty, tam tobi sedity, tam tobi wertity, tam tobi szczo na świty robyty* [Там тебе летать, там тебе сидеть, там тебе вертеть, там тебе что на свете есть делать] (Kolberg 35, s. 240, пол.).

Следующие два мотива продолжают и развивают, правда взаимнопротивоположным образом, характеристику «того» мира, куда отсылают болезни.

II.2.2. «Изгнание недуга туда, где ничего не происходит». Обычно он становится логическим развитием мотива, описывающего пустынное пространство, куда отсылают болезни, и, следуя непосредственно за ним в тексте заговора, вводится с помощью *где*, ср.:

*Пайди, прапади, рожа, на мхи, на балота, на гнилые калоды, где никакие ягады ни растут, где никакие птицы не пают* (НТКПО 2, с. 37, псков.); *Выйди... жаба-дубоглот, из тела... в крутые горы, в темные леса, в желтые пески, где свету нету, птицы не летают, зверь не пробегает* (Проценко, № 10, дон.); *Ідзі, скула... на густыя лозы, на топкія балоты, на высокія горы, дзе сонца не выходзе, луна не заходзе, пціцы не летаюць, сабакі не брэшуць* (Таямн., № 284, гомел.); *ідзі ты, балячухно... дзе свет не світае, дзе сонейка не сходзіць, дзе збожайка не родзіць, дзе пеўнеў голас не заходзіць* (Зам., № 735, витеб.); *Зійди собі на очерета, на болота, на сухі ліса, де вітер не віє, де сонце не гріє, де собаки не брешуть, де дівки кіс не чешуть, де півні не співають, де хлопці дров не рубають — там тебе бажають* (УНМ, с. 90–91, киев.); *Іди собі — де кури не пьють, де молодиці на гуляння не ходять, де козак коня ни напувае, де дівчя коси ни росплітае* (Иващенко 1974/2, с. 176, полтав.); *Я ж тебе ізсилаю на очерета, на болота, де люди не ходять, де людське око не заходить, де собаки не гавкають, де гуси не гелгають* (Зорі, с. 163, черкас.).

Это — пространство «небытия», как его назвал А.Б. Страхов (1988); «мир-НЕ — мир, изображаемый как человеческий, только со знаком „минус“», по замечанию Е.В. Вельмезовой (2000, с. 35); «тот мир» как «небытие, неявление, недействие, нелокусы, невремя и т.д.» (по мнению С.М. Толстой, 2008, с. 243)[32], ср. редкие примеры, в которых это

[32] В шумерских заклинаниях встречается описание страны Дильмун, в точности повторяющее это славянское пространство небытия: «Страна Дильмун светла, страна Дильмун чиста; страна Дильмун чиста, страна Дильмун сияет... в Дильмуне ворон не каркает, кура не квохчет, лев не убивает, волк ягненка не рвет, собака не умеет сторожить козлят... старуха „Я старуха“ не говорит... певец посевной песни не поет, на краю города

пространство получает не только выразительную, но также и емкую характеристику: *Выйди в чистое поле, где пустота* (Майков, № 121, новгород.); *Ссилаю і посилаю вас в землю пусту, безконечнюю* (Иващенко 1974/2, с. 174, полтав.).

Описываемый в заговорах пустой мир лишен не только каких бы то ни было знаков присутствия человека и его деятельности:

> в нем не ходят люди (*де не ступала людськая нога* — УНМ, с. 88, житомир.), не лают собаки, не стучат топоры, не куют и не бьют молотами кузнецы (*кузняцы не куюць, малатамі не б'юць* — Таямн., № 608, гомел.); не горят огни, не поют петухи, не гогочут гуси, не вьется лоза, не родит хлеб, не гоняют скот (*где товар не ходит, где травы не съедае, где воды не спивае* — ПЗ, № 338, брест.), там парень не машет косой, девушка не плетет косы, а казак не ездит верхом (*идзе казак конём не играець* — Романов, с. 95, № 226, могилев.), там не поют песен и не плачут дети; там не курят ладан, туда не заглядывает человеческий глаз и не доходит человеческий голос (*де й огни не горять, ладаны не курять, христыяньский глас не заходе* — Стороженко 1894, с. 35, харьков.);

но более того — в нем не наблюдается никаких признаков живой природы вообще:

> там не всходит, не греет и не светит солнце (*солнце праведне не сходе* — Ястребов 1894, с. 46, Новороссия); не блестит месяц (*гдзе... месяць ня блесцець* — Шейн 1893/2, с. 534, смолен.), не веет ветер (*дзе вицер не вее, де сонце не свециць* — ПЗ, № 332, гомел.), не льют дожди (*дзе буйныя дожджи не замачюць* — Романов, с. 98, № 238, могилев.), не поют птицы, не квакают лягушки, не воют волки, не растет трава, не горят леса и не стоят воды, не летают птицы и не бродят звери (*ворон кости не заносит* — Курец, № 294, олонец.).

Порой «иной» мир восточнославянских заговоров приобретает черты «инородного» и «иноверного», где не соблюдаются нормы христианской морали: *Волос водяный... Я тебе вылываю, я тебе вызываю, в*

---

[кладбища. — В. Е.] плача не заводит». По мысли В.В. Емельянова, «перед нами — полное отсутствие жизненных проявлений: жизнь уже дана в потенции, через имена будущих вещей, но еще не явлена в творческом акте. Вот это собрание потенций как идей будущих материальных форм и представляется шумерам полнотой сакрального. Имена и действия названы через отрицание *пи-*, т.е. для реализации сущего требуется отмена отрицания» (Емельянов 1998, с. 53).

*чужи земли одсылаю, де наши люде не ходять, там хрестив не носять, и не нападай хрещеных людей* (Милорадович 1900/70, с. 60, полтав.).

Фактически те же мотивы присутствуют и в восточнославянской рукописной традиции:

> в заговоре: «...и пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не огревает, где люди не ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят...» (Еф.МЭА, с. 201, № 19); в «Молитве от поветрия морового»: «Там вас отсылаю, где чорный вюр недорегочет, где чорный кур не допоет, где чорный пес недобрешет, где чорный буяк недоборичет» (Петров 1906, с. 58; галицко-русская рукопись XVIII в.); в «Молитве над бесным человеком»: «...диаволе <...> о(т)иди в пустая места безводная идеже не присещае(т) Г(оспод)ь» (Алмазов 1900, с. 129, № 32, Служебник с требником, по рук. XVI в. Софий. б-ки № 845)[33].

В других славянских традициях, при всей внешней схожести, исследуемый мотив на самом деле представлен по-разному, и в этих различиях можно, как нам кажется, отчасти «прочитать» историю мотива.

На западе славянского мира[34] он известен мало. Особенно это касается чешской традиции, на что специально обращает внимание Е.В. Вельмезова. Вот один из редких чешских примеров: *Šla Maria po cestě, nesla zlý bolestě; nenoš je Maria do N... těla a do jeho hlavy, nes je rači (raději) do vody a na hory, kde ani vovčáček nehoní* [Шла Мария по дороге, несла злые боли; не носи их, Мария, в Н. тело и в его голову, неси их лучше в воду и на горы, куда ни один пастушок стада не гоняет] (Вельмезова, № 206). Несколько шире мотив встречается у поляков, в основном на востоке и юго-востоке, и у словаков в зоне Карпат:

> *Tam cie wiater nie owieje, ani kogut nie opieje, tam cie ludzie nie obgodajo, ani psy nie oszczekajo* [Там ветер не овеет, ни петух не опоет, там люди не оговорят, ни псы не облают] (Kotula 1969, s. 87); *dzie ptaszkowie nie śpiewają, dzie dobrzy ludzie nie gadają, dzie słoniuszko nie*

---

[33] Здесь и далее при цитировании текстов древнеславянской книжности используется облегченная форма передачи оригинала: яти, юсы и некоторые другие церковнославянские буквы передаются буквами современного алфавита; выносные буквы помещаются в строку в скобках; ударения и другие надстрочные знаки опускаются; пунктуация и границы слов даются по оригиналу; титлы раскрываются не всегда.

[34] Впрочем, В.Н. Топоров указал на то, что этот мотив встречается (видимо, все-таки нечасто) в германских заговорах (Топоров 1969, с. 23).

*dochodzi* [где пташки не поют, где добрые люди не разговаривают, куда солнышко не доходит] (Udziela 1891, s. 108); *de slonko nezašviti, viter nezaduje, dzvony nezadzvoňat, kohut nezašpivat, aňi žadna dobra rič nezajde* [где солнце не засветит, ветер не задует, колокола не зазвонят, петух не запоет, ни одна хорошая вещь не появится] (Čápová-Gáborová DP, s. 27).

В балканославянских традициях исследуемый мотив, во-первых, имеет более широкое распространение, чем у восточных славян, а во-вторых — выглядит намного разнообразнее, см. фрагменты болгарского заговора от «бабиц» — детской диареи и сербского — от судорог в животе:

*Бабиците на Иван да врват у чужд топрак... къде бивол не бреца, къде конь не цвили, къде куче не лае, къде петел не пее, къде стока не реве, къде дзвънци не дрънкат, къде кози не блеят, къде вълк не вие, къде мечка не реве, къде тъпан не бие, къде кавал не свири, къде оро не играй, къде човек не пей, там да врви* [Бабицы Ивана пусть идут в чужую землю... где буйвол не ревет, где конь не ржет, где собака не лает, где петух не поет, где скот не ревет, где колокольцы не тринькают, где козы не блеют, где волк не воет, где медведь не ревет, где барабан не бьет, где свирель не играет, где хоровод не ходит, где человек не поет, туда иди] (Тодорова-Пиргова, № 412, болг.); *Издате... Д'идеш у девету земљу... где пет'л не поје, где свиње не грде, где кокошке не затачу, где говеда не рову, где коњи не вриште, где псета не лају, где овце не блају, где козе не вреште* [Издат... Иди в девятую землю, где петух не поет, где свинья не хрюкает, где коровы не ревут, где кони не ржут, где собаки не лают, где овцы не блеют, где козы не кричат] (Раденковић, № 68, серб.).

Отличие состоит также в значительно более высокой частотности этого мотива у балканских славян и в том, что в болгарских и сербских заговорах количество и «номенклатура» отсутствующих в «ином» мире действий и событий существенно шире. При этом болгарские и сербские заговоры несколько разнятся между собой[35].

Описываемый в болгарских заговорах «иной» мир похож на мир, запечатленный в восточнославянских магических текстах. Он лишен не только каких бы то ни было знаков человеческой деятельности, но и живой природы вообще. Здесь не заметно:

— присутствия самого человека: *чувек не оди, льудье нема, крак не стъпва* [человек не ходит, людей нет, нога не ступает];

[35] Примеры взяты из: Раденковић; Амроян; Тодорова-Пиргова.

— его культурной (производственной и не только) деятельности: *дето пилета не ведут, секира не сече, колач не меси, турта не меси, кон не оди, магаре не гази, говеда не минва, няма добитъци да ходят, мъже не сечат, ергени не орат, мома не жне, манаре не сечу, секира не сече, рало не оди, овчар не ходи, мома стан не тъче, камин не кади, момък свирка не свири, мома оро не играат, моми не пеят, мома не смей* [где цыплят не выводят, топор не сечет, калач не месят, лепешку не месят, конь не ходит, осел не бродит, корова не ходит, скот не ходит, мужчины не рубят, парни не пашут, девушки не жнут, топор не рубит, топор не сечет, плуг не ходит, пастух не ходит, девушка не ткет, очаг не дымит, парень не играет на свирели, девушки не водят хоровод, девушки не поют, девушка не смеется]*;*

— в том числе деятельности, связанной с исполнением христианских и традиционных обрядов: *дето на църква не иде, клепало не клепи, съ млади ни венчавът, дяца ни кръштавът, лугье не мирсуат*; *сватба не играй* [где не идут в церковь, било не стучит, молодые не венчаются, детей не крестят, людей не причащают (макед.), свадеб не играют] (напомним, что у восточных славян эта тема едва намечена);

а также здесь не слышно:

— звуков домашних животных: *дето петли не пеят, кокошка не куца, кучета не лаят, пцета не лая, агни не блеи, коти не мечи, магари не реви, бик не реви, крава не мучи, кон не цвили, свиня не грди, коза не врещи, нити вол да мучи, нити бивол да мука* [где петухи не поют, курица не квохчет, собаки не лают, овцы не блеют, коты не мяучат, ослы не ревут, быки не ревут, корова не мычит, конь не ржет, свинья не хрюкает, коза не верещит, ни вол не мычит, ни буйвол не мычит];

— звуков, маркирующих культурную деятельность человека: *бухалка не буха* [валек для белья не бьет], *ноштови не хлопат* [ночвы не стучат], *огрипка не чегърта* [скребок не скребет], *тупан не тупа* [барабан не бьет], *свирка не свири* [свирель не играет], *кавал не свири* [пастушья труба не играет];

— звуков живой природы: *птици не пеят* [птицы не поют], *нити сврака да крека* [сорока не трещит], *гарван не грачи* [ворон не каркает], *кукавица не кука* [кукушка не кукует], *нити мечка да реви* [медведь не ревет], *мачки не пищат* [кошки не пищат], *стичгъ ни цвърчи* [цикада не стрекочет], *вълци не вию* [волки не воют];

— как и у восточных славян, здесь отсутствуют признаки живой природы вообще: *дету слънци ни изгрьава* [где солнце не всходит], *сълнце и месечина не греят* [где солнце и месяц не всходят], *ветар не дуа* [ветер не дует], *вода не тече* [вода не течет], *слана ни са вдига* [иней не ложится],

*роса не пада* [роса не выпадает], *трева не расте* [трава не растет], *дету гадини ни одьат* [где гады не ходят], *няма никви гадини* [нет никакой гадины], *фтичка не пеи* [птичка не поет], *пиле не лети* [цыпленок не летает], *дървета не никнат* [деревья не растут], *зверове не оде* [звери не ходят].

И в целом, согласно болгарским заговорам, в «ином» мире нет абсолютно ничего: *дето нема никакво диание* [где нет никакого действия] (Амроян, № 38), *там ништо живо нема* [там нет ничего живого] (Там же, № 57), *дека ништа не минва* [где ничто не ходит] (Тодорова-Пиргова, № 542).

В сербских заговорах (так же, как в болгарских и восточнославянских, только еще более подробно) разработана тема отсутствия в «ином» мире следов человеческой деятельности (производственной, культурной, религиозной, бытовой), но при этом почти не выражено представление о том, что «иной» мир лишен признаков живой природы.

Тут нет признаков человеческого существования: *људе не вреве* [люди не ходят], *човек не живи* [человек не живет];

— не слышны звуки, издаваемые домашними животными: *псето* (*куче, пашче*) *не лаје* [собаки не лают], *мачка не мауче* [кошки не мяукают], *петли не поју* [петухи не поют], *кокош не крека* [курица не квохчет], *гуске не гачу* [гуси не гегают], *живина не ц̑акају* [домашняя птица не галдит], *козе не врешту* [козы не кричат], *коза не дречи* [коза не блеет], *овце не блеје* [овцы не мекают], *свиња не грде* [свинья не хрюкает], *свиња не квичи* [свинья не визжит], *краве не муђу* [коровы не мычат], *во не муче* [вол не мычит], *коњи не вришту* [кони не ржут], а иногда — и дикими: *жабе не крекећу* [жабы не квакают], *врана не гаче* [ворона не каркает];

— не слышно звуков, издаваемых человеком, в том числе в ходе его культурной деятельности: *народ не говори* [люди не говорят], *брат брата не зове* [брат брата не зовет], *мала деца не плачу* [малые дети не плачут], *деца не рову* [дети не ревут], *певца не певају* [певцы не поют], *се песма не чује* [песен не слышно], *се гусле не чују* [гуслей не слышно], *пушка не пуца* [ружье не стреляет], *кола не громају* [телеги не гремят], *маша не куца* [кочерга не стучит], *кустура не звечи* [нож не звякает];

— отсутствуют и сами признаки этой деятельности, не совершаются повседневные домашние и полевые работы: *кобила не коти* [кобыла не жеребится], *кокоши јаја не носе* [куры яиц не сносят], *се вода не пли-ва* [вода не течет], *се брв не прави* [мостик не строится]: *се стока не пасе* [скот не пасется], *орач не оре* [пахарь не пашет], *рало не оре* [плуг не пашет], *се ништа не сеје* [ничего не сеют], *срп не жње* [серп не жнет], *коса не коси* [коса не косит], *сећира не сече* [топор не рубит], *матика не*

*копа* [мотыга не копает], *трлица не тре* [мялка не трет], *мотовило не мота* [мотовило не мотает, не крутится], *кустура не струже* [нож не строгает], *кустура не звечи* [нож не звенит], *воденица не меље* [мельница не мелет], *мајка оштипак не меси* [мать хлеб не месит], *се ватра не ложи* [огонь не разводят], *ватра не дими* [огонь не дымит], *се кућа не чисти* [дом не убирают], *девојке косе не чешљају* [девушки косу не чешут], *девојке косу не расплићу* [девушки косу не расплетают], *невеста не рани* [невеста не встает рано], *там дрвене паничке нема* [там деревянных мисок нет], *леб не начет* [хлеб не надкушен], *постав не шаран* [сосуд не расписан];

— не исполняются традиционные обряды: *мати детету колаче не меси* [мать ребенку калач не месит], *се слава не слави* [славу не празднуют], *там слава нема, там заветина нема* [там нет славы];

— не соблюдаются христианские ритуалы и нормы обычного права: *цркве нема* [нет церкви], *се звоно не чује* [не слышно колокола], *звоно не звечи* [колокол не звонит], *госпа не клечи* [хозяйка не преклоняет коленей в молитве], *се бог не моли* [Богу не молятся], *попови не чате* [попы не читают], *се свеће не пале* [свечи не горят], *ђаци не певају* [дьяки не поют], *се крстом не крсти и тамњаном не кади* [крестом не крестят и ладаном не кадят];

— Бог не дарует жизнь: *где се бог не моли и свог семена не сеје* [где Богу не молятся и своего семени не сеют] (Раденковић, № 531).

Как и в болгарских заговорах, в отдельных сербских текстах эксплицируется полное отсутствие чего бы то ни было: *где се ништа не чује* [где ничего не слышно]; *куде ништа никад не иде* [куда ничто никогда не ходит], *где нигде никога нема* [где никогда никого нет]; *у никакво село, код никакви људи* [в никакое село, к никаким людям] (Раденковић, № 92).

Вместе с тем, в отличие от восточнославянских и болгарских заговоров, последовательных в изображении «иного» мира как абсолютной пустоты и противопоставляющих «этот» мир «иному» по шкале «жизнь — не-жизнь/отсутствие жизни», сербские скорее тяготеют к противопоставлению этих двух миров по шкале «человек — не-человек/демон», ибо в них можно встретить, и не раз, указание на демоническую заполненность «иного» мира, где во мраке и хаосе царят демоны: *где мрак царује, где ђаво болује* [где царствует мрак, где болеет дьявол] (Раденковић, № 310); *виле косу чешљају, преко косе децу бацају* [вилы косу расчесывают, через косу детей кидают] (Там же, № 311); *муње сијевају, громови ударају, вукови завијају и зле душе урлакају* [молнии сияют, громы ударяют, волки завывают и злые души завывают] (Там же, № 451).

В пользу такого понимания «иного» мира сербских заговоров говорит также общая «демонизация» болезней в сербской заговорной традиции, что совершенно нехарактерно для восточнославянской, ср.: *Врбаличје... месоједниче, крвопивниче, не мучи се, не блуди се, ми смо веру ватили, у пос' месо да не једеш, крв да не пијеш, кости да не ломиш. А ти си (из) веру излезал, у пос' месо једеш, крв пијеш, кости ломиш* [Врбалац, мясоедец, кровопиец, не страдай, не блуди, мы приняли обет, чтобы ты в пост мясо не ел, кровь не пил, костей не ломил. А ты его нарушил, в пост мясо ешь, кровь пьешь, кости ломаешь] (Раденковић, № 422, от болезни ушей).

Помимо фольклорного «узуса», мотив изгнания болезни туда, где ничего нет, имеет и «книжный», т.е. встречается в разных жанрах славянской книжности. Приведем несколько примеров:

«Сказание о Макарии Римском» (по рус. списку XIV в.): «И взидохом на гору высоку, идеже ни солнце сияеть, ни древа есть, ни трава ростеть, развее гад и змиям свистающим... Перешедшим нам гору ту и придохом в землю пусту и велику, и не бяше в земли той ничтоже, ни пришел бяше человек туду николиже» (Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000, т. 3, с. 324); молитва от уроков в Часослове XV в.: «...идете вь землю [15] сьжьнь иде(ж) детищу мл(д)оу колакь непечетсе[36] и тоу пребываите женсци оуроци... идеж пе(т)ли не поють и псы не лают. поидете вь поустие гори» (Красносельцев 1889, с. 25); молитва от облаков и нечистых духов, которые ими повелевают, из рукописи XVII в. с о-ва Крк: «Zaklinjam te, duše nečiste i zali oblače... Tamo se poverni grad tvoj, kadi ni orači ne oru, ni pastiri ne pasu, ni kopači ne kopu, ni petehi ne poju, ni zvony ne zvone, tamo na skorom pojdi» [Заклинаю вас, дракуны, заклинаю вас, нечистые духи и злые облака... Туда повернется свой град, где ни пахари не пашут, ни пастухи не пасут, ни копатели не копают, ни петухи не поют, ни колоколы не звонят, туда скорее пойди] (Strohal 1910, s. 144); рецепт из украинского травника XVIII в.: «Полынь е(ст) бар(ъ)зо пожітечны и таковую моць маетъ... голова если боли(т), полынь столци и съ колодязя воды такои, що на ню сл҃нце не свити(т), и прівиваи до головы» (Передрієнко 1984, с. 98).

[36] «иде(ж) детищу мл(д)оу колакь непечетсе» — видимо, имеется в виду балканославянский обычай (серб. *поступаоница*, болг. *престапулка*), связанный с первыми шагами ребенка и состоящий в выпекании специального хлеба, который раздают гостям, чтобы ребенок был здоров, вовремя вступил в брак и т.д. (см.: Седакова 2007, с. 289 и сл.).

Впрочем, последний пример показывает, что подобные формулы (в качестве рекомендаций) сопровождали отправление разного рода магических практик и ритуалов, например, как напомнил А.Б. Страхов, обычай выливать воду после обмывания покойного туда, где солнце не светит (Страхов 2005, с. 177, примеч. 31); ср. белорусский обычай выкапывать чертополох (которым окуривали ребенка от испуга), растущий «там, каб нячутна было, як пеўні пелі» (НМБНТ, № 3265).

С другой стороны, сознательное избегание контактов с живой природой и человеческими и культурными атрибутами традиционно являлось условием совершения магических ритуалов, подразумевающих вмешательство нечистой силы. Эти условия в некотором смысле представляют собой практическое воплощение тех характеристик мира небытия, которые мы только что перечислили. Так, например, словенцы Штирии считали, что если в яме, находящейся в таком месте, где нет солнечных лучей и куда не доходит колокольный звон, сварить живого кота, то можно получить кость, взяв которую в руки, человек станет невидимым (Pajek 1884, s. 118). Если же в таких условиях волею случая оказывалось животное, то оно также меняло свою сущность, усугубляя и развивая демонические свойства. Более всего показательны в этом смысле польские поверья о том, что уж или жаба, в течение семи лет не видевшие человека и домашних животных и не слышавшие колокольного звона и звуков человеческой речи, превращаются в смока — дракона с семью головами, ногами, двумя хвостами и крыльями. Смок либо сам водит градовые облака, либо поступает в услужение к «планетнику» или чернокнижнику, которые ездят на нем верхом (ср.: Świętek 1893, s. 591; Traczyk 1895, s. 77; Matyas 1897, s. 110); та же судьба должна была постигнуть ужа или жабу, в течение семи лет не видевших солнца (Lud 1910/16, s. 78).

Таким образом, исследуемый мотив изгнания недуга туда, где ничего нет, занимает безусловно сильную позицию на славянском юге, более слабую – у восточных славян и практически отсутствует у западных, а также встречается в славянской (прежде всего южнославянской) книжности. Все это взятое в совокупности допускает предположение о южнославянских истоках этого мотива, распространявшегося, возможно, как устным путем (через заговоры и другие виды магических текстов), так и через рукописную традицию.

II.2.3. «В „ином“ мире, куда отсылают недуг, его ожидают в гости, там пир, отдых, веселье и свадьбы». Как бы вопреки предыдущему описанию «иного» мира, куда отсылают болезни, восточнославянский лечебный заговор создает параллельно совсем

другой его образ: образ мира, полного удовольствий. Прагматическое объяснение мотива вполне понятно: привлекательный образ далекого мира способен выманить туда болезнь и тем самым принудить ее оставить человека:

*Ай жо ты, Матушка Присвята Богородиця, нареди своих верных слуг за тридивить поль, за тридивить морь, за тридивить озёр, и там этого биссонья ждут, обжыдают и ноцью со свецямы и днём с пирогамы и со свежыма рыбамы и ж жареныма* (Мансикка, № 57, олонец.); *Болячка... Иди ты на мхи, на болота, на всякие цвета. Там тебе деўки прижыдають, столы настылають, там тебе буде питенье, еденье, гутанье, колиханье* (ПЗ, № 340, житомир.); *На Восіяньской горе стоиць камора, у той камори стоиць тридзевяць столы дубовых, на тых тридзевяць столах дубовых там наслано тридзевяць скацерсци шавковыя, за тыми столами сидзяць там тридзевяць панны, краснухи и чарнухи* (Романов, с. 93, № 219, могилев.).

Как следует из приведенных примеров, подобные описания «иного» мира как бы развивают в заговорах мотив изгнания недуга в далекие места. Однако противоречивость моделируемых в заговорах образов — с одной стороны, пустынного природного пространства, а с другой, богатого и манящего материального мира удовольствий — требует своего разрешения. В этом случае образ природного локуса, куда отсылают болезни, описывается очень кратко (вместо грязей и оврагов болезни отсылают за океан-море, в чистое поле, под ракитовый куст, а ярко выраженные отрицательные коннотации обычно опускаются), в результате чего получаемый совокупный «портрет» «иного» мира выглядит вполне нейтральным; см. в русских лечебных заговорах:

*Отсылаю тебя, притку, в окиан море... там тебе, притка, жить хорошо и привольно* (Межов 1864, с. 67, владимир.); *полетите за синё морё к цярю Санталу, у цяря Сантала всех рыб нажарено, и щук напецено, наварёно: пейте, еште* (Мансикка, № 110, олонец.); *возьмите-ка вы у меня всю кашлету и удушье, а снесите-ко ее за океан-море. За океан-морем все примут. Там для вас напечено и наварено* (РЗЗ, № 1397, архангел.); *Ты, сплёк, ступай, тут тебе не место! Табе место в чистом поле, под сырыми борами, с буйными ветрами: столики дубовые, скатерти шелковые, вины зеленые, пироги печеные* (РЗЗ, № 1506, калуж.); *Идите-ка, рожи, на мхи, на болота, на зеленые луга, на белую березу. Там — столы дубовые, скатерти шелковые. Там вам попить-погулять, побеседовать, покрасоваться* (РЗЗ, № 1759, калуж.).

Иногда такая отсылка в «мир удовольствий» приобретает черты сказочной зарисовки (в том числе и за счет введения в текст глаголов типа *быть, иметься, стоять, сидеть*, которые в заговоре обычно опускаются), выявляя внутрифольклорные связи заговора со сказкой (о чем нам уже приходилось говорить выше, в предыдущей главе): *в шерых борах, в цёмных лесах ёсьць распрыкрасны хороши большой луг; на широком красивом лугу там стоиць ракитовы куст; под ракитовым кустом седзиць маменька, пероги пячець, вас в госци зовець; там вам почиваньне, уроцам* (Шейн 1893/2, с. 536, витеб.; фактически тот же текст см.: Романов, с. 22, № 62).

В отличие от пустынного природного пространства, представленный в этом мотиве образ «иного» мира вполне материален, насыщен артефактами, среди которых — еда и питье (кушанья и напитки), предметы мебели, посуда, утварь (столы, скатерти, чаши, кубки и др.) и постель (подушки, ложе, кровати, перины). Этот образ роскошного материального мира, куда зазывают болезнь, создается в заговорах в значительной степени за счет тщательной разработки признакового поля, покрывающего этот относительно небольшой ряд предметов.

| | |
|---|---|
| *дорогой* | напитки, каменья |
| *легкий* | пропитание |
| *мягкий* | подушки, постель; просфоры |
| *теплый* | постель |
| *белый* | скатерть, постель |
| *золотой* | постель, кресло, мост, чаши, колыбель, кубки |
| *серебряный* | постель, ложка |
| *дубовый* | стол, кровать |
| *пярчастый* (от *парча*) | скатерть |
| *шелковый* | скатерть, пеленки |
| *пуховый* | подушки, перины, постель |
| *кружевной* | скатерть (*на кружасты скацерці*) |
| *малеванный* (разрисованный) | кубки |
| *тесовый* | стол, кровать, ворота |
| *застланный* | столы, ложа |
| *бралый*[37] | скатерть |
| *накрытый* | столы |
| *налитый* | кубки, стаканы, чарочки |
| *печеный* | пироги |

[37] *Бралый* ‘вытканный из кудели отборного качества’.

| | |
|---|---|
| *винный* | кубки |
| *сахарный* | яства |
| *сладкий* | мед |
| *медовый* | питье |

При прочтении списка одних только эпитетов:

> *дорогой, легкий, мягкий, теплый, белый, золотой, серебряный, дубовый, сахарный, сладкий, медовый, винный, парчовый, шелковый, пуховый, разрисованный, тесовый, застланный, накрытый, налитый* —

возникает образ богатого, комфортного, красивого и исполненного праздности мира, должного стать для болезни настолько привлекательным, чтобы ради него она согласилась оставить человека, покинуть его тело. И если сам подбор предметов уже характеризует «тот» мир как мир, где едят, пьют и спят, то признаковое поле мотива придает создаваемому образу «того мира» искомую качественность и даже «роскошность»[38].

Помимо предметной составляющей, в «том» мире недугу доступны и другие удовольствия, описываемые в заговорах словами со значением ‘хорошо, весело и праздно жить’ (*роскошествовать, гулять, буять, красоваться, играть свадьбы, есть, пить, спать, угощаться, отдыхать* и др.):

> *У пустим мисти бых бешыще, там тоби буты и пробуваты и роскоши тоби роскошувати* (Новицкий 1913, с. 82, екатеринослав.); *Там табе будуць частаваць і шанаваць* (Зам., № 677, могилев.); *Едзь на сіне мора. На сінім моры паны ў карты гуляюць, сталы засцілаюць, кубкі віна наліваюць, п’юць, гуляюць, пярэпалах у госці зазываюць* (Зам., № 1051, мин.); *там вас хорошо припевают, отроки женятся, отрокицы свадьбу играют* (РЗЗ, № 2157, архангел.); *Там вам попить-погулять, побеседовать, покрасоваться* (РЗЗ, № 1759, калуж.); *Иди туда, где сладко едят, мягко спят* (Проценко, № 125, дон., от лихорадки); *Там вам пиценне, там вам едзенне, доброе угошчэнне* (ПЗ, № 325, гомел.); *Там табе будзе піцяннё, едзяннё, спанне, гулянне, лёгкае прапітанне* (Зам., № 712, гомел.); *Там вам будзе піценне і ядзенне і ад Госпада бога спачуванне* (Зам., № 695, мин.);

[38] По мнению Н. Познанского, «все подобные выражения есть не что иное, как указание на умилостивительные жертвы злым духам» (Познанский, с. 232–233), т.е. они являются результатом разрастания фольклорной формулы по мере отмирания обряда жертвоприношения.

*Там табе сталы засланыя, кубкі наліваныя, піценне, ядзенне, харошае пасядзенне* (Таямн., № 286, гомел.), ср.: «там тобе, грыз(ь), добро жыт(и) и прожиточно и ес(ть) тобе там, что ести и пити» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 63; рукоп.).

В целом рассматриваемый мотив популярен не только у восточных, но также у западных славян (хотя его фиксаций здесь немного):

*Ujmy, ujmy, ujmice... vyjděte, zajděte za hory, lesy, tam jsou tři studnice; u jedné je pivo, v druhé víno, v třetí kalvazi. To pijte, jezte a požívejte a tomu dítěti pokoj dejte*» [Чахотки, чахотки, чахотицы... выйдите, зайдите за горы, за леса, там есть три колодца, в одном пиво, в другом вино, в третьем мальвазия. Это пейте, ешьте, съедайте, а этому ребенку покой дайте] (Вельмезова, № 181, чеш.); *Idźze ty łuscko ma las, na suche korzenie, tam bedzies miała dobre pomieszkanie i ładne posiedzenie*» [Иди ты, бельмо, на лес, на сухое коренье, там сможешь хорошо пожить и красиво пребывать] (Kotula 1969, s. 96, ю.-в.-пол., от бельма); *Jest na morzu kamień, szynkarka na niem; będziesz miała picie, jedzenie, pomieszkanie, a tych żył, sił, kości... nie naruszaj* [Есть на море камень, шинкарка на нем, будет у тебя питье, еда, житье, а этих жил, сил, костей... не порти] (Czernik 1984, s. 96 = Wisła, 1902, s. 427, пол., от ревматизма).

У южных славян мотив фиксируется в заговорах от разных болезней и в довольно значительном количестве вариантов (о некоторых вариантах мотива см.: Кляус 2000, с. 127). При этом заметно, что восточнославянские заговоры во многом повторяют не только предметный ряд (еда, питье, утварь), но и стилистику южнославянских, ср. такие примеры:

*Блага рано... на Стамбул д'идеш: там'су беле погаче, печене кокошће, шићерно вино, златене*[39] *совре, златене ложице, златене панице, меки душеци, шарени јоргани. Там'да селиш, там'да лежиш, там'доб-*

[39] Как можно заметить, в славянских заговорах признак *золотой* обнаруживает значение 'принадлежащий «иному» миру'. В силу своей хтонической природы (как металл) золото символически соотносится — в традиционной культуре и фольклоре вообще и в заговорах в частности — с «иным миром» и потому может обозначать предметы (постель, кресло, мост, чаши, колыбель, кубки), принадлежащие «иному» миру, куда завлекают болезнь. Об этом см. у В.Я. Проппа: «...золотая окраска есть признак... принадлежности к иному царству» (Пропп 1941, с. 288), ср. также: (Давыдова 1984; СД 2, s.v. *Золото, золотой*).

*ро да добрујеш* [Чирий... иди в Стамбул, там белые лепешки, печеные куры, сладкое вино, золотые столы, золотые ложки, золотые миски, мягкие подушки, пестрые одеяла. Там поселись, там лежи, там хорошо живи] (Раденковић, № 202); *Ночнице-майчице... идете у реку поди златен мост и златна врба. Тамо има златни панице, тамо има златни лужице, па тъгай идете в зелену гору. Тамо има зелена травица, тамо има студена водица, че ядете, че пиете и се наспете* [Ночницы-матушки, идите в реку под золотой мост и золотую вербу. Там золотые миски, там золотые ложки, идите тогда к зеленому лесу. Там зеленая травица, там холодная водица, идите, пейте и наспитесь] (Тодорова-Пиргова, № 410).

Вместе с тем в балканославянских заговорах образ «иного» мира гораздо объемнее и красочнее, нежели у восточных славян. Так, в болгарских заговорах при моделировании этого образа основное внимание уделяется

— еде и застолью: *златна трапеза, златни лужици, златни панници, сребърни лъжице, сребърни панице, медена трапеза, трапези наслагани* [золотые столы, золотые ложки, золотые миски, серебряные миски, медный стол, накрытые столы]; *Там има чудни трапези, сами се слагат, сами се дигат* [Там есть чудесные застолья/столы, сами накрываются, сами поднимаются] (Тодорова-Пиргова, № 27); *там има дебела крава, там има лоено месо, там има руйно вино* [там толстая корова, там жирное мясо, там пенистое вино] (Там же, № 201); *бъклици с вино, еденье и пиенье* [сосуды с вином, еда и питье]*; там има чесни трапези, свилени месалье, ведра ковани, чаши сребрани, вино червено, бели лебове, печени яганца, там да иде, там да ядете, там да пиiете* [там почестные столы/пиры, шелковые скатерти, кованые ведра, чаши серебряные, вино красное, белый хлеб, жареные ягнята; туда идите, там ешьте и пейте] (Амроян, № 38); *Там има девет пешти печен хльап, девет бъчви с вино, девет павура с ракьия. Там да обьадвате, там да пладнувате, там да вечерьате* [Там девять печей испеченного хлеба, девять бочек вина, девять фляжек ракии. Там обедайте, там полдничайте, там ужинайте] (Там же, № 174);

— сну и постели: *там е послано нашироко и надебело* [там постлано широко и толсто]; *свилени постелье, меки завивкье, топле завивкье* [шелковые постели, мягкие одеяла, теплые одеяла]; *Там те чека убава постелка с бели чаршави заслана, с копринени одеяла заслана, с дебели юргани завита. Там ше седиш!* [Там тебя ждет красивая постелька, белыми простынями застланная, шелковыми одеялами покрытая, толстыми одеялами завита. Будешь там сидеть!] (Тодорова-Пиргова, № 174);

— развлечениям и свадьбам: *там че ви пеу песне, че ви свире свирке, че ви игру оро* [там будете песни петь, играть на свирели, водить хоровод] (Тодорова-Пиргова, № 409); *там има длибоко за купанье, там има широко за пливанье, там се свадбу граи, там ти да идеш, там да се играш, тук работу немаш, там тупан бие, там га де свиреіу, там цуфар свири* [там глубоко купаться, там широко плавать, там свадьбу играют, туда иди, там веселись, здесь тебе нечего делать, там барабаны бьют, там свирели играют, там пищали играют] (Амроян, № 108); *там сестръ ти се глъви, пък брат ти се жени, там дъ едеш, там дъ пиеш и дъ се веселиш!* [там твоя сестра обручается, там твой брат женится, там будешь есть, там будешь пить и веселиться!] (Там же, № 207).

У сербов при описании удовольствий, ожидающих болезнь в «ином» мире, акцент также сделан на:

— застолье и угощениях: *бела погача* [белая лепешка], *вино, ракија* [вино и ракия]; *цар ви чека, вечеру готови, шербет вино, медену ракију, печене кокошке* [царь вас ждет, ужин готовит, сладкое вино, медовую ракию, печеных кур], *там девет јела слађена* [там девять сладких блюд], *пржене кајгане* [жареные яичницы], *да једете и пијете* [ешьте и пейте], *там да ручаш, там да вечераш* [там завтракайте, там ужинайте], *ја чу ви денесем вечеру да вечерате, белу погачу да сломим и да ви поста'им; вино и ракију да ви оставим* [я вам принесу ужин, чтобы вы поужинали, белую лепешку разломлю и вам положу, вино и ракию вам оставлю], *златена совра* [золотой стол], *златене ложице* [золотые ложки], *сребрне панице* [серебряные миски];

— сне и отдыхе: *меки душеци* [мягкие матрасы], *свилено узглавје* [шелковая подушка], *свилене постеље, на постеље сребрне синије* [шелковые постели, на постели серебряные блюда], *шарени јоргани* [пестрые одеяла], *там да се проспиш* [там выспишься];

— красоте и чистоте: *на чистину да се наседите, на лепому да се нагледате* [на чистоте насидитесь, на красоту наглядитесь].

Однако характерный для болгарских заговоров мотив развлечений и веселого времяпрепровождения в «ином» мире для сербских заговоров в целом нетипичен.

Укажем в заключение, что те же мотивы встречаются и в румынских заговорах, что завершает картину распространения мотива на территории Юго-Восточной Европы: *Şi v-aşteaptă o fată mare cu mese întinse, cu făclii aprinse, cu pahare pline* [И ждет вас девица с накрытыми столами, с горящими факелами, с полными чашами] (Свешникова 1993, с. 162).

Говоря об исследуемом мотиве в сопоставительном аспекте, надо заметить, что, в отличие от восточнославянских заговоров, у южных

славян он легко сочетается с мотивом «Изгнание недуга туда, где ничего не происходит» в рамках одного текста, ср.: *да идеш у пусти гори, по пусти плетища. Там ти е послано нашироко и надебело. Там тупан не тупа, тамо свирка не свири, тамо манара не сече* [иди в пустые леса, по пустым плетням. Там тебе постелено широко, широко и толсто. Там тупан не стучит, свирель не звенит, топор не рубит] (Тодорова-Пиргова, № 455), хотя с точки зрения здравого смысла один из них полностью исключает другой (поэтому в рамках восточнославянских заговоров они находятся в отношениях дополнительного распределения)[40].

Наряду с заманиванием болезни в «иной» мир, в балканославянских заговорах активно практикуется отвращение болезни от человека и вообще «этого» мира, который описывается крайне непривлекательно. Для этого заговор эксплуатирует тему экскрементов:

> *Бежи издате, комендате, туј не мож' да седиш, туј омршено, туј огалатено, туј посрано, туј помочано* [Беги, издат, тут тебе не сидеть, тут осквернено, тут осрамлено, тут посрано, тут описано] (Раденковић, № 77); *Иди у пусти гори... тука е опикано место, тука е лошо место* [Иди в пустой лес... тут описано, тут плохое место] (Тодорова-Пиргова, № 460, ср. № 242).

II.2.3.1. «В „ином“ мире, куда отсылают недуг, все неправедно». В редких восточнославянских заговорах можно встретить зарисовки «того» мира, которые не просто описывают его как мир праздности и удовольствий, а как бы идут дальше, представляя его миром, где нарушены важнейшие нормы человеческой и христианской морали. Так, в заговоре: *Крикливыцы, плаксывыцы, идить на вечорныцы, там хлопцы бородатые, девки черёватые, там пьють и гуляють и вас вважають* (ПЗ, № 78, житомир.) — «вечерницы» (вечерние гуляния молодежи) рассматриваются как хронотоп, наделенный признаками «чужого» и «неправильного». По-видимому, это связано с негативным восприятием подобных молодежных сборищ, способствовавших сближению молодежи и в том числе — ее раннему сексуальному воспитанию: там «хлопцы бородатые», т.е. ставшие раньше времени мужчинами, а «девки череватые», т.е. ставшие до срока жен-

[40] Впрочем, в этом мотиве, наверное, можно было бы усмотреть проявление еще одной стратегии магических текстов, а именно обмана: болезни заманивают в «иной» мир, где на самом деле ничего нет, тем самым обманывая их и добиваясь, чтобы они оставили больного. Такое прочтение мотива было бы возможно, если бы заговоры содержали хоть малейший намек на обман как таковой, но таких «знаков» мы до сих пор не обнаружили.

щинами. То же видим в белорусском заговоре, где недуг ссылают на «тот» свет, где допустимы свободные сексуальные отношения (неприемлемые в «этом», «правильном», мире): *Там цябе й піценне, й ядзенне, й гулянне, сыпачыванне. Там наймічка з парабкам перакачваюцца, перабенчваюцца, будуць цябе паважаць* (Зам., № 735, гомел.), или в южнорусском заговоре: *Тут тебе, болезнь... не жить... Тебе жить, тебе быть под зеленым дубом, где солнце не греет, где месяц не светит, где ветер не веет, ручей не бежит, где кум с кумой, где брат с сестрой* (Проценко, № 3, дон.).

Представление об «ином» мире как антимире, мире антиповедения — отличительная черта балканославянской традиции. В сербских и болгарских заговорах болезни отсылают туда, где девочка родила дитя, которое она даже не крестила, не носила в церковь, не кормила, где совершается инцест, практикуется поедание детей и т.д. «Иной» мир последовательно противопоставляется «этому» как неправедный праведному, что приводит к формированию соответствующих этому общему противопоставлению частных оппозиций человек–нечеловек, крещеный–некрещеный, больной–здоровый, свой–чужой:

> *Ту жу баа, жу ги напрати из пусту горе, дету су млади ни венчавут, дету дьаца ни круштавут... Там иму едине і пиіне* [Так будет заговаривать, отправит их (*клине* ‘колики’) в пустой лес, где молодых не венчают, где детей не крестят... Там есть еда и питье] (СбНУ, 1893/9, с. 139, болг.); *Да идете в гору Калалеску; има туј ливада зелена, на ливаду вода студена; туј девојка дете родила, није миром миросано, није крстом крстосано, није у цркву унешено. Туј’е благо, туј’е слано, туј воду да пијете, туј траву да пасете, туј дете да једете* [Идите в лес Калалеский; тут зеленый луг, на лугу холодная вода; тут девочка родила дитя, миром не помазано, крестом не крещено, в церковь не ношено. Тут сладко, тут солено, тут воду пейте, тут на траве паситесь, тут дитя ешьте] (Раденковић, № 128, серб.).

II.2.4. «Обратная отсылка недуга туда, откуда он пришел». Чаще всего мотив встречается в заговорах от сглаза, порчи, испуга, ветра, детской бессонницы, а также от других болезней. В белорусских, украинских и даже южнорусских заговорах этот мотив встречается в целом реже, чем в севернорусских (где он известен широко, хотя также неповсеместно: его довольно много в центре и на востоке, зато почти нет в Олонецком крае). На севере России мотив фиксируется не только в русских, но и в карельских заговорах: там болезнь последовательно отправляют *mäne sinne, mistä olet tullun* [туда, откуда

пришла] (Лавонен 1988, с. 131); «Откуда ты пришла, туда и уйди, к своим отцу и матери» (Тунгудские карелы, № 31).

Как и другие мотивы, характерные для рассматриваемого сюжетного типа устранения недуга, мотив, о котором идет сейчас речь, обнаруживает внутреннее единство (лексическое, грамматическое, стилистическое), а кроме того, демонстрирует высокий уровень формульности:

> *Все уроки и все прикосы и исполохи, оставайтесь, отколь пришли* (РЗЗ, № 504, архангел.); *Откуль пришло, туда поди!* (Курец, № 109, олонец.); *С ветру пришло — на ветер пойди. От людей пришло — на людей поди. С дому пришло — на дом поди. С души пришло — на душу поди. С глазу пришло — на глаз поди* (РЗЗ, № 280, архангел.); *С ветру пришло — на ветер пошел. С лесу пришло — на лес пошел. С народу пришло — на народ пошел. С земли пришло — в землю пошел* (РЗЗ, № 2093, вят.); *Косой глаз, отколь пришел, туды и ступай* (РЗЗ, № 1247, рус. села Татарии); *Ат Бога — дак хвалиць Бога, ат людзей — дак нехай на людзей* (ПЗ, № 235, гомел.)[41].

Близкие мотивы можно встретить в русской рукописной традиции (ср.: «Откуду ты пришла к рабу Божию имярек, тамо же опят есмя и поди» — Сибирский сб., с. 254, заговор от грыжи из сибирского сборника XVIII в.), вероятно, позаимствовавшей их из устного репертуара, о чем кажется допустимым судить на основании поразительного сходства соответствующих мотивов в устных и рукописных заговорах, при явном в то же время количественном преобладании первых.

Вместе с тем возможно предположить, что мотив обратной отсылки имеет книжное происхождение. Аналогичная магическая формула (формула поражения собственным оружием) фиксировалась с составе восточнославянских дохристианских религиозных текстов (а именно — в языческих клятвах X в., упоминаемых в договорах руси с греками). По наблюдениям А.В. Чернецова, близкий мотив («воротись, стрела, к тому, кто тобой стреляет») вошел в поздние рукописные воинские заговоры XVII–XIX вв. (Чернецов 1994, с. 17), что явно свидетельствует о преемственности магических традиций дохристианской и христианской эпох.

---

[41] Стремление вернуть недуг назад касается не только места, откуда он пришел, но также и того момента времени, когда он настиг человека, поэтому в заговорах иногда появляются такие мотивы: *в яку хвилину прийшли плачі, хай в таку і вертають назад* (Зорі, с. 200, черкас.; то же подробно: Шухевич 1908, с. 247); *Ход-пераход, ночнэ хай на ноч, а паўночнэ хай на поўнач, а зоравэ хай на зоры, а световэ хай на свет* (Зам., № 1218, витеб.).

В белорусской и украинской традициях мотив обратной отсылки чаще имеет несколько иной облик: здесь перечисляются все лица, животные и природные стихии, от которых болезнь могла попасть к человеку, а затем ее отсылают обратно, повторяя тот же перечень и уточняя «место назначения»:

*Бышыха-бышышыще, болячка-болячыще, чы ты водяная — у води втоны, чы ты витряная — на витер леты, чы ты шляховая — на шляхы иды, чы ты болотяна — у болота йды, чы ты огняна — у огни згоры* (Гринченко 1896/2, с. 36–37, чернигов.); *Пристречку, пристречку, добры чэловечку. Скуль пришов, туда иди, там Ганна, до её не ходи. Пристрек жэночый, пристрек чэловечый. Жыночый — иди пид чэпец. А чоловечый — пид шапку, а хлопечы — пид козирок* (ПЗ, № 201, житомир.).

Близкие мотивы представлены в балканославянских заговорах:

*Ако си с ветар дош'о, с ветар да идеш; ако си с воду дош'о, с воду да идеш; ако си са сунце дош'о, са сунце да идеш; ако си с месец дош'о, с месец да идеш; ако си сас звезде дош'о, сас звезде да идеш; ако си сас зору дош'о, сас зору да идеш* [Если ты с ветра пришел, с ветром иди; если с водой пришел, с водой иди; если с солнцем пришел, с солнцем иди; если с месяцем пришел, с месяцем иди; если со звездами пришел, со звездами иди; если с зарей пришел, с зарей иди] (Раденковић, № 335, серб.).

Мотив обратной отсылки недуга популярен у словаков и поляков, причем в формах, очень близких украинским и белорусским заговорам:

*Keď prišlo od chlapa, nech ide pod klobúk, keď prišlo od ženy, nech ide pod čepiec, keď prišlo od dievky, nech ide pod vrkoč* [Если пришло от парня, пусть идут под шляпу, если пришло от женщины, пусть идет под чепец, пусть идет под косу] (Čápová-Gáborová DP, s. 28, словац.); *Jeśliś chłopski urzek — wliś-ze pod capkę, jeśliś pański urzek — wliś-ze pod warkoc, jeśliś kobiecy urzek — wliś-ze pod chustkę* [Если хлопецкий урок — влезь под шапку, если девичий урок — влезь под косу, если женский урок — влезь под платок] (Siarkowski 1879, s. 51, пол., ср.: Kotula 1969, s. 86).

В чешских заговорах, рассматриваемых под этим углом зрения, идея возвращения болезней туда, откуда они пришли, формулируется как возвращение «на свое место» (*na místa svá*) (Вельмезова 2000, с. 36). Тот же мотив отсылки недуга или врага восвояси встречаем и в

древнеславянских молитвах: «**отьстоупите оть него и вьзвратитесе вь горы поустыѥ. кьждо въ своѩсы**» (Качановский 1890, с. 101, серб. требник XIII в.)[42].

II.2.4.1. «Проклятие, насылаемое на недуг или его источник». Формулы проклятий встречаются во всех восточнославянских традициях, в заговорах от разных болезней, хотя в целом их немного:

*Кто заставил младенца мучиться, тот от порчи злой жгутом скрутится* (Пыщуг., № 156, вят.); *Хто якими уроками ураче, хай яму кровъю вочи заволоче* (Романов, с. 21, № 59, гомел.); *Хто хрэшчэного и.р. урэчэ, чэрэз сраку язык перэволочэ* (ПЗ, № 244, гомел.); *Хто и.р. попракне, таму кроў на вочы наплыве* (Таямн., № 432, гомел.); *Хто на рабу Божую Ганну злабу мае, хай таму на лоб вочы павыпірае* (Зам., № 958, гомел.); *Чёрному глазу — соли в глаз, кто думал-гадал — тот сраку глодал* (Миненок 2000, № 1, калуж.); *Господи, хто суроцил, таму х... сароций!* (НТКПО 1, с. 593, № 3, псков.); *А злому, лихому в один глаз соли, в другой глаз песку, на язык пепелу* (ТРМ, № 314, вологод.); *Кто будет думать, тому в глаза-ти соли да песку, на язык — с молоком, а в сердце острый нож* (РЗЗ, № 2061, вят.); *Кто на рабу Божью и.р. зло помыслит, тому соли — в глаза, смолы — на язык, дрясвы — на зубы* (РЗЗ, № 2082, архангел.); *Завидящему да озевавшему в один глаз песку, в другой — соли* (РЗЗ, № 2089, вят.)[43].

Иногда, правда крайне редко, в заговорах проклятия надстраиваются друг над другом, образуя вполне самостоятельный и цельный фрагмент текста: *Хто рабу божай и.р. урачэ, таму назад вочы заварачэ. Паганым людзям, паганым ачам соль ім у вочы, скула ім у рот, засланка ў плечы, не прыставайце к и.р. люцкія паганыя рэчы* (Зам., № 979, гомел.).

Поскольку проклятия в восточнославянских лечебных заговорах и оберегах имеют исключительно «возвратный» характер, т.е. адресованы тем, кто навлек на человека болезнь, наслал порчу или собирается это сделать, можно рассматривать эти формулы в контексте других мотивов обратной отсылки недуга. Отличие состоит лишь в том, что в проклятиях прямо эксплицирована злонамеренность субъекта заговора, не просто возвращающего насланную болезнь обидчику, а в свою очередь насылающего зло на обидчика в отместку за причиненный или задуманный им вред.

---

[42] О некоторых более широких, контекстных, связях этого мотива см. ниже в главе «Заговоры от вывиха и удара».

[43] См. также: Романов, с. 29, № 94; ПЗ, № 243; Зам., № 960; Таямн., № 412; РЗЗ, № 1225, 1233–1239; Еф.СМЗ, № 44; УНМ, с. 95–96.

В балканославянских заговорах мотивы проклятия значительно более популярны. Так, в болгарских заговорах широкое распространение получили проклятия, разыгрывающие, как и восточнославянские, телесную тему. Основной их мотив — пожелание, чтобы у обидчика (наславшего на человека болезнь) лопнул какой-нибудь орган или часть тела, ср.: *ако го урочил мъж, мудо му се пукло, ако го урочила женаа, коса ю опадла, ако го урочила мома, сиска ю се пукла* [если его изурочил мужчина, яичко у него лопнуло, если его изурочила женщина, волосы у нее выпали, если его изурочила девушка, грудь у нее лопнула] (Тодорова-Пиргова, № 56).

II.2.5. «Недугу предписывается исчезнуть, разойтись в разные стороны, подобно людям / распылиться/развеяться/рассеяться, подобно воде, дыму, воску, морской пене, маку». Этот мотив, в отличие от всех предыдущих, имеет ограниченное распространение (Буковина, украинские Карпаты, а также Польша):

> *Але так знидіти*[44], *як нидіе віск на вогни, ніна на воді, роса на траві, дим се росходе!* (Лоначевский 1875, № 24, буковин.); украинцы Закарпатья камешками, якобы выдутыми змеями, отирают воспаление, опухоли и раны, говоря: *Тая бы ся розойшло, як те, что сей камень дули* (Гура 1997, с. 356); *Zebyś się rozchodziła (łuszczka), jak się janieli rozchodzą po Bozych domach, po Bozych kościołach, jak woda po morzu, jak gwiazdy po niebie* [Чтобы бельмо разошлось, как ангелы расходятся по Господним домам, по Господним костелам, как вода по морю, как звезды по небу] (Siarkowski 1879, s. 53–54, ц.-пол.);

а также довольно широко в других областях Украины, вплоть до самых восточных:

> *розвійся собі вітром, порохом розсипся, а до р.Б. діла не май*; *Шоб ти так легко розійшолося у и.р., як віск розходиться на вогні, масло на воді* (Верхратський 1930, с. 27, винниц.); *Выйшлы попы и дьякы на Іордань воды святыты, освятывшы, усі розыйшлыся, так... и.р. бышыха розыйшлась* (Чуб., с. 116д, черкас.; то же см.: Милорадович 1900/70, с. 56–57); *Розійдися так, як по лугам і берегам — вітер шумить; як по воді хвиля* (волна) *росходиться, так у и.р. волос зійде* (Драгоманов 1976, с. 25, харьков.).

Рефлексы интересующего нас мотива есть и в белорусских заговорах, однако шире он неизвестен: *Вазьмісь ты, скула, лягчэй пяра, ляці на*

[44] укр. *знидіти* «захиреть».

*сіняе мора, разбісь аб ваду, рассыпся на макавае зерне* (Таямн., № 274, гомел.).

Такая локализация мотива скорее всего объясняется тем, что украинская традиция является в этом смысле продолжением аналогичной балканославянской, распространившей характерные для нее явления фольклорной культуры вплоть до Украины. Подтверждение этому находим в балканославянской традиции, и прежде всего — в многочисленных сербских заговорах, где в качестве одного из способов избавления от недуга практикуется его разнесение в разные стороны (как бы совмещающее в себе мотивы изгнания и уничтожения), ср.: *Љута, љутице... растури се! Кано приставе од акове, кано невесте од кладанци, кано војска по друмиње, кано девојће од оро, кано сол по воду, кано пра' по путиње* [Воспаленная пана... разойдись! Как пастухи от бочонка с вином, как невесты от родника, как войска по дороге, как девушки из хоровода, как соль в воде, как пыль по дороге] (Раденковић, № 191).

Одна из наиболее ранних фиксаций этого мотива — в южнославянских молитвах от нежита, ср.: «...яко да растается нежит. яко пена морьскаа. яко дым о(т) ветра. и воск о(т) огня. роса о(т) сл(ъ)нца. тако растаеть нежит от раба Б(ож)иа им(я)р(е)к (Порфирьев 1891, с. 11, требник Соловецкой библиотеки XV–XVI вв.)[45]. Впрочем, в этой апокрифической молитве можно также видеть влияние канонической Молитвы Честному Кресту Господню («Да воскреснет Бог и расточатся врази его...»).

II.3. «Недугу не быть никогда». Помимо удаления недуга из тела человека и отсылки его в другой мир, исследуемый сюжетный тип развивает также тему вытеснения болезни за рамки актуального (земного, человеческого) времени:

> *Дзецинец, ляг, не чиняйся* («ничего не делай»), *ни с маладзиком, ни с васходам, ни рушэньем* (дни на ущербе месяца), *ни поўным месяцем, ни ўсякой парой* (ПЗ, № 173, гомел.); *Вода-водяница, земная царица... смой, сполощи с рабы Божьей* (*имя*) *все уроки ... чтобы не мучался, не маялся раб Божий ни на ветху, ни на полном месяцу, ни во всякое время, ни всяк свят час* (РЗЗ, № 2144, архангел.).

Чаще всего эта тема реализуется с помощью мотива «Недугу не быть никогда», где значение 'никогда' выражается перечислением всех лунных фаз, во время которых болезнь не должна себя проявлять.

[45] Ср. также: Алмазов 1900, с. 114 (служебник с требником XVII в., Софийская библ.); Красносельцев 1889, с. 24 (Часослов XV в.).

Мотив широко известен русским и белорусам, в украинской же традиции практически не встречается. Более подробно об этом и других мотивах, связанных с темой времени, речь пойдет в Части 2-й.

## III. Уничтожение недуга

III.1. «Уничтожение недуга». Мотивы уничтожения болезни (*затаптывать, рубить, сжигать, съедать* и др.) в целом малохарактерны для восточнославянских заговоров; обычно они дополняют мотивы изгнания и совсем редко подменяют их:

> *Подайте меча с-под правого плеча... трычи по трычи прысикаю, вырубаю и зарубаю* (Шарко 1891, с. 173, чернигов.); *Зубами загрызу и словами заговорю и слиной заплюю и пятой затопцю* (Мансикка, № 64, олонец.); *Мимоходом растопчу, поперек рассеку, на угол изгоню* (ТРМ, № 388, архангел.); *Пришоў да йих сам Господ и с ножами, с топорами, з мечами. Йих секци, рубаци, йих посекли, порубали, а раба Божаму там Иўану зносы пропали* (ПЗ, № 138, гомел.); *У чыстым полі пры дарозе стаіць белая бяроза. Разрэжце Насцін ляк на белай бярозе, распаліце агнямі, рассячыце нажамі, развейце вятрамі* (Зам., № 1022, гомел.).

Единственным исключением в этом отношении оказывается украинская традиция. На Украине (в том числе в ее восточных районах), а главным образом — на западе (на Буковине, в Угорской Руси, Галиции и Покутье) мотивы уничтожения разработаны — не в пример русской и белорусской традициям — довольно подробно. В заговорах из этих мест не только называются сами действия, с помощью которых можно уничтожить болезнь, причем этих действий обычно оказывается несколько (*рубят, колют, режут, секут, клюют* и т.д.), но также указываются инструменты, с помощью которых подобные действия совершаются:

> *більмо... роскалем вікопай, а лопатов вікидай, и мітлов вимети, чисте, красне очко лиши* (оставь) (Лоначевский 1875, № 25, буковин.); *Буду кі карати девстьма птахами-перваками* (Онищук 1912, с. 137, гуцул.); *Я вас, бабиці, візиваю-вікликаю, я вас в горщьити віварую, лижками вічерпую, веретенами віпрыдаю, глами вішиваю* (Франко 1898, с. 43, гуцул.); *золотими мечами тобі голову здойму, буду тьи псами перваками тровити, котами перваками драти, сокирами рубати, косами косити, серпами жьити, граблыми розгрібати, віниками розмітати!* (Шухевич 1908, с. 247, гуцул.); *Ишло сім попів, несло*

*по сім ціпів... зостріли бишиху водяну, вітряну и пристрітну... Мы тебе, бишиху, ціпами розмолотимо, граблями розгребемо, лопатами роскидаем, а метлами розметем* (Щербина 1883, с. 587, ейск.).

В поиске параллелей мы вновь обратились к балканославянским заговорам, где обнаружили большое количество текстов с теми же мотивами (также состоящими из перечисления действий и их «инструментов»). Выяснилось также, что соответствующие украинские, сербские и болгарские заговоры имеют очень близкую структуру (состоящую из перечисления пар сущ. в твор. п. + глагол), ср.: *Са српом ћу да те исечем, с огњем ћу да те изгорим, с водом ћу да те удавим* [Серпом тебя иссеку, огнем тебя сожгу, водой тебя утоплю] (Раденковић, № 135, серб.).

Отметим в заключение, что если у восточных славян наиболее «проработанным» мотивом в составе исследуемого сюжетного типа является перечисление причин и характеристик болезни (о чем мы уже говорили), то в сербской традиции одной из доминант аналогичных заговоров оказывается мотив уничтожения болезни, что активно поддерживается магической практикой. Обратим внимание на то, что колющие и режущие предметы, упоминаемые в сербских заговорах, параллельно широко использовались и в лечебном ритуале (см.: Раденковић 1996, с. 146–151).

III.1.1. «Самоуничтожение недуга». Недуг призывают утопиться, повеситься и т.д. Достаточно редкий мотив восточнославянских заговоров; встречается почти исключительно в белорусских, реже в украинских заговорах:

*Леки, леки, повистэс на голыцэ* (ветке) (ПЗ, № 161, волын.); *То вы, урокі, ад и.р. мінецеся, вы на ражне скалецеся, вы на касе зарэжцеся, у бустрой рэчцэ ўтапецеся, ад и.р. адкаснецеся* (Зам., № 904, витеб.); *Там* [вам] *вариться, там кипятиться... камнем накрыться, землей завалиться, мохом-травой зарасти* (ФНО, № 25, новгород.); «Не можете ся умножити... але мусите ся ножем обрезовати и водою обмывати и огнем обжигати...» (Петров 1906, с. 56; «Молитва вроки лечити», галицко-русская рукопись XVIII в.).

Таковы основные мотивы, составляющие сюжетный тип устранения недуга, имеющий, как и сюжетный тип обращения в сакральный центр, универсальный характер, т.е. известный на всей восточнославянской территории и лежащий в основе огромного количества заговоров от самых разных болезней.

# *Некоторые итоги*

Проведенное исследование позволило сформулировать несколько общих соображений, касающихся обоих сюжетных типов.

Первое. В отличие от заговоров, реализующих сюжетный тип обращения в сакральный центр, которые в структурном отношении довольно однотипны и разнятся между собой «номенклатурным» составом элементов ландшафта и сакральных персонажей, заговоры, реализующие сюжетный тип устранения недуга, представляют собой тексты открытой структуры, свободно комбинирующие отдельные мотивы и не связанные необходимостью не только выдерживать их строгую последовательность, но даже задействовать их все. Именно эта особенность рассмотренных только что текстов, вкупе с варьированием их вступительных мотивов (коммуникативных — обращение к болезни или посреднику, или нарративных), и создает разнообразие заговоров этого сюжетного типа, своего рода «вибрацию» текстовой ткани — при том что на самом деле это разнообразие, как мы стремились показать, скорее кажущееся, нежели реальное.

Второе. Рассматривая сюжетный тип обращения в сакральный центр, мы заметили, что если в севернорусской традиции он выполняет сюжетообразующую функцию, то в белорусской, южнорусской и украинской традициях входящие в его состав мотивы и формулы «перемещаются» в конец заговора, оказываясь после таких мотивов, как изгнание недуга на «тот» свет; туда, где ничего нет; описание источников и причин недуга и др.

В данном случае, говоря о сюжетном типе устранения недуга, мы наблюдали ту же ситуацию, но уже в ее зеркальном отражении. В белорусской, украинской и южнорусской традициях сюжетный тип устранения недуга занимает доминирующее положение, становясь сюжетной основой лечебных заговоров. В то же время в северно- и центральнорусской традиции отдельные мотивы, входящие в его состав, оказываются на периферии текста.

Кроме слабой сюжетной позиции, русские заговоры, основанные на типе устранения недуга, обычно более кратки, они утрачивают характерную для украинских и белорусских заговоров эпитетику и другие их стилистические особенности, ср.: *Подите, мои притчи, на пустые леса, все мои родимцы — на зыбучие болота* (РЗЗ, № 503, архангел.); *Выходи, выступай из рабы и.р. и рассыпайся ты, причинушка, по лесам, по болотам, по гнильям, колодам* (РЗЗ, № 2291, калуж.).

Таким образом, каждый из двух рассмотренных сюжетных типов явно доминирует в одной региональной традиции и занимает более маргинальное положение в другой.

И, наконец, третье. Исследуя сюжетный тип обращения в сакральный центр, мы пришли к выводу, что репрезентирующие его заговоры не находят прямых параллелей за пределами восточнославянской заговорной традиции, а кроме того, судя по некоторым данным, могли сформироваться на Русском Севере и лишь затем распространиться шире, на другие восточнославянские территории.

Что касается сюжетного типа устранения недуга, то составляющие его мотивы, равно как и тип в целом, напротив, широко известны за пределами восточнославянского континуума. Не повторяя сказанного выше, отметим, что сюжетный тип устранения недуга можно назвать общеславянским (в синхронии, имея в виду, что в период активной записи заговорных текстов, т.е. в XIX–XX вв., он был известен всем основным славянским заговорным традициям).

Подходя же к этому вопросу диахронически, мы можем настаивать во всяком случае на том, что общеславянское распространение сюжетного типа устранения недуга — черта достаточно древняя, хотя, учитывая близкие контакты отдельных ветвей славянства на протяжении длительного времени, нельзя исключать и иных возможностей (в частности, заимствования).

Однако в любом случае, рассматривая сюжетный тип устранения недуга в его «национальных» версиях, мы постоянно замечали неравномерность развития как типа в целом, так и отдельных его мотивов. Это, безусловно, свидетельствует о том, что, независимо от происхождения, сюжетный тип устранения недуга давно обосновался в заговорном репертуаре отдельных славянских традиций, где со временем, видимо, «пустился в свободное плавание». В свою очередь это привело к самобытной разработке входящих в него мотивов (например, у чехов — мотива «отсылки недуга в свое место», неизвестного в других традициях), к непропорциональному развитию каждого из мотивов в

масштабах славянской традиции в целом (определения-эпитеты, указывающие на симптоматику и источники недуга, в восточнославянской традиции — мотив уничтожения недуга в южнославянской), а также к заметным отличиям в сфере их поэтического языка (развитая традиция фольклорной эпитетики в восточнославянских заговорах).

# II.

# Полифункциональные сюжеты, мотивы, формулы, образы и поэтические приемы

Помимо двух универсальных сюжетных типов, в восточнославянских лечебных заговорах обнаруживается целый ряд полифункциональных мотивов. Среди них такие, как «Сакральный персонаж приходит на помощь», «Одна шьет, другая вышивает, третья кровь замовляет», «Вода, смывающая болезни», «Полетел без крыл, сел без ног», так называемые «птичьи» мотивы, мотив приглашения на свадьбу, мотив «равного знания» («Куда идешь? — Иду лечить»), формулы невозможного и другие, создающие разнообразие восточнославянской заговорной сюжетики и ведущие свое происхождение из самых разных традиций — устных и письменных, славянских и западноевропейских.

В отличие от сюжетных типов, эти полифункциональные мотивы не являются универсальными: каждый из них имеет некие ограничения — как в том, что касается их функционирования (они входят в заговоры от разных, но не от любых болезней), так и чаще всего географии (их распространение обычно ограничено локальной традицией).

# *Магический счет*

Магический счет с обратным перечнем числительных (обычно количественных, но иногда и порядковых) встречается в разных восточнославянских заговорах как способ свести на нет опасность, болезнь и т.д. В ряде случаев подобным перечнем числительных, обычно от 9 до 0 (реже от 7, 10 или 12), текст заговора и ограничивается. При этом сам объект уничтожения (болезнь, насекомые и т.д.) может быть назван в тексте заговора, а может и отсутствовать.

По мнению В.Н. Топорова, в таких заговорах с мотивом убывающего счета отразился древнейший тип заговора от червей, содержащий такие мотивы, как «девять червей» и «операция их последовательного сокращения»; заговоры с этими мотивами известны во всех восточнославянских, чешской[1], литовской, латышской и германской традициях (Топоров 1969, с. 26–27). Добавим к ним также польскую (Kotula 1976, 200, 332, 423; Udziela 1891, s. 108), сербскую (Раденковић, № 219, 300, 304 и др.) и болгарскую традиции (Гоев 1989, с. 145 и др.)[2]. По мнению Н. Познанского, заговоры с мотивом убывающего счета могли возникнуть в народномедицинских процедурах изведения бородавок, где практиковалось отсчитывание неких предметов по количеству бородавок и их последующее уничтожение, т.е. процедуры, в которых «первоначально слово шло параллельно действию» (Познанский, с. 183–185).

---

[1] По чешский традиции см. подборку заговоров: Вельмезова, № 11, 80, 87, 190, 233, 113, 114 (от червей, кожных болезней, глистов, нарывов, прыщей и других «множеств»).

[2] Одной из наиболее ранних из ныне известных является латинская формула обратного счета из Марцелла Эмпирика, в которой речь идет о постепенном исчезновении девяти сестер болезни (Mansikka 1909, S. 84), со ссылкой на: Heim 1893, S. 490. Marcellas Empiricus — римский писатель, родом из Галлии; в начале V в. н.э. составил лечебник «De medicamentis» (издан в Лейпциге в 1889 г.).

Кажется, впрочем, что правы оба исследователя: у восточных славян около половины всех заговорных текстов с обратным счетом были направлены на избавление от кожных поражений (типа чирьев, бородавок и др., подробнее об этих заговорах см. в главе «Заговоры от кожных болезней») и почти столько же — на выведение червей, причем это были не только заговоры от болезней скота, но также от червей в ране или зубных червей.

Счет, лежащий в основе описываемого магического приема и связанный с идеей множества (подвергаемого пересчитыванию), провоцирует «появление» в соответствующих заговорах разного рода «родственников» (жен, сыновей, дочек, братьев), символизирующих это множество:

*У нашего и.р. девять жен; после девяти жен восемь жен... после одной жены ни одной. У нашего и.р. тридевять червяка, три червяка и три червоточины, один впадет, все пропадут; черви, верви, подите вон, да не мешайте, да не мешайте; как у меня, раба Божия и.р., как земля между перстов сыпется, высыпается* (взять землю и сыпать сквозь пальцы), *чтобы из и.р. уха* (или другой части тела, одержимой червями) *сыпайся, высыпайся, черви; дает Бог ветер холод, солнце — за лес, черви, вон!* (Майков, № 205, воронеж.); *Ожаніўся чарвяк з дзевяцую жонками. Из дзявяци стало восим... из одною — ниводнага. Отсыпцяся, черви, да водного!* (Шейн 1893/2, с. 555, № 64, мин.); *Имела вдова 9 сыновей, из 9 стало 8... из одного да ни одного* (Харламов 1904, с. 13, майкоп.); *Вас было 10 червей, осталось 9... вас был один червяк, а теперь ни одного, вас не было ни одного и не будет* (Попов, № 108, орлов.); *Шоў Илья па базару, нёс кусок мяса, а ў том мясе дванаццаць чарвякоў. З 12 — 11... з аднаго — нічаго* (Таямн., № 633, гомел.)[3].

Вместе с тем некоторые заговоры с убывающим счетом применяются для лечения других болезней, не связанных с идеей множества (от ураза, нежита, ожога, ячменя, болезней горла и др.):

*Девять, во веки один, болезни — аминь; восемь — во веки один, болезни — аминь* (Олонец.ГВ, 1895, № 76, с. 667, петрозавод.; при тяжелой болезни); *И було в Давыда девять сынив, а з 9 — 8... а з того*

[3] В восточнославянских заговорах можно встретить также редкий вид прямого счета не по единицам, а по десяткам: *Пуд червя. От пуда до сорока, от сорока до тридцати, от тридцати до двадцати, от двадцати до десяти, от десяти до девяти* (Паунова 2000, № 6, астрахан., от нашествия червей).

*одного — та ни одного* (Милорадович 1900/70, с. 59, полтав., от нежита); *Ехаў Пудвей да на дзевяці каней, а з дзевяці на васемі... а з двух да на адном. Адзін упаў да й прапаў* (Зам., № 1003, витеб.); *У царя Константина было девять сыновей... от одного не осталось ни одного* (НЗ, № 124, нижегород., от килы); *Жаба ты, жаба, от тридевять слов убежала, от тридевять до восьми, от восьми до семи... от двух до одного. Не будет ничего отныне до веку и во веки веков* (РЗЗ, № 1910, архангел.); *10 з 10, 9 з 9... з аднаго — нічаго* (Таямн., № 386, гомел., от ячменя); *От завои дэвьять братоў, от дэвьяти до восьми... от двох до одного, дай нэма ни одного* (ПЗ, № 608, ровен., от болезни живота)[4].

При этом если сам прием магического счета сохраняется в неизменном виде при переходе от традиции к традиции, от функции к функции и от текста к тексту, то заговоры, конечно, разнятся между собой, поскольку в разных локальных традициях этот прием попадает в свой, отличный от других, контекст (при сохранении общего сюжета о муже-многоженце). Так, на Русском Севере мотив убывающего счета входит в тексты заговоров от чирья — о «диком (дивьем)» муже:

*Дивен муж, а у него девять жен... ни единыя, как те жены погибли, так ты, болячка, погибни во веки* (Неуступов 1912, с. 688, вологод., от болячек); *В чистом поле стоит Ирод-муж, у Ирода-мужа было 9 жен, из 9 стало 8... из двух стало одна, единая жена. Как бы все эти жоны исчезали-исчезли, так бы хоть бы у р.Б. у и.р. это место исчезало* (ТРМ, № 457, архангел., от ураза); *В чистом поле есть деверь-муж и у деверя-мужа девять жен, и восемь жен... и одна жена, и та жена исчахала, помирала, пропадала. И так же у р.Б. и.р. чирья-вереды иссыхали, помирали, пропали* (РЗЗ, № 1911, архангел.).

А на западе Украины тот же сюжет реализуется в заговорах от «жовны»[5] (лимфатических узлов), причем в основном через образ мужа-*Жовнира*[6]:

*Був соби жовнир, та мав 9 жин. З девять висимь 8... Зь иднои ни однои. Як ся розишлы жоны, шоб так розишлыся жовны* (Нестеровский

[4] См. также: НЗ, № 75, нижегород., от ангины, возможно, под влиянием украинских переселенцев; Мажников 1893, с. 128, ейск., от болезней горла; Зам., № 1034, могилев., от испуга.

[5] укр. *жовно* «желвак».

[6] пол. *żołnierz* «солдат».

1905, с. 119, бессараб. русины); *Був собі чоловік Жовмер-Гилка, мав собі 9 жінок Жовмериць, всі 9 пішли в пущі; пішло 9 — вийшло 8... пішла 1 не вийшла й жодна* (Верхратський 1930, с. 30, Подолия), ср. также: *Мала вдова 9 доньок: одну взяла — 8 ся лишило, ще одну взяла — сім ся лишило... лишилась одна, най і ляк отак щезне-пропаде!* (Слов. маг., с. 32-33, ивано-франков., от страха).

Действия, сопряженные с обратным счетом, становятся основой магической практики, при том что самой формулы счета в ритуале может и не быть:

Отламывают девять прутиков от старого веника, бросают их в освященную воду, добавляют туда кусочки от засохших тестяных крестиков, которые лепят на дома в канун Крещения, а потом над этим трижды считают от девяти до одного, после чего эту воду дают выпить больному (Kowal-Fuczyło 2001, s. 273, львов., от уроков); мажут геморроидальные узлы слюной девять дней подряд, причем каждый раз читают «Уйди вон, господь тебя проклинает. Во имя Отца и сына и Святого Духа»: первый день девять раз, на следующий 8, а в последний — один (Пыщуг., № 131, костром.); выламывают девять прутьев из веника, считают их от девяти до одного, затем парят человека в бане, обмахивая этим веником (Смирнов, Ильинская 1992, № 52, архангел., от золотухи) и т.д.

Помимо Н.Ф. Познанского и В.Н. Топорова, мнения которых мы привели выше, о приеме магического счета писали также В. Мансикка (Mansikka 1909, S. 83–84), Л. Раденкович (1981), как и В.Н. Топоров, подчеркивавший индоевропейский характер этого типа текстов, а также ряд других исследователей. По мнению болгарской исследовательницы Г. Димковой, автора специальной работы, посвященной магическому счету и практически недоступной отечественному читателю, заговоры с магическим счетом «содержат закодированный наказ обрядового лица — уничтожение, очищение, исчезновение болезни» (Димкова 1997, с. 105). В болгарской фольклорной традиции подобные нисходящие ряды состоят как из перечисления числительных (обычно от 1 до 9 и от 9 до 0, ср., например: Тодорова-Пиргова, № 373), что типично и для других славянских и неславянских традиций, так и из «формул уменьшения объема», где уничтожаемый объект последовательно сравнивается с географическими объектами, а также растениями и животными различного размера, от самых больших до ничтожно малых. Например, в болгарском заговоре от испуга его сначала сравнивают с Балканскими горами, затем с конем, волом, овцой, кукурузным, пше-

ничным и просяным зерном, а завершается заговор формулой «страй кату нищу!» (страх, как ничто) (Димкова 1997, с. 108–109).

Эта традиция, возможно, отразилась и в апокрифических молитвах. В частности, в одной из южнославянских молитв от нежита встречаем последовательную передачу болезни из одной природной среды (объекта) в другую с последующим его уничтожением: «Адамь имее нежить. Иди Адамь и дасть Еве, Ева олову, олово мору, море вльнамь, вльни краеви, краи песку, песокь траве, трава росе, роса с҃лнцу. С҃лнце вьсїавшу исьше роса. Тако да исьхнеть нежит от раба б҃жіа» (Цонев 1923/2, с. 135, из требника XVII в. серб. ред.; другие списки молитвы см.: Красносельцев 1889, с. 24; Ангелов, Генов 1922, с. 368).

Нисходящие ряды, о которых пишет Г. Димкова, изредка фиксируются на западе и юго-западе восточнославянского ареала, а также в карпатской зоне, что, возможно, указывает на пересечение карпато-украинских и балканославянских традиций, ср. мотив «Недуг последовательно переходит с одной лунной четверти на другую / с одной церковной службы на следующую» (с постепенным его «исходом», устранением):

> *Abys si zaminyw w dzerno simenne, z simennoho w prosine, z prosinoho w makowe, na czetwero, na ośmero, jak dym* [Чтобы заменился [рак] в семенное зерно, из семенного в просо, из просяного в маковое, на четыре, на восемь, как дым] (Kolberg 31, s. 175, Покутье; от рака груди); *Idź ze ty w kamień, z kamienia w krzemień, z krzemienia w choinę, z choiny w lescynę, z lescyny w kolej. Miesiąc na niebie maleje i gwiazdy maleją, nie wiadomo, gdzie się podzieją* (Ulanowska 1884, s. 297, Мазовше); *Піду на вечірнюю, з вечірні на утрінню, з утренні до р.Б. и.р. пристріт викачувати* (УНМ, с. 79, волын.); *Удары, удары, удары Сватая Прэчыстая пэрэдала до молодыка, од молодыка да сэмака, от сэмака под поўню, с поўни до старыка. А ў старычы нэдилынка, утрэнь правыца, и служба правыца, вутрэна одыходыть, и служба одыходыть, от и.р. ўдар выходыть* (ПЗ, № 400, брест.; *сэмак*, *старык, молодык*, *поўня* — названия фаз месяца и самого месяца, находящегося в соответствующей фазе).

По наблюдениям польского ученого Я.М. Касьяна, на работу которого ссылается С. Небжеговская-Бартминьская, в магии известно несколько типов убывающего счета — звуковой, буквенный и предметный. Звуковой практикуется, например, при лечении кровотечения и основан на повторении слова *sicucuta*, при том что при каждом его повторении слово уменьшается на один звук от начала: *icucuta,*

*сисита, исита, сита, ита, та* и наконец *а*. Счет буквенный применяется при заговаривании лихорадки, когда, в соответствии с практикой использования рукописных молитв и надписей, на бумаге пишется слово *kalas*, ежедневно сокращаемое на одну букву. Так называемый предметный счет очень похож на описанный выше болгарский пример, ибо основан на последовательном уменьшении размера называемых предметов. Так, при заговаривании опухоли произносят: *Puchlina, psiakrew, tak wielka jak jabłko, z jabłka jak orzech, z orzecha jak bób, z boba jak groch, z grochu jak mak, z maku jak nic* [Опухоль, проклятая, ты такая, как яблоко, с яблока как орех, с ореха как боб, с боба как горох, с города как мак, с мака как ничто] (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, S. 346–347). Ср. также широко известный магический прием записывать слово *abrakadabra* лесенкой по нисходящей.

Прямой счет с отрицанием, как и многие другие известные в славянской вербальной магии тексты с отрицаниями, выполняет более общую функцию уничтожения злых сил (Толстая 2008, с. 242), ср. довольно редкие для восточных славян примеры:

> «Ишов святы Адам нес чверт мяса. А втой чверти тридевят червяков, неодин, недва, нетри, несчири, непят, нешест, несем, неосм, недевять» (Гринченко 1901, с. 84, чернигов., рукопись XVIII в.); *Приехало пид ворота три деваты коне: не один, не два... не девьять до такой-то и.р. намоўки шаптаты* (ПЗ, № 202, от порчи, житомир.); *У вовка біль, у тигра біль, у слона біль, у гієни біль. Тільки у р.Б. и.р. зуби не боліли, ні одні, ні два... ні п'ять і не всі, які єсть і які будуть* (Зорі, с. 127, житомир., от зубной боли), а также словацкий пример: *Ňe jeden, ňe dva, ňe tri* (*do 13 a späť*) *ňe z moju pomocu, aľe Krista pana pomocu. Dze si sa vzalo, tam sa i podzej* [Не один, не два, не три (до 13 и назад), не моей помощью, а Господа Христа помощью. Откуда взялось, туда и пойди] (Čápová-Gáborová DP, S. 22, словац.; от кожной болезни).

Как и обратный, прямой счет с отрицанием сопряжен с исполнением простейших магических действий:

> «Баба, шо шэпче дитэй, сэчэ на порози веника. Вытягнэ з веника дэветь розог и бье дытя: *Нэ один и нэ два и нэ три...* — до дэвяти. Пошэпче, кажной розочкой бье. Порубае на порозе и на дорогу выносэ и приказывае: *Откуль крик пришоў, шоб туды назад пошоў*» (ПЗ, № 99, ровен.); Заговаривая от бородавок, женщина завязывает узлы на веревочке и одновременно произносит следующее: *Ни*

*перва, ни друга... ни осьма* (Смирнов, Ильинская 1992, с. 61, архангел., от бородавок).

Одним из основных действий, сопровождавшихся магическим счетом с отрицанием, было гашение углей, применявшееся для символического уничтожения болезни[7]:

При лечении пристрита бабка омывала лицо и руки больного освященной водой, в которую были набросаны тридевять угольков, и шептала над нею заговоры и молитвы (при этом посуду с водой ставила на голову или грудь больному и после проводила по ней крест-накрест освященным ножом). Бросая в воду угольки (горячие) три раза по девяти, она считала: *не раз, не два... не девять*, потом второй раз и потом еще третий (Ястребов 1894, с. 55, херсон.); При сглазе кипятили воду, потом брали угли и бросали их в воду со словами: *не раз, не два... не девять*, и это повторялось трижды; если угольки тонули, то говорили: *ото зъіли, повилазили б ім таки очи* (Чуб., с. 134, подол.; то же: Еф.СМЗ, № 72), и т.д.

Кроме того, гашение углей встречается также в составе предшествовавших лечению гаданий: угли бросали в воду и по характеру звуков (шипят/не шипят) определяли, была ли болезнь причиной порчи; бросая угли в воду, называли имена или род занятий людей, подозреваемых в ее наведении, и опять же по звукам устанавливали источник болезни. При такой форме ритуала магический счет, как правило, не применялся.

Прямой счет встречается у восточных славян также нечасто, причем в основном в заговорах, направленных на уничтожение болезни.

Эта магическая процедура (пересчитывание каких-либо предметов, объектов или явлений, в т.ч. болезней, с целью их магического изведения), по всей видимости, основана на понимании счета как опасного действия, «с помощью которого можно овладеть предметом счета, подчинить его себе» (Толстая 2002а, с. 488), ср. примеры, где пересчитывают именно болезни: *Адзін дзяцінец, два дзяцінцы... дванаццаць дзяцінцаў. Ішлі дванаццаць малайцы, неслі дванаццаць тапары. Яны не ішлі лесу рубаць, да ішлі цэркаўку рабіць. Цэркаўку не рабілі, да дзіцяці дзяцінец лячылі* (Зам., № 1190, мин.).

---

[7] О счете при гашении углей см. подробный комментарий А.В. Коровашко (НЗ, с. 73–75).

Вместе с тем иногда в лечебной магии механизм уничтожения болезни базируется не на счете как таковом, а на перечислении каких-нибудь лиц или предметов, не имеющих никакого отношения к болезни, по порядку. В таких заговорах используются не количественные, а порядковые числительные, и общий смысл заговора (как вербального способа уничтожения болезни) сводится, кажется, к перечислению как таковому, ср.:

*Через 12 ланив ішло 12 попів. Іден каже лан, лан, другій каже лан, лан* (до 12) (Talko-Hryncewicz 1893, S. 362, Подолия, от зубов; укр. *лан* 'мера пахотной земли; поле'); *Ішло дзевяць папоў чэраз дзевяць прасоў. Першы кажа: добра проса, другі кажа: добра проса* [и т.д. *аж да дзевяці*] (Federowski 1, № 2477, брест., от изжоги); *Первый семь, второй семь, третий семь, четвертый семь, пятый семь, шестой семь, седьмой семь. Заговариваю от обжигу, щипоту, ломоту* (РЗЗ, № 1687, вят.); *Один ляки — пак, другый ляки — пак... Дзевятый ляки — пак. Проз роту влез, про жопу вылез* (ПЗ, № 180, от испуга, гомел.).

Впрочем, семантика счета может быть и иной. Это происходит в тех случаях, когда счет соотносится не с болезнью, а с действием, обозначающим ее уничтожение, и тем самым усиливает это действие, ср.: *Грызу грыжу раз, грызу грыжу два... Грызу грыжу семь, загрызу я тебя, грыжа, насовсем* (Булушева, с. 43, саратов.).

В подобных заговорах, где счет призван умножить действие, направленное на уничтожение болезни, чаще используется не просто прямой счет, а счет, если можно так выразиться, «соревновательный», когда каждый следующий фрагмент текста содержит указание на то, что субъект заговорного слова как бы на шаг опережает болезнь. Так строятся некоторые восточнославянские заговоры от грыжи:

*Ты грызь, ты грызище, в тебе 2, в мене 3, в тебе 3, в мене 4... в тебе 8 и в мене 9* (Гринченко 1896/2, с. 43, чернигов.); *Ты грыжи, грыжи зубом. Ты одним, а я двумя, ты двумя, а я тремя... а я девятью. И загрызаю тебя насмерть* (Паунова 2000, № 2, астрахан.)[8]; *Грыжу, грыжу, я цябе грызу. Ты мяне раз, то я цябе два, ты мяне два, то я цябе тры, ты мяне тры, то я цябе чатыры, ты мяне чатыры, то я цябе пяць, ты мяне пяць, я цябе шэсць, ты мяне шэсць, я цябе сем — да і адгрызу цябе заўсем* (Зам., № 771, гомел.);

а также от разного рода болей:

[8] См. также: Попов, № 49; Новг. ф-р, № 438; Проценко, № 46, 53.

*Ты поколуха и поторкуха, ты меня торнешь дюже, а я тебя дюжее. Ты меня раз, а я тебя торну два, ты меня два, а я тебя торну три... а я тебя торну девять* (Сафонов 1894, с. 12, псков., от колотья); *Усов ты, усов, ты меня колешь раз, я тебя два... ты меня девять, я тебя десять и девяносто и девяносто один и во веки веков. Аминь* (Кофырин 1900, № 112, с. 2, пудож.); *Усов ты, усов*[9]*, не коли раба Божья в бок, а коли его в дыру, так он выпернёт. Вы колите ёго раз, а он вас два, вы ёго колите два, так он вас три... а он вас десеть. Во имя... не болело и не щемело, не вередило раба Божья всякого цисла до смёртного цяса* (Мансикка, № 151, олонец.); *Колько, колько, ты р.Б. и.р. кольнеш раз, я тебе два, ты його два, я тебе три... я тебе 9, ты його ніразу* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 168, киев.; то же: ПЗ, № 609, 636, гомел.).

Важно отметить, что магический счет, имеющий значение усиления действия, применяется преимущественно в тех заговорах, в сюжетике которых присутствуют мотивы уничтожения болезни, см. ниже в главе «Заговоры от грыжи», где рассматривается основной сюжет этих заговоров — «Некто загрызает грыжу».

[9] Рус. диал. *усовья, усовье, усов* — «межреберные невралгические боли, а также боли, сопровождающие воспаление плевры и легких, — (Орловск. и Новгородск. гг.)» (Попов, с. 173).

# *Ритуал-диалог*

В народной медицине восточных славян свое, вполне определенное место занимает так называемый ритуал-диалог, широко известный у славян апотропеический, а также продуцирующий ритуал. Вкратце ритуал-диалог сводится к следующему: двое его участников совершают некие действия или выражают намерение их совершить и при этом обмениваются вопросно-ответными репликами, раскрывающими магический смысл этих действий. Подробно о славянском ритуале-диалоге, в том числе его народномедицинской версии, писал Н.И. Толстой (2003).

У восточных славян ритуал-диалог практикуется в составе народномедицинских процедур, применяемых в случае нескольких болезней, которые по сути сводятся к двум случаям.

Первый — это детские болезни, прежде всего бессонница, а также рахит, т.е. так называемые *сухоты*, *собачья старость* или *старошчи*. Наиболее цельным комплексом является широко известный всем восточным славянам ритуал лечения сухот. Структура его такова: мать (или кто-нибудь другой) сажает ребенка в остывшую печь, а второй участник ритуала (обычно знахарка или кто-то из родственников) спрашивает у нее, что она печет (делает), на что мать отвечает, что она тем самым перепекает болезнь. Вот примеры такого рода диалогов из русской и белорусской традиций:

> *Чего пекёшь? — Собачью старость перепекаю. — Пеки хорошенько, чтоб век не бывало и не отрыгивало*[1] (РЗЗ, № 514, архангел.; то же: № 515; оборачивая ребенка в рубаху и засовывая его в остывшую немного печь); *Что печешь? — Собачью старость. — Пеки ее больше* (НЗ, № 6, нижегород.; ребенка обкладывают тестом или хлебом, в таком виде кладут на лопату и засовывают в печь); *Шо вы робите? — Выпэкуем старошчи. — Пэчыте, пэчыте, я ешшэ буду*

---

[1] Рус. *отрыжка, отрыгивать* ‘возвращаться, повторяться (о заболевании)’ (СРНГ 24, с. 306–307).

*пэкчы* (ПЗ, № 109, житомир.; *выпэкують старошчи*); *Добры вечар! — Здароў! — Што ты робіш? — Сухоту запекаю! — Запекай не на раз, штоб не напала ў другі раз* (Зам., № 1216, гомел.; ребенка поднимают под трубу); *Што ты робишь? — Ня, ты ня видишь; сущи пяку — во́, што я роблю! — А, сущи! дык пячи, пячи их, каб ни було!* (Никифоровский 1897, с. 40, витеб.); *Што качаеш? — Сухоты! — Качай, качай, каб ніколі ні былі!* (Federowski 1, № 2443, гроднен.; катая по телу ребенка маленькие булочки); *Што ты робіш? — Сажу ў печ сухоты Казуся, нихай пякуцца. — Ну, то пячы добры, каб не было ніколі* (Там же, № 2437, гроднен.); другие белорусские и севернорусские примеры см.: Толстой 2003, с. 376–377.

Ритуал, подробно описанный А.Л. Топорковым (1992), зафиксирован в России чрезвычайно широко, хотя и не повсеместно (в центральных, южных и северных губерниях, в Поволжье, на Урале, а также в Сибири), в Белоруссии (в разных ее областях) и на Украине (в Подолии, волынском и житомирском Полесье, в Киевской, Черниговской и Харьковской обл.).

По мнению А.Л. Топоркова, основная мотивировка ритуала, осознаваемая и его исполнителями (*перепекание,* т.е. уничтожение сухот), относится скорее всего к поверхностному уровню его семантики. Более глубокий уровень определяется символическим отождествлением ребенка и хлеба, выпечки хлеба и появления ребенка на свет: в процессе ритуала дитя как бы возвращают в материнское чрево (печь), чтобы оно родилось заново.

Аналогичные диалоги разыгрывались и в случае, если ребенка мучила бессонница — с той лишь разницей, что объектом уничтожения становились не *сухоты* или *старошчи*, а *ночницы* и *полуночница*, и хотя объектом ритуала по-прежнему был ребенок, его при этом не сажали в печь, а совершали другие действия: что-либо варили, окуривали его дымом, слегка царапали помелом и т.д.:

*Что царапаешь? — Полуночну царапаю. — Царапай-царапай, чтобы ввек не бывало и ввек не отрыгало* (ТРМ, № 335, архангел.; повитуха помелом выметает угли из печи, а потом ими же водит по ребенку, прикрыв его платком в колыбельке, и ведет с матерью этот диалог); *Что снимаешь? — Снимаю рев, снимаю переполох, снимаю бессонницу, полуношницу, неугомонницу, испуг и грыжу. — Снимай гораздо* (РЗЗ, № 232, вят.); *Што круціш? — Начніцы. — Круці, круці, каб ніколі не было* (Зам., № 1186, гроднен.); *Добры вечор! — Дай, Божэ, здоровье. — Шо ты, Лено, робышь? — Ночьныцы Оксани*

*вару. — Вары, вары, да шчэй добрэ* (ПЗ, № 88, житомир.); вар.: *варить криксы, ночныцы парить* (ПЭС, с. 147, гомел., брест.); другие полесские примеры см.: Толстой 2003, с. 374–375.

Вместе с тем на Украине (в отличие от России и Белоруссии) в случае, если ребенок заболевал сухотами, характер и смысл диалога приобретали несколько иной характер. Если знахарка, увидев, как мать сажает ребенка в печь, выражала удивление по поводу столь необычных действий, то мать отвечала ей в том же духе, в свою очередь выражая не меньшее удивление по поводу того, что болезнь может мучить ребенка.

Баба-знахарка набирала по дворам пучки соломы и, подойдя к дому, где болен сухотами ребенок, становилась под окном и вела диалог с матерью, которая стояла у окна в доме, держа больного ребенка на руках: *Добрывечер! — Здорове!* После этого баба подавала матери пучок соломы, который та клала в печь и поджигала, на что баба со двора вновь затевала разговор: *Де таке в свити выдано, шоб дытыну гнитылы? — Де таке в свити выдано, щоб сухоты нарожденного, хрещеного младенця и.р. гнитылы?* — отвечала мать (Новицкий 1913, с. 73, екатеринослав.); сажали ребенка в печь, на припечке разводили огонь, затем мать больного или вдовушка говорила с бабой в трубу: *Помогай-би тоби! — Здоров! — Шо ты робыш?— Дытыну гнытю. — А хто в свити выдав, шоб дытыну гнитылы? — А хто в свити выдав, шоб дытыну сухоты нападалы?* (ХСб 8, с. 191, харьков.); один сажал ребенка в негорячую печь, а другой, войдя в избу и увидев это, спрашивал: *Чи можна ж дитину у пічь сажати? — Чи можна ж сухотам дитину нападати?* (Чуб., с. 123, укр.).

Причиной «удивления» могли быть и другие, столь же необычные действия знахарки или матери:

один человек протягивал ребенка через выкопанный ров, а другой спрашивал: *Чи можна дитину скрізь землю протягати?* В ответ слышал: *Чи можна ж сухотам дитину нападати?* (Чуб., с. 123, укр.); вечером баба-знахарка, стоя под окном снаружи дома, спрашивала, а кто-нибудь из домашних, находясь внутри дома, ей отвечал: *Добридень вам! — Хто тепер видав, щоб добридень казано? — Хто тепер видав, щоб дитина плакала? Добридень вам! Чи тут ночниці та плаксивиці? — Тут. — Нехай же ідуть до дівчат та до хлопьят на вечерниці* (Иващенко 1874/2, с. 173, полтав.); шли

с ребенком в загон со свиньями и разыгрывали следующий диалог: *Добри день тобі, чорна свине! — Як можна чорной свині добри день казати? — Якже можна хрещеного молитвеного и.р. морити?* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 124, уман.).

Такого рода диалоги, отмечаемые нами как особенность украинских заговоров, включаются в более широкий славянский контекст, когда мотив чуда используется в качестве охранительного и отвращающего средства. Как отмечает С.М. Толстая, у восточных славян рассказ, например, о свадьбе брата и сестры служит оберегом от ходячего покойника или русалки: «Если покойный муж ходит к жене, ей советуют сесть на порог и расчесывать волосы, дожидаясь прихода мужа. На его вопрос: „Что ты делаешь?“ надо ответить: „Собираюсь на свадьбу — брат на сестре женится“. Пораженный муж скажет: „Где это видано, чтобы брат на сестре женился?“ А жена ответит: „А где это видано, чтобы человек умер, а потом приходил? — и тем навсегда отвадит покойника» (СМ 2002, с. 490).

Наконец, аналогичные русским и белорусским ритуалы-диалоги изредка практиковались и в отношении других детских болезней, в основном испуга и сглаза. В Белоруссии мать, сидя с ребенком на пороге, держала над головой ребенка заслонку, а другая женщина просеивала над его головой пепел через сито так, что он сыпался на заслонку: *Што ты сееш? — Пярэпалахі! — Сей жа добра, каб не было ніколі* (Зам., № 1086; ср. аналогичный ритуал и диалог у болгар, читаемый *за песичаво дете* «для чахнувшего ребенка» — Толстой 2003, с. 372). У белорусов же при другой детской болезни, так называемых *крылішчах*[2], знахарка клала ребенка вниз лицом, накрывала его ночвами и на них секла ножом пучок перьев, вырванных из-под крыла черной курицы, и при этом вела с матерью ребенка следующий диалог: *Што сячэш? — Крылішча. — Сячы, каб не было* (Валодзіна 2008, с. 207, брест.).

У русских подобные диалоги часто сопровождали ритуальное окуривание ребенка: *Чего куришь? — Уроки да призоры. — Курь, курь да навек выкурь. Чтоб век не бывали. И век не отрыгали* (РЗЗ, № 347, с.-рус.); а также другие магические процедуры: *Чего грызешь? — Грыжу грызу. — Грызи горазже!* (РЗЗ, № 459, казан.) и т.д.

Отметим также, что иногда третья реплика диалога, как бы подтверждающая уже известную участникам ритуала информацию, опу-

[2] бел. *крылішча* — появление на теле ребенка шерстинок, а также сыпи и зуда между лопатками, см.: Никифоровский 1897, с. 44; Володина 2003, с. 78–79; ср. то же олонец. *сухие крылья* (Кофырин 1900, № 112, с. 2).

скалась, ср.: *Цёго ты делаш над младенём? — Я, раба Божья, у этого младеня отбиваю и отжыгаю и отсикаю ноцьноё биссоноё и дённоё и полуноцьноё и полудённоё и цясовоё, полуцясовоё и минутноё, полуминутноё, от сёго цясу до виньця, и от виньця до коньця и до гробовой доски* (Мансикка, № 55, олонец.; женщина стоит с ребенком за порогом и втыкает в дверь три лучинки и нож вверх острием, а другая через порог спрашивает); *Что, баба, куришь? — Курю, выкуриваю все прици, призоры, людские оговоры* (Курец, № 103, олонец.). Близкий по структуре ритуал отмечен и в западной Словакии. Там, когда на ребенка нападали *priesti* (недуг, связанный с потерей сна, неспокойным поведением, слабостью и худобой), мать кипятила в горшке воду, а отец обегал трижды вокруг дома: *Čo varíte?* — спрашивал отец. — *Chudô mäso na tučnô,* — отвечала мать [Что варите? — Худое мясо на толстое] (Čápová-Gáborová DP, s. 39).

Второй случай системного применения ритуала-диалога в народномедицинской практике восточных славян — это так называемый *утин*, или радикулит, т.е. сильные поясничные боли. Название *утин* происходит от **tęti* 'резать' (Фасмер 4, с. 66, 174) и является обозначением режущих поясничных болей. Эта этимологическая связь (резать ~ утин) вполне прозрачно «обнажается» в лечебной магии, где именно режущие и рубящие действия становятся основой соответствующего ритуала, посвященного избавлению от *утина* (*рубить/сечь утин*)[3]. Вот одно из его наиболее ранних и подробных описаний:

> «Изутинившийся ложится животом на порог отворенной двери, лицом вон из избы; лекарь (самый старший или самый младший в каком-нибудь семействе) кладет ему на спину голик, обращая его прутьями в сени, и слегка ударяет по нем топором трижды; после того больной спрашивает лекаря: *Что сечешь? — Утин секу. — Секи горазже, чтобы век не было*. Это повторяется трижды; потом лекарь бросает топор и голик в сени, плюнув туда же три раза» (Майков, № 86, вологод.; см. также список вариантов в коммент.).

Подобные однотипные диалоги в русской традиции фиксируются очень широко, практически повсеместно с севера до юга:

---

[3] Ср. с.-рус. *утин* 'боль в пояснице', которое самостоятельно практически не встречается, а функционирует в идиомах вроде архангел., вологод. *ути́н засекать, рубить, сечь* 'излечивать боль в пояснице', *ути́н сорвать* 'заболеть радикулитом', *ути́н прихватил*, *ути́н болит* 'о радикулите' (КСГРС). — Коммент. *Е.Л. Березович.*

*Ты что, бабка, рубишь? — А утин рублю. — Секи горазже, чтобы вовек не было. — Не было, да и не будет никогда* (ТРМ, № 480, вологод; см. там же: № 481–485, вологод., архангел.; см. также: РЗЗ, № 1493–1494, 1496–1502, с.-рус.); *Что рубишь, раба Божья и.р.? — Рублю-перерубаю уем*[4], *вырубаю-перерубаю* (Курец, № 216, олонец.; положив больного на пороге и разрубая у него на спине веник); *Што ты делаешь? — А утин рублю. — Руби, руби харашенька, штоб ево век не было!* (НТКПО 2, с. 185, псков.); *Раба Божья, что ты делаешь? — Утюн секу! — Секи его хорошенько! — То я и делаю* (Новг. ф-р, № 467, новгород.; положив больного на пороге головой в комнату); *Кого рублю? — Притку. — Гораздо ее, больше* (А.М. 1859, с. 52, нижегород.; положив больного на осиновое полено на пороге и ударяя слегка по пояснице косарем; *притка* 'внезапная боль в пояснице'); *Бабушка, што ты рубишь? — Утин, дititка, утин. — Руби, руби, штоп атрыгу не была* (Машкин 1862, с. 88, курск.; положив больного на порог ногами в избу, возложив ему на спину прядильное донце и старый веник, который слегка рубят топором; см. также: НЗ, № 41); *Бабушка, бабушка, что ты делаешь? — Утин рублю. — Руби его хорошенько, чтобы его не было* (Якушкин 1868, с. 164, № 9, ярослав.; положив больного головой избы на порог, возложив на спину две соломинки крест-накрест и замахиваясь топором); *Что сечешь? — Дровосеку. — Секи, секи, без облыжки, чтобы не было отрыжки* (Селиванов 1886, с. 96, воронеж.; положив больного на порог и слегка дотрагиваясь до поясницы лезвием топора); *Что, бабушка, рубишь? — Рублю типун. — Руби хорошенько* (Минх 1890, с. 55, саратов.; *типун* 'боль в пояснице'; положив больного на пороге, возложив ему на спину новый березовый веник, который слегка рубят); *Чего рубишь? — Утюн. — Руби его, чтобы век с повеку его не бывало* (Чибриков 1900, с. 306, казан.; младший сын спрашивает у старшего, а знахарка тем временем заговаривает спину женщине, лежащей на пороге; в конце старший слегка ударяет мать обухом топора по спине); *Чего рубишь? — Притку. — Чего рубишь? — Притку. — Чего рубишь? — Притку. — Руби больней, чтоб в век не отрыгал* (Паунова 2000, № 3, астрахан.).

*Засекание* или *зарубание утина* как народномедицинский ритуал за пределами России широко известно и в Белоруссии, причем в ее восточных районах, в основном в Поднепровье, болезнь носит то же на-

[4] *уем* — уговор, увещевание (Куликовский).

звание *уцін*, а также, как и в некоторых областях России, *прытка*: *Кого, братка, рубіш? — Прытку, прытку. — Рубі крапчэй, каб было лягчэй, рубі шыбчэй, каб хваробы не было* (Валодзіна 2008, с. 206, витеб.).

В западном Полесье, где термин *утин* неизвестен, при болях в пояснице «рубили спину»: *Шо ты робыш? — Рубаю спыну. — То рубай, рубай, коб ны боліла* (Валодзіна 2008, с. 206). И хотя действия, входящие в состав ритуала, были фактически теми же, что и в России (клали больного на порог и символически секли на его спине либо веник, либо прутья, либо что-нибудь деревянное), они значительно реже сопровождались ритуалом-диалогом, чаще — другими приговорами и формулами, не имеющими диалогического характера.

На Украине ритуал-диалог в составе лечения поясничных болей, кажется, не зафиксирован[5].

Как мы уже упомянули вначале, ритуал-диалог принадлежит, безусловно, к универсалиям, реализующим широкий спектр магических значений и применяемым для решения самых разных практических задач. И тем не менее в восточнославянской народной медицине и заговорной традиции ритуал-диалог используется довольно ограниченно, фактически только в двух случаях. Это в очередной раз указывает на то, что область применения любой универсалии определяется актуальным ареальным и жанровым контекстом, а также внутренними запросами традиции.

[5] Значительно реже ритуал-диалог использовался для лечения других болезней, ср.: *Чё толкёшь? — Сучьи титьки... подпазошники... век бы их по веку не было* (Востриков 5, с. 85, урал.); *Ты что секешь? — Прикос отсекаю* (ТРМ, № 371, архангел.; высекая искры над больным местом на теле человека) и нек. др.

# *Мотив «равного знания» («Куда идешь? — Иду лечить»)*

Мотив (или формула) «равного знания» (откуда взялось это название, мы объясним в конце) представляет собой диалог двух, обычно сакральных, персонажей, которые встречаются на дороге; один из них задает вопрос о цели путешествия, второй сообщает, что идет кого-нибудь лечить, в ответ на что первый и, как правило, более высокий по своему статусу одобряет эти его действия. Сходную структуру мы видели выше, рассматривая традиционные ритуалы-диалоги.

Диалог обычно передается довольно стандартным и устойчивым набором из трех реплик: «(1)Куда идешь? — (2)Иду лечить (изгонять, вынимать болезнь). — (3)Иди, иди, чтобы болезни не было»:

> *Йихав св. Юрій на золотому кони, з золотым шостом, з золотым хрестом. Зустричае Божу Матир з Сіянськои горы, з святои земли. — Куды ты, св. Юріе? — Йду до нарожденного, молытвяного р.Б. и.р. выгонять оцым шостом и святым хрестом хоробу* (*таку то*) *в очерета, в болота... — Йды, святый Юріе, людям хрыщеным помагай та всяку хоробу выганяй, и я тоби буду в допомози* (Гринченко 1896/2, с. 32, полтав.); *Шла Божия Маць через сине море, несла с собою золотого крыжыка, стреў ей сам Господзь: — Куда идзешь, Божия Маць? — К р.Б. и.р. ляк уговариваць. — А умеешь? — Умею. — А вукацишь? — Вукачу* (ПЗ, № 184, гомел.); *Ішов Яків і Ясин. Зустріли Діву Марію. Питають: — Куди ви ідете? — До Ганни, раби Божої, хрещоної, гризь гризти. — Ідіть, ідіть* (Зорі, с. 152, черкас.); *Святы Юрэй, Егорэй, куда идзеш? — Кроў замоўляць. — Замоўляй ни раз, штоб ни капнуло ни раз* (ПЗ, № 289, гомел.); *Ночныцы, полуночныцы шлы калыновым мостом, судошають* [встречают] *сонцову дочку. — Куды идэш, сонцова дочко? — До Настасинойи Ксэни ночныцу одбираты. — Идитэ, бэрытэ, коб ны було ныколы* (ПЗ, № 98, брест.).

Однако немотивированность диалога, в последней, третьей, реплике которого фактически не содержится никакой новой информации

(как и в рассмотренных выше ритуалах-диалогах), осознается носителями традиции, и они чаще всего опускают эту третью реплику, как бы подтверждающую право сакрального персонажа на лечение имярека (тем более что, в отличие от ритуала-диалога, в заговоре пропуск заключительной реплики не разрушает структуру ритуала). Вот типичный пример такой редуцированной версии: *Шла сама Божья Матушка Пресвятая Богородица по железному мосту, рыбной тросточкой попирается. Навстречу к ней три святых апостола: Лука, Кузьма, Демьян. «Куда идешь, Божья Мать Пресвятая?» — «Я иду в чистое поле... Иду к рабам Божьим на помощь, иду к рабе Катерине...»* (РЗЗ, № 2259, калуж.).

Особый интерес представляют пары сакральных персонажей, которые ведут между собой диалоги, аналогичные приведенным выше. Эти персонажи выстраивают своего рода сакральную иерархию, на верхней ступени которой находится обычно Иисус Христос (беседующий с Богородицей или святыми) или сама Богородица: *Шла Прычыста Матерь Божая жэлизным мостом, ўстрила вона двэнаццать ангелоў и спрашывае: — Куда идэтэ? — а воны говорять: Од и.р. шухлю* (лихорадку) *одныматы* (ПЗ, № 555, брест.), а также иногда ветхозаветные персонажи: *Из города Русалима па калиновым мосту ехав святый Яков ис сыном сы Саком, и стрели святого пракраснаго Восипа. — Куды йдеш, пракрасный Восип? — Иду я к р.Б. и к молоденцу, параходу говорыть* (Романов, с. 10–11, № 27, гомел., от падучей).

На второй ступени, помимо Богородицы (беседующей с Христом), в заговорах можно встретить Иакова, Исаака, Николая, Иосифа, Георгия/Юрия, Семёна, Петра и Павла, Неделю, Пятницу, а также трех братьев с крестами, солнцеву дочку, бабку, 70 баб с метлами и других персонажей. Иногда прямо указывается на то, что в качестве партнера сакрального персонажа в таком диалоге выступает знахарка, заговаривающая конкретный недуг у конкретного человека, ср.: *Ишла я калыновым мостом, пидпералась калыновою пальцею. Зострила мене Божая Маты: — Куды ты, нароженая молытвянная Софіе? — Иду до нароженого, молытвяного Ивана криви замовляты, Господа Бога прохаты* [просить] (Милорадович 1900/68, с. 200, полтав., *от Софии Сысиной*; то же см.: УНМ, с. 73).

Мотив «равного знания» широко известен в восточнославянских заговорах, где он выступает в качестве полифункционального; он встречается прежде всего в лечебных заговорах: в частности, от сглаза, порчи и уроков (Чуб., с. 136; Малинка 1902, с. 227; Доманицький 1905, с. 102; Rulikowski 1879, s. 112; Kowal-Fuczyło 2001, s. 272, львов.;

ПЗ, № 78, с. 38, волын.; УНМ, с. 73, 78, 79, 81; Романов, с. 13, № 34; с. 18–19, № 49, 54, 56; ПЗ, № 216, 247, 255; Минёнок 2000, № 8; ВС 6, с. 178), испуга (Романов, с. 37, № 130; ПЗ, № 164, 184, 185, 186; ПЗам, № 51; Слов. маг., с. 20, киев., с. 23, черкас.; Проценко, № 115), золотника (Романов, № 28, с. 59, гомел.; Соболь 1893, с. 145, кубан.; Мойсієнко 1992, с. 47), грыжи (Проценко, № 51), сибирской язвы (Проценко, № 233); бельма (Таямн., № 381); скулы (Романов, с. 92, № 213; Зам., № 668); детской бессонницы (ПЗ, № 97, 98); падучей (Романов, с. 94, № 213; с. 10, № 27; ПЗ, № 441–443); зубной боли (ПЗ, № 480, гомел.); рожистого воспаления (Бабенко 1905, с. 189; Слов. маг., с. 23, с. 48; Абрамов 1913, с. 382); болячки (ПЗам, № 112); вывиха (ПЗ, № 394; ПЗам, № 12); кровотечения (Новицкий 1913, с. 97; ПЗ, № 287–289; Таямн., № 157; Зам., № 508; НЗ, № 89, 93; Милорадович 1900/68, с. 200); а также и в других функциональных группах: в частности, он характерен для заговоров, читаемых при родах (ПЗ, № 10; Зам., № 1112; Таямн., № 560), нападении зверей (Драгоманов 1876, с. 31), болезнях скота (ПЗ, № 797, 834) и др.

Мотив отмечен прежде всего на Украине и в Белоруссии, в меньшей степени в южнорусских областях, в то время как в центральной и западной России и на Русском Севере он почти не известен, а те варианты, которые здесь фиксируются, сильно отличаются от остальной массы текстов, в частности, в них меняется состав персонажей и т.д.: *Летит мне навстречу огненная змея. Спрошу я этой огненной змеи: — Куда ты летишь? — Лечу я вот туда-то, несу иглу зашивать рану* (ТРМ, № 440, архангел.).

Не менее широко рассматриваемый мотив встречается и за пределами восточного славянства: в Польше, Словакии, Чехии, а также у балканских славян, в том числе в составе рукописных молитв.

В Познани в конце XVI в. по обвинению в колдовстве была сожжена некая Дорота Гнечкова. Ей вменялось в вину то, что по просьбе своей знакомой она лила воск, пытаясь тем самым определить, кто украл у этой последней деньги, и при этом она читала заговор, типичный для рассматриваемого случая и состоящий из трех знакомых нам реплик: *Poszła była miła Panna Marya, czekał ją sam syn boży. — Gdzie idziesz, Matunio moja miła? — Idę, mój miły synu, zamawiać tego złodzieja, który uczynił złość tej to pani. — Zamawiaj, panno czysta, swoją mocą boską, mocą wszystkich świętych i moją mocą* [Пошла милая Дева Мария, ждал ее сам Сын Божий. — Куда идешь, матуню моя милая? — Иду, мой милый сын, заговаривать того злодея, который причинил вред этой госпоже. — Заговаривай, Пречистая Дева, своей Божьей силой, силой всех святых и моей силой] (Czernik 1984, s. 89); ср. аналогичные словацкий и поль-

ские заговоры более позднего времени, демонстрирующие как полный вариант заговора (с тремя репликами), так и сокращенный — с двумя: *Išla som ja, išla horou vysokou, cestou širokou. Postretou ma Kankus: Deže ideš, Kankus? — Idem ja tam telo... liečiť* [Шла я, шла горой высокой, дорогой широкой. Встречаю Канкуса (?). — Куда идешь, Канкус? — Иду я туда тело... лечить] (Čápová-Gáborová DP, s. 20, юж. ч. центр. Словакии); *Poszła święta Rozalija na górę Lilijową, spotkała się z Panem Jezusem. — Kaj to idziecie, Rozalijo Lilijowo? — Po łusckę zganiać* [Пошла святая Розалия на гору, встретилась с Господом Иисусом: «Куда идешь, Розалия? — Иду бельмо сгонять»] (Siarkowski 1879, s. 51, келец.); *Szła matuchna górną drogą, spotkał ci ją sam Pan Jezus. — Gdzie to idzies, matuchno moja? — Idę ci ja zazegnywać od tej wściekłej bestyje. — Idźze, idź, matuchno moja, zazegnaj ze Boską mocą i Twoją, matuchno, dopomocą* [Шла Матушка по горной дороге, встретил ее сам Господь наш Иисус. — Куда идешь, Матушка моя? — Иду я тебя заговаривать от этого бешеного зверя. — Иди же, иди, Матушка моя, заговаривай Божьей силой и твоей, Матушка, помощью] (Там же, s. 53, келец.); у чехов мотив «равного знания» лежит в основе сюжета о трех добрых братьях (см.: Вельмезова, № 134).

У болгар мотив «равного знания» вошел в заговоры о «человеке плачущем» и трансформировался с соответствии с его установками: *Тръгнали са двама бракье близнака на коне и конето хми близнаци. И Госпокь със света Богородица и свети Гьорги пътували тоя день. Като си вървяли по пътя, слушат по едно вряме, че нейде в страни чоляк пищи... Тогава свети Гьорги рекъл: — Я ще пода да го излекувам! Госпокь го попитал: — Ми как, с какво ще го излекуваш! — Ще пода да му прободa бодежът със сребърната си ръка и ще го зафърля в пустата гора — в пустньньето, дето куче не лае, дето петел не пяе, дето овчар не ходи, дето клепало не бие!* [Поскакали два брата-близнеца на конях-близнецах. И Господь с Пресвятой Богородицей и святым Георгием путешествовали в этот день. Когда они ехали по дороге, слышат вдруг, что где-то человек стонет... Тогда святой Георгий сказал: — Я пойду и его вылечу! Господь спросил: — Но как, чем ты будешь его лечить? — Пойду и проколю его колики серебряной рукой и заброшу их в пустой лес — пустынный, где собака не лает, где петух не поет, где пастух не ходит, где било не бьет!] (СбНУ, 1983/57, с. 940–941).

Фактически тот же мотив встречается и в рукописных южнославянских молитвах от нежита. В них описывается встреча ангелов с Михаилом и Гавриилом и передается аналогичный приведенным выше диалог: «Поиду [7] а҃пль [7] арх҃гль [7] сечив остреще и [7] свеще носеще и срете ихь Михаиль и Гавриль и ре(ч) имь: где хощете поити

[7] аг҃гль? ониже рекоше: идемь нежита исещи и сь свещами иждещи и крьвь изь очїю истребити рабу бжию им(р)е всег(д)а и н҃ня и пр(с)но» [Идут 7 апостолов, 7 архангелов, 7 ножей точа, 7 свечей неся. И встречают их Михаил и Гавриил и говорят им: Куда хотите идти, 7 ангелов? Они же говорят: Идем нежита иссечь и свечами сжечь и убрать кровь из глаз р.Б. и.р. всегда и ныне и присно] (Цонев 1923/2, с. 133, по требнику XVII в. № 622, серб. ред.).

Таким образом, очевидно, что рассмотренный мотив составляет общее наследие славянских народов, хотя при этом понятно и то, что скорее всего он не является славянским по своему происхождению, а восходит к более ранним традициям. В пользу этого предположения говорит, как мы уже упоминали, немотивированность диалога сакральных персонажей. Этот диалог воспринимается едва ли не как «темное» место, мотивация и истинный смысл которого оказываются скрытыми.

Одним из возможных «предшественников» исследуемого мотива, как нам кажется, может быть названа формула *Эа — Мардук*, или формула «равного знания», широко известная среди вавилоно-ассирийских заклинаний. «Она представляет собой диалог богов — отца и сына, учителя и подмастерья... в I тыс. — Эа и Мардука. Сын приходит к отцу за советом и пересказывает ему некий инцидент, спрашивая, что надлежит делать в таких случаях. Отец отвечает: „Сын мой! Чем я могу тебе помочь? То, что я знаю, знаешь и ты!“ Далее следует подробный рецепт исцеления, начинающийся со слов: „Ступай, мой сын Мардук! То-то и то-то сделай“... Профанным смыслом формулы, — по мнению В.В. Емельянова, — является разрешение на практическое употребление сакрального знания. И Эа, и его сын Мардук знают одинаково, но Мардук, по-видимому, никогда не применял своих знаний на практике. Сакральным смыслом формулы является невозможность прямого контакта между Эа и смертным» (Емельянов 2001, с. 199; пример см. там же, с. 284–285).

Можно предположить, что в процессе бытования произошла утрата истинного значения мотива «равного знания», которое в позднейших трансформациях оказалось затемнено, хотя сам мотив сохранил вид диалога и в довольно цельном виде дошел — через посредников — до славянских заговоров.

# *Формулы невозможного и их мотивы*

Формулы невозможного принадлежат к поэтическим универсалиям, известным во многих жанрах и культурных традициях. Они встречаются в фольклоре и книжности разных народов мира, и некоторые из них имеют свою историю. Вспомним не раз обыгранный в литературе и фольклоре мотив процветшего посоха, подтверждающего какие-нибудь невероятные события или истинность чьих-то слов: это может быть посох Аарона или посох Иосифа — как знак избранничества, а с другой стороны — посох, зазеленевший в руке у римского папы в опере Р. Вагнера «Тангейзер», или цветение засохшей липы в южнославянских песнях — как знак прощения.

Славянским фольклорным формулам невозможного посвящено несколько работ. Во втором томе «Объяснений малорусских и сродных народных песен» на них обратил внимание А.А. Потебня (1887), назвавший их метонимиями; в 1962 г. вышло исследование П.Г. Богатырева, рассмотревшего формулы невозможного в словацких збойницких песнях; а в 1983 г. была опубликована статья Б.П. Кирдана о формуле невозможного в карпатских (преимущественно украинских и польских) народных песнях.

Фольклорные формулы невозможного построены по известной модели, представляющей собой двухчастную сравнительную конструкцию, вводимую союзами *как..., так...*; *когда..., тогда...*; *сколько..., столько...* Идея невозможности передается в них через положительные или отрицательные сравнения (так называемые quomodo и quomodonon формулы), при том что общий смысл высказывания остается одним и тем же), ср. типовые формулы: «Как не достать луну с неба, так не быть крови» ~ «Когда достанешь луну с неба, тогда пойдет кровь»; «Как не взойдет посеянный песок, так и не откроется рана» ~ «Когда взойдет посеянный песок, тогда откроется рана»; «Как не распустится срезанная ветка, так и не вернется болезнь» ~ «Когда распустится срезанная ветка, тогда вернется болезнь».

Первая часть формулы невозможного широко варьирует в заговорах — в основном за счет использования разных мотивов (процветший посох, пробуждающийся покойник и т.д.), вторая же — остается практически неизменной («как чему-то не быть / не совершаться, так не быть болезни»). Эта особенность различает употребление подобных формул в заговорах и песнях, поскольку в песнях, по данным Б.П. Кирдана, наблюдается зависимость конкретной избранной формулы невозможного от содержания песни (например, мотивы формул невозможного, встречающиеся в любовных и семейно-бытовых песнях, не характерны для песен, исполнявшихся при проводах в армию, и т.д.). Показательно, что в заговорах такой жесткой зависимости мы почти не обнаруживаем, и отдельные мотивы формул невозможного достаточно свободно перемещаются по разным группам лечебных заговоров, хотя предпочтения в выборе конкретной формулы для заговоров от той или иной болезни, конечно же, есть.

Более заметны отличия в составе мотивов, характерных для формул невозможного в разных фольклорных жанрах. В частности, в заговорах одним из наиболее частотных является мотив невозможности воскрешения покойника («имярек заболеет, когда покойник встанет»), в то время как для песенного репертуара этот мотив совершенно нетипичен.

Помимо содержания формул невозможного, важное значение имеет также их семантическая структура, которая зависит от того, что́ именно в каждом конкретном случае включается в определение невозможного. Это какое-нибудь свойство/его отсутствие (*у камня есть вода / нет воды*), событие / его отсутствие (*песок прорастает / не прорастает*) или действие / его отсутствие (*луну с неба достать / не достать*).

Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство. В заговорах акцент делается именно на невозможности тех или иных событий или действий, что полностью отвечает прагматике заговора как магического текста и является свого рода гарантией «невозвращения» болезни («как покойник не встанет, так и болезнь не вернется»). Поэтому в заговорах формулы невозможного отдают предпочтение отрицательным сравнениям (т.е. quomodonon формулам), подчеркивающим невозможность возврата болезни. В то же время в литературе и многих фольклорных произведениях смысл формул состоит именно в воплощении невозможного (посох прорастает, человек пересчитывает звезды на небе и т.д.) и тем самым — в его знаменательности, знаковости (ибо это невозможное подкрепляет, к примеру, веру в Творца или незыблемость нравственных законов). «Осуществленные» формулы невозможного часто называют также мотивами чуда.

Среди лечебных заговоров формулы невозможного известны довольно широко, а некоторые из них даже легли в основу отдельных сюжетов. Такова, например, история формирования широко распространенных у восточных славян заговоров от зубной боли — о трех братьях/царях, принадлежащих разным сферам мироздания (воздуху, земле и подземному миру) и потому не имеющих возможности соединиться (см. в главе «Заговоры от зубной боли»). В заговорах от крови значительное место занимают формулы невозможного, в которых обыгрывается тема отсутствия влаги у природных объектов — дерева, камня и др. (см. в главе «Заговоры от кровотечения»). Впрочем, формулы невозможного встречаются (хотя и с разной степенью регулярности) практически во всех функциональных группах, ведь передаваемое ими значение 'болезни не быть никогда' совершенно универсально.

Основная тема формул невозможного — нарушение естественного порядка вещей и законов природы. В рамках этой большой темы в восточнославянских заговорах выделяется обширный корпус мотивов, сконцентрированных вокруг идеи «мертвое не может жить/развиваться», где под «мертвым» понимаются не только покойники, но прежде всего неживая природа.

Пожалуй, самой известной темой формул невозможного является тот самый процветший посох, точнее его фольклорная версия — о сухом дереве, которое не может зазеленеть[1]: «Как иголке/сухому, гнилому, мерзлому и т.п. дереву/ветке/венику/сорванному цветку на пне /корнях не стоять/не развиваться/не зеленеть и т.д., так недугу не быть»:

> *Иверень сук!.. тебе на земле не стоять, в землю кореньев не пускать и вверх отростки не давать. А у меня, р.Б., моим зубам не болеть* (Селиванов 1886, с. 94, воронеж.); *Как на стенке сучек не отростает, не расцветает, так бы у р.Б. притчи, прикосы не отростали, не расцветали, а сохли бы подсыхали* (ЖС, 1895/2, с. 240, архангел.); *У этого мерзлого дерева не было ни утину, ни уразу... Так бы у р.Б. и.р. не было ни утину, ни уразу* (Смирнов, Ильинская

[1] Сопоставление болезни и растения имеет давнюю традицию. В Синайском евхологии XI в. была помещена врачевальная молитва «**на вс҃ь неджгъ растѫщеи на всѣ врѣмена и присно**», основанная «на сравнении болезни, удручающей человека, с иссохшей смоковницей, заклятой Христом. Отсюда [делается. — *Т.А.*] переход, чтобы Христос запретил недугу, растущему в человеке, иметь плод, иссушил корень ему и возвратил больному здравие» (Мансветов 1883, с. 365).

1992, № 18, архангел.); *Колы буде сухый дуб розвываться, тоди... и.р. будуть урокы озываться* (Милорадович 1900/68, с. 382, полтав.); *Как тебе, колода, не вставать, отростков не пускать, так же у р.Б. и.р. золотничку-веретничку по животу не ходить* (РЗЗ, № 1540, вят.); *Як ў хаці на брусу зелені не зелянець, так у р.Б. и.р. удару не балець* (Таямн., № 208, гомел.); *Як етым розачкам на пяньку не буваці, веццем не шатаці, так етаму ляку не буваць* (Зам., № 1075, мин.); *Як гэтаму дрэву на карсні ні стаяць, сырога карсньню ў землю не пушчаць, вецьцям ні махаць, лістам ні шумець, белагу сьвету ні відаць — так гэтаму кругу* [лишаю] *век-векам ні бываць* (Шлюбскі 1927, с. 34, № 18, витеб.); ср. также мотив невозможности цветения растений зимой: *Летнему цвету зимой не распускацца, а боли этой на век прекращацца* (Шейн 1893/2, с. 539, № 30, смолен.).

Аналогичные мотивы встречаем и в рукописной традиции: «Как сломленыя ветвии не пристанут к святому древу кипарису, кедре и певге[2], так бы ко мне, рабу Божию имраку, не приставали словеса былныя и небылныя...» (Смилянская 2002, с. 152, XVIII в.); «И как той сухой хонге[3] и скрыпучему дереву не отрастывать, а в сыром бору не стаивать, такоже бы урочнику... ни словами, не травами ни починиваться отныне и до гробовые доски» (ОЧ, с. 293, нач. XIX в.).

Такие формулы можно встретить практически во всех функциональных группах, однако с заметной регулярностью они появляются в заговорах от кожных недугов — вероятно, в связи с характерной для них растительной символикой (см. в главе «Заговоры от кожных болезней»).

К формуле о сухом дереве, которое не может прорасти, примыкают еще два мотива, близкие ей по общему смыслу:

— «Как песку не взойти...»: *На горе Сиянской, там турки песок орали, сеяли, бороновали. Як тому песку не росты, не цвесты, так и.р. не болеть и не гореть* (ПЗ, № 631, житомир.); *Вецір веіць — пясок сеіць, пясок ня ўзойдзіць, кроў ня пойдзіць* (Шлюбскі 1927, с. 32, № 7, витеб.). Эта формула, характерная для заговоров от крови, встречается в апокрифических молитвах от кровотечения, известных в древнеславянской письменности, в частности в рукописях конца XVI в. (подробнее см. в главе «Заговоры от кровотечения и раны»).

---

[2] *певга, певка* — вид сосны или пихты.

[3] *хонга*, ср. архангел. *хонга* ‘конга, конда, красная, хорошая сосна; подстойная, сухоподстойная сосна’ (Даль 4, s.v.); архангел. *хонга* ‘сосна, засохшая на корню’ (КСГРС).

— «Как не прорасти камню (не вылупиться из камня)». Этот мотив в целом не характерен для восточнославянской заговорной традиции, зато встречается в Карпатах и у балканских славян:

> кладут камень под горшок и говорят: когда вылупятся цыплята у этой наседки, тогда вернется болезнь (Čápová-Gáborová DP, s. 22, словац.); закапывают вареное яйцо со словами: *Черна квачко, когато опилиш тва яйце, тогава да изляе цирь на тоа човяк!* [Черная курица, когда ты высидишь цыпленка из этого яйца, тогда пусть вылезет чирей у этого человека] (Тодорова-Пиргова, № 447, болг.); обжаривают бобы, натирают ими чирьи, а затем выбрасывают под камень, говоря: *Кугату изникни този боб, тугаз да ми изникнът цирои* [Когда прорастет этот боб, тогда пусть у меня проявятся чирьи] (Амроян, № 148, болг.).

Вторая, не менее популярная, тема формул невозможного, характерная, как мы уже говорили, в первую очередь для лечебных заговоров, — это покойник, который не может воскреснуть. В заговорах постулируется невозможность его воскрешения (вставания) вообще:

> *Як этый мрэц ужэ нэ встанэ, шоб эта кутныца* [грыжа] *нэ выходыла* (ПЗ, № 579, волын.); *Как мертвым от могилы не востать, падучей болезни во веки не бывать у р.Б. и.р.* (Курец, № 154, олонец.); *як мертвому с лави невставать, так переполоху неоживать* (Гринченко 1896/2, с. 36, чернигов.); *Як тром мёртвым з гроба не ўстаць і рук не падняць, так р.Б.и.р. зубам не балець* (Moszyński 1929, s. 142, гомел.); *Як мертвому человеку да страшнаго суду от гроба ня ўстаць, каб так у р.Б. скорби, зубной болезни до смерци яго ня бываць* (Романов, с. 82, № 167, могилев.),

а также неспособность к иным жизненным проявлениям, действиям и чувствам: он не может пить, есть, разговаривать, думать, работать, ходить, видеть, испытывать боль и т.д.:

> *Як мрець стане їсти-пити, тоді будете, зуби, боліти* (Давидюк 1993, с. 13, укр.-полес.); *Як мертвому чаловеку по свету ня ходзици, з людзьми ня бяседоваци, так у р.Б. уроцы ня бываци* (Романов, с. 89, № 200, витеб.); *Як пакойніку з гроба не ўставаць, дарогі не тарыць, свету белага не бачыць, так у етай бабы ўроку не бываць* (Зам., № 968, гомел.); *Як буде мертвый ногами ходыть, руками робыть, устами говорыть, розумом думать, тоди будуть у и.р. зубы болить* (Сорокин 1890, с. 16, херсон.); *Зуби-зуби! Щоб ви... заболіли, як мертві загомоніли* (Слов.

маг., с. 57, киев.); *як мрець стане пити, як мрець стане їсти, як стане вітра крутити, тоді буде в мене зуб боліти* (Там же, с. 67, донец.); *Колі будуть зуби боліти в мертвого, тоді і в мене, молодого* (Зорі, с. 130, бердичев.); *Ляжиць мяртвец у гроби, ня чуець ни боли, ни ломоты, каб так у р.Б. на век боль не болела и косць не ломила* (Романов, с. 164, № 26, могилев.); *Нэхай тоды заболять, як у моей бабки Овдюшки на том свете кости заболять* (ПЗ, № 479, ровен.); *Ты мисяцю Авраме, чы ты був у мертвих мертвецив, чы ты чув, шоб мертви мертвеци по цим свити ходылы й говорылы? Колы мертви мертвеци по цим свити будуть ходыть и говорыть, тоди у и.р.... будуть зубы болить* (Новицкий 1913, с. 79, екатеринослав.).

Невозможность воскресения покойника — мотив, который чаще всего встречается в заговорах от зубной боли (преимущественно в белорусских и украинских). Связано это, по всей видимости, с особой популярностью темы нечувствительного к боли покойника среди заговоров от зубной боли вообще (вспомним хотя бы диалог с месяцем, у которого спрашивают, болят ли у мертвого зубы), см. специально в главе «Заговоры от зубной боли».

Тема невозможности обращения вспять естественного хода жизни (присутствующая в формулах о невозможности воскрешения покойника) находит единичные продолжения в других мотивах: «Как де ей, старой жонке, детей не раживать, так бы де у кого та грижа и болезни не было» (Новомбергский 1909/2, с. XIII = Майков, № 129, рукоп. XVII в.); *Мамцы не перарожвацъ, а бабцы не перабабіваць, мёртвым з таго свету не вставаці* (Таямн., № 549, гомел.) и т.д.

Тема невозможности нарушения природных законов развивается в ряде мотивов, в которых речь, в частности, идет о небесных светилах:

*Сонце и луны с неба не бывать, крови да руды с тела не текать* (Курец, № 251, олонец.); *Маладзік, малады, твой розум залаты. Як табе век на зямлі не бываць, так век хай мае зубы не баляць* (Зам., № 620, гомел.); *Як ясному месяцу из неба не сходить, так р.Б. тому лиха ня меть и уроков и прироков* (Романов, с. 20, № 55, могилев.), см. чешский пример: *Jděte myši ven z tohoto domu ke myším a nechoďte sem více zase, až bude měsíc o třech rozích* [Уходите, мыши, прочь из этого дома к мышам и не ходите сюда больше до тех пор, пока у месяца не будет трех рогов] (Вельмезова, № 231).

Кроме того, имеется немало редких примеров других формул невозможного, разрабатывающих ту же общую тему:

— «Как морю не высыхать»: *Як мору не висыхать, так гадюце николи не кусать* (ПЗ, № 690, житомир.);

— «Как морю не гореть»: *Як таму мору не гарэць, так у р.Б. и.р. нідзе не гарэць* (Таямн., № 180, гомел.);

— «Как реке не течь вспять»: *Как тебе, быстрая река, вверх не текать, так на мне, р.Б., тоске не бывать* (ВС 6, с. 180, № 32, костром.).

— «Как камню не плавать». Этот мотив встречается в Повести временных лет, в эпизоде заключения мира между русью и волжскими булгарами: «Толи не будет межю нами мира, елико камень начнеть плавати, а хмель почнет тонути...» (ПСРЛ. 1962, т. 1, с. 84. Цит. по: Чернецов 1994, с. 18), ср. фольклорную версию мотива: *Як таму камню наверх не ўсплываць, паўлінаму пяру на дно не ўпадаць, так р.Б.и.р. грыжы не быць* (Зам., № 762, могилев.). В целом мотив «Как камню не плавать» скорее всего имеет книжное происхождение, о чем свидетельствуют его относительно частые фиксации в рукописной традиции: «...белу Латырю камени в век по веку по морю не плавати по окияну, тако же всякому оружию на рби не бывати в век по веку...» (ОЧ, с. 332, XVIII в.; см. Там же, с. 195).

Несколько особняком в восточнославянских заговорах стоит мотив неисчерпаемости множества. Хотя в заговорах формул, основанных на этом мотиве, значительно меньше (по сравнению с литературными и фольклорными примерами), тем не менее они явно выделяются на общем фоне:

> *Прошу зоры-зараницы, Божие помашницы. Рассыпцесь по всём свету. Нихто их не збярэ: ни цар, ни царыца, ни Божья помашница. Як тых зорак по свету не сабраць, так спугу не буваць у р.Б. и.р.* (ПЗ, № 170, гомел.); *Як того маку нэ собирати, так тих плаксов-криксов р.Б. и.р. шоб нэ знала* (ПЗ, № 75, волын.); *Кто можо в Окияни мори воду высушыть и писок выщитать, этот миня можо осудить и оговорить* (Мансикка, № 1, олонец.); *Када сине море повыхлебают, желты пески повытаскают, тридевять ключей отомкнут, златы пелены посымают, тада усе недуги падымуцца, усе атрыгнуцца, усе усходютца* (ЭСб, 1864, с. 5, тул. = Майков, № 219).

Аналогичные мотивы широко известны и в рукописной традиции: «...и когда он, недруг наш, от небес сочтет звезды... по земли сей траву и около от акияна моря сочтет пески, и в реках, и в озерах малые паточины водныя, тогда те мои сопостаты и недруги меня, раба Божия имярек, теми стрелами и железы добудут, и ранят...» (Сазонова, Топорков 2002, с. 283).

Формулы невозможного, связанные с мотивом неисчислимости, имеют очень широкое распространение в других заговорных традициях (а также в других фольклорных жанрах):

*Zažehnávám tě, nátcho... Pokud nespočítáš písek v moři, hvězdy na nebi, po stromech listí, po lesích pařezy, po lukách mech, dotud toto tělo nemocné spokojem nech* [Заговариваю тебя, натка... Пока не сосчитаешь песок в море, звезды на небе, на деревьях листья, в лесах пни, на лугах мох, до тех пор оставь мое больное тело в покое] (Вельмезова, № 104, чеш.); *А ти, мора, мора!.. пребројила гори листак, у дубокој води пијесак, и прије се не вратила, док ове све не урадила* [А ты, мора, мора!.. пересчитала в лесу листья, в глубокой воде песчинки и не вернулась, пока всего этого не сделала] (Раденковић, № 142, серб.); *Кога са съберат от девет села девет сестри, та преброят на ръкава вътъка и основата, на небето звездите, на морето пясъка, на решето дупките, тогава и Катерина да урочаса* [Когда соберутся из девяти сел девять сестер и пересчитают в рукаве уток и основу (вероятно, продольные и поперечные нити. — *Т.А.*), на небе звезды, на море песок, в решете дырочки, тогда и Катерину сглазят] (Тодорова-Пиргова, № 653, болг.).

Мы уже говорили выше о том, что в основе подавляющего большинства формул лежит представление о превышении возможностей окружающего мира. Вместе с тем отдельные, хоть и немногочисленные, формулы берут за точку отсчета не природу, а человека — точнее, социальные и нравственные нормы, которым он следует.

Чаще всего в этом ряду встречается мотив инцеста: *То як мона брату з сэстрою жэныться, як моно ляку до кресной души вчэпыться* (ПЗ, № 144, житомир.); *Як брату и з сястрою з грэху не выбываць, так и.р. руку не падымаць* (ПЗ, № 612, гомел.; если муж дерется).

Известен заговорам и мотив поедания собственной плоти: *Они тогда изурочат, когда я буду свое мясо есть и свою кровь пить — колдун, колдунья, шептун, шептунья* (РЗЗ, № 2073, вят.). Возвращаясь к теме различий формул невозможного в разных фольклорных жанрах, напомним, что в волшебных сказках тот же мотив (поедания человеческой плоти) предстает именно как реализованная возможность (когда Иван-царевич скармливает соколу мясо со своих икр — Афанасьев 1984/1, № 176) и служит доказательством силы и упорства главного героя.

В формулах невозможного также отмечаются мотивы, связанные с верой и христианскими установлениями: *Оттоди мене пропасныця на-*

*паде, як у середу Велык день буде* (Малинка 1902, с. 224, ровен.); *Як цару Бога не зваяваць, так у и.р. касцей звіху не бываць* (НМБНТ, № 2696, витеб.); «...и когда буде Христово второе пришествие, обратись, грыжа, вспять!» (Еф.МЭА, с. 201, № 19, рукопис. = Майков, № 128; вар.: ТРМ, № 396, архангел.), ср. серб.: *Кад лева рука добила крста и кад овај камен растао, тад ова болька напредовала* [Когда левой рукой станут креститься и этот камень вырастет, тогда эта болезнь будет развиваться] (Раденковић, № 216); см. также: *Сімдесьить вір є на сьвікі и 70 язикіў. Як не може язикі злучити, однакі слова говорити, так не може сї нас крщених все лихьи узьити* [70 вер есть на свете и 70 языков. Как нельзя все языки соединить, так же невозможно, чтобы нас, крещеных, все лиха взяли] (Онищук 1909, с. 79, гуцул.) и др.

Поскольку формулы невозможного популярны в лечебных заговорах восточных славян, их структура воспринимается как продуктивная модель, следуя которой, заговор создает новые образцы. Для этого заговоры «заимствуют» мотивы из других фольклорных жанров, обращающихся к теме невозможного, невероятного и т.п., и прежде всего — из небылиц и сатирических песен: *Как свинье море-океан не переплыть, так р.Б. и.р. хмельного вовеки не пить* (Проценко, № 66, дон.); *Когда щука станет с раком воевать, тогда у р.Б. будут зубы* [зубная боль] *подниматься* (Попов, № 62, рязан.); [Как] *на курице не орать, на петуху не бороновать, так этой крови р.Б. не выходить* (Novikovas, Trimakas 1997, № 16, русские в Литве); *Скакали гачі* [штаны] *до місяця, до неба і загадали на морю гніздо увити. Як вони не змогли на морю гніздо увити, аби так не змогли злі духи до мене приступити* (Слов. маг., с. 41, ивано-франков.).

Впрочем, для пополнения формул невозможного заговор адресуется также и к универсальным сюжетным типам обращения в сакральный центр и устранения недуга, которые были описаны выше. Общий смысл всех создаваемых на их основе формул невозможного — в том, что объекты, находящиеся в сакральном центре или «изгнанные» в «иной» мир, настолько далеки от «этого» мира, что любой контакт с ними — перенесение их из «того» мира в «этот» или причинение им вреда — совершенно невозможен. Нельзя перенести в этот мир церковь, стоящую в сакральном центре, увидеть камень Алатырь или услышать петушиный крик оттуда, «где куры не поют», ср. примеры таких формул:

*На восточной стороне стоит святая церковь о тридевяти углов, о тридевяти крестов, о тридевяти престолов. Никто этой церкви не может ни перенести, ни переставить, так и меня никто не может*

*испортить и изурочить* (РЗЗ, № 2169, архангел.); *На синем море стоит дуб. На том дубе — тридцать три каракуля*[4] *и тридцать три ворона. Как этим воронам по земле не хаживать, на небо не глядывать, так у р.Б. и.р. недугу не баливать* (Новг. ф-р, № 472); *На полі море, а в морі дуб, а в дубі яйце. Хто цей дуб зрубас і піднесе, той мої зуби наврече* (Слов. маг., с. 59, киев.); *Уговораю, умовляю, на ницые* [стелющиеся] *лозы ссылаю, дзе людзи не ходзюць, сабаки не брешуць и куры не пеюць. Як аттуль курного голосу не чуваци, так у Парасиной галаве скуле не бываци* (ПЗ, № 334, гомел.).

Близкие мотивы встречаем также в поздних рукописных заговорах, возможно испытавших влияние устной традиции: «Есть во святом Окияне море бел Латыр камень, и как того Латыря каменя нихто не видал, ни кщен, ни рожен, також бы меня, раба Божия имярек, никак нихто (?) крещеной и некрещен человек не мог не уречи, не испортить, ни позавидовать» (ОЧ, с. 292, нач. XIX в.).

Отдельные национальные и региональные заговорные традиции демонстрируют специфику некоторых формул невозможного. В частности, особенностью белорусских заговоров является контаминация формул невозможного с мотивом «Полетел без крыл, сел без ног» (см. в соответствующей главке ниже): у животного, обычно птицы, констатируется отсутствие частей тела, необходимых для совершения действий, связанных с возможностью передвижения, отправления естественных функций и т.д.:

*За горами и за полями ляжиць белый камень; на том камени сядзиць белый лебедзь, бяз крыльля и бяз перья. Як етому лебедзю дзяцей не водзиць, так етым сурёцым* [урокам] *тут ня быць* (Романов, с. 21, № 61, могилев.); *На моры, на лукаморы, на явары сідзіць арол без крыллеў і без галавы. Як таму арлу з явару не злетаць, травы не з'ядаць, расу не співаць, так у р.Б. уроку не бываць* (Таямн., № 421, гомел.).

В этом случае заговор часто не ограничивается одним подобным объектом и, усиливая эффект невозможности происходящего, добавляет другие объекты, однотипные первому. Это, например,

— птица без крыльев, сидящая на дереве без ветвей: *На Сиянской гарэ стоиць дуб без голья, без лисцья, без корэня и без коры, и без сучья и без шчыка* [без верхушки]. *На том дубе седзиць пцица без крыл, без пирья, без ног, кипцов и без кишок, без голови, без дзюби*

[4] *каракуль* — видимо, кривой сук.

[клюва] *и без очэй. И як тэй птицы не злецеци, так Генку спугу и нежыта не ймеци* (ПЗ, № 189, гомел.);

— яйцо без желтка, из которого вылупливается птенец без крыльев: *Там на сінем мору стаяў дуб каранаты, на том дубе арол звіў гняздо і ізнёс яйцо без жаўтка, і вывеў арлёнка бескрылага, як таму арлёнку не лятаць, так у и.р. патайніка не бываць* (Таямн., № 606, гомел.);

— или и без того недвижимый покойник, лишенный к тому же рук и ног: *Пад тым мастом стаіць залаты гроб, у тым грабу ляжыць пакойнік без рук, без ног, без галавы. Як етаму пакойніку із гроба не ўставаць, так ў раба божай и.р. болі не бываць* (Зам., № 1083, гомел.).

Тот же процесс можно наблюдать и в других формулах невозможного. Так, например, в формуле: *Питався німий мертвого, чи болять зуби у нёго?* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 363, киев.) — соединяются два мотива: испытывающего боль покойника и заговорившего немого. А в формуле: *На глухой ниві стоіть сухій дуб; як він розов'ецця, та з місяцем да купкі на обід зойдецця, тай стануть їсти пити, стануть об і.р. говорити, нехай тоді станут і у и.р. зуби боліти* (Kopernicki 1887, s. 216, киев.) — мотивы проросшего сухого дерева и встречи дуба и месяца.

Среди болгарских заговоров также встречаем примеры соединения двух невозможных событий, в частности: инцеста и рождения ребенка без частей тела: *Ебал брат сестра под леска над леска... И родили дете... без уста, без ноздре, без очи, без ръце, без крака* [Е...л брат сестру под лещиной, над лещиной... И родили дитя... безо рта, без ноздрей, без глаз, без рук, без ног] (Седакова, Трефилова 2002, с. 54). С.М. Толстая усматривает в таких формулах «развитие и конкретизацию „модели невозможного“ в сторону этически-правовую: отрицаемое народной моралью и воспринимаемое как тяжкий грех, как угроза социальному и даже космическому равновесию становится *знаком недопустимого* и воспринимается как средство магического подавления и нейтрализации „вредителя“» (Толстая 1999, с. 158).

Впрочем, подобные зарисовки необычных событий (в том числе связанные с мотивами кровосмешения, неправедного поведения, нарушения нравственных норм), причем сделанные именно в такой нарративной форме (а не в виде двухчастной формулы невозможного), широко известны в балканославянской традиции, где используются в качестве оберега (от болезни, порчи, града и т.п.), ср. в таком

сербском заговоре от воспаления: *Соко иде у језеро, вук иде да га гу(р) не. Све се чуди, и мало, и велико: свекар сна'у јаше* [Сокол идет в озеро, волк идет его толкнуть. Все удивляются от мала до велика: свекор едет на снохе] (Раденковић, № 383), ср. аналогично в украинской традиции: *Де ж це слыхано, де ж це выдано, щоб щука рыба в гроби лежала! Сам Спасытель цей гроб разрубав и у щукы рыбы зуб выймав и р.Б. и.р. вставляв, щоб николы ны болилы* (Иванов 1913, с. 75, харьков.)[5].

Наряду с устной традицией, формулы невозможного разнообразно представлены в рукописных заговорах и молитвах. Даже при беглом сравнении состава формул невозможного в рукописных заговорах и молитвах и в устной традиции отличия довольно заметны. Выше мы уже приводили отдельные параллели из рукописных молитв и заговоров к формулам невозможного, известным в устной традиции. Однако некоторые формулы явно ближе к рукописной традиции и в устных заговорах либо не встречаются вовсе, либо крайне редки. В частности, таков мотив добывания со дна моря ключей, которыми заперты железный тын, окружающий пациента, церковь или даже сам имярек:

> «Есть святое море Окиян, на том святом море Окияне есть бел камен Латарь. На том святом море Окияне и на том белом камени Латаре сижу яз, раб Божи имярек, отынився и огородився железным и булатным тыном, и закрывся медяною кровлею, и замкнувся булатным замком. А ключ того замка раб Божи имярек кину в то в Окиян-море, под тот под белой камень Латарь... И коли хто... то Окиян-море переидет, или по дну святого моря Окияна переидет, или до того до белого камени Латаря доидет, и тот ключ того замка добудет, и тот замок отмкнет, и тогда меня, раба Божия, порча изымет» (Вел.-устюж. сб., с. 184–185, XVII в.); «Тот тын железной замкнут тридевятью замками, и те ключи в море Акияне. Как тем ключем из моря не быват, так тех врат не отвариват» (Сибирский сб., с. 258, XVIII в.); «[святые] затворяют мене р.Б. и.р. втридевять ворот... и замыкают мене тридевять замками, золотыми ключами... золотые ключи сама Мать Божия Пресвятая Богородица отпущает золотые ключи во святое море вокиян, принимает золотые ключи кит рыба, не та кит рыба, которая плавает по морю, да принимает золотые ключи та кит рыба, на которой земля основана... Кит рыбе неизмувати [не поймать] золотые ключи, не отмыкать, тридевять ворот не отворять по всякий день, по всякий час...» (Блохин 1889, с. 18).

[5] См. об этом в том числе: Толстая 1995.

Видимо, к последнему тексту восходят и отдельные устные заговоры, ср.: *На море, на окияне, на острове, на Буяне, стола богоносная церква... Запирали эту церковь... ключи в море-океан бросали, глотала та рыба-кит*[6]*, которая держит землю и небо. Эту рыбу-кита никому не излавливать, так и меня, р.Б., никому не парчивать, ни колдуну, ни водуну* (ВС 6, с. 179, костром., «урошная молитва»).

Тема невозможности добывания чего-либо со дна моря может касаться не только ключей, см. в рукописном сборнике XVII в.: «...Из-за Сорочинских гор вылетает вран двоеглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой; прилетил к девицы красной к Настасеи, ухватил три иглы златые красные и три нитки шелковые красные и понес за синее море; уронил среди моря на дно. И как со дна моря не бывати ни иглам, ни нитем, так бы не бывати руды из раны кровавые у раба Б(о)жия имярек...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 93).

Русские рукописные заговоры от оружия также содержат формулы невозможного, среди которых часто встречается мотив «Когда небо с землей сойдется», для устной традиции в целом нехарактерный: «Тогды ж меня, раба Божия имярек, убиють злые супостаты, а коли небо землею соидется. Как небу з землею не схаживатся, так меня, раба Божия имярек, лихим людем не убити, ни застрелити, ни заколоти, ни зарезати во веки веком, аминь» (Вел.-устюж. сб., с. 198, см. там же: 194, 260, 331).

Наконец, в рукописной традиции нередки отмеченные нами выше для устных заговоров случаи соединения нескольких мотивов в одной формуле невозможного, причем в рукописных заговорах таких мотивов может быть довольно много: «„Как у кобылы рогам не бывати, и на долоне шерсти не вырости, от смоловатово пенья отрасли не отращивати, и всякой рыбе в воде соколом не летати, а соколу в воде рыбою не ходити“. И говорить мужь железной: „Так же и рабу Божию имярек невредиму быти от злых недругов и от всяково оружья...“» (Вел.-устюж. сб., с. 204).

---

[6] Имеется в виду кит космологических сказаний, на котором основана земля; если он шелохнется, то разрушится мир и настанет конец света (см.: Успенский 1982, с. 143), что специально подчеркнуто в рукописных заговорах. Недвижимость и крепость этой рыбы является непреложным законом бытия, и это также обыгрывается в формулах невозможного: *Когда кит-рыбу будут черви точить, тогда у и.р. зубы заболят* (Харламов 1901, с. 29, № 6, ейск.).

## «Полетел без крыл, сел без ног»

Среди мотивов, составляющих основу восточнославянских заговоров от некоторых болезней (прежде всего ожога и чирья), выделяется один, который мы назвали «Полетел без крыл, сел без ног». В нем обычно констатируется отсутствие частей тела (у человека или животного), необходимых для совершения тех или иных действий, — прежде всего связанных с возможностью передвижения объекта, отправления естественных функций (есть, пить) и т.д., реже — отсутствие обязательных частей у других природных объектов (например, ветвей у дерева)[1]:

> *Полетел без крыл, прилетел без ног и клюнул без нос* (РЗЗ, № 1703, архангел., от ожога); *Без крыльев прилетел, без места посидел, без зуба укусил* (РЗЗ, № 1891, архангел., от чирья); *Лятел бис крыл, садилси биз нох, кусалси биз зуп* (Проценко, № 143, дон., от ожога); см. рукописный заговор от задержки воды у скота: «Ворон паде на (д)рево, а в того древа несть корене ні вет(ъ)віи, и мили его без рук, и зарезарезали (так!) без ножа, а зели без оуст... Пустися, вода» (Передрієнко 1984, с. 111, укр. лечебник XVIII в.).

Нам представляется, что такая бессубъектная форма мотива (*полетел без крыл*) является основной, исходной для заговоров. Именно в такой форме мотив максимально концентрированно передает основное производимое недугом действие, которое собственно и причиняет вред человеку (*клюнул, кусался* и т.д.), а также непонимание природы болезни, ее причин и истоков.

---

[1] Подобные заговорные формулы хорошо известны, ибо встречаются также во многих других европейских заговорах. О них см., в частности: Mansikka 1909, S. 50–53. У Марцелла Эмпирика приводится заговор о некоем существе, падающем с неба и съеденном безротыми пастухами (см.: Heim 1893, S. 492) — близкий к этому мотив известен в южнославянских заговорах и апокрифических молитвах от нежита.

Отсутствие субъекта позволяет многим исследователям усматривать связь подобных мотивов в заговорах — с загадками типа *Без зубов, а кусает* (зима; мороз); *Без рук, без ніг на гору лізе* (дым), широко известными у всех славянских народов[2] (отгадкой которых является этот неназванный субъект). Кроме устной традиции, подобные загадки характерны также для древнерусских притч, ср., например, в «Беседе трех святителей»: «Стоит древо бес корени и без ветви, сидит на нем вран без очей и бес крылья и приде к нему без ног и взя его без рук и зареза его без ножа и сънидн его без гортани и не бе ему сытости. От<вет>. Древо есть земля, а вран — прииде солнце и осуши росу» (Мочульский 1887, с. 248).

Дальнейшее развитие такого рода мотивов (*летел без крыл, садился без ног*) приводит к появлению в заговорах субъекта действия, причем субъект моделируется в точном соответствии с его описанием, а поскольку речь обычно идет о способности летать и крыльях, в заговоре появляется птица (орел)[3]:

> *Летел орёл бескрылый, садился безногий, клевал зерно бесклювый* (Проценко, № 144, дон., от ожога); *Налетел орел без крыл, сел без ж..., пошел без ног. Загрызаю, заедаю, заговариваю р.Б. младеня пупову грыжу, м...овую грыжу, становую грыжу, и красну грыжу, и белу грыжу, и зелену грыжу. Чтоб она век не щемила, не болела* (при этом придавливают пяткой пуп или другие органы, а после «загрызают» их — РЗЗ, № 372, архангел.).

Однако чаще в качестве субъекта в заговоре фигурирует неопределенный персонаж, наделенный требуемыми чертами (точнее, их отсутствием), что, как нам кажется, полностью меняет исходный смысл рассматриваемого мотива. В заговоре появляется беззубый, бескрылый и безногий персонаж (под которым подразумевается недуг), что уже само по себе должно магически спровоцировать безвредность, «беззубость» болезни, ее неспособность причинить ущерб человеку[4]. Ключевыми

---

[2] О соответствующих восточнославянских загадках см.: Волоцкая 1993, с. 187–189, 193–196. В европейском контексте эти загадки были рассмотрены в специальном очерке А. Аарне «Vogel federlos» (1920).

[3] По мнению Б.Д. Проценко, «...первоначальный текст заговоров от ожога представлял собой загадку, и лишь потом в тексте появился субъект действия (орел), который не столько прояснил, сколько сделал более загадочным смысл текста» (Проценко, с. 129, коммент.).

[4] Впрочем, В. Мансикка, последовательно усматривавший в большинстве заговорных образов христианскую символику, считал этих птиц алле-

для подобных мотивов являются предлог *без* и соответствующая приставка — как знаки отсутствия болезни и ее симптомов, ср.:

*Летел бескрылый и укусил безрылой, без крови, без раны, без опухоли. Шла р.Б. и.р. занелась, у р.Б.и.р. болезнь, опухоль, кровь, гной – все унялось* (ТРМ, № 455, архангел., от ураза); *Безногий не ходит, безногий не сидит, беззубый не кусает* (РЗЗ, № 75, вят., от детской бессонницы).

Мы полагаем, что на следующем этапе трансформации загадки в заговорную формулу в этой последней в качестве субъекта появляется наконец и сама болезнь. И теперь уже именно болезнь предстает в заговорах лишенной определенных частей тела как инструментов действия и в итоге — неопасной для человека, неспособной причинить ему вред:

*Переполох без глаз, без рук, немой и глухой, земляной и водяной. Выйди, переполох* (Проценко, № 117, дон.); *Скочил огонь, скочил благой без рук, без ног, без буйной головы* (РЗЗ, № 1702, калуж., от ожога); *Обжог Обжоговец, Обвар Обваровец прилетел без крыл, улетел без ног, у р.Б. и.р. ничего не обжог* (РЗЗ, № 1704, архангел., от ожога); см. также в рукописном заговоре от стрелы: «Муха без носа, лук бес тетивы, а стрела без ушеи» (Вел.-устюж. сб., с. 184).

Однако даже эта конфигурация оказывается на редкость неустойчивой, ибо в ней остается невыраженной внутренняя мотивация лечебного заговора — его целительская интенция. По всей видимости, именно по этой причине такие мотивы обнаруживают стремление к сближению с другими, близкими им по смыслу, в которых прагматика магического текста эксплицирована более явно.

В русской традиции мотив «Прилетел без крыл, сел без ног» соединяется с мотивами типа «Не из камня воды, не из раны руды» (о них см. ниже), в которых болезнь названа прямо. Такое сближение оказывается возможным благодаря тому, что те и другие мотивы констатируют отсутствие чего-либо у определенных или неопределенных объектов (ср.: «у камня нет воды» ~ «у N нет ног»). А уже из этого с неизбежностью следует утверждение об отсутствии болезни, невозможности ее развития и т.д., ср.:

---

горическим изображением Христа и Богородицы: «Относящаяся к Святой Деве и Христу аллегория о безоружных, чистых и невинных птицах послужила общим источником, из которого питались книжная форма заговора и загадка. При этом не важно, что появилось раньше, загадка или заговор» (Mansikka 1909, S. 73).

*Ходила безнога, клевала безноса, летала бескрыла; у камня нет плода, а чирью нет хода* (ТРМ, № 495, архангел., от чирья); *Прилетел без крыльев, сел без места, укусил без зубов. Не от дров ядра, нету чирию добра... нет у чирия роста, и век по векам, а ты не до веку* (РЗЗ, № 1893, архангел.).

А в белорусской и украинско-полесской традиции (как мы уже отмечали) интересующие нас мотивы активно взаимодействуют с формулами невозможного[5], прежде всего путем присоединения к ним характерных для формул невозможного сравнительных оборотов:

*На синим мори, на лукоморьи, на вострови, стоиць дуб, без сучков, без рожков, без вярхушки, без макушки. На том дубу сядзиць ястреб без кокцей, без нокцей и войстраго носа и быйстраго крыльля. И як у етаго ястреба нема ни кокцей, ни нокцей, ни носа, ни крыльля, каб так у раба Ивана уроцы не було* (Романов, с. 145–146, № 27, могилев.); *На дубе котэл, а ў котли орэл. Я цёго орла бэз огня звару, бэз зубиў прогэню. Як цэй орэл будэ бэз огню кипить, тоди у Андрюшы будэ пальчык, жолта кысточка и чэрвона кроў болить* (ПЗ, № 379, житомир.).

Если взглянуть на аналогичные формулы в общеславянской перспективе, то в западнославянской традиции их как будто бы не наблюдается, в то время как у балканских славян они известны очень широко[6]. Ср. болгарский заговор с сербским:

*Тоарнала са беала Рада, та васьодна беала конеа, та утидеа ф равну полеа, та фатила беадеак заіка; бис нош гу еа заколила, бис уста гу еа изеала, и бис оган гу испекла, и бис гоас гу еа ус..ла. Да са разидеа, да са разнеасе* [Пошла белая Рада да вскочила на белого коня, да поехала в чисто поле, да поймала беляка зайца; без ножа его заколола, безо рта его съела, без огня его испекла, без жопы его высрала. Пусть разойдутся, пусть разлетятся <уроки>] (Амроян, № 18, от уроков и порчи; ср. аналогично: Амроян, № 227; Тодорова-Пиргова 2003, № 456, 642); *Добрац трчи преко поља, чобани га повијаше, без руку га ухватише, без ножа га исекоше, без уста га поједоше. То му*

[5] Об этом же упоминал А.В. Коровашко в комментариях к сборнику «Нижегородские заговоры» (НЗ, с. 95).

[6] Мотив привлек внимание Л. Раденковича, который рассматривал его как форму антиповедения, отмечая, что мотив известен в болгарских, сербскохорватских и словенских заговорах (1982, с. 10–11).

*крај био* [Добрац бежит через поле, пастухи его связали, без рук его схватили, без ножа его порезали, без рта его съели. Пришел ему конец] (Раденковић, № 316, *добрац* «головная боль»).

Фактически те же мотивы встречаем и в южнославянской рукописной традиции, в частности в одной из молитв от нежита (XVII в.): «Нежить сь нб(с)е спаде, пастирие слепи видевше его, без ногу гонише его и без руку еше его, без южа свезаше его, без ножа заклаше его. Изиде нежит о(т) кости вь месо и о(т) меса на власи и тако растай се яко соль вь воде...» (Цонев 1923/2, с. 135, требник, Народная библиотека Кирилла и Мефодия, София, рук. № 622 серб. ред., XVII в.; аналогично см.: Ангелов, Генов 1922, с. 368, XVII в.). О переходе соответствующих загадок в заговоры и апокрифические молитвы писал А. Аарне (Aarne 1920, S. 43–48).

Любопытно, что в целом в балканославянской традиции наблюдается близкая к восточнославянской динамика таких мотивов, которые утрачивают свою автономность (свойственную загадкам) и довольно активно встраиваются в заговоры, в том числе за счет сближения и контаминации с другими формулами и мотивами. Однако в отличие от восточных славян, где субъектами подобных заговорных мотивов становятся болезни (*переполох без глаз, без рук*), у болгар и сербов эти мотивы оказываются втянуты в орбиту столь популярных в балканославянской традиции мотивов уничтожения недуга. Недуг подлежит истреблению с помощью разного рода инструментов и действий, субъектами которых являются люди и животные, лишенные определенных частей тела или надлежащих инструментов действия, ср.: *чобани га повијаше, без руку га ухватише, без ножа га исекоше* — что только усиливает эффект производимых ими действий по уничтожению и изведению недуга.

С другой стороны, мы только предполагаем возможность перехода загадки в заговор, что, вообще-то говоря, совсем неочевидно, учитывая наличие подобных европейских, и в том числе латинских, заговоров с выраженным субъектом действия. К серьезному рассмотрению этой проблемы мы не готовы, поэтому приведем (в переводе на английский) один фрагмент из коптского заклинания середины I тысячелетия н.э., в котором подобные действия не выглядят чем-то невозможным, ибо атрибутируются сакральному персонажу, Хору, сыну Исиды и Осириса в египетской мифологии:

Jesus! Horus [the son of] Isis went upon a mountain in order to rest. He [performed his] music, [set] his nets, and captured a falcon, [a Bank

bird, a] wild pelican. [He] cut it without a knife, cooked it without fire, and [ate it] without salt [on it]. He had pain, and the area around his navel [hurt him], and he wept with loud weeping... [Иисус! Хор, сын Исиды, пошел на гору, чтобы отдохнуть. Он исполнил свою музыку, поставил свои сети и поймал сокола, птицу берега (?феникса, ?пеликана), дикого пеликана. Он зарезал его без ножа, приготовил без огня и съел без соли. У него была боль, и область вокруг его пупа причинила ему боль, и он громко плакал...] (Coptic Texts, p. 96).

В связи с этим нельзя исключать, что исследуемый заговорный мотив, точнее, его отдельные варианты могут иметь разное происхождение. Варианты, связанные с темой птицы (поймал — зарезал — приготовил — съел), могут восходить (через ряд посредников) к древним заклинаниям, а какие-то другие (например, те, что встречаются в заговорах от ожога) — вести свое происхождение от загадок.

## «Ни из камня воды, ни из раны руды»

Еще одна формула восточнославянских заговоров, правда не слишком частотная, основана на стратегии отрицания недуга и представляет собой фактически quomodonon-формулу. Эта формула строится как последовательное отрицание определенных качеств или атрибутов у разных объектов. Условную схему такой формулы можно представить себе следующим образом: «У А нет x, у В нет y... значит, у С нет z», ср. примеры:

> *Не из камня вода, не из дерева руда, не из ноги кровь* (ТРМ, № 431, вологод.); *Не от папоротного цвету, не от камени воды, от меня, от р.Б., ни крови, ни руды* (Майков, № 165, вологод.); *в мертвом тили душы нет, в камни воды нет, так у р.Б. руды нет* (Мансикка, № 80, олонец.); *Ни от камени плоду, ни от чирия руды, ни от пупыша* [чирей, флюс] *головы, умри, пропади!* (Еф. МЭА, № 52, с. 210, архангел.); аналогично в рукописном заговоре: «Как из Латыря камня ни воды, такожде из раба Божия ни руды, ни садести[1], ни болезни, из курицы ни молока, из петуха ни яйца, не из раба Божия (имя рек) ни руды» (Майков, № 166, рукоп. XVIII в.); «Так стой, руда, в раны; ни от камени плоду, ни от мертваго крови» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 96, XVII в.);

При этом последний описываемый в формуле элемент (С), означающий самого пациента или его болезнь, в тексте может и не называться: «Нет в камне воды, нет у утки молока, (ergo: нет в ране / у имярек крови)»:

> *Нет у камня яиц, нет у утки молока... Ты, тело, держись, а ты, рана, крепись* (Майков, № 142, владимир., от крови); *Не с зайца яйцы, не с камня плоды* (Попов, № 144, смолен., от крови); *Не от килы моз-*

---

[1] Рус. диал. *садести* может рассматриваться как дериват глагола *са́деть* ‘болеть от ссадины, царапины, ожога; саднить’, ‘болеть, ныть от ушиба’ (СРНГ 36, с. 22), ср. также *са́день* ‘боль от ссадины; любая физическая боль’ (Там же).

*га, не от камени плода, не от петуха яйца* (Герасимов 1898, с. 171, новгород., от килы).

Подавляющее большинство таких формул зафиксировано в северно- и центральнорусских областях. Формулы характерны для заговоров от крови (*у камня нет воды... у имярек нет* крови) и чирья (в других функциональных группах встречаются значительно реже). Построенные по принципу «У А нет x, у В нет y... значит, у С нет z» заговоры широко известны в литовском фольклоре, в том числе среди заговоров от змей. М.В. Завьялова расценивает их как архаичные и полагает, что текст таких формул, «обладает достаточной силой», чтобы противостоять угрозе и болезни, даже если сама эта угроза в тексте и не называется (Завьялова 2000, с. 199).

Среди мотивов подобных формул есть один, который популярен более других, хотя встречается также в основном в заговорах от чирья. В нем проводится устойчивая связь между отсутствием имени у какого-либо объекта и отсутствием болезни у имярека. Обычно таким объектом оказывается безымянный палец, которым во время чтения заговора принято обводить, очерчивать больное место:

*Безымянному пальцу имени нет, а у р.Б. и.р. чирию нет* (РЗЗ, № 1815, архангел.); *Безымянному пальцу имени нет, у р.Б. и.р. ни чирию, ни вереду места нет. Не красней, не бурей, не желтей, не черней, чтобы зацахло, почернело, чтобы кости не скомнули* (болели), *чтоб жилья не тянуло, чтобы тело не хрупело, было чистенько, беленько, гладенько* (РЗЗ, № 1821, архангел.); *Нет тебе ни имени и нет тебе ни вотчины, ни отчества — нет тебе, цирей, места* (РЗЗ, № 1888, архангел.).

Впрочем, список болезней, от которых применяются подобные формулы, может быть расширен:

*Этому пальцу имени нет, этой грыже на теле р.Б. места нет* (Булушева, с. 43, саратов.; НЗ, № 125, от килы); *Как у этого пальца имени нет, так у этой притци пути нет* (РЗЗ, № 1817, архангел.); *Безымянному персту имени нет, у каменя плоду нет, в угле зелени нет, а в ухе жабе боле места нет* (РЗЗ, № 1387, с.-рус., от воспаления в ухе); *Как у этих пальцей имени нет, так и у р.Б. костоеда нет. Нет и не будет* (РЗЗ, № 1749, вят.); *Имени нет — и болезни нету и раны нету* (РЗЗ, № 1814, с.-рус.).

Формула «у безымянного пальца имени нет, у и.р. нет болезни» (двучленная, в отличие от других, обычно многочисленных подобных

формул) может контаминироваться с другими, построенными по тому же принципу «У А нет x, у В нет y... значит, у С нет z»: *От угля плот не жывё, от каменя трава не ростё, в мёртвом тили душы нет, безымянному персту имени нет, у р.Б. ни цирию, ни вереду места нет ни на белом тили, ни на ретивом серци* (Мансикка, № 136, олонец.).

Наконец, упомянем о том, что стратегия отрицания недуга, которая активно проявляет себя в рассматриваемых здесь формулах невозможного, присутствует и в некоторых других мотивах, где отрицается не болезнь как таковая, а

— отдельные ее симптомы, именно те, что причиняют человеку боль: *Не вертенье, не теченье, не шипенье, чтобы не болело, не ломило у р.Б. Лидии* (РЗЗ, № 1385, карел.); *Не болело, не вертело, не ломило. Не течи, не вечи, не век-то веку, а мне — до веку* (РЗЗ, № 1391, архангел., от боли в ушах у детей);

— объекты, понимаемые как причина болезни: *Ни роду, ни росту, ни южного ветра, ни северного, ни восточного, ни западного, ни с травы, ни с росы, ни с дерева, ни с капель* (ВС 6, с. 183, № 43, костром., от килы, рака и др.),

— и, наконец, сам факт признания болезни: *Дзень добры, лішаю, я цябе ні знаю* (Шлюбскі 1927, с. 36, № 21, витеб.), ср. также: *Ліхаціша-плюхаціша, нічаго-нічаговіша, з чаго ты стала...* (Зам., № 1041, гомел., от испуга).

## «Одна шьет, другая вышивает, третья кровь замовляет»

В данном сюжете описывается, как три персонажа (люди, ангелы, святые) заняты разными делами, причем только один из них, обычно третий, лечит, заговаривает, изгоняет определенный недуг или обращается за помощью к высшим силам. Вот типичный заговор на этот сюжет: *На моры, на акіяне стаіць дуб, пад тым дубам тры дзявіцы. То ж не дзявіцы — родныя сястрыцы. Адна шыла, другая пашывала, а трэцяя ўрокі, улёкі, спугі, пярэпалахі вымала* (Зам., № 898, гомел.).

Различия в имеющихся вариантах сюжета связаны преимущественно с двумя моментами. Во-первых, в качестве экспозиции в соответствующих заговорах обычно дается описание места действия: это может быть и сакральный центр (преимущественно в русских заговорах), и встреча по дороге или на мосту (в основном в белорусских и украинских). И, во-вторых, что более важно, в заговорах представлены либо три женских, либо три мужских персонажа, обычно имеющих одинаковый статус (три девицы, например) или позиционируемых как родственники (братья или сестры). За различиями пола «выстраиваются» и гендерные. Женские персонажи в заговорах занимаются почти исключительно домашними, прежде всего ткаческими, работами (прядением, тканьем, шитьем, вышиванием):

> *Ішли три черниці і стали їх питати: — Ой що ж ви знаєте, від чого помагаєте? Одна каже: — Я шить вишиваю, друга каже: від колючої бешихи помагаю* (Зорі, с. 163, черкас.); *Шоў Исус Христос через калиновы мост, поткаў* (встретил) *три девицы. То не девицы — родные сестрицы: адна — швачка, друга — прачка, третя Сусу Христу сарочку шыла, священому крыщёному и.р. скулу говорила* (Страхов 2005, № 197, гомел.); *Ишла Божія Мацерь у поля гуляци и стрела трёх дзявиц: — Три дзявицы, што вы умееця рабиць? Одна говориць: — Я умею узор нашиваць; а другая: платок нашиваць, а третьція: от башихи заговариваць* (Романов, с. 95, № 226, могилев.); *Ішло тры дзеўкі чэраз 3 рэчкі. Адна кросна тчэ, другая датыкае, трэцця и.р. кроў замаўляе* (Таямн., № 165, гомел.); *На море на Окияне, на*

*острове на Буяне стоит светлица, во светлице три девицы: первая иголочки держит, другая девица ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает* (Майков, № 151, тул.); *На море на Окияне, на острове на Буяне сидит баба на камне, у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает и ломоту* (Майков, № 152, симбир.); *Встану я благословясь, выйду я перекрестясь в чисто поле. В чистом поле синий камень. На этом камню сидят три девицы. Одна шьёт, другая ткёт, третья кровь заговаривает у р.Б. Клавдии* (КА РГГУ, Нокола-Белая 1997)[1].

Очень редко, почти в единичных случаях, деятельность этих персонажей приобретает специализированный характер, т.е. речь идет не о заговаривании или лечении вообще, а о более или менее точно описываемых действиях, применяемых в народномедицинской практике, ср. заговоры от золотника и вывиха:

*На синьому морі корабель пливе, на тому кораблі три пані сидить, одна пише, а одна читає, а третя враза вставляє* (Верхратський 1929, с. 20, Подолия; то же: Верхратський 1930, с. 33, от колики; то же: Слов. маг., с. 57, киев.); *Ў чистом полю гуляло тры дзевицы. Адна скепачки* [щепочки] *сабирае, другая костачки прыкладае, трэцья звих лечиць* (ПЗ, № 392, гомел.).

Мужские персонажи заняты совсем другими работами, впрочем также традиционными: они стреляют, рубят, пашут и т.д.:

*Есць у полі тры дарогі. Тымі дарогамі ішлі тры браты, гракі, неслі белыя сыры. Склалі тыя сыры ў кучу і гавораць: «Браце мой, браце, што ты ўмееш?» Адзін гаворыць: «Лук наганяць», другі' гаворыць: «Стрэлы пускаць», а трэці' гаворыць: «Залатнік выгавараць»* (Зам., № 783, гомел.); *На морі три анголи — іден січе, другі рубас, треті кров замувляс* (Зорі, с. 87, житомир.; ср.: Давидюк 1993, с. 14, укр.-полес.; Слов. маг., с. 54, киев.); *Ишло три браты и уси три Кондраты, одын тэше, а други рубае, а трети кроў замовляе* (ПЗ, № 305, житомир.); *Було тры браты, ўси тры Кондраты. Одын йидэ ў полэ гораты, а другы йидэ бороноваты, а трэтий идэ бэльма сныматы* (ПЗ, № 414, ровен.).

---

[1] Ср. также: *Летіло три пташечки через ліс, через поле, через сине море. Одна пташка стала калиницю клевать, друга пісеньку співать, третя стала в и.р. шовковой ниткой рану зашивать, кров остановлять* (ТСС, с. 15, № 10, сум.); *У Пятінки три сестрички: одна в златі, друга в платті, а треття грызь замовляті* (УНМ, № 41, чернигов.).

В «мужской» версии сюжет изредка встречается в русских рукописных заговорах, причем в основном не лечебных, а социальной направленности, — с соответствующим изменением парадигмы занятий (*суды судит* и др.):

> «Есть три брата: брат смотрит, другой гадает, а третей отворотит отворот, всякое древо от всякого человека...» (Пигин 2002, с. 245, рукописный заговор от ударов и ран; конец XVII — начало XVIII в.); «Есть святое море Окиян; во святом море Окияне есть камень Латырь, на камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: един судит, другий дела отправляет, третий уроки заговаривает у меня, раба Божия (имя рек), и у моей пищали свинцу и пороху, огненнаго оружия...» (Майков, № 313, из рукописного сборника).

Как и многие другие полифункциональные сюжеты и мотивы, этот широко представлен в разных группах лечебных заговоров: от зубной боли (Слов. маг., с. 57, киев.; Таямн., № 222; Романов, с. 84, № 175); кровотечения (ПЗ, № 305; Таямн., № 165; Романов, с. 66, № 75; Зорі, с. 87; Слов. маг., 54–55; ТСС, с. 15, № 10; Майков, № 152, саратов.; Манжура 1890, с. 150, екатеринослав.; Верхратський 1930, с. 33; Верхратський 1929, с. 20); скулы (ПЗ, № 327; Таямн., № 309); золотника (Зам., № 783); уроков и порчи (Романов, с. 16, № 44; с. 19, № 51; Зам., № 897–898; ПЗ, № 204, 258, 261; Таямн., № 431, 459); рожистого воспаления (Романов, с. 95, № 226; Таямн., № 309); вывиха (ПЗ, № 392); болей в животе (Зам., № 1263); глазных болезней (ПЗ, № 414), а также в скотоводческих заговорах.

У восточных славян сюжет распространен в Белоруссии, на Украине (правда, мы пока не обнаружили его в Карпатах), а также в значительно меньшей степени — в южнорусских областях и совсем уж единично — в других русских регионах.

По наблюдениям В.Л. Кляуса, сюжет характерен для всех трех славянских традиций: восточной, западной и южной (Кляус 2000, с. 127), однако, строго говоря, у балканских славян он фиксируется единично: *Покрај пута бела врба, ту ми седе три девојке; једна преде, друга везе, трећа уроке растерује* [Около дороги белая верба. Тут сидят три девушки; одна прядет, другая вяжет, третья уроки разгоняет] (Раденковић, № 544). Зато у западных славян рассматриваемый сюжет известен довольно широко, см. чешские и польские примеры:

> *Byla panna Maria přečistá, měla tři vlastní sestřičky: jedna předla, druhá vila, třetí na škrkavky žehnala* [Была Дева Мария Пречистая, у нее были три родные сестрички: одна пряла, другая плела, третья

глисты заговаривала] (Вельмезова, № 29, то же: № 28, 30); *Święta Kasylda trzy córeczki miała: jedna szwacka, druga pracka, trzecia nic nie robiła, ino łuscke żegnała* [У св. Касыльды было три доченьки: одна прачка, другая швачка, третья ничего не делала, только бельмо заговаривала] (Ciszewski 1887, s. 55, Малопольша; то же: Biegeleisen 1929, s. 242–243, от уроков); (см. также: Siarkowski 1879, s. 51; Siarkowski 1885, s. 49; Kolberg 21, s. 171; Udziela 1891, s. 122).

М.В. Завьялова отмечает проникновение этого сюжета в литовские заговоры из польских, а также широкое распространение сюжета в Латвии (Завьялова 2006, с. 213–215).

Сюжет, о котором идет речь, достаточно хорошо известен в ранних записях европейских заговоров. Он составляет основу Первого Мерзебургского (древневерхненемецкого) заклинания (XI в.):

| | |
|---|---|
| *Eiris sâzun idisi, sâzun hera duoder,* | Однажды сидели жены, сидели почтенные там. |
| *suma hapt heptidun,* | Некоторые оковы ковали, |
| *suma heri lezidun,* | некоторые войско останавливали; |
| *suma clubôdun umbi cuoniouuidi;* | некоторые развязывали узы: |
| *insprinc haptbandun,* | избавься от оков-уз, |
| *invar vîgandun!* | избеги сражающихся! |

(Топорова 1996, с. 127–128)

В варианте, еще более близком к поздним славянским заговорам, этот сюжет известен в составе нескольких латинских заклинаний у Марцелла Эмпирика (V в.):

Stabat arbor in medio mare et ibi pendebat situla plena intestinorum humanorum, tres virgines circumibant, duae alligabant, una resolvebat [Посреди моря стояло дерево и на нем (досл. там) висел ковш (ведро), полный внутренностей человеческих, три девы кругом обходили, две связывали (скрепляли), третья — развязывала]; Tres virgines in medio mari mensam marmoream positam habebant, duae torquebant, una retorqueba... [Посреди моря три девы сидели за мраморным столом, две скручивали [члены], третья — раскручивала] (Heim 1893, S. 496; перевод О.В. Чёхи).

Аналогичный латинским заговорам вариант интересующего нас сюжета встречается также в древнеславянских молитвах «от запора воды», т.е. от задержания мочи у человека (наиболее ранние — в юж-

нославянских требниках XIV в., в русских требниках — с XV в.) и, возможно, к ним и восходит. Перечень 21 списка этой молитвы приведен А.И. Яцимирским (1913/4, с. 30–39), еще несколько молитв из сербского требника XVI в. опубликованы С. Розановым (1928); см. также: (Ангелов, Генов 1922, с. 369, Зайковский требник XIV в. и др.). По мнению А.И. Алмазова, даже изначально это была не столько молитва, сколько заговор, заимствованный из какого-то апокрифического лечебника (Алмазов 1900, с. 68–70). Апокрифическая молитва о трех ангелах известна также в греческих евхологиях; список одной из них приводит Алмазов (см. ниже).

В многочисленных списках этой молитвы описываются три персонажа (обычно три ангела, однако могут быть также три девицы и др.), третий из которых молит Бога помочь больному или же выпускает из него воду; относительно же занятий первых двух можно сказать, что один из них что-то связывает, а другой — развязывает (аналогично тому, как действуют первые две женщины в латинских заговорах). Вот самый распространенный вариант молитвы: «Об онь поль иордана стоеть гьаг҃ли. единь вежеть, и единь решить. и единь выпиеть. с҃ть, с҃ть, с҃ть гѣ савао(ф). испл(н)ь н҃бо и земля слави его...» (Яцимирский 1913/4, с. 33, по требнику сер. XVI в.). Параллельно фиксируется некоторое количество и других вариантов, в которых меняются субъекты действия (три девицы и др.), в то время как сами действия остаются теми же самыми: связывать, развязывать и молить.

Если вспомнить, что молитвы, о которых идет речь, были изначально предназначены для лечения задержки мочи в организме человека, то можно предположить, что эти два противопоставленных друг другу действия (связывание–развязывание) символически передают то, как именно понимал средневековый человек суть данной медицинской проблемы и возможности ее решения. А именно: задержка мочи понималась как завязывание мочевыводящих путей, а избавление от этого недуга — как их развязывание, возвращение в нормальное состояние. Косвенно это подтверждают отдельные списки другой редакции этой молитвы, в которых названные действия конкретизируются за счет того, что у них появляется объект — в частности, рачьи кишки, как в следующей молитве: «Изыдо(х) на поле огненьно и обрето(х) езеро пламено и на неемь седеху три сестрице и дрьжеху три блюда рачихь чревь. Старея вежаше, средня разрешаше, младеа бѣ молеше: раздреши бѣ проходь воды ч҃лку сему рабу бѣжию име(р) въ име отца» (требник № 616, XVI в., серб. ред.; Цонев 1923/2, с. 124; см. близкий список: Розанов 1928, с. 30, № 4, из серб. требника конца XVI в.).

Развязывание «чрев» в этой молитве символизирует исцеление недуга, точнее является его метафорой (освобождения мочевыводящих путей), подобно тому, как об этом говорится в приведенном выше латинском тексте из Марцелла Эмпирика.

А.И. Алмазов указал также на греческий список той же молитвы (по рук. Библиотеки Barberini, № 449, л. 99–99об.), очень близкий латинским и древнеславянским текстам: в нем местом действия также выступает река, субъектами действия — три ангела, один из которых что-то связывает, другой развязывает, а третий обращается к Богу за помощью: «*Πέρα τοῦ ποταμοῦ στήκει λίμνη μεγάλη καὶ ἐπάνω τράπεζα χρυσῆ καὶ ἄνω δίσκος ἀργυρός, καὶ εἰστήκουσιν τρεῖς ἄγγελοι· ὁ εἷς δένει, ὁ ἄλλος λύει καὶ ὁ ἕτερος λέγει· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, ὁ λύσας τὰς οβ' φλέβας τῶν ὑδάτων, λύσει ὁ θεός καὶ τὸν δοῦλόν του* (*δεῖνα*) *εἰς τὸ χεσ*[*ειν*], *εἰς τὸ οὖρος καὶ εἰς πᾶσαν αἰτίαν...*» [У реки стоит большой причал, и на нем золотой стол, и на нем серебряный поднос, и стоят три ангела: один связывает, другой развязывает, третий говорит, свят, свят, свят, развязавший (освободивший) 72 речных потока (жилы), развяжет (освободит) господь и раба Божьего (имярек), и облегчиться, и помочиться и по всякому поводу] (Алмазов 1901, с. 97, № 24; перевод О.В. Чёхи).

Сказанное позволяет высказать предположение о том, что действия с нитями, узлами и т.д. (*шить, вышивать, нашивать*, и далее: *дотыкать, ткать* и др.), часто встречающиеся, как мы видели в рамках этого сюжета в устных восточнославянских заговорах, явились результатом развития темы, заданной в ранних европейских (латинских, древневерхненемецком) заклинаниях, а также в греческих и древнеславянских апокрифических молитвах — в последних глаголами **вѧзати** 'вязать, связывать' и **рѣшити** 'развязывать'. Хотя глагол (**раз**)(**д**)**рѣшити**/(**раз**)(**д**)**рѣшати** (греч. *λύω*) изначально означал не только 'развязывать' (Старославянский словарь, с. 570), сколько 'освобождать, отпускать' (Седакова 2005, с. 296). В таком значении глагол широко использовался в апокрифических молитвах, ср. в «Молитве над болящим сердцем»: «...раз(д)реши Гѣ рабу свое(м) сему имр(к) болезнь [сию] сердечьную...» (Алмазов 1900, с. 119, № 16, по служебнику с требником, рук. XVI в. Софий. б-ки № 845). Позднее, при изменении среды и формы бытования, эти значения глагола были, видимо, утрачены, а значение 'развязывать' привело к развитию в молитвах и заговорах других возможных смыслов, обусловленных объектами этого действия — в одних случаях ими оказались рачьи кишки, в других — нити, пряжа и т.д.

Если же говорить о возможных путях проникновения этого сюжета в восточнославянские заговоры устной традиции, то кажется, локализация подобных заговоров преимущественно на западе и юго-западе восточнославянского континуума, а также наличие прямых параллелей к ним в западнославянской традиции заставляет более обоснованно говорить о том, что скорее всего сюжет попал к восточным славянам из западнославянских традиций (прежде всего польской).

Что же касается влияния на него древнеславянской апокрифической молитвы «от запора воды», то еще А.И. Яцимирский отметил распространенность этой молитвы «исключительно в южнославянских рукописях и безусловно к ним восходящих русских», что свидетельствует «о географических пределах» ее популярности (Яцимирский 1913/4, с. 30). Это наблюдение Яцимирского совпадает с тем фактом, что в поздней восточнославянской рукописной традиции аналогичные молитвы встречаются довольно редко, и потому остается неясным, могли ли они оказать существенное влияние на устные заговоры восточных славян.

## *«Не умеет ни прясть, ни ткать, только грызь замовлять»*

Этот сюжет очень близок предыдущему: один или три (реже два) персонажа не умеют выполнять определенных работ (не обладают некими навыками), а умеют лишь заговаривать/лечить недуг. Показательно, что и состав персонажей, и набор «профессиональных навыков», которыми они не владеют, оказывается в обоих случаях практически одинаковым, ср.: *Було у бога трі дєвиці, нічого не рабілі: ні ткалі, ні пралі, толькі ятрасть угаваралі* (ПЗам, № 118, гомел.); *Стаіць гара, на той горцы стаіць цэрква, у той цэркві два дзякі, два папы, не ўмеюць ні чытаць, ні пісаць, толькі звіхі адымаць* (Таямн., № 169, гомел.).

В том случае, если это женские персонажи (обычно девицы, реже — бабка и др.), то они описываются в основном как не умеющие выполнять работы ткаческого цикла:

> *На синим мори ляжить бялой каминь, на бялом камни сядиць там дявица, ана ни шіить, ана ни мыить, ана ни ткеть, ана ни прядеть, толька р.Б. и.р. помащ ат скул даеть* (Добровольский 1, с. 195, № 1 = Зам., № 707, смолен.); *На синем моры стаиць дуб, на том дуби тры какаты, на тых какатах свечачки гараць, пад тым дубом камень, бабка седзиць. — Бабка! Ты умеешь ткаць-прасци? — Не умею прасци-ткаць, тольки умею грызь замовлять* (ПЗ, № 570, гомел.).

В некоторых заговорах эта ткаческая тема разрабатывается особенно подробно, в результате чего в тексте появляется целый ряд глаголов, называющих разные этапы традиционного ткаческого цикла: *У чыстым полі стаіць караватка... мулявана* [расписная], *на ёй сядзіць красная пані. Яна не ўмее ільну* [льна] *ні шыць, ні мыць, ні ткаць, ні браць, ні бяліць, толькі ўмее Мані звіх гаварыць* (Зам., № 516, могилев.). Как и в рассмотренном выше сюжете, действия персонажей, совершаемые в отношении определенных недугов (преимущественно телесных, вроде кровотечения или вывиха), могут описываться более специализированно: *Яны не ўмелі ні шыць, ні вышываць, толькі косці з косцю састаўляць, шкуркай прыкрываць, звіх, удар, пералом выгаварваць и.р.* (Таямн., № 206, гомел., от перелома).

Мужские персонажи заняты мужскими работами: *Ишоў я чэраз калинный муст, там седить дид з бородою. Йуй не вмее ни косить, ни ораць, а Господ послаў його до и.р. роджоного, хрыщчоного удар уговораць: «Удар-ударышчэ, не ходи по косцишчи...»* (Страхов 2005, № 203, гомел.).

Впрочем, некоторые занятия, упоминаемые в составе этого сюжета, а именно чтение и письмо, не дифференцируются по гендерному принципу:

> *На море чоўнышче, там чорный жыдышче, оно нэ умило нэ читать, нэ пысать, а уроки шептать* (ПЗ, № 209, ровен.); *На горе стоят три чернокнижника, они не умеют ни читать, ни писать, только умеют моей Кате ночницы уговорать* (ПЗ, № 100, гомел.); *И в чистом поле церьковка, а у той церковьцы сидзела паня, и она не умела ни читаць и ни писаць, тольки умела при шляху стаяць да Парасью скулу уговораць* (ПЗ, № 334, гомел.); *На синим мори, на белым камени сидело три деды, три отроки. Ни могли ни читаць, ни писаць, тольки намоўки згаворяць* (Страхов 2005, № 208, гомел., от боли, то же: ПЗ, № 658, гомел.).

Сама по себе тема чтения и письма, довольно широко представленная в таких заговорах, возможно, обусловлена традиционной связью магии и колдовства вообще с рукописной традицией и книжностью. Не случайно эта тема появляется в сюжете, в котором речь идет не просто о заговорных или целительских действиях, а именно о магическом умении и знании: *У моря калина, пид калиною дивчина. Вона не знала ни шиты, ни прясты, ни золотом гаптоваты* (вышивать), *тилько умила и знала от р.Б. и.р. уроки и презоры выкликаты и вызываты* (Полтав.ГВ, 1846, № 39, с. 488; = Еф. СМЗ, № 74 = Ястребов 1894, с. 56)[1].

Впрочем, в соответствующих заговорах состав персонажей, а также действия, ими не совершаемые, могут быть довольно разнообразными: *Сидело три девицы, не три девыцы, а три святыи: Казанска Матушка, и Скорбяща Матушка, Пресвятая Богородица. Аны ня спали, ни дрямали, вси боли заговаривали, зааминивали* (НТКПО 1, с. 221, № 6, псков.); *У цёмным лесе стаіць хата, у той хаце сядзіць баба. Што ты,*

[1] В восточнославянских заговорах умение читать и писать приписывается сакральным персонажам, прежде всего Богородице: *Ишла Мать Прачистая Бугуродица проти службы, проти ютрани и читала книгу вангалію, и вычитавала и выписавала. Ты скула, скуловица... я могу табе выговаравать* (Романов, с. 91, № 209).

*баба, робіш? — Не п'ю, не гуляю, воўчы зубы замавляю* (Таямн., № 251, гомел.) и др. Аналогичный сюжет зафиксирован и в рукописной традиции: «Господи Боже, благослови, отче. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Не я доходил — ходит святая Богородица. Среди моря камень, на камени кровать, на кровате девица, дочи царева Давыдова. „Можеш ли ты морем смутит, и в море камение изгрыстъти, и песок в море изчести?“ И отвеща девица: „Не могу-де я морем смутит, и в море камения изгрысть, и песку в море ищести. Так де я могу у раба Божия имярек грысь изгристъти, и всу скорб и порчу оговорит...“» (Сибирский сб., с. 253–254, 1-я четв. XVIII в.).

Если же отвлечься от деталей и взглянуть на приведенные примеры более общо, то окажется, что смысл сюжета состоит в концентрации деятельности на одной определенной сфере, в своего рода абсолютизации единственного занятия, которое должно быть доступно персонажу и в котором он должен достичь максимального умения, — а именно заговаривания болезней. Некое лицо или объект оказывается носителем единственной функции — лечить/заговаривать недуг, для чего его «лишают» иных умений и возможностей (*не умеет ни прясть, ни ткать*). В отдельных случаях эта тенденция к моделированию монофункциональных персонажей проявляет себя в рамках других сюжетов и мотивов, ср., например: *На сінім моры стаіць дуб зялёны, на тым дубу гняздо. А ў тым гняздзе сарокі, вароны без ног, без крылля. Не ходзяць, не лятаюць, толька прымаўку адганяюць* (Зам., № 923, могилев.).

В целом же исследуемый сюжет имеет полифункциональный характер и встречается (хоть и нечасто) в разных лечебных заговорах: от болезни вообще (НТКПО 1, с. 221, № 6, псков.); кровотечения (Таямн., № 139; Романов, с. 66, № 76; Попов, № 143, смолен.); воспаления (ПЗам, № 118); зубной боли (Таямн., № 251); скулы (Добровольский 1, с. 195, № 1; Зам., № 690, гомел.; ПЗ, № 334, гомел.); грызи (ПЗ, № 570, гомел.); детской бессонницы (ПЗ, № 100, гомел.); испуга и порчи (Романов, с. 18, № 50, гомел.; Слов. маг., с. 25, житомир.; Зам., № 911, 913, брест.; ПЗ, № 172, 207–209, 238, 239, 247, 262, гомел., ровен.; Таямн., № 435, 442, гомел.); вывиха и удара (ПЗ, № 389–391, гомел.; Таямн., № 169, 178, 206, гомел.; Страхов 2005, № 203, гомел.; Зорі, с. 181, киев.); падучей (ПЗ, № 439–440, ровен., брест.); а также в заговорах от болезней скота (ПЗ, № 825, 826, 873, брест., гомел.).

Исследуемый сюжет известен на западе — в Белоруссии, реже — в примыкающих к ней северо-восточных областях Украины, а также в западнорусских областях (на Смоленщине и Псковщине). За пределами этой территории, в том числе в инославянских традициях, нам его на настоящий момент выявить не удалось.

# *Мотив приглашения на свадьбу*

Известный в восточнославянских заговорах (правда, довольно немногочисленных) мотив приглашения на свадьбу имеет значение магического выпроваживания (изгнания) нежелательных «гостей». Помимо заговоров, мотив «приглашение как изгнание, выпроваживание» определяет семантику традиционных славянских ритуальных формул-приглашений зверей, предков, стихий на рождественский ужин, в свое время подробно исследованных Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой (о них см.: Виноградова, Толстая 1993; 1995).

Мотив, о котором идет речь, широко распространен в балканославянских лечебных заговорах, где он реализуется через целый спектр сюжетных ситуаций, таких, например, как:

— болезнь позвали на свадьбу и она ушла: *Царьа си сина женьаше, врьу булешките іе калесал, и тебе іе с тех калесал, да идеш на царьуви куначъ, пу царьови дьушеци, да едеш и да пиеш* [Царь сына женил, много болезней пригласил и тебя с ними пригласил, чтобы пришла ты в царские палаты (?), на царских перинах ела и пила] (СбНУ, 1889/1/7, с. 91, болг.; от кожной болезни);

— болезнь не позвали на свадьбу, она обиделась и лютует; ее пытаются задобрить и приглашают: *Оглавил са Павел, оглавил са Петър, сичките калесал на сватба да дойдат. Вярна болежка, ней не калесал... Тя загновяла, тя засърбяла. Отговаря Павел, отговаря Петър: — Вярна болежко, недей сърба, недей боля! И тебе ша калесаме на сватба да дойдеш. Ами ти отмекни като леко перо, като мед и масло* [Обручился Павел, обручился Петр, всех позвал прийти на свадьбу. Верная болячка, ее не позвал... Она загноилась, она засвербела. Отвечает Павел, отвечает Петр: — Верная болячка, не сверби, не боли! И тебя позовем прийти на свадьбу. А ты смягчись, как легкое перо, как мед и масло] (Тодорова-Пиргова, № 464, болг., от кожной болезни; ср. также: Раденковић, № 159);

— болезнь позвала на свадьбу сына всех, кроме родной сестры; сестра проклинает болезнь, чтобы та исчезла: *Руса-труса сина заже-*

*нила, све је красте на свадбу позвала, сестру Ружу неје позвала. А она ју љуто куне: — О, да Бога да, Русо-трусо, из вр' се искрутила, из корен се исушила, ту вечер не дочекала* [Руса-труса сына женила, всех корост на свадьбу позвала, сестру Ружу не позвала. А она люто проклинает (клянет): — О, дай Бог, Руса-труса, чтобы ты с верха скрутилась, с корня засохла, здесь вечера не дождалась] (Раденковић, № 153, серб.);

— болезнь позвала на свадьбу сына все раны кроме одной; та рассердилась и пошла сама; ее встретили собаки и разорвали (Раденковић, № 206, серб.; см. также ссылки на варианты: Кляус, с. 262–264), и мн. др.

Одним из самых популярных сербских сюжетов, основанных на мотиве приглашения на свадьбу и чаще встречающихся в заговорах от детской бессонницы, является следующий: «Вила (демон) приглашает на свадьбу Н.; на свадьбу вместо Н. посылают/отправляют болезнь», ср.: *Овамо ватра, а тамо свадба, онамо вила сина женила, па зове Н. у кумство. А ја га не дам, него јој шаљем главицу лука и Н. плач* [Здесь огонь, а там свадьба, там вила сына женила и зовет Н. в кумы (шаферы), а я его не дам, но посылаю ей головку лука и плач Н.] (Петровић 1958, с. 358; Гружа); *Мене вила на свадбу зове. Нит' ја идем, нити дите шаљем, нег' јој шаљем мога сина* (*кћери*) *плач* [Меня вила на свадьбу зовет. Сама не пойду и ребенка не пошлю, но пошлю ей плач моего сына (моей дочери)] (Hangi 1990, S. 108–109, сербы в Боснии), а также от других болезней, например лихорадки (Милићевић 1873/2, с. 37; см. также: Раденковић, № 133, 204, 332, 516).

Впрочем, лечебными заговорами сфера функционирования этого мотива у южных славян не ограничена. Иногда мотив приглашения на свадьбу, устойчиво ассоциирующийся в магических текстах с идеей ухода/оставления своего места, используется и в профилактической магии. Чтобы помешать покойнику «ходить» после смерти, в Лесковацком крае наутро после похорон женщины шли на кладбище, приносили умершему еду, после чего одна из них обращалась к нему: *Н., пратили ти здравицу да идеш на свадбу у... а ти немој да идеш, кућа ти је нова и убава. Ако пођеш, кућу ће ти вуци растурив, постељу ти исцепив. Кућу нову да чуваш* [Н., послали тебе здравицу, чтобы ты пошел на свадьбу в (название удаленного села), а ты не можешь идти, дом у тебя новый и красивый. Если пойдешь, тебе волки дом раскидают, постель тебе изорвут. Сторожи новый дом] (Ђорђевић 1985, с. 119).

Судя по всему, у западных славян мотив встречается крайне редко (нам известны лишь две его фиксации у чехов). В Страстную пятницу больной шел к проточной воде, умывался и говорил: *Vítám ti, vodičko čistá, tečeš vod Pána Krista, slyšel jsem, že se budeš vdávati, nemám ti co na*

*svatbu dáti,jenom tu svó neduhu ti na svatbu přináším* [Приветствую тебя, водичка чистая, ты течешь от Господа Христа, я слышал, что ты выходишь замуж, мне нечего тебе подарить на свадьбу, только эту свою болезнь тебе на свадьбу приношу] (Вельмезова, № 198, ср. там же, № 62). В составе польских и словацких заговоров этот мотив нам пока не встретился.

Совершенно иную ситуацию можно наблюдать в восточнославянской традиции. В лечебных заговорах мотив приглашения на свадьбу также известен лишь в немногих записях и, что особенно важно на фоне разнообразия сербских и болгарских заговоров, в составе одной и той же сюжетной ситуации: «Там, далеко, играют свадьбу и зовут туда/ждут там болезнь»; ср. в заговорах

> от падучей: *Стретене встречаеться, а раба Божа прічащаеться. Там весільле*[1]*, Адам жениться, бере Еву дівку собі за жінку. Там музыкі грають і дівки гуляють. І тебе* (т.е. болезнь) *виглядають. Іди до їх на весільле* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 200, киев.), от лихорадки: *Титкы, титкы! Вас 77... клыче бугай на весилля* (Милорадович 1900/69, с. 170, полтав.) и от болезней скота: *За синими морями, за крутыми горами стоиць дуб кокоцища, миз тых кокоцищав*[2] *гнязьдзища; у том гнязьдзищи царь лишища, царь грызища; ён горелку гониць, вясельля играець, кубки вина наливаець, слуг к сабе призываець... намовных, наговорных, сурошных, урошных. Идзиця, уходзиця па доброй воли* (Романов, с. 193–194, № 25, могилев.).

При этом у восточных славян исследуемый мотив представляет собой более частную реализацию очень популярного в лечебных заговорах мотива приглашения/отсылания болезней в гости/на пир/на вечерки, где их ожидают еда, пиры и веселье, который, так же как и мотив приглашения на свадьбу у южных славян, явно занимает в восточнославянской традиции доминирующее положение (об этом мотиве см. подробно выше, в главе «Устранение недуга»):

> *там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны. Тебя в гости звали!* (Майков, № 121, новгород.); *На моры, на лукаморы стаіць дуб... пад тым дубам сталы пазасціланы і кубкі паналіваны. За тымі сталамі сядзіць 12 паноў... мёд-віно выпіваюць, ад р.Б. и.р. скулу гукаюць... хадзі к нам, скулавіца... папіць, пагуляць, з краснымі панамі пабуяць* (Таямн., № 280, гомел.).

---

[1] укр. *весілля* «свадьба».

[2] Ср. бел. *кокат* «сучок плодового дерева» (Носович 1, с. 241); «толстый сук дерева в раздвоенном дереве» (ЭСБМ 5, с. 91).

Кроме того, мотив приглашения на свадьбу лежит в основе довольно распространенных у восточных славян заговорных формул, направленных на избавление от домашних насекомых, червей, гусениц:

*Тараканы-цвиркуны, идите на веселье да на пир, вот вам на дорогу харчи* (ЖС, 1905, № 3–4, с. 169, воронеж.; выбросив за окно крошки после ужина); *Просыў удод удоденят, а прусы прусэнят, а блохи блошэнят на весилле. Як у*дод на весилле збирал, так ўси блохи и зибрал (ПА, Выступовичи Житомирской обл.); *Прышоў крут на висиля звацьўсих круцяжоў: не днаго, и не двох, и не трох, и не чэтырох, и не пицёх, и не шесцёх, и не семёх, и не васьмох, а ўсих круцежоў дзивяцёх* (Толстой 1986, с. 139, № 6, гомел. = Зам., № 1252).

Уместным будет предположить, что при формировании подобных заговоров традицией «учитывалось» не только заключенное в этом мотиве значение изгнания насекомых и т.п., но и представление о свадьбе (свадебном пире) как о многолюдном собрании, которое в свою очередь ассоциируется с множеством подлежащих удалению «вредителей».

Вместе с тем оказывается, что заговоры, направленные на изгнание насекомых и базирующиеся на мотиве приглашения на свадьбу / в гости, известны не только в устной традиции (более всего в украинско-белорусской), но и «поддерживаются» рукописной: они неоднократно встречаются в русских и украинских лечебниках. В рукописном сборнике конца XVIII в. говорится, что, услышав первый раз весной рев бугая, надо было, придя домой, сказать:

«Добрыдень вам! — Здоров! — Чы дома ваши тараканище, цвиркунище, блощище? Кличе вас бугаище на свадьбу и на веселье: идеть скоро у болотище!» (Еф.СМЗ, № 105, лечебник конца XVIII в.); ср.: «Господи, благослови, Отче! Есть на святом мори церковь свытыя Климент, на том Клименте свят крест золот, а на том кресте золотом гусь меден, от того гуся меденаго поидет огнь-посол на огородец сии, на капусник раба Божия имярека. Звати к себе, медяну гусю, черви и мухи, и всякого гада питьи пить и есть. Вы не пойдете, и приидет по вас огнь-посол, и вызжеть вас, и выпалит, и жиры вам в том огородце не будет. Ныне и присно и во веки веков. Аминь» (Рос. гос. библиотека, ф. 299 (Н.С. Тихонравов), № 25, л. 31–31об., № 151).

В лечебнике, предположительно, XVII в. имеется совсем другой заговор с интересующим нас мотивом, направленный на то, чтобы «умолвити червь в человеце, или в коне, или в ниве»:

«Седла гремят узды бренчат в порожныи мехи ехати по хмель по легкой товар червем и полетете за море, тамо у червей сватьба,

а здесь червям огонь, сера горячая и смола кипячая — побегите, черви, отселе за море!» (Пермский сборник. Пермь, 1860, кн. 2, Приложение, с. XXXV), позднее многократно публиковавшийся по этой и другим рукописям (= Майков, № 202 = Добровольский 1, с. 211, № 3); почти дословно близкий заговор из рукописного сборника Холмогорского у. напечатан также в: Еф.МЭА, № 23, с. 177.

Еще один пример использования мотива приглашения на свадьбу — охотничий заговор, призванный отвадить ворона, чтобы он не клевал убитую на охоте птицу. Мы обнаружили два варианта этого заговора, записанных с разницей не менее чем в 100 лет в соседних местностях Архангельской губ., ср. фрагменты пинежского текста, опубликованного П. Ефименко:

*Полети ты, черный ворон, с моего путика, с моего ухожья за синее окиян-море, тамо царь Соломон сына женит и дочерь в замуж дает, убил на свадьбу 300 гусей, 300 лебедей, 300 яловичь*[3]*, 300 утей; там тебе, черный ворон и с воронихой, много будет питенья и яденья, а на моем путике, на моем угодье нет тебе ничего ни спить, ни съись* (Еф. МЭА, № 41, с. 182)

и верхнетоемского заговора (из современных записей):

*Ставлю силок под елушку, ставлю — под выскерюшку*[4]*. Попадают рябки-рябушки, и польники*[5]*-польнюшки, и тетерки-пеструшки. День лежи, два лежи. Летит черный ворон. Полети ты, черный ворон, во девятое царство, к царю к Соломону. Есть у царя Соломона три свадьбы. На этих трех свадьбах есть три царя битых, три коня битых. Там тебя ждут и дожидаются* (РЗЗ, № 1362).

Таким образом, при всем разнообразии своих текстовых и функциональных реализаций мотив приглашения на свадьбу/в гости сохраняет семантическую целостность, оставаясь во всех славянских традициях вербальным способом избавления от неких нежелательных явлений (болезней, вредителей, хищников и др.).

---

[3] Речь явно идет о *яловице* — нерожавшей (неягнившейся, неотелившейся и проч.) самке животного, ср. карел. *ялица* ‘неягнившаяся овца’ (СРГК 6, с. 959, б.м.), *яловица* ‘молодая коровка, не приносившая еще теленка’ (Даль 4: 677), а также *гусь яловик* ‘не выводящая в обычную пору детенышей самка дикого гуся’ (Подвысоцкий, с. 36), т.е., вероятно, можно восстановить форму *яловица* ‘самка дикого гуся’. — Коммент. *Е.Л. Березович.*

[4] *выскорь* — вывороченное с корнем дерево (с.- и ц.-рус.) (СРНГ 6, s.v.).

[5] *польник* — тетерев (с.-рус.) (СРНГ 29, s.v.).

## «Гетерогенные» образы

Среди белорусских и редких украинских заговоров от испуга нам встретилось несколько любопытных текстов, в основе которых лежит мотив «Тело *ляка* (испуга), разные части которого созданы из разных материалов (воска, трухи, камыша, дерева и др.), будет уничтожено/рассыплется по частям». Приведем фрагменты таких заговоров:

> *Стаіць дзеўка русата, касата, галавата. Галава залезная, чэрава парахова, ногі чаратовы*[1]. *Галава адарвецца, чэрава рассыплецца, нага адарвецца, Мар'і зляк мінецца* (Зам., № 1072, мин., ср. то же: № 1073); *Ишоў ляк: ноги чэрэтяные, руки конопляные, голова воскова. Руки-ноги поломались, голова растопилася, Кати ляки минулися* (ПЗ, № 179, гомел., ср. также: Зам., № 1075–1078); *Ты, ляшэ, ты, страшэ, ты, пэрэполошэ, ты вэликий человече. У тэбэ, ляше... чэрэтовы ноги, воскова голова, вэлика борода. Чэрэтовы ноги поломну, воскову голову разобью, вэлику бороду одорву* (ПЗ, № 150, житомир.); *Канапляны ногі, чэратова спіна, ільняна* [льнаная] *барада, я тыя ногі паламлю, чэратову спіну патрушу, а ільняну бораду спалю* (Таямн., № 522, гомел.).

К этому описанию другие тексты добавляют «трухлявое тело», «соломенное» или «смоляное чрево», «конопляную бороду», при этом единственным обязательным элементом являются ноги («конопляные», «чарацяные», т. е. камышовые, или «деревянные»).

Приведенные примеры указывают, во-первых, на агрегатность объекта, который описывается как сборный, состоящий из нескольких самостоятельных частей и потому потенциально на эти же части расчленяемый, а во-вторых и прежде всего — на его гетерогенность, когда каждая часть объекта имеет разную физическую природу или же чаще — символически сопоставляется с объектами других классов.

---

[1] бел. *чараціна* «камышина».

При всем том не имеет большого значения, идет ли речь о реальной («материальной») гетерогенности объекта или о метафорической, символической. В любом случае именно соединение в тексте двух этих признаков (указания на агрегатность и гетерогенность некоего объекта), продолжающих и развивающих друг друга, и создает целостный и одновременно «гетерогенный» образ, без труда вычленяемый из контекста (при этом речь идет по преимуществу об образе тела, а не о свойствах характера или особенностях поведения).

Посмотрим, какие функции выполняют такие «гетерогенные» образы в заговорах и других фольклорных текстах.

Отметим, что эти фольклорные образы вызывают вполне прозрачные ассоциации с монархическим колоссом, увиденным во сне царем Навуходоносором (Дан. 2, 31–34). Этот библейский колосс, как известно, был сделан из золота, серебра и меди, но при этом стоял на глиняных ногах, что символизировало недолговечность величия власти. Конечно, мы далеки от того, чтобы напрямую связывать библейский образ с полесским заговором[2]. Здесь уместно напомнить, что библейское сочетание величия и уязвимости (тулово из металлов и глиняные ноги) характерно и для заговоров, в которых камышовые ноги *ляка* появляются вслед за возвеличивающими его характеристиками: *Ты, ляшэ, ты, страшэ... ты вэликий человече. У тэбэ, ляше... чэрэтовы ноги, воскова голова...*

Вместе с тем помимо этих понятных, но в жанровом и, полагаем, в историческом отношении достаточно далеких ассоциаций, приведенные белорусские заговоры находят более близкие, хотя и пока крайне немногочисленные (ср. отсутствие подобных мотивов в указателе В.Л. Кляуса) параллели в славянских лечебных заговорах. В частности, в одном сербском заговоре от эпилепсии приводится описание демонов болезни, называемых *виленьаци*, схожее с образом *ляка* белорусских заговоров: *Тешку болест болује наш* (*Милан*)... *Срели га виленьаци; главе им од сламе, очи од снега, зуби од памука. Главом га уплашили, очима га прострелили, зубима га изели* [Тяжелой болезнью страдает наш Милан... Встретили его *виленяци*. У них голова из соломы, глаза из снега, зубы из хлопка. Головой его напугали, глазами его прострелили, зубами его изгрызли]. После этого Милан встречает Богородицу, которая и изгоняет демонов (Раденковић, № 429). Нарочитая беспомощность, приписываемая этим демонам, явно имеет магический смысл.

[2] Изображения монархического колосса были популярны в русском лубке и потому могли быть восприняты фольклорной традицией (см.: Русский лубок, № 120 и с. 235–237).

В карельском заговоре от укуса змеи дается следующая ее характеристика: «Черный змей, червь подземный... У тебя глаза из семян льна, туловище из трухлявой древесины, уши из листьев березы» (Тунгудские карелы, № 27). Такое описание может быть прочитано и как констатация хтонического происхождения змеи, ее принадлежности к миру природы и, так же как в случае с *ляком*, — как форма представления антагониста слабым и уязвимым, а потому неопасным.

Понятно, что изображение враждебного существа слабым, легко разрушаемым или нетвердо стоящим на ногах более всего отвечает прагматике заговора, нацеленного на уничтожение недуга и развенчание его могущества. Навязываемая же лечебными заговорами растительная природа недуга дополнительно подчеркивает его слабость, физическую уничтожимость, потому примечательной параллелью к приведенным заговорам могут служить выражения типа псков. *память гороховая*, *гороховый ум* ‘слабоумный человек’, использующие растительную метафору для обозначения слабости, в данном случае умственной (СРНГ 7, с. 69; Березович, Леонтьева 2004, с. 369). На идее недолговечности подобных растительных и иных легко уничтожимых фантомов основаны также заключительные формулы волшебной сказки, в которых сказочник описывает свое мнимое пребывание на пиру, где он якобы получает подарки, превращающиеся в ничто, ср. из сказки о «Семи Семионах»: *Я нарочно за тысячу верст туда пришла, пиво-мед пила, по усам текло, а в рот не попало! Там дали мне ледяную* (в других вариантах *восковую.* — Т. А.) *лошадку, репеное седельце, гороховую уздечку... Поехала я оттуда во всем наряде, остановилась отдохнуть: седельце, уздечку поснимала, лошадку к деревцу привязала, сама легла на травке, откуда ни возьмись — набежали свиньи, съели репеное седельце; налетели куры, склевали гороховую уздечку; взошло солнышко, растопило ледяную лошадку...* (Афанасьев 1984/1, № 262)[3].

Если оставить лечебные заговоры и обратиться к другим функциональным группам магических текстов, то более всего к рассматриваемым белорусским заговорам от *ляка* близки, по-видимому, русские рукописные заговоры, которые должны были сделать меч неопасным («Меч умолвити и он не сечет»). В заговорах, направленных на магическую «перемену сущности» меча, — в отличие от лечебных заговоров с их растительной символикой — широко используется символика

[3] Аналогичные заключительные формулы известны в восточнославянской, балтийской и скандинавской традициях; о них см. подробно: (Новиков 1979).

вещества, материала, см. фрагмент текста, в котором меч также предстает как агрегатное тело: «Кован еси брат, сам еси оловян, а сердце твое вощано, ноги твои каменны... не укуси мене...» (Лахтин 1912, с. 61, № 640; лечебник XVII в. = Майков, № 336 = Иваницкий 1890, с. 139, № 26). Этот заговор отличается от лечебных прежде всего тем, что, не ограничиваясь телесной уязвимостью объекта, приписывает слабость и его духу. Меч не только скован из мягкого и легкоплавкого *олова* и потому уязвим физически, но и сердце его сделано из *воска*. *Каменные ноги* говорят об искомой неподвижности меча и потому, вопреки первоначальному восприятию (*каменный* как 'крепкий, сильный'), делают соперника слабым.

Другой, аналогичный приведенному, заговор из Великоустюжского сборника XVII в.: «Ковал есми и думал есми лихую порчу и думу. И ковал есми, брате, мечь, и копье, и стрелы, и ножи и всякое оружие. И сами естя будите оловяные, сердца ваши вощаные, ноги ваши каменые» (ОЧ, с. 212; искаж. вар. см.: Неуступов 1912, с. 683). Этот заговор, почти дословно повторяющий текст из лечебника Лахтина, примечателен тем, что его субъект не просто наводит порчу на вражеское оружие, а для того чтобы сделать это, отождествляет себя с кузнецом, якобы выковавшим это «ущербное» оружие и собравшим его из частей нужного ему качества, что еще раз возвращает нас к теме агрегатности, в данном случае уже не виртуальной сущности (какой был *ляк*), а вполне реального артефакта, коим является меч. И еще один пример из рукописного заговора XVIII в., где об оружии врага говорится следующее: «а сердца ея огненнаго оружия буди горячей воск, а древо буди пепел и вода» (ОЧ, с. 278–279). Здесь, помимо уже знакомого нам воскового сердца, оружию навязывается «превращение» в пепел и воду («а древо буди пепел и вода»). Эта метаморфоза, видимо, должна быть воспринята как указание на сожжение оружия.

Если же, напротив, прагматическая установка текста вынуждает придать объекту или субъекту силу и крепость, заговор создает персонажей с металлическими или звериными частями тела. Таким образом в севернорусском заговоре от грыжи моделируется образ Бабы-яги, которую просят загрызть грыжу у ребенка: *В чистом поле стоит дуб, в нем сидит баба-яга, глаза оловяны, зубы железные, я покорюсь, помолюсь: заешь, загрызи у моего р.Б. младеня... грыжу* (Щепанская 2003, с. 283). У сербов также встречаем очень близкий образ старухи, уничтожающей и прогоняющей болезнь: *Идите одатле, ту вам место није! Ако нећете да отиднете, позваћу стару бабу са гвозденим зубима и челичним рукама, која ће вас одатле отерати* [Идите оттуда, здесь вам

места нет! А если не уйдете, позову старую бабу с железными зубами и стальными руками, которая вас оттуда будет прогонять] (Раденковић, № 442). Аналогичные черты придаются и другим персонажам (знахарке, щуке и т.д.), которых призывают загрызать грыжу, ср. в полесском заговоре: *Грызь грызу воўчими зубами, кабулячими губами* (ПЗ, № 569) (об этом мотиве см. подробнее в главе «Заговоры от грыжи»).

В восточнославянских заговорах металлические части тела (когти и клювы в основном) приписываются также уничтожающей недуг птице: *На том дрэве сядзіць пціца з яркімі вачамі, з стальной дзюбачкай, з медзянымі кіпцікамі* (Таямн., № 446, гомел., от уроков); *На тым дуби сядзела пцица Галица, перья золотое, кокотьця медзяное, сяребреный нос* (Романов, с. 194, № 27, могилев.[4]; см. также ниже, в главе «Птичьи» мотивы).

Персонаж, от которого требуется сила, крепость и способность причинять вред другому, может быть сделан даже из золота и серебра, хотя обычно эти металлы имеют иное символическое значение. Так, в белорусском заговоре от змей говорится, что, если царь змей не уймет своих детей и внуков, Господь Бог нашлет на него *дванатцаць молойцов, по пояс у золоци, по ноги у серебри, из вострыми мечами: ссякуць цябе и зрубюць* (Романов, с. 178, № 77). В архангельском заговоре от уроков и ураза (т.е. от ран и ущерба) подобный облик придается «матерому человеку». Однако мертвое тело, в которое он выпускает стрелу, остается нечувствительным к боли, что и составляет основную интенцию заговора: *По сей Сионской горе ездит и розъезжает ростом матер человек на своим вороном кони, по колен ноги в серебри, по локоть руки в золоти... тугой лук натегает, калену стрелу спущает, во мертвеца в бело тело бьет... Тако лежит мертвой мертвец... не слышит в себе ни удару и ни уразу* (Еф. МЭА, с. 218, № 97, архангел.).

Вместе с тем нельзя исключать и того, что «гетерогенность» подобного «золотого» персонажа может никак не соотноситься с прагматикой заговора, «не расшифровываться буквально», а только выражать «идею ценности» и указывать на «исключительность, единичность, неповторимость героя» (Неклюдов 1972, с. 211). Идея «ценности» заставляет вспомнить известный пассаж из Повести временных лет — об установлении кумиров в Киеве: «И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ...» (ПВЛ, с. 37).

---

[4] Ср. описание птицы в сербском заговоре: *У мене има квочка с пилићи, сребрни кљунчићи, злаћени ноктићи* [У меня есть наседка с цыплятами, серебряный клювик, золотые ноготки] (Раденковић, № 311).

С другой стороны, сказочная «чудесность», создаваемая в т.ч. и таким образом, и сама оказывается продуктивной моделью, выстраивающей вокруг себя в тексте целый мир: «В чистом поле течет река медвяная, берега золотые; плывет по этой реке рыба, а имя ей щука. Зубы у ея железны, щеки медны, глаза оловянны, и тая щука железными зубами, медными щеками, оловянными глазами загрызает, закусывает и загладывает лобочную грыжу...» (Виноградов 1, с. 32, заговор из олонецкой рукописи сер. XIX в.).

В целом же металлы и камень остаются постоянным символом невосприимчивости человека к недугам и его общей неизменности. Так, в чешском заговоре от «знамения» (болезни, выражающейся в поражениях кожи) появляется мертвый человек с каменными и медными частями тела: *Šel Kristus Pán přes hory, nese na sobě těžkej kříž. Potkal muže umrlýho, měl tváře meděny a srdce kamenný. Tak tě odříkám... ať tomuto N. znamení neroste!* [Шел Господь Христос через горы, нес на себе тяжелый крест. Встретил мертвого человека с медным лицом и каменным сердцем. Так тебя отговариваю... пусть у этого Н. знамение не растет!] (Вельмезова, № 43).

В магическом фольклоре объектом аналогичных заговоров может оказаться и сам человек. Таковы некоторые лечебные, а по большей части — русские рукописные заговоры, адресуемые начальникам, судьям, врагам, противникам на поле брани или просто посторонним, расположения которых хотят добиться[5]. Помимо магического воздействия на тело врага и отдельные его органы, заговоры на судей и врагов — в отличие от лечебных заговоров — пытаются моделировать и будущее поведение человека. Стремясь улучшить эмоциональные и физические «параметры» своего тела и обессилить тело и дух врага, субъект заговора магически наделяет себя и своего противника не только признаками неживой природы (камня или железа, например), но и животными чертами, используя для этого традиционную символику и образность — как книжную и фольклорную, так и общеязыковую.

Итак, кем бы ни был враг-противник, субъект заговора нацелен на то, чтобы всеми средствами ослабить его дух, разум, восприимчивость и поэтому наделить себя *сердцем лютого зверя льва* или *сердцем каменным,* а своего противника — *заячьим сердцем*; себя — *помыслами орла птицы,* а его — *земными помыслами.* Недругу и противнику, кроме того,

[5] Анималистические мотивы в русских рукописных заговорах подробно рассмотрены А.Л. Топорковым (Топорков 2005, с. 85–94), из книги которого мы и заимствуем значительную часть примеров.

приписываются *телячий ум* и *телячья голова* (ср. активное использование зоологических метафор для обозначения умственной ограниченности: рус. *баранья голова, налимья голова, лягушачья голова*), *тетеревин ум* и *тетерьи уши* (ср. рус. *глухая тетеря* как обозначение плохо слышащего человека), *детские уши* (ср. рус. *молодой ум* 'незрелость, умственная ограниченность'), а себе, напротив, — *язык золотой*; наконец, себе — *очи лютаго зверя* или *очи царские*, а врагу — *очи мертвого мертвеца*. Навязывает заговор противнику и соответствующие эмоциональные состояния, в частности *сера заеца переполох*.

Таким способом ослабляя дух и разум врага, субъект заговора параллельно укрепляет собственное тело, выбирая для него самые выразительные образы-прототипы. Себе субъект заговора приписывает *тело летящаго змия* или *тело железное, прытость и легкость воробья птицы, разженнаго огнем; стальные руки, булатную* или *железную голову, челюсть волка порыскучего, нос медный,* а врагу — *водяно тело, вощаны кости, кисолевы ноги.*

Приведем несколько отрывков из соответствующих заговоров:

> «...Создай мне, Господи, главу железную, очи медныя, язык серебрянный, сердце булату крепкаго, ноги волка рыскучаго, а недругу ненавистнику моему создай, Господи, щеки местовыя (?), язык овечей, ум телечей, сердце заячье» (Рыбников 1867, с. 253); «...И укрепляю раба Божева имрака крепчи вот, и камня, и земли, и древа. Обрати, Господи, раба Божева имрыка, сердце каменые, тело жилезная, ноги вощаные, руки стальныя, голова булатна. Заговариваюсь я, рап Божей имрак, от ножей булатныих, от вострыих, от сабли, и каменых стрел летящих...» (Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского (Киев), Отдел рукописей, ф. 301, ед. хр. 450, л. 23, заговор от оружия XIX в.); «И буди у меня, раба Божия, сердце мое — лютаго зверя льва, гортань моя, челюсть — зверя волка порыскучаго. Буди у супостата, моего властелина (и.р.) сердце заячье, уши его тетерьи, очи его — мертвого мертвеца...» (Еф.МЭА, с. 154, № 10, архангел.); ср. аналогично в устном заговоре: *Не йду на суд да еду, еду на суд, там стайиць дуб, а пут дубами стояць столы дубовые, а за столами судзяць судзи толковые. Головы у вас целячые, а вушы дзицячые* (ПЗ, № 972, гомел.).

Впрочем, иногда заговор может по-иному моделировать образ противника, рассчитывая не только на его медлительность, но также на кротость (царя Давида), мудрость (царя Соломона), милость (Спасителя) и т.д., ср. заговор к судьям: *Пойду я, раб Божий, к судьям и начальникам;*

*будь их язык воловий, сердце царя Давида, рассудит нас царь Соломон, Спасова рука* (Майков, № 342, симбир.).

Близкие примеры можно найти, как мы говорили, также и в восточнославянских лечебных заговорах (ср.: *Чужи жинкы баранкы, Мелашка ведмедка; ведмежи лапы, вовчи зубы, соколыни очи. Соколынымы очыма не дывлюся, ведмежымы лапамы одгребуся, вовчымы зубамы одгрызуся. Хто що подумав и погадав, хай ёму самому станется з Мелашкы* — Милорадович 1900/68, с. 383, полтав., от урока), где пострадавшему от порчи человеку, чтобы усилить его силу, придают сходство с медведем (*Мелашка ведмедка*), а его обидчицам — с овцами (*жинкы баранкы*). Аналогичен этому заговору и оберег, читаемый матерью при «зносе» (встрече двух матерей с малолетними детьми, которая, как считается, может неблагоприятно повлиять на здоровье одного из младенцев): *Іду я не в село, в селишче, не меж люди, меж людишче, меж очи, меж очишча, везу сокола, свиня голова, а медвежа сила, а вовчі зуби, а совині кігті. Вовчими зубами одгризется, а совимі кігтями одгребется, а медвежою силою одборется, під однім крестом стояти, шоб всі рівні були* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 138, черкас.). В этом тексте ребенок матери, которая и произносит его, называется соколом, у которого голова свиньи, сила медведя, волчьи зубы и совиные когти: этому ребенку не страшна никакая порча.

Образы и мотивы, близкие только что рассмотренным, широко используются в функции осуждения или одобрения, т.е. для выражения субъективно-эмоциональной оценки.

В сказке из сборника А.Н. Афанасьева «Царь-девица» за обладание героиней сражаются два богатыря: Василий-царевич, в итоге выходящий победителем, и Иван, русский богатырь, который терпит поражение. Осмеяние последнего усугубляет его портрет: *рожа шитая, нос плетеный, язык строченый, ноги телячьи, уши собачьи* (Афанасьев 1985/2, № 233) (ср. у Даля: *Эка волдырчатая рожа, шитое рыло, вязеный нос!*). В этом мотиве посрамленной самонадеянности, как называет его А.В. Чернецов (Чернецов 2002), присутствуют и животные образы (*ноги телячьи, уши собачьи*), которые имеют широкие параллели в зооморфных пейоративах (типа *лошадиная морда, свиное рыло, ослиные уши, поросячьи глазки, заячья душа*), и образы другого рода (*рожа шитая, нос плетеный, язык строченый*), указывающие на инородность этих частей тела и органов человеческой природе и в конечном счете на «гетерогенность» объекта.

Предельно ярко эмоционально-оценочная функция мотива гетерогенного тела обнаруживает себя в «Сказании о молодце и девице»

(XVII в.), представляющем собой диалог молодца и девицы, в котором молодец, пытаясь добиться расположения девицы, обращается к ней с изысканными комплиментами, восхваляющими достоинства отдельных частей ее тела: «Душечка еси ты, прекрасная девица! Пелепелишныя твои кости, бумажное твое тело, сахарныя твои уста... ясна сокола очи, черна соболя брови...»; в других списках: «сера ястреба зрение, борза команья губы (т.е. губы борзого коня), павиное твое приседание...»[6] и др. Ответ девицы строится на том же приеме, правда, с противоположной оценкой адресата, выдающей ее пренебрежительное к нему отношение: «Кошачье видение, упиревая рожа, сычевые глаза, медвежья голова, щучьи зубы, севрюжей нос, волчей рот...» (Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1988, кн. 2, с. 231–233). Однако разговор заканчивается тем, что девица позволяет молодцу остаться с ней.

Аналогичные, как называл их П.Г. Богатырев, оксюморонные описания встречаются и в других русских повестях XVII–XVIII вв., в вариантах народных сказок и песен о Фоме и Ереме: «Мой дом каменный, на соломенном фундаменте, труба еловая, печка сосновая», а также в народной драме «Царь Максимилиан»: «Стоит церковь брюквенная, двери морковные, а замки репяные» (Богатырев 1971, с. 456)[7].

Помимо выражения эмоционально-оценочных характеристик, в фольклорных текстах немагического характера исследуемый художественный прием часто выступает в функции моделирования образов, отвечающих замыслу произведения, т.е. используется для решения общих задач сюжета и жанра.

Один из самых известных «гетерогенных» образов в эпическом фольклоре — это русский духовный стих об Анике-воине, в котором бо-

---

[6] Рассматриваемые образы очень близки тем, что построены на основе сравнительных оборотов: *Ее белое лицо как бы белой снег, / И ягодицы как бы маков цвет, / А и черныя брови как соболи, / А и ясныя очи как бы у сокола...* (Сборник Кирши Данилова, с. 55), однако очевидно, что сравнительный оборот значительно ослабляет цельность образа, его внутреннюю связанность.

[7] «Гетерогенные» образы известны и карельским эпическим песням. Например, в сюжете «Вести о смерти родных», где герой, отправившийся за море, последовательно получает вести о смерти своих родных, а формой выражения горя становится проклятие/поношение умерших родственников. Вот, например, как он говорит о матери: «Из дому пришли сказать, / что его мать при смерти: / „Пусть умрет, умрет мать, / видали мы таких матерей: / стан из толстого бревна, / глаза из семени, / уши из бересты тонкой“» (Тунгудские карелы, № 13).

гатырь встречается с чудищем, на поверку оказавшимся Смертью. Чтобы выразить физическую иномирность Смерти, духовный стих создает образ, отдельные части которого принадлежат трем классам живых существ: человека, дикого зверя и домашнего животного: *А на той пути на дороженьке, / Лежит тут цюдо цюдное, / Лежит тут диво дивное. / Руки, ноги лошадиныи, / А голова лежит звериная, / И туша целовецеска* (Стихи духовные 1991, с. 203); *У чуда тулово звериное, / Ноги лошадиные, / Голова человечья и руки человечьи, / Власы у чуда до пояса* (Варенцов 1860, с. 111). И хотя сам стих об Анике-воине восходит к переводной древнерусской «Повести о Прении Живота со Смертью», такая разработка образа Смерти как существа чужого, странного является сугубо фольклорной, как и вообще традиция наделения чужих сверхъестественными чертами[8].

«Гетерогенные» образы известны и в волшебных сказках, где они поддерживают общую установку жанра на вымысел и чудесное. Напомним некоторые типичные способы описания сказочных персонажей: *мужичок — руки железны, голова чугунна, сам медный; петушок золотой гребешок, масляна головушка, шелкова бородушка* и др. В этом ряду особое место занимают персонажи с золотыми и серебряными частями тела и другими деталями внешности, что способствует созданию «чудесного» мира волшебной сказки, ср.: *дедушка, золотая головушка, серебряная бородушка; конь о двенадцати крылах, шерсть у коня серебряная, хвост и грива золотые*; *яблоня с золотыми и серебряными яблочками; молодец по колено ноги с серебре, по локоть руки в золоте* и т.д. Попадая в тексты других фольклорных жанров, такие образы оставляют ощущение цитаты из «сказочного» контекста, ср. близкий по стилю «гетерогенный» образ в заговоре: *Пойду я в чистое поле, там стоит белая дуброва, ветки шелковые, листья бумажные, маковка золотая, корешок серебряный. Гляну я на восток солнца, огненную реку увижу я* (Харламов 1904, с. 13–14, майкоп.).

Показательно, что «гетерогенные» образы не изолированы в художественном мире сказки и входят в один ряд с другими типовыми сказочными характеристиками персонажей, основанными на принципе агрегатного восприятия объекта и его дискретного описания: *мужичок с ноготок, борода с локоть*; *Ивашка белая рубашка, сорочинская шапка*; *Настасья краса — золотая коса* и др. Благодаря лаконичности и «живописности» подобных характеристик «гетерогенная» природа персонажей воспринимается как органичная черта их облика, а сами

[8] Об ассоциации образа Смерти в стихе об Анике-воине с кентавром и культурных источниках этой ассоциации см.: Говенько 2002, с. 33.

эти характеристики — вместе с именем собственным — становятся способом номинации персонажа[9].

В былинах «гетерогенные» образы встречаются очень часто. Известно, что былины вообще тяготеют к дробным и многоэтапным описаниям отдельных предметов и их деталей (вспомним хрестоматийный пример подробнейшего описания седлания богатырского коня), причем обязательно с указанием на материал, из которого они сделаны. Такие «зарисовки» обычно направлены на идеализацию эпического мира. «Гетерогенные» образы используются в былинах в основном для характеристики артефактов: оружия, построек, кораблей, снаряжения, одежды, причем в описании материального мира былин преобладает именно фактическая, реальная (а не метафорическая, как в других жанрах) гетерогенность объектов, отдельные части которых на самом деле сделаны из разных материалов.

Вот, например, как устроены ворота и строения во дворе богатого купца — гостя Терентища: *Ворота были вальящетыя* (*вальячный* 'резной'), / *Вереи* (столбы ворот) *хрустальные,* / *Подворотина* (доска, которой закладывается отверстие под воротными створами) *рыбей зуб.* / *Середи двора гридня стоит...* / *Потолок черных соболей,* / *А и матица-та валженая* (вероятно, *валежная*, т.е. сделанная из сухого, поваленного ветром дерева), / *Была печка муравленая* (облицованная глазурованными изразцами), / *Середа была кирпичная...*,

или каков лук Дюка Степановича: *...Потому цена луку три тысячи* — / *Полосы были серебрены,* / *А рога красна золота,* / *А и титивочка была шелковая,* / *А белова шолку шимаханскова* (Сборник Кирши Данилова, с. 15, 20)[10].

Наконец, совсем иную ситуацию можно наблюдать в загадках. Ведь именно загадки максимально широко пользуются приемом агрегатного конструирования человека, животного и артефакта, состоящих из частей и элементов разного свойства, материала и функционально-

---

[9] В подобных номинациях О.А. Черепанова усматривала фетишизацию отдельных свойств: «В имени-наименовании отражается представление о „сверхчувственных“ свойствах вещей, фетишизация тех или иных свойств персонажа...» (Черепанова 1983, с. 14).

[10] Показательно, что подобное описание материального объекта, включенное в заговор, выглядит жанрово чужеродным в этом магическом тексте, ср.: *На море-окияне, на поле сеяне, на высоком кургане стоит дом железный, медные вереи, серебряные ворота, золотые замки, замкам не отмыкаться, шали не отрыгаться* (т.е. бешенству не возвращаться) (Ляметри 1862, с. 16, калуж.; от укуса бешеной собаки).

сти. Поэтому-то мотивы гетерогенного тела столь органичны в этом жанре: *Летят колпчики и говорят: У нашей матушки сердце каменное, грудь железная* (мельничные крылья); *Сам конопляной, жилье липяно, голова деревянна, ноги каменны, коты берестяны* (невод) и т.д.

Представленные здесь наблюдения указывают на то, что конкретная разработка «гетерогенных» образов обусловлена прежде всего прагматикой тех или иных текстов и жанров и общими задачами сюжета. Появление «гетерогенных» образов в заговорах связано с принципиальной установкой магического текста на переделку действительности в соответствии с целями субъекта магического процесса. Моделирование «гетерогенных» объектов — это способ придать адресату заговора искомые качества (слабость или силу), «собрав», сложив, сконструировав персонаж с требуемым набором характеристик и свойств — прежде всего метафорических, но иногда и реальных.

* * *

Уже когда работа над книгой была завершена, нам довелось познакомиться со статьями А.А. Зализняка 2005 и 2006 гг., содержащими расшифровку надписи Мед.199 из Новгородской Софии, сделанной, по мнению автора, не позднее второй половины XII в. А.А. Зализняк восстановил ее следующим образом: «Первая часть надписи, — пишет он, — гласит: ‘Голод(?)-Железнец(?), каменная грудь, медная голова, липовая челюсть’. Далее следует не имеющий полной расшифровки отрезок с упоминанием ехидны и ворожбы; возможные толкования: ‘в ехидниной злобности ворожи (или: ворожит)’; ‘в злобе, ехидна, ворожи’; ‘во зло себе, злобности ворожи’ (и другие, см. выше). Вторая половина надписи: ‘бес Сатана, вор-мытарь, беззаконный Иуда! А улетел — так на плечи [нужно] брать веру. Аминь» (Зализняк 2006, с. 37).

Годом ранее, в статье, посвященной той же надписи, А.А. Зализняк высказал мнение о том, что «надпись представляет собой обращение к бесу, Сатане, причем ему отчетливо приданы черты языческого идола», в подтверждение чему привел уже упомянутые нами отрывки из ПВЛ (о кумире Перуне) и Книги Даниила (Зализняк 2005, с. 716).

Мы не готовы предложить какое-либо иное прочтение этой надписи, однако хотели бы отметить, что она, во-первых, придает историческую глубину тем фольклорным и рукописным примерам, которые мы приводили выше, обнаруживая явное сходство с ними, и, во-вторых, как и они, явно представляет собой магический текст, обращенный к некой силе, ассоциирующейся со злым, возможно, демоническим на-

чалом, хотя позволим себе все-таки усомниться в том, что речь в этой надписи идет об идоле как таковом.

Скорее есть смысл обратить внимание на сам описываемый объект, который в этом тексте называют «Голодом».

С «голодом» в этой надписи связано «железо» — Голод(?)-Железнец(?), что заставляет искать другие контексты, в которых могут быть сопряжены эти понятия.

Потенциальную сопряженность понятий «голода» и «железа» мы находим в русских рукописных молитвах и заговорах, в которых известен мотив «железной земли», высохшей во время засухи. Это прежде всего молитвы с именем царя Ахава, например: *И было во славном городе во Енохове — по три года дождя не было, и по три года дождевые капли не прокапывало, и по три года на земле росы не бывало, и небо помедянело, земля пожелезнела...* (Олонец.ГВ, 1884, № 94, с. 943, Вытегра; подробнее об этих мотивах мы будем говорить ниже, в главе о заговорах от кровотечения). Если следовать логике этого и других подобных заговоров и молитв, то «железная земля» — это та, которая подверглась засухе, не дала урожая и тем самым спровоцировала голод.

Еще один случай параллелизма «голодного» и «железного» встречается иногда в современных топонимах, ср. вологодский топоним *поле Голодное* и оно же *поле Железное* (Бабаевский район Вологодской области; сообщение Е.Л. Березович), что объясняется общностью мотивации — ‘неурожайное поле’.

Тема голода, а также засухи (как его причины) заставляет обратить внимание на хронологию рассматриваемой надписи из Новгородской Софии (2-я пол. XII в.) и вспомнить о случившейся в Новгороде в 1161 г. засухе — событии, отмеченном новгородскими летописями.

С другой стороны, железо может быть просто метафорой голода, ср. выражение «железные объятия голода» в таком, например, современном контексте: «А когда наступление разложившейся армии окончилось неудачей — Тарнополем, Калушем, когда пала Рига, — левая пресса повела жестокую кампанию против Ставки и командного состава, и черновская газета, в связи с предполагавшимися преобразованиями в армии, истерически взывала: „Пусть пролетарии знают, что их снова хотят отдать в железные объятия нищеты, рабского труда и голода“» [А.И. Деникин. Очерки русской смуты. Т. I. Крушение власти и армии (1921)] (Национальный корпус русского языка).

И, наконец, еще одно замечание. Известно, что «голоду» (как массовому бедствию, злой силе) в языке часто атрибутируется такое действие, как «пожирать», ср. например: «Вне дома меч, а в доме мор и

голод. Кто в поле, тот умрет от меча; а кто в городе, того пожрут голод и моровая язва» (Иез 7: 15). Связью голода и пожирания, рта, пасти, кажется, можно было бы объяснить тот факт, что в рассматриваемой надписи из Новгородской Софии «Голоду» приписывается именно «липовая челюсть», заведомо слабая, мягкая и потому наименее опасная для всех, кого он может коснуться.

Предлагаемые наблюдения ни в коей мере не претендуют на завершенность, а лишь являются попыткой обратить внимание на магическую составляющую этой надписи, обращенной к некоему «Голоду», общий смысл которой остается пока до конца не ясным.

## «Птичьи» мотивы

В лечебных заговорах известно несколько мотивов, главным действующим лицом которых является птица. Птица последовательно выступает в заговорах в роли помощника человека или скотины, ставших объектами порчи или пострадавших от той или иной болезни. Мотивы и сюжеты с образом птицы являются полифункциональными и встречаются в заговорах от уроков, порчи, призора, ветра, детской бессонницы и крика, грудной жабы, грудницы, грыжи, заразы, скулы, вывиха, испуга, сухот, потницы, чемера, от змей, червей, вшей, глистов и др. Как правило, птице приписывается функция избавления человека от недуга, причем способ избавления зачастую прямо соотнесен с субъектом действия (например, *птица ~ клевать*), ср.: *На дубовом столе стоит золотой петух... Он гажью траву крыльями пашет, ногами скоблит, клювом клюет* (Курец, № 266, олонец., от укуса змеи).

Эта субъектно-предикативная связь привлекла в свое время сторонников ритуалистской концепции происхождения заговоров. По их мнению, реальная птица (курица или петух), которую зовут поклевать зерна, рассыпанные на теле больного, постепенно превращается в заговорах в поэтический образ птицы, склевывающей недуг. Вот что писал Н. Познанский по поводу таких мотивов: «Часто заговор содержит просьбу к петуху выклевать болезнь... Существуют такие приемы лечения, при каких кур заставляют выклевывать болезнь... Иногда подзывался один петух, и просьба обращалась не к курам, а к петуху. Так мог зародиться мотив выклевывания болезни петухом» (Познанский, с. 262–263). По мнению В. Петрова, заговорные образы, и в частности образ петуха, «находятся в непосредственной связи с представлением о причине заболевания и тем приемом, к какому прибегают, чтобы устранить болезнь...» В процессе эволюции заговорной традиции происходит постепенный переход от бесперсонажных заговоров к персонажным. В результате в заговорах появляются персонажи, воплощающие конкретный магический способ лечения (в данном случае — склевывание болезни) и соответствующие практической цели

заговора (Петров 1981, с. 102–103). Таким образом, из всего многообразия птичьих образов и мотивов восточнославянских заговоров лишь мотив «птица склевывает недуг», во-первых, привлек к себе определенное внимание и, во-вторых, был признан органичным для лечебной магии как таковой и фактически ее производным.

Ниже мы постараемся показать, что́ на самом деле представляет собой этот фрагмент восточнославянской заговорной сюжетики и какие конкретно приписываемые птице действия составляют, если можно так выразиться, акциональный ряд этих сюжетов.

Заметим сразу, что номенклатурный состав птиц в восточнославянских заговорах значительно шире, чем это представлялось вначале. Помимо *кур* и *петуха*, в текстах упоминаются также *птах, пташки, голубенята, воробейки, сороки, аист* (*бусел*), *ворон, орел, жар-птица;* они могут наделяться именами собственными: *Нагай-птица, Изоп птица, Ворон Воронович, Кокот Кокотович*; характеризоваться по цвету, материалу, размеру и количеству: *рябые, черные, железные, огненные, золотые, медные, великие*; *одна, три, двенадцать, тридевять*. При этом в большинстве случаев функция заговора и его конкретный субъект (та или иная птица) никак между собой не связаны.

Самым простым и наиболее широко известным является мотив «п т и ц а  у д а л я е т  н е д у г»:

> *Прилетаюць туды верабейки, Иваново горушко забираюць и ў чыстае поле ўлетаюць, и по полю рассеваюць, и в сине море патапляюць, Ивана аслабаджаюць* (ПЗ, № 614, гомел., от «ветра»); *Ходзиць бусел па балоту, ў яго залатыя крылля, чырвоныя ноги, ён ету балезнь забирае и на балота адпраўляе* (ПЗ, № 214, гомел., от пристрека); *Сорока щекотунья в чистом поле летала, у младенца полунощницу-полуденницу отнимала* (Курец, № 125, олонец.); *Вылетел чорный ворон из чорнаго моря; очи у него червоные, нос, ногти и паногти; отогнал он враки и врачища от и.р. стреченые и поперечные* (Стороженко 1892, с. 128, полтав.; *врак* — урок).

Видимо, благодаря своей универсальности этот мотив известен и в других славянских традициях, ср. сербские заговоры: *На дрво су стале три птице певачице, па су одатле одлетеле и однеле несаницу нашем* (*Петру*) *у чарну гору, у мутну воду...* [На дереве три певчие птицы, они оттуда улетели и забрали бессонницу нашего и.р. в черный лес, в мутную воду] (Раденковић, № 436). Иногда описывается, как птицы уносят болезни на крыльях, перьях, в клюве и т.д., ср.: *Pryletit woronyszcze,*

*wozme tebe pid czorne kryłyszcze, zanese w czorni Beskidy* [Прилетит воронище, заберет тебя (болезнь) под черное крылище, занесет в черные Бескиды] (Kolberg 55, S. 424, укр.-карпат.).

Действия, совершаемые птицей в отношении недуга, семантически распадаются на две группы: в одну входят глаголы, направленные на объект заговора (болезнь) и описывающие его изымание из человека или скотины (глаголы, передающие эти действия, мы приводим по-русски, в форме инфинитива): *отнимать, снимать, вынимать, принять, забирать, забрать, брать, выбирать из, разбирать, отбирать, собирать, взять, ухватить, ухопить, разгребать*; в другую — глаголы, также направленные на болезнь и описывающие ее удаление: *отправлять, ссылать, рассевать, отгонять, унести, понести, занести, нести, отнести, разнести.*

Заговоры следующей группы основаны на мотиве «Птица уничтожает недуг клювом/когтями/лапами/крыльями». Кроме того, мотив широко известен южным славянам, а также встречается в русской рукописной традиции:

> *В чыстим поли сыне море. На сынёму мори стоить чорный явир; на чорному явори сыдыть чорный ворон: чорна голова, чорни очи, чорни бровы, чорни кихти, чорни нихти. И вин крычыть-покрыкае, кихтямы-нихтямы прогрибае, урокы-урочыща одбирае* (Милорадович 1900/68, с. 381, полтав.); *Добрий день, мої зозуленьки-голубоньки... дзьобиками розкусите, лапками розгребете... в чистое поле пошлете* (УНМ, с. 85–86, укр.); *Арлы вы мае сызакрылые, идзиця, бярыця у гадаў яды, дзюбкам'ы выкидайт'я, кагцямы выгрябайц'я, крыллям'и замятайц'я* (ПЗ, № 659, гомел.). Ср. то же в сербском заговоре: *ор'л уграби усов па га с кљуницу искљуца, с крила разби...* [Орел схватил усов (воспаление вымени у скотины) и его клювом исклевал, крыльями разбил...] (Раденковић, № 168).

Так же как и предыдущая группа, рассматриваемый мотив обнаруживает определенные функциональные предпочтения; в частности, с достаточной степенью регулярности он фиксируется в заговорах от червей (глистов, вшей и пр.), что мотивировано внетекстовой реальностью, ср. мотив «птица кормится червями»:

> *Посмотрю я на восточну сторону — с восточной стороны летит птица, клюв стальной, когти железные, вырыват и выдергиват у р.Б. из зубов черви и относит их в чисто поле* (ТРМ, № 409, архан-

гел.); *Стайиць дуб пры дарози на дванаццаць карано́ў, на дванаццаць верхо́ў. Там дванаццаць ремезевых гнездо́ў, а ў тых гнездох по дванаццаць пциц. У йих косци шырокия йи дзюбы доўгия. Яны к жывоту прылетаюць, лапами розгрэбаюць, дзюбою расклеваюць... пуд крыла забираюць, на сине мора улетаюць* (ПЗ, № 627, гомел.).

В редких случаях в рамках рассматриваемого мотива имеет место вторичное сближение птиц с ангелами, в результате чего не всегда можно с точностью дифференцировать действия, приписываемые тем и другим: *Идут-летят два ангела Господних, кругом облетывают, крыльями отмахивают, пилами выпиливают, ножами вырезывают, когтями выскребывают из р.Б. все порчи, уроки* (ТРМ, № 315, архангел.).

Различия между обоими мотивами с точки зрения семантики самого действия минимальны (и в первом, и во втором случае речь фактически идет об одном и том же — об избавлении пациента от недуга), однако их образность заметно разнится, что вносит коррективы и в их прочтение. В рамках второго мотива птица перестает быть нейтральным помощником, а становится активным и даже агрессивным деятелем магического процесса. Образная специфика второго мотива обусловлена также мультиплицированием действий, совершаемых птицей для устранения недуга, а также детальной разработкой «инструментария» (в качестве которого выступают части тела птицы), обеспечивающего эти действия, ср. примеры (приводимые в пересказе):

Петушок клюет сады и винограды; петушок, выклюй так же чёс и банную нечисть (Мансикка, № 142, олонец); Три птицы медные, не долбайте дуб, долбайте уроки (Попов, № 27, вологод.); На море камень, на камне ворон сидит, лапами разгребает, хвостом разметает, от и.р. пристрит отгоняет (Чуб., с. 136, укр.); Жар-птица с железным клювом, железным крылом и железными когтями. Разгребает, разметает поганую *воб'едзь* из коровы (Зам., № 235, гомел.); На море камень, там стоит потница, на нее налетает черный ворон; он потницу расклевывает, когтями раздирает, крыльями, перьями по полю разносит (Романов, с. 191, № 14, могилев.); Могу-птица подлетает к и.р., своими когтями оттягивает, клювом отклевывает порчу и болезнь (ФНО, № 26, новгород.).

В таблице суммированы эпитеты, характеризующие части тела птицы, используемые в борьбе с недугом, а также действия, совершаемые птицей в отношении болезни:

| | | |
|---|---|---|
| глаза | *черные, золотые, яркие, ясные* | *выглядывать болезнь* |
| клюв | *черный, желтый, золотой, железный, стальной, длинный* | *раздолбать, выклевать, исклевать, расклевать, клевать, вынимать, выбирать, выбивать, махать* |
| нос | *долгий, серебряный, железный* | *разгребать, клевать, выклевывать, отклевывать* |
| крылья | *черные, сизые, дорогие, серебряные, золотые, железный, булатные, орлиные* | *размести, обметать, выметать, замести, смахивать, размахивать, размахать, отмахиваться, спахать, пахать, замять, стрепетать, выбивать, разносить* |
| перья | *черные, золотые* | *разносить* |
| хвост | *долгий* | *размести, разметать, выметать* |
| лапы | | *разгребать, разгрести, сгребать* |
| ноги | *булатные, красные* | *загрести, разгрести, притоптать, скоблить* |
| когти | *острые, черные, железные, медные, серебряные, золотые* | *выдирать, раздирать, выщипать, выбивать, вынимать, разгребать, отгребать, разнести, лечить* |
| ногти | *медные* | *рвать, выдирать* |

Все эти составляющие заговорной сюжетики и образности детально разработаны и служат одной цели: создать впечатление угрозы, исходящей от субъекта заговора. Действия, описываемые в этом мотиве, по большей части устрашающи и сами по себе (*клевать, разгребать, топтать, выбивать, пахать, раздалбливать* и пр.), но этот эффект заметно усиливается за счет тщательного подбора эпитетов, с помощью которых описываются части тела птицы, выполняющие роль инструментов действия. Среди этих эпитетов преобладают «металлические», указывающие на силу и крепость птицы (*железный, стальной, булатный, серебряный, золотой, медный*), а также «агрессивные» в цветовом отношении (*черный, красный, желтый, золотой, яркий*). Так в заговорах создается искомый образ, так, по мысли В. Петрова, «простой и обыденно-бытовой несложный образ клюющей птицы... вырастает в фантастический образ некоего „грифа“» (Петров 1981, с. 103).

Третий соотносящийся с птицей мотив «Птица поет/заговаривает недуг» встречается в восточнославянском магическом фольклоре, в то время как у южных славян он, кажется, не зафиксирован. В заговорах птицам приписывается способность воздействовать на недуг словом, криком и пением, а именно: *вызывать, выговаривать, уговаривать, заговаривать, говорить про боль, петь песни и уговаривать болезнь, петь, голос пускать и болезнь вынимать, распевать, отспевать, расщебетать, пощебетать испуг, щебетать, уроки говорить, петь, спевать и выговаривать* болезни:

> *На том дубе сидзяць три вороны, чорныя, вороныя, говоряць про тую боль чильчака*[1]*, штоб р.Б. цела не точила, косьци не ломила* (Романов, с. 65, № 64, могилев.); *На камене ворон сидзиць, вон сидзиць и убивае, прыстреки-уроки уговорае, бацькоў, мацерины, паньские, цыганьские, водзяные, ветраные* (ПЗ, № 249, гомел.); *На тых какатах дванаццаць салаўёў. Яны пяюць і спяваюць, із р.Б. скулу выгавараюць* (Зам., № 685, гомел.); *Со́рок соро́к... крильцями махають, и.р. чорну болєзнь змовляють* (Слов. маг., с. 26, житомир.); *Прыляцеў воран з чужых старон. Сеў на варотах у красных чобатах, стаў шчэбетаць, урокі гаварыць* (Таямн., № 433, гомел.); *Через этот дуб летит черный ворон... у р.Б. заговаривает щепоту и ломоту* (РЗЗ, № 1395, архангел.).

По наблюдениям В.Л. Кляуса, птицы являются единственными представителями животного мира, способными своим «словом» влиять на болезни и человека (Кляус 2000, с. 39), что, возможно, объясняется широко распространенными у славян представлениями о птичьем языке. Вместе с тем, по нашему мнению, в восточнославянских заговорах также известен мотив «Животное разносит недуг криком/голосом», относящийся не только к птицам: [Уроки] *сабакі разбрэшуць, сарокі расшчабечуць, зайцы раскугечуць, воўкі развыюць, людзі разгаворацца* (Зам., № 910, брест.).

Представление о том, что животные своими звуками могут разнести и удалить болезнь, широко известно восточным славянам, ср. рассказы о том, что овцы могут «отблеять» детский крик (СРНГ 15, с. 254), а собаки — «выгавкать» испуг: «Бабы ляк качают яйцэм... тады разбивают и кидают його собацэ, шоб собака гаўкала и выгаўкала бы ляк» (ПА, Журба Житомирской обл.); «...воду с яйцом надо обязательно вылить собаке, что „ляк вигавкала“» (Слов.маг., с. 8, укр.).

[1] Ср. укр. *чільце* — уменьш. от «лоб, чело»; т.е. *чильчак*, возможно, головная боль(?).

Если же говорить о пении как таковом (не специально птичьем), то пение человека как способ «заговаривания недуга» иногда упоминается в славянских заговорах, ср.: *Я цябе заспяваю и выбиваю и высякаю...* (Романов, с. 95, № 228, могилев.), а также в сербском заговоре от «усова» (болезни вымени у скота), где пение приравнено к материальным инструментам изгнания и уничтожения болезни: *Сунце претеко', усов пресеко'; с нож га пресеко', с лопату га изрину', с метлу га измето', с девојке га испоја'* [Солнце перетекло/обогнало, усов перерубило, ножом его перерубило, лопатой его ископало, метлой его вымело, девушкой его пропело] (Раденковић, № 166). На западе Белоруссии и на востоке Польши зафиксировано указание на пение заговорной формулы от куриной слепоты (Federowski 1, s. 392; Świętek 1893, s. 617). О распевании заговоров как особой форме их бытования писали Н. Познанский (с. 284–286) и Т.В. Топорова (Топорова 1996, с. 10–12), однако, по мнению В.П. Петрова, связь заговоров с пением явно вторична, поскольку ритм и рифма в заговорах — явления позднейшие (Петров 1981, с. 120).

Четвертый мотив — «Птица приносит/дает лекарство/магический предмет или средство/приводит знахаря» — известен в разных славянских традициях. В заговорах этот мотив встречается практически в единственном варианте: «Ворон приносит иглу зашивать рану» (см. специально в главе «Заговоры от кровотечения и раны»).

# *Сакральный персонаж приходит на помощь*

В отличие от большинства других рассматриваемых в книге мотивов, данный представляет собой яркий пример универсалии. Сакральные персонажи — Господь, Иисус Христос и Богородица, а также многочисленные христианские святые и ветхозаветные персонажи — сами (по своей «инициативе») помогают страждущим: *Прачистая Матарь Божжа приходила, помочи приносила, своим духом Господним уздымала и помочи давала* (Романов, с. 91, № 206, гомел.); *Йшов Исус Хрыстос через трыдевяьб небес, на святу землю ступае урокы выклыкае од жовтои косты, од билого тила* (Милорадович 1900/68, с. 384, полтав.) либо становятся объектом обращения к ним со стороны страждущего или иного субъекта заговорного слова (чаще всего знахаря) с просьбой избавить больного от недуга или помочь субъекту заговора сделать это: *И так я молюсе и корюсе, Мать Пресвятая Богородиця, тебе, мне пособи и помоги у р.Б. установить крофь и руда, штобы не дало ни щипоты, ни боли, ни руды, ни крови* (Мансикка, № 72, олонец.).

Список сакральных имен, действующих в восточнославянских заговорах, поистине огромен, а их специализация составляет особый предмет для исследования. Многое из этого уже сделано и обобщено (см. прежде всего книгу А.В. Юдина 1997 г.). Функции Христа и Богородицы универсальны, и обращения к ним можно, наверное, найти в заговорах от всех болезней — уроков, порчи и испуга (Добровольский 1, с. 176; ЭО 1906/1–2, с. 92; Доманицький 1905, с. 105), кровотечения и ран (ПЗ, № 300, 312, 313; ПЗам, № 143; Таямн., № 132, 134, 135, 139, 158; Романов, № 83, 85; Зам., № 464–466, 474, 505, 509; Зорі. с. 82; Слов. маг., с. 55; Попов, № 148; Новг. ф-р, № 458а; ТРМ, № 444; Мансикка, № 77; Майков, № 161; РЗЗ, № 1665; НТКПО 2, № 17, с. 338), грыжи (Еф.МЭА, с. 217, № 92; Курец, № 174, 187; УНМ, № 43; Разумовская 1993, с. 268, № 1; Мансикка, № 35; Романов, № 243), зубной боли (РЗЗ, № 1448, 1449, 1478; НЗ, № 26–30; Селиванов 1886, с. 94; Попов, № 63, вологод.; Rulikowski 1879, s. 112; Зорі, с. 131; Таямн., № 218, 248;

НЗ, № 35; Булушева, с. 44; Мансикка, № 124; Проценко, № 83, 95; ПЗ, № 529; Чуб., с. 126т; Попов, № 70; Еф.СМЗ, № 19; Драгоманов 1876, № 18) и т.д. и т.п.

Естественно, что, будучи универсалией, этот мотив известен на всей восточнославянской территории (и повсеместно за ее пределами); национальная и региональная же его специфика связана с особенностями почитания тех или иных святых в той или иной местности и верой в их способность помогать при определенных болезнях, что провоцирует включение их имен в текст соответствующих заговоров.

Единственное, чем на самом деле отличаются друг от друга многочисленные варианты этого мотива в восточнославянских заговорах, это действиями, которые приписываются сакральным персонажам (вменяются им в обязанность; испрашиваются у них), — от самых общих типа: *помогать* (*давать помощь, пособлять, споспешествовать* и др.), *исцелять, защищать,* а также *заговаривать* (*говорить, уговаривать, читать, вычитывать, выписывать, шептать* и др.) до предельно конкретных, обусловленных по большей части спецификой заболевания, типа: *покрывать, закрывать, останавливать* (*установлять, постановлять* и др.), *унимать, омывать, смахивать, стряхивать, выгрызать, отгонять* (*прогонять, изгонять* и др.), *собирать, рассылать, раздавать, отстреливать, сечь, рубить, топтать, составлять, складывать, связывать, сшивать, затыкать* и мн. др.

Состав этих действий весьма своеобразен, причем многие из них и на самом деле обозначают вполне конкретные магические ритуалы и практики целительского характера.

# *Вода смывает болезни*

Мотив «Вода, как ты обмываешь пенья-коренья, так и очисти меня / смой с меня недуг» широко известен в восточнославянских (прежде всего русских) заговорах, ср.: *Утренняя зоря Дарья, вечерня зоря Марина, свежа вода ключева по пенью шла, по коренью, мыла пенье-коренье, серо каменье. Так же смый с меня, с р.Б. и.р., прици-призоры, все уговоры, материны думы, отцовы мысли* (Курец, № 304, олонец.). По нашим наблюдениям, он встречается в русской (в том числе и южно- и западнорусской) традиции, на Левобережной Украине и в некоторых центральноукраинских регионах, а также на востоке Белоруссии (в Поднепровье — Витебщина, восточные районы Могилевщины и Гомельщины), в то время как западнее — ни в Белоруссии, ни на Украине — его, по-видимому, нет. В то же время иногда он фиксируется на самом юго-западе, в частности у гуцулов.

Можно было бы предположить, что рассматриваемый мотив должен был бы быть универсальным с точки зрения своей функциональности. Однако это совсем не так: он составляет основу заговоров от порчи и сглаза (Курец, № 304, олонец.; Пыщуг., № 149; ФНО, № 14–18, 22, 28; Новг.ф-р, № 478–482; НТКПО 1, с. 684, № 2; НТКПО 2, с. 337, № 6, 7; РЗЗ, № 241, 355, 356, 2130, 2131, 2133–2141, 2148, 2223–2231; Добровольский 1, с. 176–177; Novikovas, Trimakas 1997, № 49; Попов, № 34; Проценко, № 199; Паунова 2000, № 1; Еф.СМЗ, № 77; Милорадович 1900/68, с. 380; Малинка 1902, с 228, № 21), а в заговорах от других недугов (человека и скота) используется значительно реже — от тоски (ВС 6, с. 180, № 33; Дмитриева 1993, № 19), припадка (Попов, № 51; Франко 1898, с. 56), зубной боли (Попов, № 72), золотухи (Попов, № 88) и всех болезней (Talko-Hryncewicz 1893, s. 364).

Мотив обнаруживает незначительное варьирование: помимо обращения к воде (а также к *реке* и *ключу*), в заговоре может присутствовать целый ряд ее наименований (*востошница, царица, очисцельница, помошница* и т.д.), иногда имена собственные (*вода Иорданица, вода*

*Ульяна, в чистом поле бегут три реки: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея* — Майков, № 95, новгород.), а также может разниться состав природных объектов, которые вода омывает (*земля, пенья-коренья, луга зеленые, трава шелковая, серое каменье, желтые пески, крутые горы* и т.д.).

Кроме того, «вода, смывающая болезни» может объединяться с некоторыми мотивами, входящими в рассмотренный выше сюжетный тип устранения недуга, ср. такой пример: *Вода-водяница, земная царица, как служишь Богу и царю, так послужи р.Б. младенцу и.р. — на легость, на здоровье, на Божью милость. Как срываешь, сдираешь с кряжов, с берегов пеньё, кореньё и выскорьё, так и смой, сполощи с р.Б. младенца и.р. уроки, прикосы, щипоты, ломотьё, и переполохи, и ветряные переломы, из ушей, из ноздрей, из ясных очей, из черных бровей, из косков* (костей), *изо всех спойков* (сгибов рук и ног), *из мозгов, из тридевять суставов, из тридевять надпятных жил, чтобы не мучился, не маялся р.Б. младенец и.р. ни на ветху, ни на новцу, ни на перекрое месяцу, ни во всякое время, ни во всяк свят час* (РЗЗ, № 2134, архангел.).

В заговорах, основанных на данном мотиве, нередки своеобразные гидрографические зарисовки-преамбулы, которые, как заметила Т.М. Судник (Судник 1988, с. 72–73), позволяют отнести эти заговоры к группе космологических текстов, ср., например: *Добрый вечар, вода водзица, божжа помошница, цекла ты су току сонца, с пыд ясныго месяца, с-под с алтыря-каменя и мыла-помывала жавты пяски и крутыя беряжки, бело каменьня, сырое кореньня и шавковую траву. И мый-пымывай р.Б. и.р.* (Романов, с. 148–149, № 38, могилев.). В таких текстах во́ды описываются как текущие с неба на землю, сверху вниз (*текет река из семидесяти вершин* — РЗЗ, № 2227), с востока на запад, из центра мира к его периферии. Причем если вместо воды в заговорах упоминаются реки, то они могут в совокупности составлять реальную речную систему, описываемую от ее верховий до низовий, ср.: *Ишла ты з моря у Чарноедку, с Чарноедки у Чарнолутку, а с Чарнолутки у Беседзь, а з Беседзи у Сож, а с Сожа на Непро, з Непра на моря* (Романов, с. 149, № 40, могилев.).

В такого рода текстах интерес представляет также поло-родовая идентификация природных объектов, когда вода последовательно ассоциируется с женским началом и получает соответствующие имена собственные, отождествляется с Богородицей и т.д., а река — с мужским (*царь-батюшка река* — Чуб., с. 111; *рика отець, а вода мать, и благослови водушки взеть* — Мансикка, № 8).

## *Заключительные формулы*

***По этот час, по мой заговор.*** — ***Не я помогаю, сам Бог помогает.*** — ***Будьте, мои слова, крепки и лепки.*** — **Закрепки**.

К полифункциональным принадлежат также вступительные и заключительные формулы заговоров. О некоторых вступительных формулах мы уже говорили, поэтому остановимся на заключительных — устойчивых формулах, завершающих заговор, закрепляющих сказанное и одновременно фиксирующих границу вербального ритуала. То особое значение, которое придается им в заговорах, неслучайно: оно связано со стратегией завершенности, активно проводимой в магии, имеющей дело со сферой «чужого» и «иномирного». Как отметил А.К. Байбурин, «требование обязательной завершенности обнаруживается... в некоторых медицинских практиках для излечения тех болезней, происхождение которых связывается со сферой чужого, иного». Маркированный конец ритуала лечения болезни одновременно отмечает границу недуга, а выход за рамки ритуала «означает в этой логике появление нового (здорового) состояния...» (Байбурин 2006, с. 6–7).

Подавляющее большинство заключительных формул группируются вокруг трех-четырех мотивов, реализующих несколько базовых для заговорного дискурса в целом идей.

***По этот час, по мой заговор.*** Первая — это та самая идея завершенности неблагополучного этапа в жизни человека (этапа болезни) и перехода в новое состояние. Заговор — текст и ритуал в целом — ставят своего рода предел болезни, причем этот предел получает два измерения. С одной стороны, пределом оказывается заговорное слово (*Заря до зари, заря до света, у р.Б. и.р. мороз (овар, ужог) до слова* — ТРМ, № 524, архангел.; *Свет до зари, а заря до свету, а ожог до слов* — Майков, № 193, воронеж.). А с другой стороны (и гораздо чаще), — момент его произнесения, конкретный день, час и минута, когда оно прозвучало: *Заговариваю я зубы крепко-накрепко у р.Б. и.р. по сей день, по сей час* (Пыщуг., № 109, вят.); *А Машу... от болезней освобождайте по этот час, по этот раз, по эту минуту* (РЗЗ, № 1761, ка-

луж.); *Как ня будить веку канца, у р.Б. и.р. ни бывать суроцам па сійчас, па сію минуту* (Добровольский 1, с. 177, смолен.); *па сей дзень, па сей час, па сей мінута* (НМБНТ, № 2696, витеб.).

Впрочем, значительно чаще заговор задает этому пределу одновременно оба измерения (*по сей час + по мой заговор*), тем самым до крайности усиливая действенность ритуала и отсекая прошлое от будущего:

> *Раба Божия и.р. не сушы, не крушы па мой прыход, па мой прыгавор* (Зам., № 742 = Шлюбскі 1927, № 18, витеб.); *Відчыку-завідчыку соль яму ў вочы, траскучае палена ў калена, нож яму пад бок, па сей час, па мой прыгавор, па ету секунду* (Зам., № 881, могилев.); *Помогают Пресвятая Богородица и сам Иисус Христос, Михаил Архангел по сей час, по весь приговор, по мое смертное слово* (Новг.ф-р, № 459, новгор.); *Отстань, змея, отстань, проклятая, по сей день, по сей час, по мой заговор* (НТКПО 1, с. 221, № 7, псков.); *Выходи, рожа, выступай, рожа, по етот час, по етот раз, по ету минуту, по мой заговор, чтоб тебе и отрыгу не было* (РЗЗ, № 1763, калуж.).

Формула *по сей день, по сей час* известна преимущественно на русском западе и северо-западе (новгород., псков., смолен., витеб., юго-запад.-калуж., с.-могилев.), реже — в других регионах Рус. Севера.

Фактически ту же логику можно наблюдать и в балканославянской заговорной формуле *досега... отсега* [до сих пор... с этого момента], используемой при изгнании недуга и также ограничивающей время жизни болезни моментом произнесения заговора: *Досега бяше на тва дяте, отсега на куче и кота да иде!* [До сих пор они (*гагальки* — белая сыпь во рту у ребенка) были у твоего дитя, с этого момента пусть идут на собак и котов!] (Тодорова-Пиргова, № 473, болг.); *Горане, бане, до с'г ровала моје девојче за твоје момче, од с'г нек рове твоје момче за моје девојче* [Горец, господин, до этого моя девочка плакала по твоему мальчику, после этого пусть твой мальчик плачет по моей девочке] (Раденковић, № 407, серб.).

Присутствующая в таких формулах временна́я составляющая (болезни не быть отныне и никогда) развивается в заговорах в отдельные, вполне самостоятельные заключительные формулы, отчасти восходящие к молитвенным закрепкам типа *во веки веков* и под.[1] (к примеру,

---

[1] Многие из итоговых формул явно восходили к каноническим молитвам и богослужебной практике и поддерживались их живым бытованием, ср.: *и ныне и присно и во веки веков* (Молитва Христу и другие тексты); *во веки сохрани* (Молитва о живых); *превозносите во вся веки* (Канон ангелу хранителю, песнь 8-я); *возхвалим имя Твое во век и в век века* (Песнь хвалебная св. Амвросия) и мн. др.

*Мій приговор — прісно во вскі вєков* — Слов. маг., с. 73) и одновременно — обыгрывающие такую значимую для традиционной культуры тему века. При этом в заговорах ощущается смысловая и звуковая игра с использованием слов, производных от **věk-*: это и срок исторического времени, отпущенного человечеству: *чтоб не чуял р.Б. и.р. ни тоски, ни болезни... век по век, отныне и до века, до конца века* (Попов, № 36, вологод.); и отмеренный отдельному человеку срок жизни: *А гэтаму Іваньку век і зроду скуле не бываць* (Зам., № 664, гомел.); «Сии слова наговариваю ни на час, ни неделю, ни на месяц, ни на год; на век человеческой, сему рабу Б(о)жию имярек на здрав(ь)е...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 111); и вечность-бесконечность вообще: *Иссохни, исчахни, боле в век не воскресни* (РЗЗ, № 1852, архангел.); *а ў мяне, р.Б. и.р., вечна-навечна не атрыгацца* (Зам., № 674, гомел.); *и.р. скорби-болезни не видать века по веки* (РЗЗ, № 1850, рус. села Татарии); *век повику отныни довику* (Мансикка, № 137, олонец.), ср. у поляков: *Zostow żywych w spokojności odtąd — jaz do wieczności* [Оставь живых в покою отныне — и до вечности] (Kotula 1969, s. 91).

Для выражения идеи прекращения болезни после чтения заговора в заключительные формулы вводятся и более точные временны́е параметры, в частности, указания на этапы циклического времени (смена дня и ночи, лунных фаз и т.д.): *больш да Насці не варачайся ні ранішняй парой, ні вячэрняй, ні паўдзённай, ні паўночнай* (Зам., № 1022, гомел.); см. об этом подробнее в главе «Время как фактор магического процесса».

***Не я помогаю, сам Бог помогает.*** Следующий тип заключительных формул сосредоточен вокруг идеи сакральной легитимизации заговорного слова и самого лечебного ритуала путем приписывания его Богу и другим лицам, обладающим высшей властью.

Инвариантом такого рода закрепок является формула «Не я лечу (помогаю, спасаю, отгоняю болезнь и т.д.), а Господь»[2]. Вместо Господа в заговорах фигурируют также Иисус Христос, Богородица, бабушка Соломонида, царь Давид, кто-нибудь из святых и даже знахарь-учитель, передавший тому, кто заговаривает, магическое знание. Такие формулы известны в южно- и западнорусской и белорусской традиции, в то время как на Русском Севере и в центральнорусских областях их практически нет:

*Не я шапчу, а сам Господь Бог и Прачистая Мать* (Романов, с. 91, № 207, гомел.); *Не я помогаю, а сам Иисус Христос и Мать Пре-*

[2] С.М. Толстая называет их формулами отречения, см.: Толстая 2008, с. 244–245.

*святая Богородица... со всей силой небесной* (ФНО, № 42, новгород.); *Не я помогаю, не я пособляю, помогает, пособляет сам Иисус Христос, Пресвятая Мать Богородица* (Новг.ф-р, № 482, новгор.); *Я не знаю, сам Гасподзь Бог знае і нам памагае* (Зам., № 523, гомел.); *Не я занімаю (унимаю) — цар Давыд кротасьцю сваёю* (Зам., № 486, гомел.); *Ні я гавару, а Гасподзь, не мой дух, а Гасподні, не мая сіла — Гасподня* (Зам., № 795, гомел.); *Ні я цябе лячыў; хто мяне вучыў, той и.р. скулу палячыў* (Таямн., № 285, гомел.); *Золотник... не я ж тябе упрошаю, прося тябе баба Ясипиха* (Романов, с. 56, № 12, гомел.); *Не від мене поміч, від Господа милостивого, не я тобі шептуха, а Господь Бог — шептуха* (УНМ, с. 79, укр.); *Не я лечу — Николай Угодник и все святые лечут* (РЗЗ, № 1774, калуж.); *Не я его тушу* (огник), *но Мать Пресвятая Богородица* (Попов, № 104, орлов.); *Ни я вас атзываю, ни я вас аткликаю и ни я вас атдуваю. Вас атзываить и вас аткликаить и вас атдуваить сама Мати Божия* (Добровольский 1905, с. 329, орлов.); *Ни я тябя вызываю, ни я тябя выкликаю, вызываю тябя, мат' божйя, тваим святым духам* (Проценко, № 237, дон.); *Не я тебя мою-парю, моет-парит бабушка Соломонида, она тебя моет-парит, притчи, прикосы, уроки, скорби и болезни и грыжи смывает* (ЖС, 1895/2, с. 241, архангел.).

С той же идеей легитимизации магического слова связана и еще одна группа закрепок, основанных на четком распределении «обязанностей» между знахарем и Богом и точном указании на то, что́ каждый из них вносит в процесс исцеления: «Я со словом, Бог с помощью (делом, духом и т.д.)»:

*я тебе издымаю, изсылаю, не мойим духом — Господним, не мойимы сыламы — Господнимы, не я помагаю, сам Сус Хрыстос помагае* (Гринченко 1896/2, с. 33, полтав.); *Я словамы, Маты Божая диламы, я хухом — Маты Божа духом* (Гринченко 1901, с. 47, чернигов.); *Я з словам, а Гасподзь Бог з помаччу і святым духам* (Зам., № 712, гомел.); *Маі словы, а Божэнны дух* (Зам., № 684, гомел.); *Я славамі угавараю, а Гасподзь з помаччу* (Зам., № 662, гомел.); *Не сваімі думами, а Гасподнімі славамі* (Зам., № 677, могилев.); *Не мой дух, а Гасподня сіла* (Зам., № 818, гомел.); *Я с речью, а Бог с помощью* (Харламов 1904, с. 12, майкоп.); *Я — словами, а Господь своїми духами* (Слов. маг., с. 73, укр.); *От Бога век, то от мене лек* (лечение) (ПЗ, № 340, житомир.); *Бог з помаччу, а мы з духам* (Зам, № 841, мин.); *От Бога помочь, а мой дух* (Романов, с. 84, № 174, гомел.); *Баба з рачами, а Господь Бог с помаччу; не я знаю — Господь*

*зная, Мать Прачистая святым своим духам подыхая, на стану суставляя* (Романов, с. 58, № 22, гомел.).

Эти формулы как бы продолжают распространение закрепок предыдущего типа в направлении на запад и юг и встречаются почти исключительно на Украине и в Белоруссии.

Вместе с тем, именно география подобных финальных формул (разделяющих обязанности между Богом и человеком) в рамках восточнославянского континуума, скорее всего, свидетельствует о том, что они пришли к восточным славянам с запада, подтверждение чему можно найти и в западнославянских заговорах, где их немало:

словац.: *ňe z moju pomoci, aľe Krista pana pomoci* [не моей помощью, а помощью Господа нашего Христа] (Čápová-Gáborová DP, s. 22);

чеш.: *ne svou mocí, s Pánem Ježíšem a jeho Božskou pomocí* [не своей силой, с Господом Иисусом, с его Божьей помощью] (Вельмезова, № 108);

пол.: *Nie swoją mocą, tylko Boską mocą, Najświętsej Panny i wsytkich świętych pomocą* [Не своей силой, только Божьей силой, Пресвятой Девы и всех святых помощью] (Siarkowaki 1879, s. 56); *Nie ja lekarka, sam Pan Jezus lekarz* [Не я лекарка, сам Господь Иисус лекарь] (Kotula 1969, s. 88)[3].

Известны такие формулы в германской и англо-саксонской традициях: *Ich bestimme die Aufgebung der Behexung nicht mit meiner Macht, sonder mit bes Herrn Jesu Hülfe und der Heiligen Jungfrau Beistand* [Я снимаю колдовство не своей властью, но с помощью Господа и Пресвятой Девы Марии] (Познанский, с. 87); *Me to say it, and Christ to do it, in the name of the Father, and the Son, and the Holy Ghost* [Мне произнести это, и Христу сделать это, во имя Отца и Сына и Святого Духа ] (Davies 1996, p. 21, заговор от кровотечения, XIX в., остров Мэн).

Изредка подобные формулы фиксируются и в составе балканославянских заговоров, ср.: *Од мен' бајање, од бога живо и здравље* [От меня заговор, от Бога жизнь и здоровье] (Раденковић, № 173, серб.); *Од мене реч, од Богородица дерман!* [От меня слова, от Богородицы лекарство!] (СбНУ, 1894/11, с. 86–87, македон.). Единично такие формулы можно встретить также в греческих апокрифических молитвах: «*Ἐγὼ γητεύω καὶ ὁ Χριστὸς δώσει τὴν ὑγείαν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (δεῖνος)*» [Я заклинаю, и Христос дает здоровье рабу Божьему (имярек)] (Алмазов 1901, с. 102, сборник литургического содержания, рук. XVI в. № 449 Б-ки Barberini в Риме).

---

[3] Близкие формулы встречаются и в ритуале колядования, см.: Виноградова 1982, с. 118, примеч.

Наиболее древние параллели к таким формулам можно усмотреть еще в магических заговорах Древней Месопотамии, среди которых, согласно классификации А. Фалькенштейна, выделяются в т.ч. легитимационные, включающие заявление жреца о том, что его знание и слово происходят от богов и он не является самозванцем («Это не мое слово, это слово Эа») (Емельянов 2001, с. 198). Встречаются они в коптских заклинаниях середины I тыс. н.э. в качестве заключительных формул, ср. один такой пример в переводе на английский язык: «I am the one who calls; the lord Jesus is the one who grants healing» [Я — тот, кто просит/обращается; Господь Иисус — тот, кто предоставляет исцеление] (Coptic Texts, p. 97).

***Будьте, мои слова, крепки и лепки.*** Этот аспект магической речи — ее божественное происхождение — обращает нас еще к одной большой теме, активно проигрываемой в заключительных формулах восточнославянских заговоров, а именно к теме слова. По наблюдениям А.Л. Топоркова, посвятившего специальную работу рассмотрению этой составляющей рукописных заговоров, «в разработке темы слова выделяются аспекты технологические (целостность и сохранность текста, правильный порядок слов) и сакральные, аксиологические (слово происходит от Господа и святых, от предков и природных стихий и т.д.)» (Топорков 2008, с. 385). В устной традиции, причем почти исключительно севернорусской, магическое слово получает характеристики, утверждающие пациента во мнении, что он имеет дело со вполне материальным и потому действенным магическим инструментом. Приписываемые «словам» (т.е. заговорам) эпитеты называют их *плотными, крепкими, твердыми, сильными, лепкими, верными, меткими, емкими, заговорчивыми, яркими, ярыми, быстрыми* (*быстрее воды*), *острыми* (*острее ножа/сабли/щучьего зуба*), *долговечными* и т.д.:

*Правая нога ко сырой земле приставала плотно и круто, и чтобы так плотно и крепко мои слова приставали к р.Б.* (РЗЗ, № 1821, архангел.); *Будьте, слова мои, верны* (РЗЗ, № 2124, вят.); *Будьте, мои слова, крепки, лепки, долговеки и памятны, крепче крепкого камня, вострее вострый сабли и жарче жаркого огня* (Попов, № 37, вологод.); *Пусть мое слово крепко, крепче злата камня, крепче щучьих зубов* (ТРМ, № 476, вологод.); *И бутьте, мои слова, крепки и твёрды, крипци злата, булата и белого залеза* (Мансикка, № 26, олонец.); *будьте мои слова крепки и метки и назад не отпадки* (ФНО, с. 291, № 3, новгород.); *Будьте, мои слова, крепки, лепки,*

*чтобы ветром не задунуло, водой не снесло* (ВФЗИ, № 341, вят.); *Будьте, мои слова, крепки, лепки. Лепче клея, острее булата, ножа вострея* (Востриков 5, с. 77, урал.); *Эти слова острей вострого копья и острей острого ножа* (Дмитриева 1993, № 1, архангел.); *Будьте, те слова, крепки и ярки на ветху, и на новцю, и на перекрою месяцу* (Там же, № 21, архангел.).

«Другие формулы направлены на то, чтобы обеспечить целостность и полноту магического текста как упорядоченной последовательности „крепких“ слов, а также сохранность и действенность магического текста в будущем» (Топорков 2008, с. 385). В устной традиции подобные формулы также широко известны. Чтобы гарантировать успех вербального ритуала, заговор намеренно перечисляет самые разные случаи невольной порчи текста его исполнителем. Это и пропуск текста по забывчивости или, напротив, введение в него лишних слов или их перестановка:

*Будьте, мои слова, крепки и лепки, крепче булату, плотней укладу. Шелк не рвется, булат не гнется, уклад не ломается, камень не распадается. Земля — замок, ключ — небо* (Майков, № 150, перм.); *Коё я слово недоговорила, коё переговорила, не явственно сказала, будьте на мои слова ключ и замок* (Олонец.ГВ, 1869, № 94, с. 997); *Те слова хоть и не все сполна — будьте все сполна; хоть и редки, да будьте лепки и крепки* (ЖС, 1895/2, с. 241, архангел.); *Пособити и помогити р.Б. ...какии слова забыл и каких не договорел* (Мансикка, № 7, олонец.); *Переговорно слово, в любо место садись, недоговорное слово, нам помогай... Мои слова крепки, яры, переговорны, недоговорны. Переговорю, недоговорю* (Дмитриева 1993, № 30, архангел.); *Которы слова переговорила, которые недоговорила, которы недоговорила, пускай договорила, тем словам аминь* (ТРМ, № 315, архангел.); *Будьте, слова мои, крепки и лепки, порные и крепки в договоре и не в договоре* (РЗЗ, № 1384, архангел.); *Которое слово забыла или на землю обронила, ученым не научено (научена?) — каждое слово, вставай на свое место, заднее — на заднее, переднее — на переднее* (РЗЗ, № 119, архангел.); *Будьте, мои слова, крепки и лепки, заборчивы, заговорчивы, которо слово забыла, вперед пустила, которо оставила, так приставила* (РЗЗ, № 288, с.-рус.).

Все эти «слова» (правильные и не совсем) объявляются в равной степени эффективными для целей лечебной практики, а помещение подобных деклараций магической результативности «слов» в конец

заговора распространяет их на весь текст, произнесенный в ходе ритуала, как бы подводя под ним черту.

В такого рода заключительных севернорусских формулах присутствует, хотя и очень бегло, тема ученичества, апеллирующая к практике передачи знахарского знания от учителя (старшего) к ученику (младшему)[4], к традиции «обучения словам». «Ошибки», допущенные учителем или учеником в процессе обучения, признаются несущественными для «пользы» магического слова:

> *Будь всё на пользу — ученик не доучил или ученица не доучила — слово, будь на пользу и на помощь, на исцеление души и тела. Аминь* (Пыщуг., № 149, костром.); *И кой меня учитель учил и коих слов не доучил, все будьте в статье* (Попов, № 37, вологод.); *Будьте, мои слова, крепки, лепки... Иисусе Христе учился — не доучился, а я не поняла. Будьте, мои слова, востряя ножового острия и булатной стали* (РЗЗ, № 1459, архангел.).

Заметим, кстати, что тему «учителя» мы встречаем в восточнославянских заговорах еще только однажды, в белорусских (преимущественно гомельских) заговорах, в которых присутствует мотив «Благодарность и пожелание здоровья знахарке (обычно умершей), научившей этому заговору»[5] (этот мотив чаще оказывается в составе вступительных формул, хотя иногда и заключительных). Как объясняли в Полесье: «Як будзеце казаць, трэба говориць: „Дзякуй тому, хто указаў“. Мне указала цётка Тацьяна. Начинаю лечыць да говору: *Дзякуй цётце Тацьяне, што ана знала да мене указала*» (ПЗ, № 337, гомел.), ср. также:

---

[4] Такое возрастное соотношение «учителя» и «ученика» было важнейшим принципом передачи традиции: «ученик» должен был быть обязательно моложе того, от кого он перенимает искусство заговаривания. Укажем на свидетельство севернорусской знахарки о том, что заговор можно передать только младшему поколению, иначе он теряет силу; умереть же, не передав заговор, — грех (ТРМ, с. 173), ср. также: «А наговор от зубов я тоже слушала — сестра моя на бумажке записала, сказала сходить на кресты (хоть на утренней, хоть на вечерней заре) и переговорить три раза (далее идет текст заговора. — *Т.А.*). Три раза это переговорить на крестах и сходить по три раза. Словами, устно; старше себя нельзя учить (поэтому. — *Т.А.*) она (сестра) подала мне письменно» (Пыщуг., № 113, костром.); «Старше себя не говори, силы не будет» (Смирнов, Ильинская 1992, с. 21, архангел.).

[5] Упоминание имени знахаря/знахарки (в разных контекстах) — характерная черта балканославянской заговорной традиции, см.: Раденковић, № 85, 103, 118, 122, 137, 173, 182.

*Я з таго свету Агапачку успамінаю, усякі падымачак загавараю* (Зам., № 803, мин.); *И рай святы й пакой Лизавеце бабе на том свеце, что лечила и нас научила* (ПЗ, № 334, гомел.; то же: ПЗ, № 239, 430, 598, 646 — заключительные); *Царства нябеснае дзеду Сымону, што даў мне на памяць падзівак лячыць* (Таямн., № 466, гомел.); *Дай, Божэ, час добрый на леты, на веки, на здоровье, хай стане тому, хто подмог здоровью твоему* (ПЗ, № 252, гомел.); *Хто мене научыў, паздароў, Божэ* (ПЗ, № 385, гомел.).

**Закрепки.** Мы рассмотрели три заключительные формулы — «По этот час, по мой заговор», «Не я помогаю, сам Бог помогает» и «Будьте, мои слова, крепки и лепки». В дополнение к ним в ряде традиций используются и так называемые закрепки — более короткие формулы, имеющие итоговое значение, ставящие окончательную точку в магической процедуре.

Прежде всего, такой универсальной закрепкой является слово «аминь»[6], заимствованное из церковной практики и представляющее собой заключительную формулу молитв и псалмов, призванную подтвердить истинность произнесенных слов. «Аминь» является одним из самых распространенных слов в богослужении. Неслучайно поэтому, что, как замечено в Словаре В. Даля, «народ обратил аминь в сущ., разумея либо молитву, либо конец дела. *Аминь, аминь, рассыпься*, говор. нечистой силе. *Аминь человека спасает. Аминем великие дела вершат... Аминь тому делу; всему делу аминь, конец... Задать кому аминь*, порешить, уничтожить...» (см. также: СД 1, с. 105; Левкиевская 2002, с. 10, 49, 51, 245).

В заговорах, как и в молитвах, «аминь» оказывается последним произносимым знахарем словом — в точном соответствии с практикой молитвы. «Аминь» обычно стоит в конце заговора, обособленно и произносится один или три раза, хотя иногда и больше, ср.: *Тридевять аминь, тридевять аминь, тридевять аминь* (РЗЗ, № 513, архангел.). Не менее часто «аминь» совмещается с другим традиционным молитвенным окончанием *и ныне и присно и во веки веков, аминь*, точнее с его вариантами: *Отныни и довеку, аминь повеку* (Мансикка, № 142, олонец.); *Век по веки, аминь до веки* (РЗЗ, № 1538, архангел.) и т.д.

Из этих общих правил выделяются случаи, когда «аминь» употребляется в тексте так, чтобы было понятно, о завершении чего имен-

[6] Евр. *амен* — да будет так; практически неизменным вошло во все переводы Библии: Септуагинту, Вульгату, славянскую и русскую Библию.

но идет речь, т.е. «аминь» выступает синонимом слову «конец». Так, в частности, обозначается конец «слова», т.е. заговора: *Моёму слову аминь* (Новг. ф-р, № 470); *На цьому слові амінь!* (Слов. маг., с. 72, киев.); *Аминь моим словам* (РЗЗ, № 2210, архангел.); *Которыя слова запомнив — тым амин* (Романов, № 327, с. 118, могилев.) и др. В белорусских же заговорах «аминь» чаще относится к тому объекту, с которым должно быть покончено, т.е. к болезни, боли, демонам и т.д.: *Амін рудзе, амін рудзе* (Зам., № 510, витеб.); *Скорби, болезни, спугам, здрыгам, злым пераполохам амин* (Романов, с. 39, № 142, могилев.); *етай болі амін* (Зам., № 765); *Амінь! Амінь заразе!* (Зам., № 336, витеб.) и т.д. Другие случаи субстантивированного употребления слова «аминь» в закрепках заговоров довольно немногочисленны, ср.: *Аминь. На Амини сам Сус Христос и сама Цариця Нибесная, Господним Духом, жолезным тыном, будьти, мои слова, крепки, крипци булатнёго ножа* (Мансикка, № 79, олонец.), где *аминь* едва ли не отождествляется с камнем Алатырем, символизирующим сакральный центр.

Значимость этого слова, закрепляющего заговорный текст, приводит также к появлению глагола *аминить, зааминить* в значении ‘заговаривать; помогать; лечить’: *Не я слова аменила, а аменили отьци, Господни мудреци* (Курец, № 114, олонец.); *Не я зааминиваю, Пресвятая Богородица зааминивает* (Новг. ф-р, № 470) и т.д.

Встречается в оберегах и использование слова «аминь» в значении «замок» (Левкиевская 2002, с. 51), что подводит нас к другой, значительно более разработанной в поэтическом и смысловом отношении закрепке, основанной на мотиве ключей и замка.

Если слово «аминь», произносимое в конце заговора, означает прежде всего его завершение, то слова «ключ» и «замок», помимо этого формально-ритуального значения, приобретают в концовке заговора еще и дополнительный магический смысл, обусловленный символикой ключей и замка и самого запирания. Поэтому прежде всего в заговорах «замыкается» само слово:

> *Плотно замкнуты и крепко заложоны мои слова* (Мансикка, № 143, олонец.); *Клюць и замок моим словам* (Мансикка, № 149, олонец.); *Закрепа — ключ и замок* (РЗЗ, № 288, с.-рус.); *Моим словам ключ и замок* (РЗЗ, № 1892, архангел.); *И быть этим словам — ключ и замок* (РЗЗ, № 2155, архангел.); *Ключ — земля и небо слову моему* (Попов, № 61, орлов.),

чем декларируется нерушимость слова, а следовательно — и невозможность изменить ход вещей, навредить человеку, вернуть болезнь и т.д.

Как «словам» заговора, так и «ключам» и «замкам», их запирающим, навязываются особые качества (они сделаны из железа или меди, они плотные, крепкие и т.д.), задаваемые обычно эпитетами и наречиями:

*И ключь моим словам, замок и медныма замками и серебряныма ключями* (Мансикка, № 41, олонец.); *Заключите и закрепите ключами, и замками, и железными заложками* (Курец, № 275, олонец.); *Тем же моим словам — ключ крепкой, замок плотной, Троицка молитва, Пречистенский замок. Аминь, аминь, аминь* (РЗЗ, № 2170, архангел.); *Ключь, ключь, камень, плотно замкнуто, крепко заложоно, мои слова, отныни и довеку и аминь по́веку* (Мансикка, № 128, олонец.).

Иногда, впрочем, «ключи» и «замок» понимались символически и даже космологически, и в этом случае действенность заговора и нерушимость магического слова как бы гарантировались основами мироздания и высшими сакральными лицами: *Небо — ключ, а земля — замок. Ныне и присно и во веки веков. Аминь* (Курец, № 316, олонец.); *Земля — замок, ключ — небо* (Майков, № 150, перм.); *Исус Христа ключь и Богородицин замок* (Мансикка, № 72, олонец.).

При всем том, однако, основной заботой знахаря, читающего заговор над больным, было скрывание от постороннего этой закрепки. Такая двухступенчатая структура ритуала — замыкание «слова», а затем и сокрытие, прятание самой закрепки — в точности отражена в заговоре:

*Этым словам и дилам есь ключь и замок, положу я ключь и замок в Окиян морё, под биллатарь каминь* (Мансикка, № 86, олонец.); *Будьте, мои слова... ключем заперты, ключ в море, замок на небеси. Во веки, аминь* (Попов, № 37, вологод.); *Ихни слова заперты, а ключи в море брошены* (РЗЗ, № 2085, вят.); *Словам моим ключ и замок. Ключ — в море, замок — в роте. Во веки веков. Аминь* (РЗЗ, № 235, архангел.); *Губы, зубы замкну замком. Ключ в океан-море опущу* (НЗ, № 57, нижегород.) и т.д.

Ключи и замок могли быть спрятаны в воде, прежде всего на дне моря, иногда — на небе, а также во рту (ср. закрытый рот как символ молчания):

*Ключи в воду, а замки ко дну* (Курец, № 275, олонец.); *Ключ в роте, замок в море, аминь* (Востриков 5, с. 77, урал.); *Ключи в воду, а замки ко дну* (Курец, № 275, олонец.); *Ключ — в море, замок — в*

*роте* (РЗЗ, № 284, архангел.); *Падите, маи слова ключевые... ключ в море, замок в поле, печатью Христа во роту. Аминь* (Смирнов, Ильинская 1992, № 78, архангел.); *Ключ в море, замок в поли. Моим словам аминь* (Дмитриева 1993, № 1, архангел.); *Ключ в воду, замок ко дну, под сыру землю* (Там же, № 12, архангел.); *Зубы — замок, ключ — в окиян море* (НЗ, № 116, нижегород.).

«Скрытые» таким образом «ключи» и «замок» нельзя было ни найти, ни отомкнуть, нарушив тем самым целость магического слова. Подобное понимание смоделированной в заговоре ситуации провоцировало даже появление основанных на этих закрепках формул невозможного:

*Ключ в море, замок в небе. Как ключа не нахаживать и замка не открывати, так бы р.Б. и.р. скорби не открывать* (ФНО, с. 291, № 3, новгород.); *Ключ — в озере, замок — в небесьи. Ключа бы не нахаживати да замка не отпирывати, у р.Б. и.р. скорбям-болезтям не отрыживати. Век по веки, аминь до веки* (РЗЗ, № 2276, вологод.).

Мотиву «прятания ключей и замка» в заговорах соответствует магическая практика сокрытия самой закрепки (в случае разглашения заговора вообще и, в частности, при контакте с посторонним). Так, по замечанию собирателя, записавшего длинный заговор «на причу», после него должны были следовать ключевые слова (закрепка), но их у знахарки выпытать не удалось, причем последняя так пояснила свой отказ: «Я могу сказать ключевые слова только перед смертью тому, хто возьмется за это ремесло» (Курец, № 311, олонец.). Ту же мысль в разговоре с собирателем выразили и уральские знахарки: «У каждого свой замок. Замок не скажу» или «Но ключ-от я вам не отдам... Вот я лечу, ключ отдам, дак у меня пользы не будет» (Востриков 5, с. 75, урал.).

* * *

Особенностью практически всех рассмотренных выше заключительных формул является их привязка к той или иной региональной традиции, в силу чего эти формулы, отчасти находящиеся между собой в отношении дополнительного распределения, могут рассматриваться как маркеры основных локальных заговорных традиций. Именно поэтому совмещение в одном тексте нескольких заключительных формул встречается преимущественно в так называемых пограничных зонах, где «сходятся» соседние традиции, см. как пример формулу, соединяющую западнорусскую и белорусскую заключительные формулы

и записанную в западнорусском регионе: [белорусская формула]*Не я помогаю, не я пособляю. Помогают Пресвятая Богородица и сам Иисус Христос, Михаил Архангел,* [+ западнорусская формула] *по сей час, по весь приговор, по мое смертное слово, во веки веков — аминь!* (Новг.ф-р, № 459).

# III.

# Сюжеты и мотивы заговоров от отдельных болезней

В этом разделе книги рассматриваются заговоры от конкретных болезней (или групп болезней), которые формируют в рамках восточнославянской традиции компактные и относительно цельные в сюжетно-тематическом отношении корпусы текстов. Мы выявили десять таких групп, и сюжетике каждой из них посвящена отдельная глава. Вначале идут три главы, в которых рассматриваются заговоры от детских или преимущественно детских болезней (бессонницы, грыжи и падучей), затем — от недугов в основном взрослых и к тому же сугубо телесных (кровотечения, вывиха, кожных и глазных болезней, а также зубной боли), завершают же раздел две главы, в которых рассматриваются заговоры от золотника и лихорадки: история их сюжетов тесно связана с книжной традицией.

# *Заговоры от детской бессонницы и крика*

**Общие замечания. — I. Уничтожение недуга. — II. Изгнание недуга. — III. Просьба к посреднику забрать недуг (и дать ребенку сон). — IV. Обмен с мифологическим посредником или противником. — V. Навязывание бессоннице запретов и других поведенческих предписаний. — VI. Наведение на ребенка правильного сна/поведения. — Некоторые итоги.**

**Общие замечания.** Славянские заговоры от детской бессонницы за последние два десятилетия не раз обращали на себя внимание исследователей традиционной культуры и фольклора. Их интересовали прежде всего мифологическая составляющая этих заговоров, тесно связанная с демонологическими представлениями местных традиций, а также тот факт, что фрагментарный пересказ заговора от детской бессонницы с упоминанием одного из таких персонажей входил в состав так называемого «Каталога магии» — свода поучений для священников по вопросам тайной исповеди, датируемого серединой XIII в. и хранившегося в монастыре цистерсов в Верхней Силезии; материалы «Каталога магии» находили соответствие как в польских, так и в немецких материалах более позднего времени (см. подробнее: Karwot 1955; Budziszewska 1982; Виноградова 1983; Агапкина, Топорков 1990).

**Названия детской бессонницы и ночного крика.** У восточных славян названия детской бессонницы и ночного крика, а также имена вызывающих эти расстройства демонов объединяются в несколько лексико-семантических групп. Основные термины зачастую находят соответствия в других славянских языках.

Наиболее многочисленную группу составляют термины, производные от глаголов со значением ‘издавать громкие звуки, кричать, орать, производить шум голосом’:

— ***кричать*** (***крик***): *крик* (РЗЗ, № 130; Булушева, с. 47; ПЗ, № 99, 194), *крычкі* (НМБНТ, с. 110, бел.), *крикун(ы)* (*крикун нашел; сажать крикуна*) (РЭМ, № 649, л. 12, нижегород.; БВКЗ, с. 130, владимир.; Романов, с. 33, № 114, гомел.), *покрикушки* (Науменко 1998, с. 208, воронеж.), *крикі* (*kryki*) (Kolberg 31, 177, Покутье), *криксица* (РЗЗ, № 231), *криксы(и)* (*крыксы, крыксэ, крэксэ*) (ПЗ, № 35, 41, 47, 49, 62, 66, 67, 70, 74, 76, 92, 93, 96, 139, 161; Еф.СМЗ, № 7), *крикухи* (*крыкухи*) (ПЗ, № 38), *крикушечки* (ПЗ, № 37), *крикушки* (Проценко, № 22), *крыкоты* (Таямн., № 582), *крыксуны*

(ПЗ, № 103), *крычы* (ПЗ, № 45), *крычышча* (ПЗ, № 43), *крэксэвцэ* (ПЗ, № 76), *крыкніцы* (Зам., № 1135), *крикливицы* (*крыкливицы, криклывыцы*) (ПЗ, № 38, 40, 46, 71, 72, 78, 83, 89, 197; ПЗам, № 27; Чуб., с. 142), *крикливци* (Короленко 1892, с. 276, новорос.), *крикcы(и)-плаксы(и)* (ПЗ, № 18, 36, 73; Зам., № 1133), *крыклывци-плаксывци* (Иванов 1885, с. 738, харьков.), *крыксы-начніцы* (Зам., № 1137), *крикси-ночниці* (Слов.маг., с.73), *крыклывычкы-ночнычкы* (ПЗ, № 71), *крикливиці-нудливиці* (Слов.маг., с. 71), *крикливиці-тирливиці* (Слов.маг., с. 72); ср. пол. *krzyki*;

— ***плакать, плач***: *плаксы, ночная плакса* (Логинов 1993, с. 72), *плаксица* (РЗЗ, № 231), *плакунюшки* (РЗЗ, № 98), *плаксивицы* (*плаксывыцы, плаксывыці*) (ПЗ, № 40, 46, 78; Чуб., с. 112), *плаксивци* (Короленко 1892, с. 276), *плаксы* (ПЗ, № 41, 74, 92), *плаксы-крикcы* (ПЗ, № 75), *плаксы-реўсы* (ПЗ, № 81), *плаксэвцэ* (ПЗ, № 76), *плакушечки* (ПЗ, № 37), *плачы* (ПЗ, № 45), *плачышча* (ПЗ, № 43); ср. серб. *плакати, плач* (как основной термин), болг. *плач*, пол. *płacze* (AKE, A 25), *płaczki* (Kotula 1976, s. 189; Wasilewski 1889, s. 228), *płacznice* (Biegeleisen 1927, s. 312; Piątkowska 1889, s. 511, sieradz.), *płaczenie* (Wasilewski 1889, s. 228), *płakanie* (Skalski 1901, s. 313), чеш. *pláč*;

— ***верещать***: *криксы-вараксы, криксы-вариксы* (РЗЗ, № 225), *верески* (Курец, № 135), *писки-верёски* (Мансикка, № 30), *криксы-вараксы* (кур.), *криксы-вириксы* (смолен.) (Виноградова 1993/2000, с. 305), *вяраксы* (ПЗ, № 74); бел. *варыксы* (Романов, № 115), *крыксы-варыксы* (Зам., № 1182; Таямн., № 599), *крыксы-вярыксы* (Зам., № 1163), укр. *верекси, ворекси* (Зорі, с. 204, 201, житомир., киев.).

В.-слав. термин *вараксы, верексы* как одно из названий детского ночного крика может быть связан с *верещать* и звукоподражательными словами со значениями ‘болтать, кричать, орать, шуметь и др. под.’ (так, у Куликовского олонецкий термин *варакоса* означает ‘врун, болтун’, хотя в севернорусских материалах аналогичный термин со значением ‘детский крик’ нам не известен, ср. также рус. диал. *варакать* ‘плакать’, *вереснути* ‘взвизгнуть’). В серб. заговоре от *бабиц* (демонических существ, нападающих на роженицу и новорожденного в течение первых 40 дней после рождения): *Што ти је... те варачеш, те лелечеш?..* [Что ты... плачешь, что ты стонешь?..] *варачеш* Л. Раденкович определяет как производное от глагола *варакати* со значением ‘плакать, причитать’ (Раденковић, № 168), ср. то же в коммент. Юдина (с. 232).

Вместе с тем, по мнению Л.В. Куркиной, рус. диал. *варакоса* 'врун, болтун' следует возвести не к звукоподражаниям, а к **vor-* 'вертеть' (Куркина 1967, с. 186). О справедливости этой версии говорит наличие у *варакоса* и других подобных слов (*варагозить, варакать, изворгозить, ворокоса*) «незвуковых» значений – 'сочинять', 'делать что-либо плохо, неправильно', 'беспорядок, безобразие');

— ***реветь, рев***: рус. *плаксы-ревсы, рев* (РЗЗ, № 196), *рев* (Крашенинникова 2001, № 21); *ревун, ревунюшки, ревуна сажать* (РЗЗ, № 98; БВКЗ, с. 130, владимир.); ср. серб. *ровати, ровање* (Раденковић, № 405), болг. *рев* (Петрова 1990, с. 226);

— ***вопить, вопль***: рус. *вопун, ночной вопль* (Логинов 1993, с. 72), *воп ночной* (РЗЗ, № 96; Курец, № 122, 135);

— ***зычать***: бел. *зиксы* (от бел. *зык, зыкати, зыкать, зыкнуть*) (ПЗ, № 70), *зыкі* (Зам., № 1149); укр. *крык и зык* (Шарко 1891, с. 173);

— ***пищать***: *писк* (РЗЗ, № 226), *писки* (Курец, № 135), *виски-писки* (Онищук 1912, с. 98–99), *писк* (Виноградова 1993/2000, с. 314, карпат.); ср. серб. *писка* (Милојевић-Радовић 1958, с. 252);

— ***рычать***: *рык* (Крашенинникова 2001, № 22, архангел.); *рыкуша* (ЭО, 1906/1–2, с. 92, олонец.); *рыкушка* (Смирнов, Ильинская 1992, № 41, с.-рус.), *рык денной* (РЗЗ, № 96; Курец, № 135; Мансикка, № 52); *ребячий рык* (Богаевский 1889, с. 105);

— а также некоторые другие, аналогичные по значению: *рокотуха* (РЗЗ, № 88), *лепетуха* (РЗЗ, № 95), *визг* (РЗЗ, № 226), *ворчухи*; *ночной вой* (Курец, № 130), *глас* (Проценко, № 134), *голосовицы* (кубан.), *ночная кликушка* (Виноградова 1993/2000, с. 307, рус.).

Следующую группу составляют названия, производные от слов со значением 'время суток, когда ребенок не спит и плачет/кричит'. Это прежде всего, конечно:

— ***ночь***: *ноченько-полуноченько* (РЗЗ), *ночница-переночница* (Дмитриева 1993, № 7, архангел.), *ноченка-полуноченка* (ТРМ, № 352), *ноцьнуха* (Мансикка, № 59), *ночнушки* (Романов, с. 33, 118, гомел.), *ночники* (Науменко 1998, с. 207, смолен.), *ночныци* (ПЗам, № 22; Еф.СМЗ, № 7; Иванов 1885, с. 738), *ночницы* (*начныцы, нашницы, ночныцы, нучницы*) (ПЗ, № 38, 43 и др.), *ночнички* (ПЗ, № 38, 51, 55, 56), *начнище* (ПЗ, № 57), *ночные* (ПЗ, № 64, 79, 435); *ночнэ* (ПЗ, № 41, 65), *начное* (Зам., № 1148), *ноч* (Зам., № 1150), *нашнікі* (Зам., № 1155), *начнікі* (Зам., № 1157), *вотначы* (Зам., № 1162), *водначы* (Таямн., № 580), *начнічышчэ-плаксівішчэ* (Зам.,

№ 1173), *ночной батько, ночная матка* (Мансикка 1912, № 32, архангел.), *ночнии ночници* (Балагур 1847, с. 267–268, Галиция); ср. пол. *nocnice* (SGP PAN 3, s. 332; Baranowski 1981, s. 79–80), серб. *ноћници*, болг. *ночници*;

— ***полночь***: *полуночница* (РЗЗ, № 232; Дмитриева 1993, № 18), *полуночныцы* (ПЗ, № 98), *полунішныці* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 137, № 4), *полуночная матка* (Мансикка 1912, № 30, архангел.), *полуношник* (Виноградова 1993/2000, с. 302, с.-рус.); ср. пол. *przynocnicy* (Rokosowska 1900, s. 460);

— ***день, полдень***: *полуденница* (РЗЗ, № 133); ср. с.-рус. *денна деница полуденница, деннии денници* (Балагур 1847, с. 267–268, Галиция), *денная рыкушка, рык денной*, а также *дневная полуношница, утренна полуношница, полуденна полуношница* (Крашенинникова 2001, № 18).

Третья по численности группа — названия, объединенные значением ‘отсутствие сна и покоя’:

— *несанота* (Зам., № 1161), *нисонливці* (Зорі, с. 197); ср. пол. *niesen* (Biegeleisen 1927, s. 313); *неспяха* (Логинов 1993, с. 73), *несплюхи* (ПЗ, № 38), *несплячкы* (Чуб., с. 110), *ныспывци* (Стороженко 1894, с. 36), *нидрімливці* (Зорі, с. 197; Иващенко 1876, с. 16), *недрамота* (Зам., № 1161), *бездремотница* (Живое слово, № 116), *бессоньё* (Мансикка, № 53, онеж.), *безсоння-бездрімотниця* (УНМ, с. 94), *бессонница-полуночница* (РЗЗ, № 80), *бессонниці* (Короленко 1892, с. 276), *неутеха* (Логинов 1993, с. 73), *неугомонница* (РЗЗ, № 232), *неугомон* (РЗЗ, № 196), *безугомонница* (Еф.МЭА, с. 199, № 6; Науменко 1998, с. 208, волгоград.), *безугомоньё* (Мансикка, № 53, онеж.), *беспокойна* (РЗЗ, № 95), *беспокойница* (РЗЗ, № 114, 117, 128), *беспокойство* (РЗЗ, № 113); *неспокійниці* (Зорі, с. 206), *несопокійниці* (Лоначевский 1875, с. 197, № 28, Буковина), *ныспывка* (Стороженко 1894, с. 36, харьков.), болг. *безсъние*, серб. *несаница*.

И, наконец, в четвертую группу входят термины со значением ‘щекотать’ (почти исключительно севернорусские и, как правило, обозначающие не собственно бессонницу как недуг, а именно ночного демона, напускающего его на детей):

— *щекотуха, щекотка, щекотунья* (Пыщуг., № 151), *щекутиха-будиха* (Науменко 1998, с. 213, владимир.), *щекотурщица* (Дмитриева 1993, № 7), *щекотурница* (РЗЗ, № 143) и некоторые другие, со

значением ‘тревожить, беспокоить’: *переполошница* (РЗЗ, № 115), *егозуха* (РЗЗ, № 117), *стрепетуха-полуночница* (РЗЗ, № 94).

В восточнославянских заговорах встречаются также и другие наименования детской бессонницы.

**Причины и источники недуга.** Причиной детского плача и плохого сна традиционно считалось воздействие на ребенка демонических существ (полудницы, лесной матери и др.). Понятно поэтому, что названия детской бессонницы и ночного крика и наименования ее персонифицированного образа-источника часто не различались (Виноградова 1993/2000, с. 302), что вело к появлению устойчивых пар значений у таких слов, как с.-рус. *вопль* ‘крик, в том числе детский ночной’ и ‘мифологическое существо, вызывающее детскую бессонницу’, пол. *poscice* ‘детский ночной крик’ и ‘духи, вызывающие детскую бессонницу’, с.-рус. *щекотуха* ‘беспокойное поведение ребенка ночью’ и ‘мифологическое существо, тревожащее ребенка по ночам щекоткой’, и др.

Помимо демонологической, известны и другие мотивации детской бессонницы. В самих заговорах, а также в сопутствующих им верованиях и магических практиках содержатся указания на то, что детская бессонница и крик провоцировались вполне рациональными обстоятельствами. В качестве источника бессонницы чаще других упоминаются свет и световые природные явления.

Об этом говорят, в частности, обращения к этим явлениям природы, содержащиеся в самих заговорах. Так, в Заонежье к месяцу обращались с просьбой вернуть отобранный у ребенка сон (Логинов 1993, с. 75). Зори (световые явления при восходе и заходе солнца) получали в заговорах имена собственные, а в одном саратовском тексте эти имена указывали на их связь с детским криком, — *Заря Вопска* и *Заря Крикса* (Майков, № 57). Для белорусских заговоров была типична терминологическая и понятийная идентификация *зорь* и *ночниц*, ср. обращение *начніцы-зарніцы* (Зам., № 1174; Таямн., № 592) с таким, например, фрагментом заговора, в котором перечисление названий детской бессонницы плавно перешло в перечень зорь: *Прашу цябе, бабка... забяры з мае Мані крыкі, зыкі, начніцы, полуначніцы, начныя-палуначныя, вячэрнія-палувячэрнія, дзяняшнія-палудзяняшнія*, после чего исполнительница заговора уточнила: «якія зоры ёсць, усе так успамяні» (Зам., № 1149). Аналогичные перечни зорь характерны для русской и польской традиций, ср.: *zorzycki, trzy was je: jedna porankowa, druga południowa, trzecia wieczorowa* [зореньки, три вас есть: одна утренняя, другая полуденная, третья вечерняя] (Wasilewski 1889, s. 228).

Среди мотивов севернорусских заговоров также можно найти немало подтверждений подобному восприятию света вообще и прежде всего зари. Чаще других встречается мотив «заря, возьми свое бессонье»: *Заря, возьми свою бессонницу* (Логинов 1993, с. 75, заонеж.); *Заря, возьми свое нездоровье на свое низголовье* (Курец, № 132, олонец.); *Заря... возьмите свой крик* (Майков, № 57, саратов.); *Заря... возьми свои ночницы* (Novikovas, Trimakas 1997, № 47, рус. в Литве). Заре приписываются также действия, тревожащие ребенка и мешающие ему спать, в то время как заговор призван воспрепятствовать этому: *Заря... не задевай мое дитятко ни за руки, ни за ноги* (ТРМ, № 332, архангел.); *Заря, не мучь, не мотай, не позорь мое дитя; отстань* (РЗЗ, № 131–134, 137–140, 162). Несовместимость сна и покоя с бодрствованием и светом, источником которого была в т.ч. и заря, провоцирует дальнейшую сюжетную разработку этого образа-персонажа, в результате чего заре приписываются родственные отношения, эмоциональные состояния, привычки и занятия, что в итоге приводит к мифологизации этого типично фольклорного образа: *Заря, твоему дитяти гулять хочется, моему дитяти спать хочется* (РЗЗ, № 135, архангел.); *Заря-заряница... вот тебе, заря, перо да бумага: пиши да читай, а нашего младеня не беспокой* (Курец, № 129, олонец.).

В мифологии детского плача и в практиках, сопутствующих чтению заговоров, можно обнаружить немало свидетельств связи света и огня с детской бессонницей. Устойчивое и вполне естественное восприятие света как источника бессонницы и беспокойства привело к развитию мифологического механизма, который можно определить как «возвращение детского плача его источнику». Обратим внимание на популярную у всех славян практику чтения заговоров от бессонницы на вечерней или утренней заре, т.е. при заходе и восходе солнца: «Если ребенок кричит на заре, то говорят, что это от зари пришел „ночной воп“. Для успокоения ребенка его три дня на заре выносят на улицу, показывают заре и говорят: *Заря... возьми свое ночное беспокойство, отдай спокой младенцу* (Курец, № 133, олонец.).

Тот же механизм просматривается в болгарских и гуцульских обычаях направлять (передавать) детский плач на некий светящийся объект: мать ребенка или знахарка, увидев вечером в чужом окне огонь, выливает воду, оставшуюся после купания больного ребенка, в направлении этого света и приговаривает: *Відбираю від свої дитини, намитую на твій огонь!* (Шухевич 1908, с. 248). Возможно, подобной знахарской практикой объясняется украинский запрет держать открытыми оконные ставни в тех домах, где есть маленькие дети, по ве-

черам, после того как зажигают огонь: «Бабы уверяют, что в вечернее время болезни эти [плаксивицы и бессонница] путешествуют и, где завидят в окнах огонь, туда входят и там остаются» (Соколов, л. 24–25). Заходящее солнце, так же как огонь и заря, могло негативно влиять на детский сон. В Покутье следили, чтобы ребенок не заснул на заходе солнца, иначе он всю ночь будет плакать («бо якбы заспала сонци в заході, то вже цілу ніч ни даст спокою в хаті!») (Kolberg 31, s. 177).

В меньшей степени выражено в восточнославянских заговорах представление о шуме как о причине детской бессонницы и ночного крика (хотя, как мы видели при обзоре названий детской бессонницы, тема шума весьма актуальна для рассматриваемого фрагмента традиционной культуры). Обычно склонность к шуму и громким звукам атрибутируется посредникам, к которым обращаются с просьбой избавить младенца от бессонницы. Так, в полесских заговорах действия, обозначаемые глаголами *крычат и верэщат*, приписываются лесным деду и бабе (ПЗ, № 48, гомел.); в русских заговорах — курам, дверному скрипу, полуночнице: *Куры... а вы рано не спевайте, девочке спать давайте* (Novikovas, Trimakas 1997, № 46); *Куры... не кричите, не цекочите, нашего сыночка не будите* (Науменко 1998, с. 207, смолен.); ср. рус. *Собаке — ав, кошке — мяу, а ребенку — сон и покой*. Даже заря и та потенциально рассматривается как источник шума, см. редкий заговор, в которой детский крик фактически называется сыном зари: *Заря-зарничка... у тебя семь сыновей, семь дочерей, возьми с нас восьмой — крик с р.Б. и. р.* (РЗЗ, № 130, рус. села Татарии). Сопутствующие лечению детского недуга поверья также отражают мнение, согласно которому шум может стать причиной бессонницы. На Волыни рассказывали: «О то, кажуть, ек дытына малая, нэ монно крозь окно крычыть ў хату — на дытыну чыпляюца крыксы. Плаче, плаче, занэдужуе, станэ поганое. Ек хто ў ночы крыкнэ, то тó, кажуть, ночныцы, а ек ў дэнь — крыксы» (ПЗ, № 62). В данном контексте *крыксы* — это неосторожный чужой крик, громкий голос, который прицепился к ребенку, как дурной взгляд (*сглаз*), недоброе слово (*намовка*) или мысль. Фактически то же значение отмечается у термина *зыксы*, который может обозначать и сам детский крик, и способ насылания криксов на ребенка (порча по зыку, громкому голосу), ср. рус. *озык*.

**Персонажи заговоров и их имена.** Персонажи восточнославянских заговоров от детской бессонницы тяготеют к двум полюсам. На одном располагаются сами дети, страдающие от бессонницы, а также их матери и знахарки, стремящиеся избавить детей от крика; на дру-

гом же антагонисты — персонажи, воплощающие детскую бессонницу, те, кто, как считается, насылает на детей этот недуг; это персонажи, которые, как и дети, никогда не спят, но в отличие от детей не страдают от этого, а скорее стремятся к бодрствованию и веселью. При всем том статус многих персонажей неоднозначен. С одной стороны, некоторые персонажи заговоров выступают не столько как антагонисты человека, сколько как персонажи-посредники, к которым обращаются с просьбой забрать недуг и дать ребенку сон. С другой — те же персонажи в определенных контекстах предстают как существа или явления, насылающие бессонницу на детей. В таких случаях к ним уже не обращаются с просьбой о посредничестве, а чаще заключают договор об обмене крика на сон. Естественно, что такое разделение не имеет абсолютного характера, и очень часто текст заговора не содержит четких ориентиров, позволяющих причислить того или иного персонажа к посредникам или противникам.

Ни мать, ни знахарка специально никак не описываются в заговорах от детской бессонницы. Что же касается детей (и человека, и мифологического существа), то они, как правило, называются в заговорах по имени: дети человека — по своему собственному (то же характерно и для других славянских традиций), а и те и другие — по родовому. Так, девочек обычно называют *Мария* (*Маша, Маня* и др.) или *Ева*, а мальчиков — *Иван* или *Адам* (ср.: *У мяне сынок Адамко, у цябе Еўка дочка*, Зам. № 1173); популярной парой имен в украинских заговорах является *Одарка* и *Василь* (Короленко 1892, с. 276). Родовой характер *Марии* и *Ивана* объясняется тем, что это первые имена в традиционном именослове. Что же касается *Адама* и *Евы*, то они часто встречаются в полесских и белорусских заговорах. Имя *Ева* используется и в других контекстах, связанных с детьми: в частности, повитуха дает это имя всем девочкам при рождении, и оно сохраняет актуальность до крещения. Имена первых людей также присваивали новорожденным в тех семьях, где умирали дети (подробнее см.: Кабакова 1999а; Юдин, с. 70).

Для описания существ, воплощающих бессонницу, таких как севернорусская полуночница или белорусские ночницы, заговоры используют два основных приема.

Во-первых, обязательно называется имя болезни или ее мифологического воплощения, однако, в отличие от человека, бессонница редко получает имя собственное, чаще же — родовое (*бессонница, ночницы*) или видовое. В качестве видового имени болезни используются перечни ее наименований, указывающие на различные по симптоматике и этиологии варианты детской бессонницы и крика: *Чи*

*крикси, чи плакси, чи зикси, чи ворекси, чи нощниці, чи полуночниці, чи бабиці* (Зорі, с. 201); *писки да верески, ночной воп, дневной рык* (Курец, № 135). Во-вторых, в состав этого имени (родового или видового) входят эпитеты и определения, характеризующие недуг по времени проявления и продолжительности (что вполне логично, учитывая восприятие этого недуга как безостановочного детского плача в любое время суток), ср.: *крыксы начныя, дзёняшнія, вячэрнія і пасляночныя* (Таямн., № 568); *крыксы-вярыксы начныя, палуначныя, дзянныя і палудзянныя* (Зам., № 1163) и др. Так, в собрании олонецких заговоров В. Мансикки приводится следующее свидетельство: на вопрос собирателя о количестве «ноцнух» исполнительница, указав именно на «темпоральные» варианты детского крика, ответила: «их много, есь вецерюха и утрениця, полуноцьниця, дённуха» (Мансикка, № 59). Об эпитетах болезни, раскрывающих причины недуга и его симптоматику, мы подробно говорили выше, в главе «Устранение недуга».

Тем не менее при наличии общих принципов описания духов бессонницы основные персонажи, их воплощающие, характеризуются в заговорах по-разному. Так, полуночница — образ вполне завершенный: иногда у нее даже появляется имя собственное (*полуношница Анна Ивановна* — Еф.МЭА, с. 199, № 8, архангел., *ночница Анна Ивановна*, Науменко 1998, с. 214, брян.), чаще же — видовое имя (*полуночница-бессонница, полуночница-щекотунья, щокотуха-рокотуха, щекотуха-лепетуха, стрепетуха-полуночница*). Полуночнице приписывают разнообразные действия и занятия (например, склонность к потехам и играм; умение прясть), а также родственные отношения с другими персонажами фольклорного предания (*ночная, полуночная, полуночная бабка, полуденная тетка, Ироду сестра* — ЖС, 1895/2, с. 241, архангел.), что в целом указывает на достаточно высокую степень персонификации и даже мифологизации этого образа. У западных и южных славян существа, которым приписывается способность насылать на людей бессонницу, выступают как полноценные персонажи местных мифологических систем: таковы «лесная мать» у сербов и болгар (*горска мајка, горске, Баба Гора, горска вештица, шумска мајка, шумина мати*), дивожены у чехов, полудница у поляков.

В то же время *ночницы* и *криксы*, несмотря на отдельные мотивы, указывающие на особенности их поведения (неспанье, склонность к веселью и гулянию), практически лишены персональных характеристик и воспринимаются скорее как нечленимое множество (ср. последовательное использование формы мн.ч. — *ночницы, криксы*), а не как собственно мифологические персонажи.

Посредники и некоторые другие персонажи обнаруживают более высокий уровень персонификации. Таких персонажей довольно много: это *дед*, *дед* и *баба*, *заря* (*зори*), *куры* (*петухи*), *лес, дуб*, а также дикие животные (*волки, овцы, лисы, зайцы, птицы*) и природные объекты и явления (*береза, верба, солнце, месяц, звезды, ветер, свет*). Основные персонажи этого ряда часто наделены именем собственным или характеристическим определением, которое выполняет функцию видового имени и служит для выделения объекта из ряда однотипных. Приводимые ниже примеры демонстрируют разнообразие этой части заговорного ономастикона.

Имена собственные:

***заря*** *Мария* (ПЗам, № 30), *Марья, Дарья* (Соколов 1994, с. 73; Мансикка, № 60), *Марья, Дарья, Катерина* (ТРМ, № 332), *Марья, Дарья, Пеладья* (ТРМ, № 333), *Ульяна и Маримьяна* (Курец, № 131; Мансикка, № 56), *Мария — Еремия, Мария — Катерина, Мария, Дарья, Маврея; Марья, Маремьяна, Татьяна* (РЗЗ), *Вопска* и *Крикса* (Майков, № 57, саратов.) и мн. др.;

***дед*** *Карипото* (Зорі, с. 201);

***петушкі***-*Мацьвейкі* (Таямн., № 566), *Матвей пивень* (Чуб., с. 142), *пеўнікі Мацвейкі* (Таямн., № 596);

***куркі*** *Аксінкі* (Таямн., № 596); *куркі Матрункі* (Таямн., № 566);

***солнце*** *Максим* (Зам., № 1175);

***месяц*** *Трофим* (Зам., № 1175).

Характеристические определения:

***лес*** *Лебедин*[1] (Зорі, с. 206), *ліс-лебедин* (ТСС, № 5), *Лес-лебедзін* (Таямн., № 593), *лісе Лебедине* (Лоначевский 1875, с. 197, № 28, Онищук 1912, с. 98–99), *ліс недобори* (М.Б. 1867, с. 694), *лес-гаспадзін* (Таямн., № 576), *ліса, праліса* (Кривошапкин, л. 335, волын.)[2];

***дуб*** *лебядин* (Романов, № 115), *дуб галенаты* (Таямн., № 591), *дуб нелень*[3] (Зорі, с. 201), *дуб нэдобору*[4] (ПА, Озерск Ровенской обл.);

***грушко***-*золотушко* (ИИФЭ, ф. 15-3, ед.хр. 143, л. 98об., житомир.);

***сад***-*гаспадзін* (Таямн., № 589);

---

[1] *Лебедин, лебедик* — народно-поэт. ‘лебедь’, ласк.-разг. ‘голубчик, касатик’ (СУМ 4, с. 457; УРС 2, с. 433).

[2] *Праліс* — нетронутый, вековечный, густой лес (СУМ 7, с. 515).

[3] *Дуб нелинь* — дуб, с которого зимой не опадают листья (СУМ 5, с. 331).

[4] *Дуб недобору* — возможно, одиноко растущий.

***дед*** *гаявой, дед воровой* и пр. (ПЗам, № 24), *дид дикий* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 137, № 4), *did Zaliskij* (Там же, s. 136–137, № 3), *верасовы дзядок, верасовая бабка* (Зам., № 1168) и др.

При обращении к этим персонажам как к посредникам в заговорах обычно используются формулы приветствия: *День добрий тоби, дубе* (Шарко 1891, с. 173), *Драствуй, дубе* (Стороженко 1894, с. 36); *Добрый вечер, курки* (Таямн., № 566, 568); *Здраствуй, лес-гаспадзін* (Таямн., № 576). Персонажам-посредникам приписываются родственные отношения между собой и с человеком: *курки, сестрицы* (Таямн., № 567), *куме дубе* (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об.), *заря-зарничка, родима сестричка* (РЗЗ, № 130), *дубочки-браточки* (ПЗам, № 19), *ночница-матушка* (Науменко 1998, с. 211, архангел.). Заря даже получает в заговорах от детской бессонницы возрастной статус. Так, при обращении к заре суточное время переводится в ее возрастную характеристику: в Карелии утреннюю зарю называли *заря-заряница, красная девица* (Курец, № 122, 123, 128 и др.), а вечернюю — *престарелая* (Там же, № 135). Функция посредничества в лечении позволяет придать этим персонажам сакральный статус: *Куры-кураніцы, Божыя памошніцы, памагалі Богу, памагіце і мне* (Таямн., № 586, гомел.), *Зара-зараніца, усяму свету памачніца* (Там же, № 600, гомел.).

Основные сюжеты и мотивы, фиксируемые в заговорах от детской бессонницы (которых на данный момент нам известно около 500), репрезентируют шесть универсальных стратегий. В заговорах от детской бессонницы это:

I. Уничтожение недуга
II. Изгнание недуга
III. Просьба к посреднику забрать недуг (и дать ребенку сон)
IV. Обмен с мифологическим посредником
V. Навязывание бессоннице запретов и других поведенческих предписаний
VI. Наведение на ребенка правильного сна/поведения.

Таким образом, первая стратегия подразумевает уничтожение недуга как физического объекта; вторая — его изгнание, удаление от ребенка; третья — просьбу о его устранении, адресованную посреднику; четвертая — ситуацию, в результате которой сон и плач меняются местами и сон оказывается у ребенка, а плач — у другого существа; пятая регламентирует поведение болезни или демонов, ее олицетворяющих,

по отношению к ребенку, а шестая моделирует такое поведение ребенка, которое обеспечит ему крепкий и спокойный сон.

**I.** Стратегия «**Уничтожение недуга**» у восточных славян в целом, как мы уже отмечали выше, малопопулярна.

I.1. В заговорах от детской бессонницы она реализуется прежде всего в текстах, построенных как ритуал-диалог: два человека (мать и знахарка, мать и соседка) совершают над ребенком некие действия, обычно имеющие символический характер, и обмениваются репликами, раскрывающими смысл этих действий: уничтожение недуга или нанесение ему ущерба, реже его изгнание, удаление (подробнее о ритуале-диалоге см. выше, в специальной главе). Общая схема этих заговоров такова. Один из участников диалога спрашивает второго: «Что ты делаешь?», на что получает ответ: «Секу (варю, парю, прогоняю и т.д.) ночницы/плач», после чего первый произносит закрепительную формулу заговора: «Секи (вари, парь, гони и т.д.), чтобы его никогда не было». Чтение заговора сопровождается действиями, воспроизводящими или имитирующими описываемые в заговоре (ребенка слегка «пашут» помелом, подносят его к устью печи или держат над котлом с кипящей водой). Заговоры от детской бессонницы, построенные как ритуал-диалог, фиксируются в севернорусской, белорусской и полесской традициях:

> *Цёго ты делаш над младенём? — Я... у этого младеня отбиваю и отжыгаю и отсикаю ноцьноё биссоноё* (Мансикка, № 55, онеж.); *Что царапаешь? — Полуночну царапаю. — Царапай-царапай, чтобы ввек не бывало* (ТРМ, № 335, архангел.); *Добры вечор! — Дай, Божэ, здоровье. — Шо ты, Лено, робыш? — Ночьныцы Оксани вару. — Вары, вары, да шчэй добрэ* (ПЗ, № 88, житомир.).

Ср. варианты описываемых действий: *варить криксы* (ПЭС, с. 147, гомел.); *ночныцы парить* (ПЗ, № 89, брест.); *ночницы крутить* (Зам., № 1186, гроднен.); *полуночницу курить* (РЗЗ, № 95, архангел.) и др. Близкие заговоры известны и полякам: *Są tu nocnice? — Są. — Niech zginą, niech przepadną* [Есть тут ночницы? — Есть. — Пусть они сгинут, пусть пропадут] (Baranowski 1981, s. 79–80)[5].

---

[5] Иногда, как уже упоминалось, ритуал-диалог преследует цель прогнать недуг, и тогда в заговоре появляются мотивы *полуночницу чапать* (РЗЗ, № 152–154), *полуночницу снимать* (РЗЗ, № 232, 233) и т.п. Так же у болгар: какой-нибудь человек гонит из дома мать с плачущим ребенком на руках, и мать бежит, а затем останавливается, и между ней и тем, кто ее

I.2. Помимо ритуала-диалога эта стратегия воплощается в отдельных, мало связанных друг с другом мотивах и формулах. Обычно в заговорах упоминается о рубящих или колющих действиях, направленных не только на саму болезнь, но и на самые разные объекты:

*Ішлі майстрэ праз трое дзвярэй, сухога дуба рубалі, на пералесак клалі, сабе на прыбытак, а Йвану на пажытак. Хай спіць да гуляе, да цела прыбувае* (Зам., № 1154, гомел.); *Шшекотуха-ропотуха, полуношница, не ходи к р.Б. и.р. Я тебе руки-ноги отсеку, буйну голову ссеку, сердце на булате выну* (Востриков 5, с. 76, урал.); *Matko Boża, nie daj mi żadnej przynocnicy... na wodzie potopić, na ogniu popalić, siekierami porąbać, nożem pokłóć, od dzieciny Iwanka odstąpić* [Божья Матерь, не дай мне никакой ночницы... в воде потопить, на огне сжечь, топорами порубить, ножом поколоть, от дитяти Иванка отступить] (Rokosowska 1900, s. 460, киев.); *Нотьница, нотьница, нотьная! набяру я траўки мураўки, как иголоцка вострую; станець яна цябя колоць, станець яна цябя зець* (Шейн 1893/2, с. 537–538, № 25, смолен.).

В сербских и болгарских заговорах стратегия уничтожения недуга, как мы говорили выше, во-первых, очень популярна и фиксируется в массе текстов, а во-вторых, гораздо более тщательно разработана. Адресатом уничтожения всегда является сама болезнь, а само уничтожение представлено не каким-либо одним действием (*сечь, рубить* и т.п.), а целым их набором, в дополнение к которым в заговоре называются и орудия, с помощью которых эти действия совершаются. Ср. несколько фрагментов южнославянских заговоров от «лесной матери»:

*Горска мајко, горска вештице, горска мамападуро, доста си очи бучила, доста си зубе церила, доста си моју децу пудила. Ја имам златне ножеве — очи ћу ти извадим, зубе ћу те поломим* [Лесная мать,

---

преследует, происходит следующий диалог: *Какво гониш? — Плач гоня. — Гони, да го изгониш* [Что гонишь? — Плач гоню. — Гони, чтобы прогнать] (Попов А. 1889, с. 87). Наконец, конкретные цели, преследуемые такими диалогами, могут быть и совсем иными. Так, поляки считали, что при бессоннице надо отыскать сон, который кто-то забрал у ребенка; тогда старшему ребенку завязывали глаза и велели ходить по комнате, ища сон, и при этом спрашивали его: *Czego szukasz?* [Что ищешь?] Ребенок изображал, что хватает сон и несет его к колыбели, говоря: *Szukam spania, ażeby brat* (*siostra*) *spał do jutra, do świtania* [Ищу сон, чтобы брат (сестра) спал до утра, до рассвета] (Kotula 1969, s. 97–98).

лесная вештица, лесная мамападура, довольно ты глаза таращила, зубы скалила, довольно ты моего ребенка пугала/гоняла. У меня есть золотые ножи — я тебе глаза выцарапаю, зубы тебе сломаю] (Пауновић 1968, с. 104, серб.); *Горска мајка... те мом детету не даш, да мирно спава?.. Сан си моме* (*Милану*) *употпудила. Ја хоћу с огњем да те изгорим, с тамњаном да те окадим, с водом да те удавим* [Лесная мать... ты не даешь моему ребенку спокойно спать?.. Сон у мальчика прогнала. Я хочу огнем тебя сжечь, ладаном тебя окурить, водой тебя утопить] (Раденковић, № 412, серб); *Ти, горска макьо... Бегай, не плаши детето, че имам сито, че те пресейем!* [Ты, лесная мать. Убегай, не пугай ребенка, у меня есть сито, я тебя пересею] (Сталийски 1895, с. 144, болг.).

**II.** Стратегия **«Изгнание недуга»** в заговорах от детской бессонницы реализуется через ряд мотивов, значительная часть которых входит в состав рассмотренного выше сюжетного типа устранения недуга. Особенно много подобных заговоров среди южнорусских, украинских и белорусских записей. Ср. такой, например,

белорусский заговор: *Ідзіце, крыксы, плаксы, ў лес, купіну разграбіце, на купіне пасядзіце, там вам краскі-пралескі, гулянне-красаванне, а тут вам не буяць, косці не ламаць, сну не адбіваць, крыксам, плаксам не бываць. Датуль вы буялі, гулялі, пакуль майго духу не зналі* (Таямн., № 600, гомел.) с полесско-украинским: *Ношницы, ношницы, да йидите ў корницы, ў корницах-то хороши светлицы, а там вам спати, там вам гуляти, сопочыночки мати, а Вали сну не сбивати. Обедешные, ранешные, полуночные ночницы знаю, од Вали одмовляю, одговораю, ў лес на гнилой колоде ссылаю* (ПЗ, № 69, житомир.).

Такие мотивы по-разному проявляют себя в рамках исследуемой функциональной группы. Некоторые из них достаточно мобильны, т.е. тем или иным образом «откликаются» на конкретную функцию заговора (лечение детской бессонницы), тогда как другие более нейтральны и их содержательные элементы практически не подвержены влиянию извне. Посмотрим, как ведут себя в заговорах от детской бессонницы некоторые уже знакомые нам мотивы.

II.1. В заговоры от детской бессонницы часто входит мотив «На том свете, там, куда отсылают недуг (или демона, ставшего его причиной), его ждет отдых, пир и веселье», который не остается «равнодушным» к прагматике заговора и по-своему адапти-

руется к его функции, в результате чего в рамках этого мотива появляются детали, отвечающие нескольким сюжетным темам.

Во-первых, это детская тема, актуализация которой приводит к тому, что «тот свет», куда отсылают ночниц, заполняется детскими вещами: *Ох, зоркі вы, зарнічкі... там вам калыскі залатыя, пелюшкі шаўкавыя. Вы ж пелюшкамі адзявайцесь, а калыскамі ўзмахвайцесь* (Зам., № 1133, гомел.); *Крыксы-начніцы... ідзіце на мхі зыбучыя... дзе люлькі, зыбкі, разныя напіткі* (Зам., № 1137, витеб.); *Выгыварваю з младзенца Івана крыксы-вяраксы на будаванныя калыскі, на мяккія падушкі* (Зам., № 1163, гомел.).

Таким образом, в заговорах происходит частичная идентификация ночниц с детьми, которая получает дальнейшее развитие в мотивах бессонья ночниц и насылания на них сна:

*дубе... возьми соби нишныци, ныспывци, шо ны сплять денно и ношно* (Стороженко 1894, с. 36, харьков.); *поди, биссоньё, в цисто полё, там ти кровать тисова и перина пухова и мякко зголовьё и тёпло одияло, там тибе место, там тибе прикрасно* (Мансикка, № 53, олонец.); *Ночныцы, сэстрыцы, лэтитэ в щырые боры... Там будуть вам матки и няньки, будуть вас там сповываты и колыхаты. Дайтэ моий дытыны спокойно спаты* (ПЗ, № 68, брест.); *Крыксы, плаксы, пьянки, гулянки, идите во чистое поле, там вам есть нянька, будет вас качать, величать* (ФНО, № 59, новгород.).

Близкие мотивы, разыгрывающие тему пира ночниц и их сладкого сна, встречаем и в болгарских заговорах от ночниц: *Идете в пусти гори, поди диви лески! Там да ядете бело месо, там да пиете ясни кърви... Там има свилени постелки да си постелете и свилени завивки да се завиете* [Идите в пустые леса, под дикую лещину. Там ешьте белое мясо, там пейте ясную кровь. Идите в пустые леса! Там шелковые постели себе постелите и шелковыми одеялами (пеленами) укройтесь] (Тодорова-Пиргова, № 490).

Уподобление ночниц детям и погружение их в сон обусловлены прагматикой заговора, ибо уснувшие, угомонившиеся ночницы не могут причинить вреда ребенку.

Второй темой, актуальной для заговоров от детской бессонницы и активно проявляющей себя в том числе и в полифункциональных сюжетах и мотивах, является тема шума. Заговор нацелен на то, чтобы перенести производимый ночницами шум подальше от ребенка, туда, куда отсылают его бессонницу: *няхай там пищать, а мойго чур хращонаго, нарожонаго* (Романов, с. 32, № 113); *Там табе піці, гуляці, шумаваці*

(Зам., № 1159); *Там глуміте і кричіте, от и.р. одчепітесь* (Слов.маг., с. 73); *Там вам скрыпкі, дудкі, грайце, гуляйце* (Таямн., № 582).

II.2. «Отправление бессонницы на гуляние/вечерницы» — еще один мотив, посредством которого в заговорах от детской бессонницы реализуется стратегия изгнания. В рамках данного мотива (близкого предыдущему) ночницы описываются как существа беспокойные, шумные, склонные к веселью, которых безопаснее всего отправить гулять куда-нибудь подальше (на вечерницы — вечерние гуляния молодежи): *Криклывци... пидить на вечерныци, де огни горять, де бесиды творять, там и гуляйте!* (Иванов 1885, с. 738, харьков.); *Помогайби! — Здоров! — Чы дома ваши нишныци? — Пишлы на вечерныци. — Нехай же маленьки диты сплять!* (ХСб 8, с. 190, харьков.); *чи є ваші вдома крикливиці? Посилайте їх на вечорниці. Там не стоять, не дрімають* (Слов. маг., с. 72, волын.); *Плаксы-реўсы у вас? — У нас. — Дак сабирайтеся на ўечорки до нас* (ПЗ, № 81, чернигов.).

В дополнение к отсылке ночниц на вечерницы (в гости, на гуляние) в заговорах может появляться мотив пропевания болезни: *Зори, одберить крыкливыци... понесить на вечерныци, де дивыци гуляють. Там их проспивають* (Милорадович 1897, с. 34, полтав.). Способность к «пропеванию» болезни приписывается также и птичьему пению: *Певны-петушочки... пойте, распевайте, криксу-плаксу вынимайте* (СРНГ 15, с. 255); *Курици... крильцями розмахайте, головками отспивайте* (Семенцова 1892, с. 285, чернигов.).

Стратегия изгнания недуга может реализовываться также через отсылку бессонницы на чужих (чаще всего инородцев), ср.: *дзячок з доўгаю пугаю крыксы паганяе, крыксы, плаксы панянятам у падушку* (Зам., № 1151, гомел.); *Ночницы, ночницы, порвице жыдам подушки. Жыдом спаць не давайце, а мою Лёньцу спать давайце* (ПЗ, № 84, гомел.).

II.3. В карпатской и болгарской традициях (у восточных славян редко) встречается мотив «Перенос бессонницы на другой объект» (Пусть плачет некто другой, а не мой ребенок), который по многим параметрам сближается с балканославянскими заговорами, рассматриваемыми ниже, в рамках мотива IV.1.1. Показательно в этом смысле, что в заговорах, о которых пойдет речь, фигурируют те же объекты, на которые переносится плач. Это лес: *Гората да плаче, детето да не плаче!* [Пусть лес плачет, а ребенок не плачет] (Петрова 1990, с. 224, болг.); *Нахвъргам рев у гората, да не реве Иван* [Швыряю рев в лес, чтобы не ревел Иван] (Тодорова-Пиргова, № 502, болг.), огонь: *Мое дитя писк най иде на той блиск!* (Виноградова 1993/2000,

с. 314, карпат.-укр.); *На ти, оганьу, плач, пак нам да дойде мир* [На тебе, огонь, плач, но к нам пусть придет мир] (Шишков 1890, с. 171, болг.; говорят в направлении света) и животное: *Мойто дети ни плачи, на мечката детито плачи* [Мое дитя не плачет, медведицы дитя плачет] (Димкова 1997, с. 103, болг.); *Хайде на кучето! На кучето да върви плачо!* [Давай на собаку! На собаку пусть идет плач] (Петрова 1990, с. 224, болг.), ср. белорусский заговор, в котором крикс отсылают в совиное гнездо (к птице, не спящей по ночам): *Бежала крикса з надворья, стала крикса младзенцоў пугаць, а стояць ли младенцоў два арандела* (архангела)*: одзин арандел дзеток кацаець, а другой криксу отгоняець: ступай, крикса, ў цемное дупло, ў совинное гнездо* (Шейн 1893/2, с. 537, № 24, смолен.), а также демонические существа: *Досега детето плачеше, сега самодивите да плачат!* [До сих пор ребенок плачет, теперь пусть самодива плачет] (Тодорова-Пиргова, № 497, болг.). Близок к таким заговорам мотив «Пусть некто шумит, а ребенок спит» (см. мотив V.7).

Зачастую такие заговоры произносили в соответствующих локусах. Болгары клали ребенка туда, где ходили овцы, коровы или катались по земле ослы, и говорили: *Та плачът да отиде с овцете* (*говедата*); *Та ревът да отиде в магарето!* [Плач пусть уходит с овцами; Рев пусть идет в осла] (Петрова 1990, с. 226), а македонцы поворачивали ребенка к дому, где виден огонь, и трижды произносили: *Досега плачот, што беше во Бориса* [имя ребенка], *от сега во огнон да биди* [Плач, что до сих пор был у Бориса, с этого момента будет в огне] (Цепенков 1900, с. 270).

II.4. В рамках стратегии изгнания недуга назовем также мотив «Некто приглашает на свадьбу N; на свадьбу вместо N посылают/отправляют детский плач». Мотив широко известен восточным и балканским славянам (причем в заговорах от самых разных болезней), однако в заговорах от детской бессонницы у восточных славян встречается редко: *Добрый вэчор, дорогая свахо, ў тэбэ дочка Ева, ў мэнэ сын Коля* (*чи як*). *Як буду женить, то приду на вэсылля просить; то я виддам свого сына ночници, нудници, крикливици* (ПЗ, № 38, ровен.). Об этом см. в главе «Мотив приглашения на свадьбу».

II.5–7. Почти универсальными по своей прагматике являются еще три мотива, реализующие стратегию изгнания недуга: «Отсылка недуга в далекие, пустынные места»: *Криксы, вараксы! Идитя вы за крутыя горы, за темнаи лесы ат маладенца и.р.* (Халанский 1904, с. 81, кур.)[6]; «Отсылка недуга туда, где ничего не происхо-

[6] Мотив широко представлен в других славянских традициях, ср.: *Горска мајко... Сад се ти плаши од мене и моје деце, па, бежи у гору, у воду, ту*

дит» («где ветер не веет» и под.): *Начніці-палуначніці... Ідэть ві на тиє лєса, на шчіріє болота, дє люде не ходять, дє собакі нє брєшуть і ангельські голос нє заходє* (ПЗам, № 22, чернигов.); «Изгнание недуга из частей тела»: *Денные, ночные, полуденные, полуночные... выступайте от раба Божия младенца и.р., из костей, из горячей крови, из плотного живота, из железного сердца, из буйной головушки* (Попов, № 46, орлов.) и т.д. Эти мотивы более универсальны, нежели приведенные выше, и почти не испытывают на себе влияния функции заговора.

Наконец, в восточнославянских заговорах встречаются и более простые тексты, в которых стратегия изгнания выражена лишь императивом со значением 'уходи', адресованным бессоннице или ее мифологическим воплощениям. Так, на Русском Севере подобные короткие заговоры обращены обычно к полуночнице, которую изгоняют оборотами типа: *убегай, убирайся, катись, улетай, подите прочь, отвяжись, отступись, отстань, поди, уходи* и др.

**III.** Стратегия «**Просьба к посреднику забрать недуг (и дать ребенку сон)**». В отличие от других данная стратегия реализуется фактически через единственный мотив: «Пусть посредник заберет бессонницу/крик (и даст ребенку сон)». Заговоры, основанные на этом мотиве, встречаются у восточных славян повсеместно и при этом довольно однотипны. Некоторое разнообразие им придает лишь то, что отдельные региональные традиции отдают предпочтение разным посредникам.

Чаще всего в качестве такового в заговорах фигурирует заря (зори). Обращение к конкретному природному явлению провоцирует исполнение всего заговорного ритуала за пределами дома, преимущественно утром или вечером, а заговор читается в направлении света зари. Тексты, адресованные зорям и основанные на мотиве «Пусть заря заберет бессонницу (и даст ребенку сон)», широко известны на Русском Севере и в центральной полосе России, хотя встречаются также в южнорусских областях, в Белоруссии и изредка на востоке Украины[7].

---

*места више немаш!* [Лесная мать... Сейчас отпугнись от меня и моего ребенка, беги в леса, в воду, здесь тебе больше места нет] (Пауновић 1968, с. 104, серб.); *В пусти гори, балкани зелени да иде!* [В пустые леса, зеленые горы уходи!] (Петрова 1990, с. 223, болг.); *Нека ова писка иде иза горе* [Пусть этот писк идет за леса] (Милојевић-Радовић 1958, с. 252, серб.); *Да върви в гората!* [Иди в леса!] (Петрова 1990, с. 224, болг.).

[7] Вар.: Якушкин 1868, с. 165, № 11 (ярослав.); ЭО, 1906/1–2, с. 92 (олонец.); ТРМ, № 354, 356; Логинов 1993, с. 75; Еф.МЭА, с. 199, № 6

Просьба об устранении недуга присутствует в этих текстах как бы на двух уровнях: на уровне текста в целом (уважительные обращения к посреднику, просьбы о даровании сна и мн. др.), а также на уровне собственно просьбы-приказа, выраженной обычно одним или парой глаголов в императиве: *возьми бессонницу и (от) дай сон*; *приди и возьми* (РЗЗ, № 123); *приди и унеси* (РЗЗ, № 128); *рассей, развей* (РЗЗ, № 123); *приди и принеси* (РЗЗ, № 123); *сбавь (избавь) от крика* (Курец, № 136); *сними* (РЗЗ, № 115); *забери* (РЗЗ, № 238); *вынь и выложи крик* (РЗЗ, № 122); *уймите и уговорите* (Еф.МЭА, с. 199, № 7); *унесите и принесите* (Крашенинникова 2001, № 19) и т.п.:

> *Заря-зареница, красная девица, возьми криксы-плаксы, ночные, дневные, полуденные. Дай р.Б. и.р. покой по сей день, по сей час, по мой приговор* (Новг. ф-р, № 414); *Заря-заряница, красна девица, иди ты к нам из-з темных лесов, из-за быстрых рек, неси р.Б. и.р. сон со дремотою, возьми у ней бессонницу-беспокойницу, полуночницу* (РЗЗ, № 114, архангел.); *Заря Марья, заря Дарья, заря зареная, заря утренняя, возьми крик младенца и.р.* (Соколов 1994, с. 73, саратов.).

В белорусских и украинских заговорах мотив «Пусть заря заберет бессонницу и даст сон» присоединяет к себе другие, и в итоге сюжетная схема заговора выглядит так: «Зори, заберите с ребенка ночницы... и отнесите их за синее море... где золотые колыбельки... тут ночницам не быть, ребенка не мучить...»: *Зора вечірняя, зора ранняя, зора полуночная, зора Марйа, зора Дарйа, зора Марина, зора Мандарина, зора Оксінья, зора Афросінья. Возьміте бозсоніци... хрешчоної, молитвеної, занесіте за крутії гори, за бистрії води, за темнії ліси, принесіте їй сон з усіх сторон* (ПЗам, № 30, ровен.).

Аналогичные заговоры, обращенные к зорям, известны и полякам, ср.: *Zorze, zorzyczki, wieźcie od mego dziecka płaczenie, oddajcie ti*

---

(архангел.); Попов, № 41 (саратов.), № 42 (орлов.); ППК 1848, с. 205 (саратов.); Крашенинникова 2001, № 19–22 (архангел.); Майков, № 56 (енисей.), 57 (саратов.), 58; Новг. ф-р, № 414; Мансикка, № 56; Курец, № 122–124, 126–127, 132, 133, 136; РЗЗ, № 85, 99, 101–141, 196, 198; РЗЗ, № 130; Успенский 1895, с. 78; Науменко 1998, с. 208 (волгоград.); Виноградова 1993/2000, с. 308 (рязан.); Соколов 1994, с. 73 (саратов.); Булушева, с. 48; РЭМ, № 649, л. 12 (нижегород.); КЗСЛ, с. 399 (орлов.); Малыхин 1861, с. 297 (воронеж.); Скрябин, л. 29об. (воронеж.); Проценко, № 23, 27, 133, 134 (дон.); Novikovas, Trimakas 1997, № 47, 48; Таямн., № 600; Зам., № 1131, 1133–1135; Романов, № 116; ПЗам, № 18, 30; ПЗ, № 73, 74; Милорадович 1897, с. 34 (полтав.).

*spanie* [Зори, зорички, возьмите от моего ребенка плач, отдайте ему сон] (Wasilewski 1889, s. 228, седлец.); *Zorze, zorzyczki, odejmcie mojemu dziecku morzyczki, odejmcie od niego płakanie, wzdychanie, a dajcie mu dobre wyspanie* [Зори, зорички, отберите у моего ребенка мориски, отберите у него плаканье, вздыханье, а дайте хорошее высыпанье] (Skalski 1901, s. 75, piotrkow.)[8].

Обращения к курам («Пусть куры заберут бессонницу (и дадут ребенку сон)») в рамках того же мотива широко представлены в Полесье, на Украине (преимущественно на востоке), в Белоруссии, в южнорусских областях, но фактически отсутствуют на Русском Севере и в центральной России[9]:

> *Куры белые, куры рябые, куры желтые, куры пестрые, куры черные, возьмите свои ночницы, а младенцу и.р. дайте доброе здоровье и сон* (Попов, № 47, смолен.); *И кульки, маей сестричке атберице сваи начнички от и.р. и нашлити на ее сон, каб ана спала, не нудзилася, худко засыпала* (ПЗ, № 56, гомел.).

При лечении ночного крика детей действительно носили в курятник: на Киевщине там читали заговор и после этого ждали, как поведут себя куры. Если они вскакивали и начинали шуметь, это предвещало выздоровление; если сидели и молчали — значит, ребенок был серьезно болен (Слов.маг., с. 14).

В таких заговорах крик, который кур просят забрать у ребенка, одновременно атрибутируется самим курам, в силу чего в заговорах появляется формула «Куры, возьмите свой крик»: *Куры рябые, куры белые, куры серые, разноперые, возьмите свои криксы у младенца Марии* (РЗЗ, № 2190, калуж.). Кроме того, ситуации «ребенок спит» ~ «куры поют» мыслятся соотносимыми друг с другом: *Курочки-сокотушки, возьмитя от молоденца ночнушки; вам, курочки, спевати, а молоденцу спати* (Романов, с. 33, № 118, гомел.) (см. ниже, V.7).

---

[8] Вар.: Piątkowska 1889, s. 511; Wisła 5, s. 511.

[9] Вар.: Майков, № 59 (кур.), 60 (енисей.); Успенский 1895, с. 78 (тул.); Попов, № 46 (орлов.), 47 (смолен.); НЗ, № 10; РЗЗ, с. 212–231 (калуж., рус. села Татарии); Науменко 1998, с. 206–208 (воронеж., смолен., белгород.); Булушева, с. 48; Проценко, № 21, 24, 26, 28. 135; ПЗ, № 52–57; Драгоманов 1876, с. 28; Боцяновский 1895, с. 501; Соболь 1893, с. 145; Сорокин 1890, с. 17; Бабенко 1905, с. 140; МУРЕ, 1907/9, с. 66-67; Зорі, с. 203 (кировоград.), 207 (Кубань); 208 (днепропетров.); Чуб., с. 142; Иванов 1885, с. 738; ХСб 8, с. 8, 170, 190; Семенцова 1892, с. 285; Зам., № 1139–1142, 1149; Романов, № 112, 117, 118; Таямн., № 568, 586, 596 (гомел.).

Обращение к курам может соединяться с обращением к зорям: это происходит на тех территориях (обычно в южнорусских областях), где сосуществуют оба мотива, ср.: *Заря Дарья, заря Марья, дневная, полуденная, ночная, полуночная. Куры, кочеты! Снимите с младенца крик* (Булушева, с. 48, саратов.). Другой случай контаминации — когда обращение за помощью к курам соединено с уже знакомыми нам «птичьими» мотивами: *Добры вечур вам, куры, куречки, возьмите у моего больного ребенка плачки, ножками растопчите, крылышками разметите, а моему ребенку принесите сон со всех сторон* (Шухевич 1908, с. 323–324, гуцул.).

Помимо зорь и кур, заговоры такого типа обращены к самым разным посредникам: к деду и бабе, сакральным персонажам (прежде всего к Богородице, которую просят не только забрать бессонницу, но также просто помочь, прогнать, вылечить и т.п.), а также к птицам (сорокам, например), деревьям (дубу, вербе), углам дома, дверному скрипу, «воротнему крюку», разным животным. Появление каждого из этих посредников внутренне мотивировано топикой заговоров от детской бессонницы.

Так, обращение к деревьям: *День добрый тоби, дубе! На́ тоби, дубе, крыклывець и плаксывець; ты крыклывець соби, дубе, заберы, а сон крипкій прыделы!* (Шарко 1891, с. 173, чернигов.); *Верба-вербица, забери у и.р. ночницы* (ПЗ, № 50, чернигов.); *Добрий вечір, сливочки, добрий вечір, грушечки, добрий вечір, яблуньки, возьміть наші криксунки, возьміть наші плаксунки* (Давидюк 1993, с. 15, укр.-полес.); *Дєд гайові, баба гаявая! Забєрєть начніцци, дайтє сон* (ПЗам, № 24, чернигов.; читают под березой); *Ой ти, грушко-золотушко, візми од неї крикливиці, а нашли сонливиці, дрімливиці* (ИИФЭ, ф. 15-3, ед.хр. 143, д. 98об., житомир.)[10] — связано с сохранявшейся до самого последнего времени, например, в Полесье практикой носить больного ребенка под разные деревья, в том числе дуб, и заговаривать там бессонницу[11], тем самым символически перенося болезнь на это дерево, ср. такое полесское свидетельство: «Я сына годовала, а вин малэньки быў плохэй, то вин вэльми крычал, то тут жэншына была, то позовэм ту жэншыну, и вона бэрэ того хлопца и до дуба гэтого нэсэ... да й ходыть кругом гэтого дуба, шось вона прымоўляе и трохэ поспокойнэ на яких пару дэнь, то, мабуть, вона якую-ни-

[10] Вар.: ПЗ, № 50 (верба); ЭО, 1891, № 1, с. 173, укр.; МУРЕ, 1907/9, с. 66.

[11] Ср. свидетельство о чтении заговора под вербой, в котором указывается, что если у ребенка на самом деле были криксы, то после чтения заговора эта верба обязательно высыхала на корню (ПЗам, № 23, чернигов.).

будь прымоўку знала до того дуба» (ПА, Нобель Ровенской обл.). Хождение специально под дуб, возможно, объясняется отношением к дубу как к дереву, символизирующему силу и крепость.

Что касается обращения к углам (*Куточки-браточки, возьмите от того младенца ночнички да нашлите на его сонички* — ПЗ, № 51, гомел.), то оно соотносится, в частности, с лечебной практикой поить или обмывать ребенка водой, слитой с углов дома или стола (см.: ТРМ, № 363; РЗЗ, № 189), а также с тем, что угол традиционно считался местом обитания демонов. В Полесье заговоры от детской бессонницы обращены иногда к «кутковой бабе» (т. е. к бабе, живущей в углу). О молениях и требах «кутному богу» упоминается в Слове св. Григория Богослова (по списку XVI в.) (Гальковский 2, с. 34). Аналогичные обращения есть в польских заговорах: *Kątku, kątku, przywróć spanie mojemu dzieciątku* [Уголок, уголок, верни сон моему ребенку] (Kotula 1976, s. 183).

С демонологическим аспектом этиологии детской бессонницы связаны, кажется, многочисленные деды и бабы[12], которых в заговорах от детской бессонницы просят забрать болезнь и дать ребенку сон:

> *Трубошный дедушка, трубошная бабушка, дайте моему и.р. угомону да спокою, да крепкого сна* (РЗЗ, № 97, калуж.; читается под печной трубой); *Лесовые дзеды и бабы, ого! Баба-яга, угу, угу, угу! Берице криксы и несице в лес, а моей Каце сон принесице* (ПЗ, № 49, гомел.).

У западных славян заговоры с просьбой забрать бессонницу и дать сон бывают адресованы тем мифологическим персонажам, которые напускают на ребенка бессонницу, и прежде всего

> полуднице: *Południco, południco! Weź te płacki z myj dzieciny i zanieś na krańce świata* [Полудница, полудница! Забери эти плачки от моего ребенка и отнеси их на край света] (Kotula 1976, 189, пол.) и дивоженам: *Dej Pán Bůh dobrej den, černý lese! Nevidím tam nic jiného než divé muže a divé ženy. Vy, divé ženy, mému dítěti jeho rozený pláč dejte a svůj divoký si vemte* [Дай (тебе) Господь Бог добрый день, черный лес! Не вижу там ничего, кроме диких мужиков и дивоженок. Вы, дивоженки, моему ребенку его рожденный плач дайте, а свой дикий себе возьмите] (Вельмезова, № 118, чеш.).

Обращение к сакральным персонажам — святым, Богородице, Иоанну Крестителю[13] — обусловлено ролью универсальных помощ-

[12] Вар.: ПЗ, № 49, 70; Таямн., № 594.

[13] Вар.: РЗЗ, № 149; Зорі, с. 190; ПЗ, № 54, 76.

ников и целителей, которая приписывается им в традиционной медицине.

В Поволжье заговоры с просьбой забрать бессонницу и дать сон бывают адресованы дверному скрипу: *Воротний скрип, возьми с младенца крик* (Аршинов 1889, с. 12. казан.); *Воротний крюк, возьми ребячий крик* (Чибриков 1900, с. 308, казан.)[14], что, вероятно, связано с представлением о шуме как причине детской бессонницы и крика. Шумовым аспектом детской бессонницы объясняется и обращение к собачкам-брехунам (Романов, № 114). Среди других адресатов такого рода заговоров: *овинная яма* (Булушева, с. 47); *ветер* (РЗЗ, № 238); *пташки, зайки, лиски* (Таямн., № 593); *волк* (Зам., № 1146) и др.

**IV.** Стратегия «**Обмен с мифологическим посредником или противником**» представлена наибольшим количеством мотивов.

IV.1. Сюжет, в котором предлагается обмен между человеком и его ребенком, с одной стороны, и мифологическим персонажем и его ребенком — с другой. Таким образом, в заговорах моделируется ситуация с двумя относительно равнозначными полюсами (человек и его ребенок ~ мифологический персонаж и его ребенок), между которыми осуществляется обмен или заключается договор. Рассмотрим основные версии сюжета.

IV.1.1. «Обращение к лесу, лесным существам, отдельным деревьям (дубу); указание на наличие у них и у человека детей противоположного пола; предложение породниться и обменять крик ребенка человека на сон ребенка мифологического персонажа» (отдельные мотивы в рамках этого сюжета могут опускаться и заменяться другими). Сюжет[15] известен фактически по всему Полесью, в Белоруссии (в основном на Гомельщине, окказионально — в Витебской и Минской обл.) и широко на Украине[16] (на данный момент нам известно

---

[14] Вар.: РЗЗ, № 204–211; Булушева, с. 48; Виноградова 1993/2000, с. 309 (рязан.).

[15] Сюжет подробно рассмотрен А.Л. Топорковым и автором книги в совместной работе (Агапкина, Топорков 1990).

[16] Вар.: Романов, № 110, 115; Зам., № 1166, 1167, 1168, 1170, 1173; Таямн., № 576; Лопатин 2007, с. 40; ПЗам, № 19, 23, 27; ПЗ, № 35–37, 40, 43–46, 48, 49; ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.; Виноградова 1993/2000, с. 310, Розтоки Кременец. р-на Тернопол. обл.; Зорі, с. 190, 195, 201; Еф.СМЗ, № 7; Балагур 1847, с. 267–268 = Головацкий 1847, с. 267; УЗ, № 65; Гринченко 1896/2, с. 36; Номис, № 25; Иващенко 1874/2, с. 172 (= Зорі,

более 50 его вариантов). Приведем характерные примеры таких заговоров:

*Дзень добры табе, верасовы дзядок, дзень добры табе, верасовая бабка! У цябе сыночак Захарка, у мяне дочачка Наталка. Твайму сыночку Захарцы па лесу крычаці ды верашчаці, маей дочачцы Наталцы ў калысаццы спаці, да гуляці, да прыбуваці* (Зам., № 1167, гомел.); *На синим море стоить дуб гульятый, пид тим дубом дед волохатый, добрый вечер тобе, деду, посватаемось, побратаемось, у мине донька, у вас сынок, возьми своему сыночку крикушэчки и плакушэчки, а моёй дочци спакоенько, и гуляенько, и на тело пребываенько* (ПЗ, № 37, киев.); *Лісе, лісе лебедино, посватаймо сї, покумаймо сї, у теби син* (або шо є), *ў мени дочка; ти менї дай супокій-спанє, а я тобі виски-писки!* (Онищук 1912, с. 98–99, гуцул.); *Дубе, дубе! Посватаемось и побратаемось. У мене сын, а у тебе дочка, дарую я твоій дочци крыклывыци и плаксывици денни, ношни и полуношни, а нам пошлы, Господы, сон из усих чотырех сторон* (Бабенко 1905, с. 140, екатеринослав.).

Похожие заговоры изредка встречаются в восточнопольской традиции, ср. текст, произносимый от имени ребенка: *Dobry wieczór tobie, dębie, ja jestem córka Anastazja, a syn Adam. Dobry wieczór tobie, dębie, ja jestem syn Adam, a córka Anastazja. Ja tobie oddam te swoje płacze i krzyki* [Добрый вечер тебе, дубе, я дочка Анастасия, а сын Адам. Добрый вечер тебе, дубе, я сын Адам, а дочка Анастасия. Я тебе отдам эти свои плачи и крики]; при этом ребенка кладут на кусок дубовой коры, который после чтения заговора выбрасывают туда, где никто не ходит (АКЕ, А 25, хелм.).

Помимо названных персонажей, заговоры на этот сюжет могут быть обращены также к: дикому деду и дикой бабе (Talko-Hryncewicz 1893, s. 137, № 4); деду и бабе из дымняной горы (Номис, № 25); железным деду и бабе (Милорадович 1900/69, с. 312); бабке-секирке (ПЗам, № 27); дыму (Talko-Hryncewicz 1893, s. 136, № 1); ночке (Зам., № 1173); ночнице (Романов, № 110); крикливицам (Слов. маг., с. 71); девочкам-сестричкам (Таямн., № 599); старшему домовому (Зам., № 1174); безымянному персонажу (Слов. маг., с. 72); сове (Зорі, с. 191; = Tal-

с. 197); Лоначевский 1875, с. 197, № 28; Онищук 1912, с. 98–99; Новицкий 1913, с. 96; Кривошапкин, л. 335; Бабенко 1905, с. 140; Стороженко 1894, с. 36; М.Б. 1867, с. 694; Talko-Hryncewicz 1893, s. 136–137, № 1, 3, 4, 8; Слов. маг., с. 71–72; ТСС, № 5; Давидюк 1993, с. 15 (укр.-полес.); ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об. (житомир.); ед. хр. 158, л. 186 (житомир.).

ko-Hryncewicz 1893, s. 137, № 8); змеевне (Иванов 1885, с. 737; = Ветухов 1905/53, с. 291–292); заре (Чибриков 1900, с. 307, казан.). В единичных случаях такого типа заговоры ориентированы на лечение других детских болезней — сглаза, уроков, волоса и т.д.[17].

В основе рассматриваемого сюжета — противопоставление человека и посредника, к которому он обращается, которое проходит практически через все мотивы данного сюжета, затрагивая также его образность и систему персонажей. В начале сюжета — мотив установления родства (*посватаемся*, *побратаемся*) между персонажами противоположного пола, которое предполагает обменные отношения, в данных заговорах — обмен между детьми их плачем и сном. Тема сватовства/родства тщательно разработана в образной системе заговоров. Многочисленные варианты обыгрывают поло-родовые различия, на которых основан мотив сватовства/родства и которые создают условия для последующего обмена между его участниками, к чему, собственно, и стремится заговор. Порой эти поло-родовые различия задаются в самом начале заговора обращением к разнополой паре посредников, деду и бабе, например: *дзед лясавы, баба барава* (Зам., № 1166), *верасовы дзядок и верасовая бабка* (Зам., № 1167), *лесавы дед, лесавая баба* (Зам., № 1168), *did dykyj, baba dyka* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 137, укр.), *воровой дед, ворова баба* (ПЗ, № 40), *дед-лесовик, баба куткова* (ПЗ, № 41), *лисавой дзед, лисавая баба* (ПЗ, № 48) и др.

Однако в еще большей степени поло-родовой фактор проявляется в образах детей (человека и посредника), между которыми осуществляется обмен. Статус человека и статус посредника постоянно соотносятся друг с другом — в том, что касается их поло-родовой принадлежности и их имен. При упоминании имени конкретного заболевшего ребенка в заговоре сразу же моделируется персонаж противоположного пола (ребенок посредника), также снабженный личным именем: *сын Максим — дочь Катерина* (Романов, № 110); *сын Борис — дочь Галя* (Виноградова 1993/2000, с. 310, Розтоки Кременец. р-на Тернопол. обл.); *сын Герасим — дочь Катериночка* (Слов. маг., с. 71–72) и т.д. В других случаях у ребенка посредника имя как таковое может отсутствовать, и в его функции выступает видовое обозначение, в то время как у ребенка человека собственное имя сохраняется, ср.: *в тебє син клин* (клен), *в менє дочка имярек* (Гринченко 1896/2, с. 36). Наконец, иногда у имени ребенка появляются «говорящие» опреде-

[17] Вар.: Чуб., с. 112; с. 132–133; Talko-Hryncewicz 1893, s. 214–215, № 24; Драгоманов 1876, с. 24; Кривошапкин, л. 335; Романов, с. 35, № 125, 126; ПЗ, № 175; Милорадович 1900/69, с. 312.

ления или приложения, сохраняющие родовую специфику: *Драствуй, дубе, в тебе сын Максымко, в мене доч имярек ныспывка* (Стороженко 1894, с. 36).

Статус посредников-родителей также включается в эту образную игру, благодаря чему в заговоре моделируется несколько пар персонажей, противопоставленных по поло-родовому принципу. Если бессонницей страдает девочка, то в заговоре в качестве посредника появляется березка с сыночками-дубками: *Березе, березе зеленая! Маєшь дубки, сынки, а я маю дочку Марину*; если же болеет мальчик, то — дуб с дочками-березками: *Дубе, дубе зеленый! Маєшь дочки, березки* (Балагур 1847, с. 267–268, галиц.).

Поло-родовая характеристика иногда оказывается единственным, что различает человека и посредника. В приводимом ниже примере человек и посредник (дерево) теряют видовые различия, сохраняя лишь поло-родовые:

> *Добрий вечір, куме дубе, побратаймось, посватаймось — у тебе дубок, а в мене берізка, у тебе синок, а в мене дочка; візьми собі крикливиці... а дай моий дочці сонливиці-дрімливиці* (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об., житомир.); *За морем два дуба; давайте побратаемся, давайте посватаемся: у мене сын, у вас дочка* (Новицкий 1913, с. 96, екатеринослав.).

IV.1.2. В рамках оппозиции человек–нечеловек моделируются и другие различия между человеком и посредником, в частности — указывается на то, что у посредника много детей, а у человека — всего один: *Вы, начніцы... у вас дочак сем, а ў мяне адна* (Таямн., № 565, гомел.); *Заря-зареница... у тебя есть три дочери, твои дочери гулять хотят, а моя дочь хочет спать* (Новг. ф-р, № 413). Часто в рамках этого мотива дети противопоставляются не только по количеству, но также и по поло-родовому принципу: *У вас дзевяць дачушак, а ў мяне адзін сыночак* (Таямн., № 599, гомел.); *Бобочко-сокірочко, посватамся, побратамся... У тебе 9 синов, у мене 10-я дочка* (ПЗам, № 27, ровен.); *Заря-заряница... У тебя есть десять сыновей, моя — десятая дочь, возьми от нее кыксу и вяксу* (ФНО, № 58, новгород.).

Наконец, то, чем обмениваются между собой дети человека и мифологического посредника, т.е. сон и плач, также частенько описываются в заговорах как система противопоставлений:

> *Я табе прінэсла крікси, а ти з усєх гор дай на моє дитя спокой* (ПЗам, № 23, чернигов.); *шоб Наташка спала й гуляла, у сне прыбувала — шоб воны крычалі, вішчалі* (Зам., № 1166, гомел.); *твоїм дубоч-*

*кам-браточкам листьми шевеляти — моєму онучку спати, одпочівати* (ПЗам, № 20, брест.); *няхай тваёй дочачцы крыксы-крыксавіцы і плаксы-плаксавіцы, а майму сынку спанне-прыбыванне* (Зам., № 1169, гомел.); *нэхай твоя дочка даст сонливыцы, а мій сын віддасть плаксывыцы* (Кривошапкин, л. 335, волын.); *на́ тобі плаксивці, недрімливці, нисонливці, а дай моїй дитині сон зо всих сторон* (Иващенко 1876, с. 16, волын.).

*IV.1.3.* В рамках рассматриваемой стратегии обмена проигрываются и другие варианты обменно-договорных отношений между двумя сторонами — человеком и посредником и их детьми. Так, у русских известны заговоры, в которых также фигурируют дети человека и посредника, но отсутствует мотив сватовства/родства. Кроме того, эти заговоры обычно обращены к «заре» как к мифологическому посреднику, более характерному для русской заговорной традиции[18]: *Заря-заряница, красная девица, у тебя дочь Марья, у меня сын Сергей, возьми с него криксу и воксу* (ГЛМ, ОРФ, ф. Н.И. Лебедевой, инв. 15, к.п. 3095/15, л. 479, калуж.).

Специфику этой группы заговоров определяет мотив «Противопоставление человека и посредника и их детей по отношению ко сну/бодрствованию» (преимущественно севернорусский). Человеческое дитя — то, которое спит, дитя же мифологического посредника/противника — то, которое никогда не спит, а только гуляет и веселится.

Такое отличие в поведении вписывается в оппозицию человек–нечеловек, ведь склонность к веселью и гулянию традиционно расценивается как примета иномирности персонажа (ср. хотя бы подменыша — постоянно бодрствующего и орущего): *Заря-заряница, красная девица, у тебя дитё плачет — гулять хочет, у меня дитё плачет — спать хочет* (Бахтин 1982, с 467, ленинград.); *Заря-заряница, красная девица, по саду гуляла, ключи потеряла; твои дети плачут — гулять хочут, мои дети плачут — спать хочут* (Новг. ф-р, № 411). В украинском заговоре детям мифологического посредника/противника и человека соответственно желают: *нихай ні спить, ні дрімае, нихай по лісі гуляе, а моя хрещена, порожена нихай спит як день, так ніч* (М.Б. 1867, с. 694, подол.), что, кстати, напоминает о мотиве сна-смерти (см. ниже VI.3).

---

[18] Вар.: ПЗам, № 18; Романов, № 113, 114; Зам., № 1172; Короленко 1892, с. 276; Новг. ф-р, № 409; НТКПО 1, с. 594, № 7; РЗЗ, № 130; Науменко 1998, с. 209.

Тем самым поведение детей мифологического посредника/противника описывается так же, как поведение самих ночниц и крикливиц, которых отправляют гулять и веселиться на «тот» свет (см. выше). И хотя заговоры с этим мотивом в большинстве случаев не содержат прямого призыва к обмену веселья и гуляния на сон, но тем не менее констатация этой интенции имеет место: *Зорька... Ты ревишь-плачешь, гулять хочешь, а у меня дитя плачет, спать хочет. Возьми бессонницу, дай нам сонницу!* (Науменко 1998, с. 209, архангел.).

IV.1.4. Другой вариант предложения обменно-договорных отношений реализован в мотиве «Мифологическому посреднику предлагают поженить детей и поделить/забрать криксы»[19]. Мотив свадьбы детей встречается очень редко, и его можно, видимо, рассматривать как логическое развитие мотива установления родства/сватовства:

> *Сасна-красна, у цябе сын, а ў мяне дачка. Давай мы іх пажэнім, крыксы-плаксы падзелім* (Зам., № с. 559, коммент. к № 1173, гомел.); *Ранняя зарыца і вечэрняя зарыца, будзь вялікая памачніца. Твой сын у шапачцы, а мая дачушка ў аксаміце. Будзем іх разам спаць лажыці* (НМБНТ, № 194, витеб.); *Заря-зарница, красная девица, у тебя жених и.р., а у меня невеста и.р. Давай их положим вместе спать до белой зари, до красного солнца* (РЗЗ, № 199, калуж.); *Дубе-неленю, в тебе сынок Иванко, в мене донька Оленка, посватаемо, побратаемо и зробим веселье* (свадьбу). *Озьми з моей Оленьки криксы, плаксы, подумания, погаданыя* (ПЗ, № 36, киев.).

Свадебная тема в подобных заговорах подчеркивается называнием детей «князем» и «княгиней» (НМБНТ, № 200, 201), подобно тому как называют во время свадьбы жениха и невесту. К этим примерам примыкают редкие заговоры с мотивом венчания бессонницы, смысл которого состоит в переносе болезни на этот посторонний объект[20]: *Выйшов дид з дымняной горы, выйшла й баба. Не быймося й не лаймося, посватаймось, побратаймось: возьмы мои крыклывыци за свово сына* (як хлопец — то *за дочку*) (Комаров 1890, с. 112, № 24, укр.).

---

[19] Зам., № 1169; Зам., с. 559, коммент. к № 1173; ПЗ, № 36; Слов. маг., с. 72–73, волын.; ИИФЭ, ф. 15–3, ед. хр. 158, л. 186, житомир.; Таямн., № 593; РЗЗ, № 199.

[20] Этот мотив встречается и в ритуальной практике: у южных славян было известно «венчание болезни» на дереве, заключавшееся в том, что вещи больного относили к дереву или помещали на него (СД 1, с. 332).

IV.1.5. «Пусть посредник обменяет больного ребенка на здорового», ср. примеры: *Зоря... отдай нам хорошего, возьми себе худого — младенца такого-то* (Курец, № 128, олонец.)[21]; *Дед-лесовик, баба куткова, полюбемся, и познаемос, и детками помыняемос. На́ тебе крикливо, плаксиво, а дай мне сонливо, дремливо, шоб в ночы спало, день гуляло и ў теле прибывало* (ПЗ, № 41, житомир.).

В данном случае речь идет не об обмене плача на сон, а об обмене самими детьми («на тебе крикливо, а мне дай сонливо»), что указывает на сюжет «подмена человеческого ребенка на ребенка демона (так наз. подменыша)». Согласно материалам П.Г. Богатырева, в Закарпатье аналогичный заговор, обращенный к месяцу, читали над подменышем, надеясь таким способом избавиться от него и вернуть себе свое человеческое дитя: *Абрагаме, сватайме ся, братайме ся, тобі діўка, мені хлопчіще. Берит собі своє, а мені предай моє* (Богатырев 1971, с. 252).

IV.1.6–7. Отметим в заключение два редких мотива.

«Человек и посредник не будут причинять вред детям друг друга»: *Ой ти, дубэ нэдобору, поговоримо с тобою, посватоймоса, побратоймоса. Моя дочка так зовэтса, а твуй сын так зовэтса. Я твово сына нэ бэру* (подразумевается обещание не рубить дуб и не ломать его ветки), *а своей дочки нэ даю* (ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

«Человек и посредник выполнят желания детей друг друга»: *Заря-зареница... У тебя дочь Катерина, у меня и.р. Твоя хочет есть-пить, моя хочет спать. Мне — напоить-накормить, тебе — спать уложить* (ФНО, № 60, новгород.).

Сербам и болгарам широко известны близкие к рассматриваемым здесь заговоры, причем также от детской бессонницы. Так же как и восточнославянские, они обращены к мифологическим посредникам/противникам. К ним относятся:

1) лесные персонажи, лес и деревья: чаще всего заговоры адресуются лесной матери, которая, согласно поверьям, и напускает на детей бессонницу (серб. *горска мајка, шумина мати, горска вештица, горска мамападура, горунова мајко* (от *горун* ‘дуб’), болг. *горска майко, Баба Гора, Горица, безсъница*), а также горному лесу, хозяину гор;

2) световые явления, прежде всего солнце и месяц;

3) домашние животные (овцы, куры и др.).

Как и у восточных славян, обращение к мифологическому адресату заговора предусматривает чтение текста в направлении того объекта,

[21] Ср. также: Мансикка, № 51.

который соответствует адресату заговора или мыслится как его аналог. Если в заговоре упоминается лесная мать, то заговор произносят, глядя на дерево или ближайшую покрытую лесом гору; если в тексте упоминается солнце, то заговор читают на восходе, подняв ребенка к солнцу; если в тексте речь идет об овцах, то читают в том направлении, где горит пастушеский костер. Вместе с тем часто, вне зависимости от того, к кому обращен заговор, его читают, повернувшись туда, где виден свет, что, кажется, связано с восприятием световых явлений как первопричины детской бессонницы.

В отличие от восточнославянских, в южнославянских заговорах нет мотива установления родства между двумя сторонами. Инвариант сюжета этих южнославянских заговоров может быть сформулирован так: «Лесная мать (лес/солнце/др.), довольно (до настоящего момента) плакал мой ребенок по твоему ребенку/за (из-за) твоего ребенка, пусть теперь твой ребенок плачет по моему ребенку/за (из-за) моего ребенка». Заговоры на этот сюжет известны на востоке Сербии, в разных регионах Болгарии, а также Румынии (об этом см.: Раденковић, с. 415):

*Добро вече, горска мајко, доста моје дете плакало од твојега, нека сада плаче твоје од мојега* [Добрый вечер, лесная мать, достаточно плакал мой ребенок из-за твоего, пусть сейчас твой плачет из-за моего] (Пауновић 1968, с. 104, серб.; при чтении смотрят на самое высокое в округе дерево); *О, шумина мати, до сад плака моје дете за твојим дететом, а од сад нека плаче твоје дете из-за мојим!* [О лесная мать, до этого момента плакал мой ребенок по твоему ребенку, пусть с этого времени твой плачет из-за моего] (Грбић 1909, с. 124, серб.; читают вечером в направлении дома, где зажегся свет); *Горице, сестро-о-о, мойто момче плаче за твойто момиче* [Лесочек, сестра, мой ребенок плачет по твоей девочке] (Тодорова-Пиргова, № 496, болг.); *Дето ште плаче моето дете за слънцето, нека слънцето плаче за моето дете* [Как плачет мой ребенок по солнцу, так пусть солнце плачет по моему ребенку] (Попов А. 1889, с. 87, болг.; читается рано утром в направлении восхода солнца).

В этих текстах, так же как и у восточных славян, часто подчеркиваются поло-родовые различия между детьми человека и мифологического посредника/противника:

*Слунце, слунце, доста је плакаја мој син за твоју ћерку, а с'г она да плаче за мојега сина* [Солнце, солнце, довольно плакал мой сын по твоей дочке, а теперь пусть она плачет по моему сыну]

(Раденковић, № 402, серб.); *Горане, бане, до с'г ровала моје девојче за твоје момче, од с'г нек рове твоје момче за моје девојче* [Горец, господин, до этого моя девочка плакала по твоему мальчику, после этого пусть твой мальчик плачет по моей девочке] (Там же, № 407, серб.); *Бабо, Горо, на... Мойто момче да не плаче за твойто момиче, а твойто момиче да плаче за нашето момче* [Баба, Лес... Пусть мой мальчик не плачет по твоей девочке, а твоя девочка плачет по нашему мальчику] (Капанци, с. 174, болг.); *Горо ле, горо ле, да не плаче мойто момче за твойто момиче, ами да плаче твойто момиче за мойто момче* [Лес, лес, пусть не плачет мой мальчик по твоей девочке, но пусть плачет твоя девочка по моему мальчику] (Петрова 1990, с. 225, болг.); *Горска майко, ти имаш сина, аз имам дъщера, не лъжи ми дъщерята за твоя син, на ти плач, дай ѝ сън* [Лесная мать, у тебя есть сын, а у меня дочь, не мани / не прельщай мою дочь твоим сыном, на тебе плач, дай ей сон] (Ватев 1905, с. 54, болг.); *Досъга мойо син плачеше за твойата черка, месеце, а отсъга твойата черка да плаче за мойо син, месеце* [До сих пор мой сын плакал по твоей дочке, месяц, а с этого времени пусть твоя дочка плачет по моему сыну, месяц] (Захариев 1918, с. 127; болг.; читается в направлении луны)[22].

Благодаря этим поло-родовым отличиям (у тебя сын, у меня дочка, и наоборот) в болгарских и сербских заговорах возникает тема любовного томления, плача, в результате чего конфликт приобретает личностно-эмоциональный оттенок и разрешается не через обмен плача на сон (как в восточнославянских заговорах), а через передачу этого томления и плача от человеческого дитяти к ребенку мифологического посредника/противника (пусть твой сын плачет по моей дочке, и наоборот).

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что при наличии общей основы соответствующих восточно- и балканославянских заговоров (обменные отношения между детьми человека и его мифологического противника) внутреннее развитие самих сюжетов шло самостоятельно, что привело к тем существенным различиям между ними, которые мы констатировали выше (стратегия обмена в

[22] Ср. аналогичные формулы, произносимые в другой ситуации, которая тем не менее также является реакцией на звуки (писк и плач): в Габрово, когда «пищит» или «свистит» вода, подогреваемая для купания младенца, говорят: «Так будут пищать парни/девушки по N» (имя ребенка, которого собираются купать) (СбНУ, 1891/5, с. 112).

восточнославянских заговорах, стратегия переноса болезни — в балканославянских).

Проанализированные здесь балканославянские заговоры имеют много общего с заговорами группы II.3 (перенос бессонницы на другой природный объект, см. выше). Различие между ними состоит лишь в том, что в текстах группы II.3 у ребенка, который является объектом лечения, отсутствует пара — ребенок посредника/противника, вследствие чего из заговора уходит и тема любовного томления.

В целом рассмотренные мотивы, реализующие стратегию обмена между человеком и мифическим посредником, известны на значительных территориях, соединяющих Восточные Балканы — через карпатское посредство — с южной частью восточнославянского ареала, т.е. территориях, на долю которых приходится основная часть восточно-балканославянских схождений в области традиционной культуры.

IV.2. В рамках рассматриваемой стратегии известны еще два мотива, описывающие обмен пищи на сон.

IV.2.1. Мотив «Пусть куры возьмут хлеб и дадут ребенку сон»[23] тесно связан с мотивом III.1 «Пусть куры заберут бессонницу (и дадут ребенку сон)» и, по всей вероятности, соотносится с известной ритуальной практикой кормить кур хлебом при лечении детской бессонницы, ср.: *Курачки, рябачки, вазьмите хлеб-соль, а Мариночке отдайте сон* (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.); *Кури серый, кури белый, кури сероватый, кури беловатый, кури-курьницы, вазьмице у Сцепана начницы, наце вам хлеба да соли, а мому Сцепану дайце сну до воли* (ПЗ, № 60, гомел.).

IV.2.2. «Кормление ночниц»: *Вам, ночньцы, хлиб и сыль, а для мэнэ крепкый сон* (ПЗ, № 63, брест.; ср. также: Слов. маг., с. 71; Романов, № 107; Таямн., № 576).

**V.** Стратегия «**Навязывание бессоннице запретов и других поведенческих предписаний**» представлена значительным количеством мотивов, бóльшая часть которых имеет полифункциональный характер. Их основу составляют императивные запретительные и директивные конструкции типа *не делай того, делай то, пусть будет так*, в дополнение к которым в заговоре иногда появляются формулы испрашивания доброго сна, типа *Дай ему сну и спокою, Дай нашей Лене покою и угомону*. В заговорах, отвечающих данной стратегии, вычленяется

[23] Вар.: Слов. маг., с. 71; Таямн., № 566, 567, 596; Novikovas, Trimakas 1997, № 46; Зам., № 1139.

несколько мотивов, которые тем не менее редко встречаются сами по себе, а чаще комбинируются в рамках одного текста.

V.1. «Полуночнице/заре/др. запрещается мучить ребенка». Мотив распространен почти исключительно в севернорусской традиции. Запрет мучить ребенка обращен в данном случае не к самой болезни, а к олицетворяющим ее персонажам (полуночнице, щекотухе, ночному вою и др.)[24], иногда к заре:

> *Пресвятая полуночница, не имай мого дитю, не позорь мого дитю, в глаза не гляди, очи ясны не ломи* (РЗЗ, № 145, архангел.); *Щекотуха, полуношница, владечица! Не щекотай, уходи* (РЗЗ, № 146, вят.); *Ночная полуночница, в изголовье не стой, ясных очей не дери, белого лица не щипай у р.Б. младенца* (Науменко 1998, с. 210, архангел.).

Формальная жесткость запрета — глагол в повелительном наклонении с отрицательной частицей *не* — сочетается с лексическим разнообразием глаголов, существенно расширяющим представление как о возможных вредоносных действиях этих мифологических существ, так и о накладываемых на них ограничениях: *не беспокой*, *не задевай*, *не задевай ни за руки*, *не май*, *не хватай*, *не тронь*, *не шевели*, *не тереби*, *не тормоши*, *не щипли*, *не щекоти*, *не цапай лицо*, *не щипай*, *не тронь*, *не задевай*, *не буди*, *со сна не сбивай*, *не мучь*, *не позорь*; *не май, не мотай*, ср. также: *до моего младенца тебе дела нет*.

Среди сербских заговоров (правда, не от бессонницы, а порчи) мы обнаружили мотив, очень близкий к севернорусскому: демоны нападают на оставленного без присмотра ребенка и начинают играть частями его тела, после чего ангелы задабривают демонов, и те оставляют ребенка в покое: *Заспала мајка код* (*Јована*), *заспао отац код* (*Јована*), *па притискоше његова анђела. Анђео се расрди и одлете од* (*Јована*)... *Кад то видеше доњоземци, истрчаше и почеше му кидати дирку по дирку: од срца, од трбуха, од главе, од уста, од језика, и играти се тим. То видеше божји анђели па слетеше с небеса, и почеше да отимају и да моле, да им дамо да једу и да пију благо, слатко, хубаво. Одобровољише и дадоше: дирку од срца, дирку од трбуха, дирку од уста и дирку од језика* [Заснула мать около Йована, заснул отец около Йована, да прижали его ангела. Ангел рассердился и улетел от Йована. Когда это увидели демоны,

[24] Ср. об этом у Л.Н. Виноградовой: «...обращения к вредоносным персонажам, вызывающим бессонницу, часто сочетаются с последующими формулами отгона, представленными в виде императивов или оптативных (запретительных) конструкций со значением ‘уходи, убегай, перестань ходить, сюда не ходи, не буди...’» (Виноградова 1993/2000, с. 307).

выскочили и начали кидать кусок за куском: от сердца, от живота, от головы, ото рта, от языка и играть с ними. Увидели это Господни ангелы, слетели с небес и начали отнимать и просили дать им есть и пить мягкое, сладкое и красивое. Подобрели и дали: кусок от сердца, кусок от живота, кусок ото рта и кусок от языка] (Раденковић, № 408). С севернорусскими заговорами этот текст роднит и параллель «играть ребенком = мучить ребенка», и телесная тема (ведь демоны мучают именно тело ребенка и забавляются им).

V.2. Рассмотренный мотив часто переходит в другой, связанный с такой важной для лечения бессонницы темой, как время: «Бессоннице запрещается мучить ребенка во всякое время». Этот преимущественно севернорусский мотив разрабатывается как в связи с фазами лунного месяца (что типично для разных групп заговоров, не только от детской бессонницы): *Пресвятая Богородица, госпожа полуночница, в изголовье не стой, через голову не гляди, белого лица не цапай у р.Б. Ивана ни на ветху, ни на новцу, ни на перекрой месяцу* (РЗЗ, № 142, архангел.), так и в отношении к суточному циклу, что значимо именно для заговоров от детской бессонницы, выражающейся в нарушении ритма суточного сна: *Госпожа полуночница, не мучь меня... ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней* (Дмитриева 1993, № 18, архангел.); *Заря-зарница, заря — красна девица, заря-полуночница, не мучь мое дитя, не позорь мое дитя ни в каку пору, ни в како время, ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней* (РЗЗ, № 162, архангел.). Иногда заговор превращает временной фактор в видовую характеристику демона, мучающего ребенка: *Я отказываю денную, ноцьню, утряну, вецеровую, полуденную, полуноцьную полуноцьницю, вы не ходити ко младеню играть, щыкотать и не давать спать* (Мансикка, № 50, олонец.).

Следующие несколько мотивов объединяет стремление занять демона работой или игрой. Мотивы эти тесно связаны между собой, и попытка рассмотреть их изолированно сопряжена с известными издержками.

V.3. «Пусть тот, кто мешает ребенку спать, будет занят работой/игрой (и не мучает ребенка)». Мотив широко известен в севернорусской традиции и в единичных случаях фиксируется в Полесье[25]. В качестве заключительных строк в заговорах такого

[25] Вар.: ПЗ, № 94, 95 (волын.); Логинов 1993, с. 73–74; РЗЗ, № 161, 163; Еф.МЭА, с. 199, № 8 (архангел.), 10, 11 (5); Мансикка, № 52 (олонец.); Курец, № 119–121, 129, 133, 134; Дмитриева 1993, № 18; Астахова 1928, с. 58; Науменко 1998, с. 210, 212–214.

типа используется мотив V.1 (не мучай ребенка, дай ему спать), логически связанный с рассматриваемым. Фигурирующие в этих заговорах виды деятельности обнаруживают гендерную специфику: если болеет мальчик, то в заговоре речь пойдет о топоре, рубке дров и клиньях, о луке со стрелами, если девочка, то о прялке, кудели, веретене, берде и кроснах, ступе и песте, щетке, ветоши и венике. Таким образом, заговоры как бы участвуют в ранней половой идентификации ребенка[26]. В дополнение к чтению такого заговора родители подвешивали к колыбели ребенка, а также под матицу, где, по поверьям, могла обитать полуночница или другой демон, «ответственный» за сон ребенка, те предметы, которые упоминались в тексте, или их копии: девочке — игрушечную прялочку, мальчику — лук со стрелами, старый валенок и шило с дратвой[27]. Ср. подборку пермских свидетельств об этой магической практике:

> «В изголовье девочки кладут пресенку, чтобы полночница пряла, а не маяла ребенка. Парню топор, вот полночница тюкат, рубится пусть. Это если ребенок и день и ночь плачет, день и ночь смешал, отец девке пресенку делал, а парню топорик»; «В изголовье пре-

---

[26] Приобщение новорожденного и даже еще не родившегося ребенка к будущей деятельности с помощью орудий труда, подобранных сообразно его полу, практиковалось и в других семейных обрядах: у русских рядом с брачной постелью клали орудия крестьянского или ремесленного труда, чтобы в семье рождались трудолюбивые сыновья; соблюдали гендерный принцип, отрезая пуповину на соответствующих полу младенца предметах; на Дону при первом купании младенца повитуха приказывала родственникам как можно быстрее класть на стол инструменты в соответствии с полом ребенка (ножницы, нитки — для девочек, молоток, плоскогубцы — для мальчика), чтобы он вырос мастеровитым (Власкина 2001, с. 73). Об исследуемых мотивах в восточнославянских заговорах см. также: Павлова 1988.

Заметим, однако, что эти мотивы и соответствующие им ритуальные практики — при всей их конкретности и, казалось бы, «укорененности» — имеют поистине универсальный характер. Они встречаются, в частности, в шумерском «Заклинании в помощь роженице», датируемом XXI в. до н.э., см.: «Как сосуд, разломившись, разломится лоно, / Если это мальчик — то топор и дубинку — геройства знак — / Пусть рука его схватит. / В руки девочки вложат веретенце и прялку. / Гула, жизни хозяйка, точной рукою / Пуповину обрезав, назначит судьбы» (Лирическая поэзия Древнего Востока, с. 57).

[27] См. свидетельства об этом: Еф.МЭА, с. 199, № 8, ТРМ, № 353; Курец, с. 178; Логинов 1993, с. 73–74.

сенку под подушку положишь ребенку, только чтобы мать не знала, на палочку кудельку привяжешь»; «Ребенок не спит, какая-та полношница его мает. Сделают лапоточек, маленькой-маленькой заплетут только, не доплетут, его и коточик положат в зыбку: *Занимайся де ты, полношница, этим, а ребенка не трогай! Не трогай, а плети лапоточек!* Вот ребенок и спит»; «Не спит когда, топорик парню сделать из щепочки маленькой и положить в зыбку, в изголовье, девочке дак пресенку маленькую, скажешь: *Прядь, привыкай-де!*» (Юрлинский край, с. 135).

Тема навязывания полуночнице работы представлена и в карельской традиции; карелам также известны мифологические персонажи «полуночница» и «полуночник» (вне зависимости от вектора влияния, такое сходство объясняется активными контактами живущих в непосредственной близости друг от друга на Русском Севере русских и карел). Так, у тунгудских карел в колыбель к страдающему бессонницей мальчику клали шило, дратву, большую иглу и кусочек кожи или ружье, говоря при этом: «Господи, благослови, это ему для работы, а дитя пусть спит», «Вот твоя работа. Ты делай свое дело, вот ружье, а дитя оставь в покое. Пусть ребенок спит, а ты делай свое дело, играй с ружьем» (Тунгудские карелы, № 185, 186). Ср. соответствующие севернорусские заговоры с украинским:

*Куделька, ночная работка! Пряди ее и нитки сучь, а ребенка не мучь* (Олонец.ГВ, 1885, № 75, с. 666, петрозавод.); *Вот тибе, ноцьной рык... клин и топор, ходи и тёшы день и ноць и не задевай р.Б. младеня* (Мансикка, № 52, олонец.); *Ночная полуночна, утрення полуутренна, вечерня полувечерня, не тешься моим младенцем, на́ тебе прялку; сиди да пряди, от моей девушки отойди* (Еф.МЭА, № 11б, с. 199, архангел.); *Криксы... если придете, себе работу найдете: веник берите, избу метите, младенца раба Христова не будите!* (Науменко 1998, с. 210, архангел.); *Денна денница полуденница, ночна ночница полуночница, возьми вехоть да голик, мой да паши, а р.Б. Настю не тормоши* (зап. М.М. Валенцовой в 2001 г. в Архангел. обл.); *Ночныци-сэстрыци, нэ спитэ, нэ дрэмлитэ, кроснамы стучытэ, вам на ныты бёрды накыдаты, ну а Васылёвы всю ночэньку спаты* (ПЗ, № 94, волын.).

Иногда же демону предлагали заняться делом днем, а на ночь просили, наоборот, угомониться и не мешать ребенку спать: *Днем пряха, ночью спяха. Днем пряди и сучь, а ночью младенца и.р. не мучь!* (Логинов 1993, с. 74, заонеж.).

В записях позднейшего времени адресат описываемых действий меняется, и ночную работу предлагают уже не полуночнице, а самому ребенку, стремясь занять его делом и тем самым избавить родителей от крика: «Вот я помню, вот у меня первый сын... такой был неспокойный, водливой, как у нас говорят. Бодливой — водиться надо с ним. Отец сделал ему топорик. Деревянный. Деревянный сделал топорик, вот ложат под подушку. Ложили... *Вот тебе топорик, руби, но нас не беспокой, не шевели*. А девке, как девка, так делали прялку. Из лучины топориком он делал... *Вот ты пряди, а не беспокой, не шевели*» (КА РГГУ, Нокола Белая Каргопольского р-на Архангельской обл., 1997).

Аналогичный прием (занять или привлечь ребенка работой-игрушкой) практикуется у сербов в случае тяжелых родов: чтобы подвигнуть еще не родившегося ребенка побыстрее выйти наружу и не мучить мать, произносят магическую формулу, в которой мальчика выманивают из лона матери ружьем, а девочку — прялкой: *Ако си мушко, ево ти пушке па пуцај, ако си женско, ево ти преслице па преди. Хајде, изађи на овај бели свет!* [Если ты мужчина, вот тебе ружье, чтобы стрелять, если ты женщина, вот тебе прялка, чтобы прясть. Давай выходи на этот белый свет!] (Миодраговић 1914, с. 61).

В самих заговорах часто подчеркивается исключительно игровой характер навязываемой демону работы, в который раз указывающий на детскую тему рассматриваемых заговоров: *Госпожа полуночница... под матицей есть прялка и веретенышко, играй, веселись; тебе до моего дитя дела нет* (Дмитриева 1993, № 18, архангел.). Иногда, наконец, предлагаемые демону предметы оказываются просто игрушками для забавы: *Ночные ночнички, в куклы играйте, р.Б. Анне спокой дайте* (Новг.ф-р, № 416, новгор.); *Денная полуночница... вот тебе игрушка, вот тебе забава вся* (Крашенинникова 2001, № 17, архангел.). Таким образом, существа, ответственные за детскую бессонницу, частично идентифицируются с детьми по возрастной характеристике. Аналогичную ситуацию мы наблюдали и раньше, говоря о мотиве «сна ночниц»: ночниц заманивают в «иной» мир, где для них приготовлены колыбельки и мягкие подушки, где их будут пеленать и укачивать (см. выше мотив II.1).

Похожий мотив «Пусть демоны займутся работой» встречается в сербских заговорах от «бабиц» — демонов, доставляющих беспокойство роженице и ребенку, причем в них также подчеркивается дифференцированность видов деятельности в зависимости от пола больного ребенка: [Девять баб ударили Марка в сердце и в голову, поломали ему ноги и руки.] *Не бој се,* (*Марко*) [говорит Богородица], *ако су женске —*

*нек узимају крошње и кудеље, ако су мушке, нек узимају свирке и товаге (тојаге)»* [Не бойся, Марк, если они женские, пусть возьмут кросна и кудель, если мужские, пусть возьмут свирель и посох (т. е. атрибуты пастуха)]» (Раденковић, № 138). Этот сербский заговор в сравнении с восточнославянскими наводит на мысль о том, что мифологические существа, насылающие болезни на младенцев, те самые, которым в заговорах навязывают работу или игру, могли отчасти идентифицироваться с детьми и по поло-родовому признаку, ведь это им, а не ребенку, предлагали в заговорах заняться мужской и женской работой соответственно.

V.4. «Пусть тот, кто мешает ребенку спать (полуночница/заря/др.), не тешится над ним, а играет/тешится над чем-то другим». Мотив, известный, как кажется, только в севернорусском регионе и на русском северо-западе[28], близок предыдущим (V.1 и V.3), а иногда даже бывает трудно с уверенностью говорить, о каком именно мотиве идет речь. Однако отличия все же есть. Прежде всего: если в рассмотренных выше мотивах речь шла о мучениях, доставляемых ребенку полуночницей или зарей, то в данном случае акцент сделан на том, что полуночница или другой мифологический противник человека смеется над ним, играет с ним. Отсюда и изменение в лексике: *не тешься* (РЗЗ, № 82; Мансикка, № 58 и др.); *не шути* (РЗЗ, № 78); *не гальcя*[29] (Дмитриева 1993, № 7); *не глумися* (Вел.-устюж. сб., ч. 195); *не играй* (ТРМ; РЗЗ); *не дейся* (Крашенинникова 2001, № 18, архангел.), *не декуйся*[30] (Герасимов 1898, с. 168, новгород.); *не смейся, не гальcя* (Науменко 1998, с. 211) и т.д. Второе отличие состоит в обязательной двучастной структуре этого мотива, построенного по схеме «Полуночница, не смейся над ребенком, смейся над горшком, парком, холодной водой, прутом, листком, хороминой и т.д.». Тем самым вместо ребенка противнику «подбрасывают» другую игрушку, чтобы отвлечь его внимание. Об игрушке мы упомянули неслучайно, ибо чаще всего противнику предлагают не инструмент или его копию, а игрушку или нечто совсем бесполезное:

*Ночная, полуночная, полуночная бабка, полуденная тетка, Ироду сестра, не тешься над младенцем и.р., тешься над пруточками, тешься над листочками. Вот тебе пруточки, вот тебе листочки*

---

[28] Вар.: Мансикка, № 58–59; РЗЗ, № 79, 80, 81, 82, 84, 85, 88, 89, 91, 92 и др.; Крашенинникова 2001, № 17, 18, 21, 22; Григораш 1995, с. 115; Дмитриева 1993, № 7, 18; Логинов 1993, с. 75; ТРМ, № 352, 353, 355, 358.

[29] *галиться* — ‘издеваться, шутить, насмехаться’ (СРНГ).

[30] *дековаться* — ‘издеваться, глумиться, насмехаться’ (СРНГ).

(ЖС, 1895/2, с. 241, архангел.); *Полуношница-бессонница, не теши, не потешайся над малым ребенком. Теши-потешайся над жарком, над парком да над третьим — угольком* (РЗЗ, № 84, архангел.); *Щитуха-бытуха, полуношница, не играй с моим малышом, а играй с ветрами, с мышами за печкой* (РЗЗ, № 93, вят.); *Все двенадцать полуночниц, не дейтесь над р.Б. и.р., дейтесь над переченьками, над оконенками* (Крашенинникова 2001, № 18, архангел.); *Ночной батько, ночная матка, не тешься моим детишшом, а тешься ножом и ножичком* (Мансикка 1912, № 32, архангел.); *Полуношница, полуношница, не декуйся над младенцем, а декуйся над пустой хороминой!* (Герасимов 1898, с. 168, новгород.; несут младенца в пустое помещение и там читают заговор, стуча пяточками младенца о стену дома); *Полуночница-шутиха, не смейся, не гальсь над моим родным дитятком. Смейся, где недобрые люди живут* (Науменко 1998, с. 211, рус.); ср. в рукописном заговоре XVIII в.: «Враг окаяной, не глумися нашим дитятем, глумися осиновым колом, да оловом, да луком, да стрелою» (Вел.-устюж. сб., с. 195).

V.5. «Пусть тот, кто мешает ребенку спать, займется чем-то бессмысленным и бесконечным — стучит, пересыпает песок, гремит, считает иголки, срывает листья и др.», ср.: *Заря Марья, заря Дарья, заря Катерина... Поди, заря, в лес, сядь на елку, считай себе иголки, там тебе дело, там тебе работка* (ТРМ, № 332, архангел.); *Крыксы, идытэ на восыну, идытэ на клёныну. Восыну грызты, а клёныну мотаты, и на воду пускаты* (ПЗ, № 96, волын.).

Мотив спорадически встречается в русских и украинских заговорах от детской бессонницы[31], и, кроме того, он широко представлен в славянских мифологических рассказах (демону поручают работу, часто бессмысленную или бесконечную, тем самым отвлекая его), а также в сказках[32]. В украинской традиции этот мотив встречается также в заговорах от боли, ревматизма и др.[33]. В «черных» заговорах демоны сами приписывают себе подобные бессмысленные действия, см. в рукописном заговоре XVIII в.: «Иду я, лысой бес, в чистое поле пещер зажигать, песок пересыпать, пеплом перевивать» (Смилянская 2002, с. 168).

---

[31] Вар.: Talko-Hryncewicz 1893, s. 137, № 4; ТРМ, № 332, 333, 341; Зорі, с. 197; ПЗ, № 74, 96.

[32] «Трудные задачи нечистой силе»: СУС, № 1175, 1176, 1178, 1180.

[33] Ср.: Зорі, с. 23, 28, 33, 151; Слов. маг., с. 33–34 («песком пересыпай»), с. 35 («с дуба листья срывай»).

Известен мотив также западным и южным славянам. У болгар он входит в состав заговоров, обращенных к лесной матери, которой предлагается до самого утра (до пения петухов) считать корни, ветки и листья на девяти деревьях: *Че ти дадем девет дърва: додека петлите пропеят да преброиш върховете, кореньете, клоньките и лискьето... Като свършиш работа, да дойдеш, детето ис постилките да дигнеш* [Дам тебе девять деревьев. Пока петухи не пропоют, будешь пересчитывать верхушки, корни, ветки и листья... Когда закончишь, тогда придешь, ребенка из пеленок поднимешь] (Сталийски 1895, с. 144). У чехов тот же мотив встречается в заговорах от лихорадки, сухот, прострела и др., где недугу предлагают «дрова колоть», «камни ломать» (Вельмезова, № 66), «песчинки считать» (№ 67), «взвешивать воду и считать песок» (№ 85), «песок пересыпать, воду переливать» (№ 161, 164, 198, 203), «деревья и скалы ломать» (№ 181) и др.

V.6. «Пусть противник оставит ребенка в покое, а мать сама вылечит его (исправит/накажет)». Акцент в этом севернорусском мотиве сделан на материнской теме и апеллирует к материнскому праву: *Полуночница ночная, полуночница денная, ты не май мое дитя, ты не май и не позорь. Я сама, мати, умаю, я сама упозорю, я сама успокою* (РЗЗ, № 150, архангел.); *Денная полуденница, ночная полуночница, не май мое дитя, не май, не мотай. Я сама, мати, намаю, сама намотаю* (РЗЗ, № 79, архангел.). Этот мотив находит широкие параллели в других группах детских лечебных заговоров (прежде всего от падучей и грыжи), где мать принимает на себя обязанность лечения ребенка.

Иногда, впрочем, мать принимает на себя всю ответственность за болезнь ребенка, либо «отводя» тем самым от ребенка чужую порчу или недоброе слово, либо полагая эту болезнь результатом ее оговора собственного ребенка: *Сама я осудила, сама я оговорила, сама я избавлю младенца* (Курец, № 107, олонец.); *Сама подумала, сама свою думу ем и заедаю* (Там же, № 108). Тем самым заговоры отчасти как бы легитимизируют материнское право наказывать и прощать ребенка, вплоть до насылания на ребенка сна-смерти (см. ниже). В этой связи уместно напомнить и об особой силе материнского проклятия, приводящего к роковым для ребенка последствиям и ставшего темой многочисленных мифологических рассказов.

Актуальность материнской темы в детских заговорах, в том числе восприятие матери как одного из возможных источников детской бессонницы, находит подтверждение и в терминологии болезни. Обратим внимание на то, что в севернорусских и балканославянских названиях

существ, олицетворяющих собой бессонницу или тех, кто ее насылает, часто встречаются составные наименования с опорным словом «мать»: *горска мајка, шумина мати, ночная матка, матушка-полуночница, полуночная матка, матка каменка, заря-матушка вечерняя* и др. Это еще раз наводит на мысль о том, что два мира, присутствующие в заговорах от детской бессонницы — мир людей и мир недугов, моделируются как параллельные (и там и тут есть дети и матери).

Впрочем, в этом мотиве можно видеть и влияние христианской книжности, в которой особо подчеркивалось, что Дева Мария безболезненно и совершенно самостоятельно, не прибегая к чужой помощи, родила Младенца Христа, ср. у св. Афанасия Александрийского: «Посмотри на таинственное рождение Девы: Сама родила Она, и Сама спеленала Младенца. У мирских женщин одна рождает, а другая пеленает, а у Пресвятой Девы не так. Сама родила Она, и Сама спеленала, Сама будучи безболезненною материю и необученною бабкою, не попустила Она никому коснуться нечистыми руками Пречистого Рождества: Сама Она послужила Рожденному от Нее, и спеленала Его, и положила в ясли» (Четьи Минеи свт. Дмитрия Ростовского. 25 декабря).

V.7. «Пусть некто шумит, а ребенок спит». Мотив встречается в украинских и белорусских заговорах. Смысл его сводится не столько к прямому обмену плача и крика на сон ребенка (что позволило бы, в частности, отнести эти заговоры к рассмотренной стратегии обмена), сколько к утверждению, что человеческое дитя должно спать, а мифологический посредник/противник или его ребенок — шуметь и кричать. Отношение ко сну/плачу становится, таким образом, своего рода классификатором, позволяющим определить принадлежность персонажа к тому или иному полюсу оппозиции человек–нечеловек. Кроме того, мотив, как уже не раз бывало, акцентирует тему шума как причины детской бессонницы и ее основного симптома: *пусть ворота скрипят / дуб и береза шумят / совенята кричат и верещат / волчица кричит / пташки щебечут / куры сокочут / змеенята кричат / лесные дед и баба кричат и верещат / чужой ребенок кричит / дети лесных деда и бабы кричат... а мой ребенок спит*:

> *За морем волча, а у меня медвеча. За морем кричит, а у меня молчит* (Горбанев 1893, с. 184, майкоп.); *Głuchy dębie, poswatajmy się, pobratajmy się, twoje dąbki, a mój synaczek; twoje dąbki rąbią i one szumią, a mój synaczek niechaj śpi* [Глухой дубе, посватаемся, побратаемся, твои дубки, а мой сыночек, твои дубки рубят и они шумят, а мой сыночек пусть спит] (Rokosowska 1900, s. 460, киев.).

**VI.** Стратегия **«Наведение на ребенка правильного сна/поведения».** В рамках этой стратегии мы рассмотрим мотивы и формулы, имеющие иную прагматику, нежели те, о которых шла речь раньше. Все они косвенно адресованы ребенку и магически нацелены на то, чтобы обеспечить ему спокойный и крепкий сон. Эти формулы, как правило, несамостоятельны и на правах фрагментов входят в более пространные заговорные тексты, состоящие из мотивов, адресованных противнику человека или направленных на его нейтрализацию. Тем не менее они не теряются в тексте, а напротив, благодаря своей инаковости, создают интенциональную полифоничность заговора, каждый «голос» которого подчинен достижению общей цели.

VI.1. Формулы спокойного/крепкого сна. Эти формулы более всего известны на Русском Севере, хотя спорадически встречаются и в других местах. Взятые в совокупности, они определяют те формы поведения/действия, которым ребенок должен «следовать» для обретения им сна и покоя. Согласно этим формулам, ребенок должен *крепко спать, молчать, лежать, не плакать, быть тихим и смирным* и уподобляться в этом своем состоянии неодушевленным предметам. Формулы представляют собой развернутый сравнительный оборот типа *как что-то тихо, спокойно, молчаливо, так бы и ребенок крепко спал/лежал, молчал, был тихим*:

> *как поросенок спит, так пусть ребенок спит* (РЗЗ, № 161, вят.; ср. обычай класть в колыбель к ребенку немного навоза или соломы из хлева, где спят свиньи, Skalski 1901, s. 75, пол.); *как эта матица спит и молчит, никогда не кричит, не ревет, так...* (Еф.МЭА, с. 199, № 9, архангел.); *Земелька спiт, вада спiт, куры спят i штобы мой сыночак спал да дня* (Таямн., № 599, гомел.); *Вам* [обращаясь к иконам] *хороше стояты, нашей дытыноци крипко спаты!* (Шарко 1891, с. 173, чернигов.); *как эти постилки лежат и молчат, так бы и...* (Новг.ф-р, 417); *как лапоть, порог, топор молчит, не шевелится, так...* (РЗЗ, № 173–175, 201, 202; Григораш 1995, с. 115, архангел.); *как кукла спит, так...* (УДр., с. 121, перм.; кладут куклу в колыбель); *как порог спокоен, так...* (РЗЗ, № 200, вят.); *как полено не ревет, чтоб так...* (УДр, с. 122, перм.); *как стол стоит не шелохнется, не ворохнется, спокойна так, так и...* (Крашенинникова 2001, № 27, архангел.); *как печка не плачет, так...* (РЗЗ, № 203, вят.); *коль крепко ступаю на ногу, столь крепко спи, дитя* (РЗЗ, № 74, архангел.); *как эта тяга крепка, чтобы так спал ребенок крепко* (Курец, № 137, олонец.; при этом моют ребенка через тягу,

т.е. в дверях); *сколь царь Давид кроток и тих и смирен, столь...* (РЗЗ, № 171, архангел.).

Аналогичные формулы спокойного сна известны и карелам: «Спи, словно матица, лежи, словно бревнышко» (Тунгудские карелы, № 33).

VI.2. «Пусть ребенок спит, растет и будет здоров». Мотив отражает популярное представление о том, что дети растут во сне, и потому встречается исключительно в заговорах от детской бессонницы: *Шоб спаў и прибываў. Спи и прибывай. Сам Господа Бога не забывай. Шоб спало и прибувало* (ПЗ, № 254, гомел.); *Щоб спало и хотіло, росло й не боліло!* (Семенцова 1892, с. 285, чернигов.); *Хай спіць да гуляе да цела прыбувае* (Зам., № 1146, гомел.). Этот мотив популярен и в колыбельных песнях: *Уж ты спи по очам, ты расти по часам* (Головин 2003, с. 269). В заговорах встречается также пожелание ребенку сна и здоровья: *Дай покой и доброго здоровья!* (Новг.ф-р, № 413); *Дай, Господи, моим детоцкам доброго здоровья* (РЗЗ, № 169, вят.).

Пожелание ребенку расти во сне — популярный мотив колыбельных песен (Мартынова 1997, с. 7–8), что как частный случай подтверждает общую закономерность, а именно близость сюжетики и образности заговоров от детской бессонницы и колыбельных песен, и в частности использование колыбельных в качестве заговоров[34].

VI.3. Нам уже приходилось говорить о мотиве «Бессоннице запрещается мучить ребенка во всякое время», который разрабатывается в связи с фазами лунного месяца и в отношении к суточному циклу. В заговорах от детской бессонницы, причем преимущественно севернорусских, мотив принимает форму позитивных установлений:

«Пусть ребенок спит всю ночь»: *принесите р.Б. и.р. сну и спокою с вечера до утра, до красного солнца, до белого дня* (РЗЗ, № 127, архангел.); *а моя хрещена порождена нихай спит, як день, так ніч* (М.Б. 1867, с. 694, укр.-подол.);

«Пусть ребенок ночью спит, а днем бодрствует»: *шоб вон ноччю спаў, а днём гуляў, радасна пражываў* (Зам., № 1178, гомел.); *каб яно крэпенька спала, лёгенька ўстала* (Зам., № 1176, мин.);

«Сну и угомону быть всегда»: *принеси р.Б. и.р. сну, и спокою, и угомону, чтобы спала наша и. р. от света до света, от зари до зари, от белого дня до красного солнышка* (РЗЗ, № 123, архангел.), что усиливается заключительными формулами заговоров типа «во веки

[34] О соотношении колыбельных и заговоров см. подробно: Головин 2003.

веков» — *отныне и до веку* (РЗЗ, № 232, вят.); *век по веку и отныне до веку* (Еф.МЭА, с. 199, № 7, архангел.) и т.п.

Восприятие сна как смерти, вычитываемое, пусть и не без оговорок, из такого рода формул (ср.: *Днем живи, а ночью спи!* — Науменко 1998, с. 213, архангел.; *Спи и не просыпайся!* — Там же, с. 211; *Дай моему младенцу спать и молчать, уснуть, умереть* — Еф.МЭА, № 11а, с. 199, архангел.), по-видимому, неслучайно, особенно если вспомнить мотив насылания на ребенка сна-смерти в русских колыбельных песнях (Мартынова 1997, с. 8–9).

* * *

**Некоторые итоги.** Мы рассмотрели сюжеты и мотивы восточнославянских заговоров от детской бессонницы, убедившись, что их основу составляют шесть стратегий отношения к недугу. Эти стратегии определяют общую прагматику сюжетов и мотивов, а поскольку таких мотивов в заговоре обычно несколько, то в рамках текстового пространства отдельные стратегии и воплощающие их мотивы пересекаются, накладываются и взаимодействуют друг с другом, создавая картину одновременно мозаичную — благодаря разнообразию мотивов — и цельную — благодаря единству установки заговора как лечебного ритуала.

Бóльшая часть этих стратегий (первые пять из шести) отвечают мифологическому восприятию болезни как самостоятельной и чужеродной силы, происходящей извне и оказывающей на человека негативное воздействие, и вместе с тем — силы, которую при необходимости можно рассматривать как партнера и вести с ней диалог (заключать договор, требовать, изгонять, просить, навязывать адекватное поведение и т.д.).

Представленные стратегии прописывают общий план поведения по отношению к недугу или больному ребенку, и потому они потенциально полифункциональны и, как мы уже видели и увидим в дальнейшем, вполне применимы при лечении других болезней. В то же время параллельно с ними в заговорах присутствует несколько сюжетных тем, которые в свою очередь соотнесены с конкретной функцией заговора и указывают на то, что данный текст нацелен на лечение именно детских болезней и специально — бессонницы. Это детская тема (детская одежда и предметы быта, игрушки и игры и т.д.), родительская (и специально материнская) тема, тема шума и света как источников бессонницы, тема времени, тема сна и др. На пересечении стратегий и сюжетных тем и возникает то множество и разнообразие мотивов,

которое, как мы видели, и формирует конкретику восточнославянских заговоров от детской бессонницы.

Рассмотренные здесь заговоры от детской бессонницы, помимо всего прочего, дают некоторый материал и для более общего взгляда на образ мира, представленный в восточнославянских заговорах. Прежде всего это относится к противопоставлению сна и бодрствования, а также к некоторым другим соотносимым с этой оппозицией понятиям и концептам.

Что же есть сон и бодрствование с точки зрения заговора? Надо признать, что заговор достаточно последовательно моделирует концепт сна, подробно прописывая его основные составляющие и корреляты. Как мы уже видели, сон соотносится с ночным временем, тьмой (отсутствием света), тишиной, прекращением деятельности и неподвижностью и тем самым фактически приравнивается к смерти, только к смерти как вре́менному состоянию, в которое еженощно погружается человек. За бодрствованием же закреплены противоположные характеристики (день, свет, звуки, деятельность, подвижность), которые в свою очередь концептуально соотнесены с жизнью, так же регулярно возвращающейся к человеку с проблеском зари и первым криком петуха. Показательно в этом смысле белорусское верование — о том, что ребенок, впервые положенный в колыбель и сразу заснувший, все равно не жилец, а тот младенец, который будет кричать и плакать, прежде чем заснет, напротив, будет долго жить (Никифоровский 1897, с. 24), верование, имеющее параллели у разных народов.

Распорядок жизни новорожденного, в силу пограничности его статуса и особой уязвимости неспособного самостоятельно отрегулировать свое «поведение», корректируется заговором в соответствии с этой нормой. По сути дела заговор борется с ночным бдением ребенка, пытаясь нормализовать суточный цикл, в котором день отведен для бодрствования, а ночь — для сна. Так же как и многие другие ритуалы и магические практики первого года жизни ребенка, заговор направлен на доочеловечивание новорожденного, он помогает ему преодолеть маргинальность, в данном конкретном случае — в отношении восприятия времени. Возвращая сон ребенка в ночное время, а бодрствование — в дневное, заговор тем самым способствует идентификации новорожденного как представителя человеческого сообщества.

Такова данность «этого» мира. Вместе с тем, как мы уже говорили, в заговорах от детской бессонницы в равной мере представлен и «иной» мир, мыслимый парным «этому» и одновременно ему противопоставленный. «Иной» мир воплощают демоны (прежде всего демо-

ны бессонницы — ее персонифицирующие и насылающие). Их поведение — постоянная тема заговоров от бессонницы, оно как бы оттеняет нормальное поведение человеческого дитяти, которому хочется *спать, дремать, во сне пребывать*. Ночницам же, им подобным существам и их детям приписывается устойчивое стремление *гулять, играть, шуметь, визжать, верещать, плакать, кричать, вопить, пищать, беспокоиться, не дремать, не спать денно и нощно, свадьбы справлять, петь, пить, буять* и т.п.

Однако всё, что приписывается демонам (ночницам и др.), само по себе не является чем-то аномальным. Неестественность заключена не в их поведении как таковом, а в неправильном соотношении этой деятельности и суточного времени. Поэтому заговор стремится лишь привести поведение демона и человека в соответствие с нормой: человеческому ребенку он навязывает по ночам сон и покой, а ребенку демона — «ночное беспокойство», шум, веселье, игры, забавы и даже работу. Операция по упорядочиванию поведения ребенка сообразно суточному циклу снимает видимое в заговорах противоречие между восприятием бодрствования, с одной стороны, как естественной формы человеческого бытия, сопряженной с деятельностью, воспроизводством и в конечном счете с самой жизнью, а с другой — как неправильного и болезненного для ребенка состояния.

Вместе с тем такая модель соотношения «того» и «этого» миров, когда «иной» мир похож на «этот» с точностью до наоборот, оказывается в заговорах не единственно возможной. Как и в целом в народной мифологии, заговор часто формирует свое представление об «ином» мире как о параллельном «этому». Заговор создает демонов и духов бессонницы «по образу и подобию» человека, и потому в заговорах дети демонов во многом напоминают детей человека. Им свойственны детские формы поведения, они любят игрушки, им нужны пеленки, колыбели и мягкие постели, и в конечном счете их сон и успокоение обеспечивают сон и человеческому дитяти.

Между этими двумя мировоззренческими моделями соотношения «того» и «этого» миров и располагается мир восточнославянских заговоров от детской бессонницы.

# *Заговоры от грыжи*

**Общие замечания. — I. Уничтожение («загрызание») грыжи. — II. Навязывание болезни требуемого способа действия.**

**Общие замечания.** Заговоры от грыжи (а также от некоторых других болезней, называемых «грыжа») представляют собой довольно репрезентативный и в то же время цельный и компактный фрагмент восточнославянских лечебных заговоров. Формально они известны у всех восточных славян, однако реально характеризуют прежде всего русскую (и более того, в основном севернорусскую) традицию (более 270 текстов), в значительно меньшей степени — южнорусскую, а также белорусскую (прежде всего северо-восточную ее часть — порядка 75), а что касается украинской, то в ней фиксируются лишь немногочисленные записи (чуть более 20). Кроме того, украинские, белорусские и даже южнорусские заговоры от грыжи отличаются от севернорусских — прежде всего тем, что в них входят многочисленные полифункциональные мотивы (формулы невозможного[1], формулы изгнания недуга[2], магический счет[3] и мн. др.), в то время как специальных («профильных») мотивов в их составе совсем мало, что говорит скорее всего о слабой «позиции» данной функциональной группы за пределами севернорусского региона.

Имя и образ. В отличие от многих других недугов, которые являются объектами восточнославянских лечебных заговоров, грыжа описывается фактически двумя терминами: *грыжа, грызь, гризь* (сущ.

---

[1] Ср.: *Як етаму дрэву на пні не стаяць, корнеў не пускаць, лісцьеў не распускаць, так каб у етага и.р. грыжы не бываць* (Зам., № 760, гомел.).

[2] Ср.: *Грызь грызища, выговарую тябе и ссылаю тябе на сук смоловый ис косьтей, из мощей, из жил ис полужил, из горячей крыви, из щираго серца* (Романов, № 243, с. 99); ср. изгнание грыжи на осину: «*Грызь грызу, замовляю, на сухие лозы отправляю, на осиновы суки.* Ето само тры раз праговори, иди [сплевывай] на осиновы суки [сучки в полу]» (ПЗ, № 570, гомел.), ср.: *Кила-кила, нечистая сила, кила-бес, поди в лес! Поди на осину, на самую вершину!* (НЗ, № 129, владимир.).

[3] Ср.: *Ты грыжи, грыжи зубом. Ты одним, а я двумя, ты двумя, а я тремя* (и так до 9) (Паунова 2000, № 2, астрахан.).

от глагола *грызть*, поскольку болезнь *грызет* больного, причиняет ему боль), а также рус. *кила*, укр. *кіла, гила*; единично встречаются другие названия: *костолом, кутница* (полес.) и т.д. При этом спектр значений основных терминов достаточно широкий. Для рус. *грыжа* — это 'грыжа (пупочная и паховая)'; 'заболевания различных внутренних органов' (СРНГ); реже — 'ревматизм', 'болезнь всех внутренних органов, сопровождаемая болями' (Меркулова 1969, с. 160), а для укр. *гризь*, шире чем значение 'грыжа', известно другое — 'артрит', 'боль и ломота в суставах и костях' (Грінченко 1, с. 326; Коваленко, Манжура 1891, с. 176; Иванов 1885, с. 742); ср. также единичные: 'рана и нарыв' (СРНГ, архангел.), 'судороги' (СРНГ, олонец.), *нутряная грыжа* 'болезни брюшных органов; гастроэнтерит' (Герасимов 1898, с. 162, новгород.). Общим для восприятия недугов, называемых «грыжей», является представление о том, что они «грызут» человека изнутри (причиняя боль) и одновременно характеризуются некоторыми внешними проявлениями, которые напоминают грыжу, выходящую, выступающую наружу (в виде уплотнений, опухолей, даже нарывов). Именно эта особенность и объединяет «грыжу» с «килой», ср. рус. *кила* 'нарыв, чирей, карбункул, опухоль; грыжа; ломота' (СРНГ), 'воспалительные опухоли и нарывы на разных частях тела'; рязан. *кила* 'опухоль', *присадить килу, согнать/снять килу* (ЖС, 1896/2, с. 196), урал. *привесить, присаживать килу*; *износить килу* 'о грыже' (Востриков 5, с. 86)[4].

В заговорах название «грыжа» часто имеет при себе определения-эпитеты, которые уточняют «диагноз», указывая на местоположение грыжи на теле человека:

*грыжа внутренняя/нутряная, наружная, головная, ушная, уховерточная, глазная/очная, подглазная, носовая, зубная, ротовая, горловая, язычная, подъязычная, лицная, подлицная, воротовая, шейная, зобяная, ножная, подножная, коленная, подколенная, надколенная, пятная, подпятная, подпошвенная, ручная/руковая, подручная, локотная, подлокотная, залокотная, перстая, ногтевая, поднокотная, занекотная*[5], *плечная, спинная, хребтовая, подхребетная, пояснична*я, *ребровая, сердцевая/сердечная, подпазушная, грудовая/грудная, подгрудная, подмышовая, сосцовая, боковая, желудочная, брюшная, подбрюшная, кишенная, пуповая, мошоночная/мошонная, паховая,*

[4] Ср. немедицинские значения слова «кила»: 'пучок сена, прикрепленный к палке', 'вещи, привязываемые на спину человеку в насмешку', т.е. что-то внешнее, выступающее.

[5] От рус. диал. *занёготье, занёктица* 'заусеница'.

*чересляная, лобожная, подлобочная, яичная, подъяичная, надъяичная, мудовая, сральная, ссальная, становая, родовая, костяная, мозговая, кровяная, кожная, подкожная, суставная, жиленная, поджильная, жировая* и др.

Кроме того, правда значительно реже, такие определения-эпитеты раскрывают причины болезни, среди которых явно преобладают иррациональные:

*грыжа ветряная, подветреная, уросная/урочная, прикосная, приточная, напущенная*[6]*, испуганная, портежная, наносная, набродная, притворная, падзівная, пасмешная, прысмешная, пристрітная, пацешная, паглядная, прыгаворная, прымоўная, працаўная, трудовная, радасная, жаласная, дзіцячая, рабячая, бабская, жаночная, хлапоцкая, дзявоцкая, мужская; материна, отцова, родовая, родимая, виховая*, т.е. от *звиха* 'вывиха', и др. —

и ее симптоматику, причем поскольку грыжа часто проявляется в виде образований, видных на коже или ощущаемых под ней, то, как и многие собственно кожные болезни, грыжа получает в том числе и цветовые эпитеты:

*грыжа белая, желтая, красная, алая, черная, зеленая, синяя, бурая, рыжая, серая, коричневая, пестрая; железная, каменная; кричуха-грыжа, чесотка-грыжа, золотуха-грыжа, ходячая, тянучая, ревучая, холодная, мокрая, потовая, щипотливая, ломотливая, ломовая, грызучая, болючая, колючая, кильная, родимичная,* а также *своява* (РЗЗ, № 456, архангел.; вероятно, от с.-рус. *своя* 'родимец, паралич'). Ср. также характеристические эпитеты килы: *килы сухие, сырые, нарывные, рассыпные* (РЗЗ, № 1544, архангел.); *щука... схватывает килу, килу коставую, моровую, килу ломовую, килу жильную, поджильную, ветреную, опашную и синюю, красную и светлую* (Григораш 1995, с. 117, архангел.).

Эти характеристики входят в состав многих русских заговоров от грыжи, а также изредка встречаются в белорусских и украинских.

Что же касается связи видовых названий с сюжетами и мотивами заговоров от грыжи (о которых пойдет речь дальше), то в этом

---

[6] Если килу, как правило, *садят по злобе* (Герасимов 1898, с. 171, новгород.), то грыжу обычно *напущают* (ср. «Ой еси ты злая змия напущенная красная грыжа» в рукописном «Слове грыжу напущать» первой трети XVIII в., Покровский 1987, с. 263).

отношении видовые названия практически независимы, т.е. в равной степени могут быть использованы в самых разных текстах, ср. в заговоре XVIII в., в составе мотива изгнания недуга: «...И тридесят бабы старыя держат по мосту железному и отбивают у раба Божия имярек грыжу и килу, родимую и напушеную, и даную, и насланую, и ходячюю, и ветряную, и водяную, жилную, и телесную, и кровавую, и костяную, и закожную, и нутряную, и золотную, и солотъкую, и черную, и всякую напушеную грыжу и ушерб...» (Сибирский сб., с. 254). Это весьма примечательно: получается, что появление в заговоре видовых определений-эпитетов (прежде всего тех, что указывают на место недуга на теле человека) объясняется не соответствующим мотивом или сюжетом, а сугубо экстратекстовыми причинами; оно диктуется народным восприятием болезни и потому напрямую (как бы «через голову» мотива) связано с прагматикой заговорного ритуала, ср. пример, в котором перечнем видовых имен грыжи заговор и исчерпывается: *Пупова грыжа, пахова грыжа, тогда пильна, тогда жильна, щипотлива грыжа, ломотлива грыжа, красная грыжа, желта грыжа, черна грыжа* (ТРМ, № 395, архангел.).

Разработанность именно этого фрагмента диагностики (перечень всех мест, где может «гнездиться» грыжа) должна в конечном счете способствовать «вытеснению» недуга со всего тела, со всех видимых его частей и органов, названных в заговоре. В других случаях в заговоре акцентируется лишь одно видовое имя — как актуальное в данном конкретном случае. Так, загрызая грыжу у младенца, мать говорит: *Родиму грыжу загрызаю, а сама двенадцать знаю: внутренну, костяную и жиленную* (РЗЗ, № 398, вят.). Такие перечни видовых названий болезни являются, как известно, отличительной чертой восточнославянских заговоров (см. подробнее об этом выше, в главе «Устранение недуга»).

Помимо видовых определений, грыжа получает в заговорах также и количественную характеристику, причем эта особенность описания недуга достаточно специфична. Пожалуй, только лихорадки столь же последовательно определяются в отношении их количества. Чаще всего грыж 12 или 77[7], но кроме того встречается 40, 41, 71, 171, 25, 29 и тридевять грыж. Подобное числовое разнообразие может быть продолжением приведенного выше перечня определений-эпитетов, репрезен-

[7] У болгар термином *клине, клини* и др. (Тодорова-Пиргова, с. 297–303) обозначаются заболевания внутренних органов, в том числе желудочные, грыжа, расстройства мочеполовой системы, бесплодие; у женщины их может быть 77 с половиной.

тирующих отдельные виды грыжи, которые иногда рассматриваются и как разные болезни (*белая грыжа* и *красная грыжа*, например).

Заговоры от грыжи чаще всего фиксируются как детские, а сама грыжа (в публикациях заговоров) почти всегда попадает в ряд других детских болезней: бессонницы, родимчика и т.д. Детская тема разнообразно представлена в этих заговорах (о чем пойдет речь ниже), сейчас лишь укажем на то, что в некоторых случаях заговор различает адресатов по полу, упоминая, если говорится о мальчике, «подъяичную грыжу», а если о девочке — «лобковую» (РЗЗ, № 394); или, если лечат девочку, обращаясь в заговоре к щуке, если мальчика, то к коту (Мансикка, № 35).

В остальном же сама грыжа (образ недуга) оказывается на удивление «безлична». В отличие от многих других болезней ей практически никогда не приписываются имена собственные[8], родственные отношения (хотя, казалось, мультиплицирование грыжи и ее видовые имена могли бы способствовать развитию представлений о грыжах-сестрах, например); заговоры не содержат указаний на «социальный статус» болезни, и даже прямых обращений к грыже как к объекту заговорного ритуала и относящихся к ней глаголов активного действия (типа *уходи, возьми, стань*) совсем немного.

Текст и ритуал. По сути единственный известный восточным славянам магический способ лечения грыжи базируется на актуализации в ритуале названия этой болезни, за которым стоит производимое ею действие («грыжа грызет человека»), и развивает известный принцип традиционной магии, согласно которому «подобное лечится подобным» («Некто загрызает грыжу»). Кто бы ни был исполнителем лечебного ритуала, какому бы «действующему лицу» в тексте заговора ни вменялась обязанность избавить человека от грыжи, в любом случае основным целительским действием, которое должно произвести это лицо, оказывается «загрызание» грыжи[9]. В силу специфичности действия перечень описывающих его глаголов довольно ограничен, ср.: *загрызать, грызть, выгрызать/загрызть,* а также *заедать, съесть, закусывать*; параллельно в заговоре как вербальном ритуале фигурирует, естественно, и *заговаривание* грыжи.

«Загрызание» вместе с тем — не только целительское действие, приписываемое субъекту заговора; это в равной мере и магическое действие, совершаемое исполнителем обряда, обычно параллельно

---

[8] Ср. редкий пример: *грыжа Идвига* (ТРМ, № 375, вологод.).

[9] Заметим, однако, что собственно рациональный способ лечения грыжи, широко практикуемый в народной медицине, а именно вправление грыжи, в заговорах никак не отражается.

чтению заговора. Дело в том, что, хотя при лечении других болезней чтение заговоров также сопровождается некоторыми действиями, они, как правило, имеют предельно обобщенный характер и обычно никак не связаны с конкретной болезнью (вспомним наиболее типичные из них: поглаживание по голове, спине, рукам, больному месту, прикосновение к больному или хождение вокруг него, сдувание, плевание, отмахивание, стряхивание и т.д.). При лечении же грыжи знахарка, мать или кто-нибудь другой на самом деле «загрызает грыжу», для чего слегка прикусывает ее (т.е. выступ, уплотнение, нарост) на теле больного через ткань, а после этого сплевывает в сторону якобы «откушенную» грыжу; параллельно читается и заговор[10].

Такой буквальный параллелизм слова и действия в заговорах от грыжи приводит к дублированию магического действия и фольклорного мотива не только на уровне основного действия («загрызание»), но и на уровне периферийных, дополнительных моментов, характерных для ритуала заговаривания грыжи. Так, обычно грыжу «загрызал» первый или последний ребенок в семье (он же зачастую привлекался к выполнению многих других магических ритуалов, в том числе лечебных). Эта традиция, повсеместно известная у восточных славян, обычно не отражалась в текстах заговоров, за исключением заговоров от грыжи: *Я... сама грыжу загрызала... Я сестра, из семи меньша, ты сестра, из семи больша* (ТРМ, № 388, архангел.). Или обратный пример: в исследуемых заговорах (в связи с темой «загрызания» грыжи) развивается мотив голода («я не ела три дня»), который, в свою очередь, провоцирует исполнение соответствующих заговоров натощак (Новг. ф-р, № 436–437).

Однако даже тогда, когда слово и действие и не совпадают между собой по смыслу, само действие оказывается более конкретным, чем при лечении многих других болезней, и, кроме того, направленным непосредственно на больное место на теле пациента: наговаривают заговор на масло, вино, сало и этим мажут вокруг грыжи (ТРМ, № 376, вологод.); зачерчивают грыжу мизинцем правой руки или зубами мертвеца (Романов, № 245, бел.); кладут яйцо ближе к печке и читают заговор, в котором грыже приписывается засохнуть, как это яйцо (Проценко, № 54, дон.) и т.д., не говоря уже о том, что вообще трудно найти заговор от грыжи, в комментариях к которому не указывалось бы на сопровождающие этот заговор действия.

---

[10] Ср. у Б.Н. Проценко: «Характернейшей чертой заговоров от грыжи оказывается... одновременность, одномоментность действия и говорения» (Проценко, с. 86).

Обратимся теперь к самим текстам. Основные сюжеты и мотивы заговоров от грыжи реализуют две стратегии. Это, во-первых, уничтожение грыжи и, во-вторых, навязывание болезни определенного поведения или способа действия (переадресация, принуждение и т.д.).

**I.** Стратегия «**Уничтожение („загрызание“) грыжи**» объединяет более двух третей известных нам заговоров от грыжи. Она представлена мотивом «Некто загрызает грыжу», реализуемым в целом ряде вариантов, которые отличаются друг от друга главным образом субъектом действия[11].

В качестве такового в заговорах могут выступать или подразумеваться реальные участники магического процесса (и тогда тексты, отвечающие этой семантической модели, произносятся от 1-го лица; *я иду своима губамы грызть грызу у р.Б. младенца* — Курец, № 178, олонец.), или сакральные, а также фольклорные, в т.ч. животные, персонажи. В последнем случае тексты приобретают нарративный характер и активно используют традиционные тактики и стратегии повествовательных заговоров, прежде всего прецедент: *В чистом поле стоит престол. На этом престоле сидит Пресвятая Богородица, моет, парит свято истинна Христа, заедает и загрызает и заговаривает семьдесят одну грыжу... чтобы не болело, не тоснуло у р.Б. младенца и.р.* (РЗЗ, № 463, вят.).

I.1. «Я загрызаю грыжу». Субъектом заговорного слова здесь является, по-видимому, реальный участник магического процесса — мать больного ребенка, старший мужчина в семье, знахарка, первый или последний ребенок в семье[12] (мотив известен всем восточным славянам). Заговоры, сгруппированные вокруг базового мотива-действия, могут значительно отличаться друг от друга своей структурой (названный мотив часто оказывается фрагментом развернутого контаминированного текста) и отдельными деталями:

---

[11] Ср. примеры символического уничтожения недуга, имеющие в своей основе другие (помимо «загрызания») мотивы: Егорий отстреливает грыжу и отдает ее черному зверю на хребет: *и понеси, черный зверь медведь, в темные леса и затопчи, черный зверь медведь, в зыбучие болота, чтобы век не бывали* (Еф.МЭА, с. 217, № 92, архангел.); *Мимоходом растопчу, поперек рассеку, на угол изгоню* (ТРМ, № 388, архангел.); *зубами загрызу, и словами заговорю, и слиной заплюю, и пятой затопцю* (Мансикка, № 64, олонец.).

[12] См. варианты: РЗЗ, № 370, 371, 455–456, 484, 487, 1521–1524; Курец, № 175, 188, 189; ТРМ, № 373, 374, 378, 397; Чибриков 1900, с. 307 (казан.); Проценко, № 53; ПЗ, № 568–569; Зам., № 775; Таямн., № 326; Никифоровский 1897, с. 43; Романов, № 241, 247.

*Ни ты бы, грыжа, р.Б. младеня грызла, я тебя, грыжа, грызу, на смерть загрызу, полным ртом и зелезныма зубами* (Мансикка, № 26, олонец.); *Ты его грызешь, ешь, я тебя грызу — насмерть загрызу* (Курец, № 166, олонец.); «Тако положуть [на живот] да ногою: *Ты, грызь, я тэбэ кусаю. Тьфу! Як слюна пропадаэ, шоб у р.Б. грызь пропала*» (ПЗ, № 577, волын.); *Гризю, гризю, я тебе загризу и з коріньми вигризу з тіла, з кісток* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 322, киев.).

В составе подобных заговоров выделяется небольшая группа текстов, в которых субъект заговора обязательно называет то место на теле (часть тела, орган), которое он «загрызает», оговариваясь при этом, что на самом деле он грызет не его, а поразившую это тело или орган грыжу; при этом в комментариях к заговору указывается, что при чтении заговора родильница действительно «пригрызает» ту часть тела, которую и называет[13]:

*Я не биле тило грызу, а грызь загрызаю. Грызь подумана, погадана, испита, изъидена, подорожня, полунична, витряна, прозирна! Я тебе выкликаю, я тебе загрызаю с червонои крови, с жовтои кости* (Иванов 1885, с. 742, харьков.); *Не пуп грызу, грыжу загрызаю у младенца и.р. Не пах грызу, грыжу загрызаю у младенца и.р. Не мошонку грызу, грыжу загрызаю у младенца и.р.* (РЗЗ, № 457, вят.); *Я не руку грызу, да грызь грызу. Выйдзі, грызе, з рукі на сухія сукі* (Зам., № 774, мин.).

I.2. «Мать, родившая ребенка, сама загрызает грыжу». Акцент в этом севернорусском мотиве сделан на материнской теме, что находит параллели в других детских заговорах (см. о нем в главах о детской бессоннице и падучей), где мать принимает на себя обязанность вылечить ребенка[14]:

*Я сама дитя носила, я сама дитя родила. Сама грыжу загрызала. Пуповую* (пупок грызу), *паховую* (в пашках грызу), *киловую* (яички грызу), *подколенную* (под коленками грызу), *подноготную* (грызу ноготки), *грыжа красна, грыжа бела, грыжа костяная, грыжа жиляная у младенца Никиты* (КА РГГУ, Печниково-Красниковская, 1997, переписано с листочков, архангел.); *Я, радимая мать, как су-*

---

[13] См.: РЗЗ, № 368, 369, 391, 392, 481.

[14] См.: Астахова 1928, с. 42; Крашенинникова 2001, № 1–3; Пыщуг., № 87, 89; ТРМ, № 380–384, 386–391; 386, 388, 392; 387; РЗЗ, № 374–377, 380–387; 394–397; 399–431; 434–435, 438, 441, 450–454, 469, 474, 479, 482, 486; Курец, № 163–165, 166, 175, 176; Григораш 1995, с. 117.

*мела засадить, сумела спарадить, сумею загаварить радавую грысть, папавую грысь и чересляную* (НТКПО 1, с. 221, № 8, псков.).

Часто ритуал загрызания грыжи, сопровождаемый чтением соответствующего заговора, совершается профилактически, сразу же после рождения ребенка, ср. такое свидетельство: «Мне бабушка (повитуха. — *Т.А.*) говорила — а я родила с ёй, с бабушкой, в бане... она подала мне ребенка: „На-ко вот, загрызи“, — и научила: *Не грызи, грыжа! Я сама загрызу — родная мать на родимом мисте*» (Пыщуг., № 89, костром.).

По-видимому, мать в данном случае не только сама намеревается загрызть грыжу у своего ребенка, но и в какой-то степени берет на себя ответственность за его недуг, отсюда и упоминание *материной грыжи* (РЗЗ, № 431; Курец, № 163); *отцовой грыжи* (Курец, № 163, олонец.), *от отца грыжи, от матери грыжи* (Майков, № 128, рукоп.) в ряду других характеристик этой болезни, указывающих на ее причины. Именно такую ситуацию можно наблюдать и в заговорах от детской бессонницы, где мать «признается», что сама «намаяла» ребенка, и потому сама же избавляет его от ночного крика.

В ряде заговоров, основанных на этом мотиве, наблюдается своеобразная игра, в которой «участвуют» ситуативные значения глаголов *грызть* (*есть*), *загрызать*. Мать приказывает грыже «не грызть» ‘не причинять вред, не досаждать’ ее ребенку, поскольку она — мать и сама «загрызет» ‘уничтожит грыжу, избавит от нее ребенка’:

*Грыжа, ты грыжа, не грызи мое чадо — ни в теле, ни в суставах, я сама загрызу* (РЗЗ, № 389, калуж.); *Не грызи — я, мать родительница, сама загрызу!* (Пыщуг., № 87, костром.); *Я сама дите носила, я сама дите родила, сама грыжу говорила: Вы не ешьте, грыжи, не грызите вы, грыжи, не едите вы, грыжи, — я сама загрызу* (ТРМ, № 384, архангел.).

I.3. К текстам, субъектом которых выступает реальный участник магического процесса, относятся и многочисленные ритуалы-диалоги, разыгрывающие загрызание грыжи (они известны русским и белорусам)[15] (о ритуале-диалоге вообще см. выше в специальной главе). Чаще всего такой лечебный ритуал совершают повитуха и мать больного ребенка, знахарка и мать, первенец в семье и мать, больной

[15] Ср.: Новг.ф-р, № 434; УДр, с. 117; Таямн., № 335; ПЗ, № 574; РЗЗ, № 458–460, 485, 1525, 1526; Григораш 1995, с. 117; Проценко № 48, 50. Аналогичные заговоры-диалоги известны и в литовской традиции, см.: Завьялова 2006, с. 158, 231.

и знахарка. Один из них слегка «пригрызает» грыжу, в то время как другой спрашивает:

> *Что грызешь? — Грыжу. — Грызи ее пуще* (Соколов 1994, с. 77, саратов.); *Кого грызёшь?* — (грызет руку) *Грызть грызу. — Грызи, чтоб вовек не было* (Novikovas,Trimakas 1997, № 38, русские в Литве); *Что, баба, грызешь? — Родимую грыжу загрызаю. — Грызи горазней, чтобы век не было. — Не было и не будет* (Крашенинникова 2001, № 6, архангел.); *Што ты грызеш? — Я грызь грызу. — Грызі болей, каб не балела* (Зам., № 777, гомел.).

В редких случаях ритуал-диалог вставляется в структуру монологического заговора: *Господу Богу помолюс, Прэчыстой Божай Мацер поклонюс. Прэчыста Божа Маци с пристола стаўала, Паласцы ў нозе гризя шэптала. Йдзе да пытае: — Шо ты робиш? — Гризя гризю! Йдзе да пытае: — Шо ты робиш? — Гризя гризю! — Шо ты робиш? — Гризя гризю. Ка, — солодке прокоўтни* (проглоти), *горке ўуплюнь. Тпу!* (ПЗ, № 574, гомел.).

Наконец, иногда меняется и содержание диалога, хотя общий смысл — избавление от грыжи и боли — остается прежним: «Палажыць красную суконачку «грызьци» и прыговариваць: *Грызь грызу*. [Лекарь:] *Балиць?* — [Больной:] *Балиць*. — [Лекарь:] *Нехай не балиць. Як пень прысыхае, так у и.р. грызь прападае*» (ПЗ, № 578, гомел.); грыжу «моют» в бане, в это время мать ребенка стоит на улице. Мать спрашивает того, кто моет: *Чего делаешь? — Грыжу мою. — Так мой, чтобы её не было* (Вишерская старина, с. 87, перм.).

I.4. Мотив «Сакральный персонаж выгрызает (и заговаривает) грыжу» предусматривает уже иных, сакральных, субъектов заговорного действия, основным из которых является Саломея (а заговорах — *Соломония, Соломонида, Саломия и др.*), апокрифическая повитуха и целительница, согласно Евангелию Иакова и другим новозаветным апокрифам, пришедшая к только что родившей Деве Марии и вначале усомнившаяся в чудесном рождении ребенка непорочной девой, наказанная за это, уверовавшая затем в истинность виденного ею и впоследствии проповедавшая о чудесах, которым стала свидетельницей (Протоевангелие Иакова, с. 25–26)[16]. Образ Саломеи-Соломониды именно как повитухи в народной традиции сформировалась, вероятно, не без влияния книжности (ср. образ повитого пеленами младенца Иисуса) и иконописи, ибо, согласно разного рода свидетельствам, в XVI–XVII вв. в храмах и домах были иконы, представлявшие Богородицу

[16] Об этом персонаже заговоров и апокрифов см.: ТРМ, с. 167–168; Юдин, с. 135–136.

в муках рождения, и бабку, повивающую младенца Иисуса. По материалам, приведенным А. Ветуховым, в Стрятинском требнике нач. XVII в. была помещена молитва для повитухи, в которой также были слова о Христе, который «бабою повит пеленами» (Ветухов 1907/ 58, с. 91).

Этот персонаж (Саломея-Соломонида) встречается не только в восточнославянских заговорах на облегчение родов, но также широко известен в заговорах, читаемых над новорожденными, в частности при профилактике и лечении грыжи (кажется, почти исключительно в севернорусской традиции). Заговоры с упоминанием этого имени основаны главным образом на тактике прецедент-действия: «Так же, как бабушка Соломонидушка загрызала/заговаривала грыжу и Христа, так же и имярек загрызает/заговаривает грыжу у младенца». Тактика прецедента, реализуемая в самом тексте заговора, поддерживается и «извне»: ведь чаще всего исполнителями подобных заговоров оказываются именно повитухи, ср.: *Бабушка Соломонидушка у Пресвятой Богородицы грыжу заговаривала (заедала) медными щеками, железными зубами, так и я заговариваю у р.Б. и.р.* (Еф.МЭА, с. 200, № 15, архангел. = Добровольский 1, с. 194, смолен.). Прецедентный характер имени *Соломонида* обеспечивает действенность заговорного слова даже в тех случаях, когда сам текст не содержит такой двучленной формулы и «бабушке Соломониде» приписывается роль обычной деревенской повитухи: *Бабушка Соломония мыла, парила р.Б. и.р. в парной байне, заедала, загрызала и заговаривала грыжные грыжи у р.Б. и.р. в становой кости, в пуповой жилы, в руках и ногах, заноготные и чишальные грыжи; не троньте и не грызите р.Б. и.р. ни в день, ни в ночь, ни в утреню зарю, ни в вечерню, ни на нову, ни на ветху и ни на перекрою месяцу* (Еф.МЭА, с. 201, № 18 = Майков, № 122, архангел.).

В ряде заговоров «бабушка Соломонида» действует не одна, а вместе с Богородицей; *на этой речке сидит Мать Пресвятая Богородица и бабушка Соломона, моют Иисуса Христа и грыжу загрызают медными зубами, железными клыками, пуповую и подпуповую, пятную и подпятную, глазную и подглазную, язычную и подъязычную. Так у р.Б. и.р. грыжу заедаю, загрызаю, заговариваю* (РЗЗ, № 1535, архангел.); к ним обеим может быть обращена просьба субъекта заговора помочь загрызть, заговорить грыжу; *так мне пособити и помогити, Мать Присвята Богородиця, Успиньё Божья Матерь и бабушка Соломонида, р.Б. младенця обабить и на добро здоровьё наладить, заись, и загрысь медныма щоками и жолезныма зубами и булатныма устами и родовую грыжу и нутряную и пуповую и становую, штобы не было ни щипоты, ни боли, ни крови и ни опухоли и в пупке и лопке и в мошоночке* (Мансикка, № 23, олонец.). Наконец, цели-

тельское действие может приписываться и самой Богородице: *Пресвятая Мати Богородица приходила, заговорила, закусила все двенадцать грыж... Приходила, заговорила, закусила, под синь камешек положила, пятой поколотила все двенадцать грыж* (РЗЗ, № 1537, архангел.).

В единичных случаях место сакрального персонажа занимает фольклорный, например, красная девица с ножницами, которыми она вырезает грыжу (РЗЗ, № 465); болотная баба с железными зубами и острыми ножницами (Постников 1909, с. 26); баба-яга (Щепанская 2003, с. 283) и др.

Заговоры с сакральными персонажами в качестве субъектов действия, помогающими знахарке или самостоятельно избавляющими больного от недуга, широко распространены у восточных славян (о полифункциональном мотиве «Сакральный персонаж приходит на помощь» см. выше):

> «...Есть на сем свете златое море, а в том златом море злат терем, а к тому златому терему злата лествица, по той златой лествицы златой муж ходит. В том тереме злата кроват(ь), на той златой кровате злата перина, на той златой перины злато зголов(ь)е, и ставает златой муж со златы кровати, со златы перины и со злата зголов(ь)я, емлет тридевять ключей, и отмыкает тридевять полат, и емлет тридевять мечев, и сечет грыжу напущеную, и родимую, и пристречную» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 111, рукоп. XVII в.); а также: святые (Егорий и др.) стреляют в грыжу (Еф.МЭА, с. 217, № 92; Курец, № 174; УНМ, № 43); Кузьма Демьян, помогите заговорить грыжу (Курец, № 187); Иисус Христос и Богородица, помогите от 12 грыжей (Разумовская 1993, с. 268, № 1, новгород.); Богородица спускается по золотой лесенке и заговаривает грыжи (Мансикка, № 35); святые, помогите выгрызть грыжу (Романов, № 243, с. 98) и др.

I.5. Животные персонажи как субъекты целительского действия формируют мотив «(Находящееся в сакральном центре) животное (щука/кот/птица/др.) выгрызает/заговаривает грыжу». Это преимущественно севернорусский мотив (как и образ загрызающей грыжу золотой щуки), хотя отдельные его варианты (с другими животными) встречаются и за пределами Русского Севера (на западе и юге России, а также в Белоруссии). Из животных, помимо щуки, в заговорах появляется кот, а также единично кобылица, птица, петух, мышь, заяц, волк и рысь[17]. Вот характерные тексты:

[17] См.: Еф.МЭА, с. 200, № 16 (петух), с. 217, № 91; Чибриков 1900, с. 307, казан.; ЭО, 1906, вып 1–2, с. 89, олонец.; Мансикка, № 26 (кобы-

[На вино.] *Стану я, р.Б., благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот в ворота, выду я в цистоё полё. В цистом поли тикё Тюрьдина рика, и по той Тюрьдины рики плывё супротив воды щука жылезна, жрёт, пожырат всекие вещи. Ай жо ты, щука жылезна, не жри, не пожырай всеких вещей, поди жри и пожырай у р.Б. младеня пуповую грыжу, становую грыжу и сердецьную грыжу* (Мансикка, № 65); *В цистом поли серой каминь, на сером каминю сидит серой кот. Я пойду, спрошу серого кота: Ты какима просылами занимаиси? — Грыж заговориваю. Так жо я, р.Б., грыж заговориваю и сто семдисит единую грыжу, ем, грызу и загрызаю* [В заговоре для девочки фигурирует вместо кота щука: *в мори стоит щука.* — Примеч. В. Мансикки] (Мансикка, № 35); *Бежал по дороге рысь и увидал у р.Б. и.р. грызь. Бросился рысь и заел-закусал всю р.Б. и.р. грызь* (Разумовская 1993, с. 269, № 3, новгород.); *На сінім моры стаіць дуб на дванаццаць какатоў, пад тым дубам ляжыць гняздо, у том гняздзе ляжыць заяц. Заяц-заяц з Надзькіных касцей грыжу выгрызаіць* (Зам., № 768); *Биг вовк, аж зострив его св. Петро та спытав его: Куды ты, вовчику, идеш? — По вдовыне порося. — Не йды ж ты вдовыного поросяты йисты, иды до мого нарожденного, молытвенного, крещеного грызи грызты* (Ветухов 1905, с. 298, ?буковин.).

Как и многие другие мотивы, специфичные для Русского Севера, рассматриваемый мотив известен также и в рукописной традиции:

«...есть в чистом поле Акиян море, и есть на Акиане море белой камень, и есть под белым каменем щука золотая — и перье золотое, и кости золотые, и зубы золотые, и приди, щука, к рабу Божию (имя рек), и выгрызи у рабу Божию (имя рек) своими золотыми зубами грыжу ветрянную, грыжу напущенную, грыжу жильную, грыжу костяную, сосцовую грыжу, красную грыжу, мокрую грыжу, от отца грыжу, от матери грыжу, всякую бывающую... [«Говорить на теплую воду, обданную на дресве[18]»] (Еф.МЭА, с. 201, № 19, рукоп. = Майков, № 128).

Как уже отмечалось, в восточнославянских заговорах от грыжи наблюдается параллелизм слова и действия, что подтверждает и исследуемый мотив. В ряде описаний ритуала упоминается об участии

лица), 29, 34, 64; Курец, № 168–172, 179–181, 184–185, 186 (волки); РЗЗ, № 466, 467, 468, 477, 1538 (птица огненная); Разумовская 1993, с. 268, № 2; Пыщуг., № 92; НТКПО 2, с. 338, № 16*; ТРМ, № 375; РЗЗ, № 1544, 1539; Новг.ф-р, № 432*; ФНО, № 32; Зам., № 767 (заяц).

[18] рус. диал. *дресва* — вероятно, песчаник, галька (СРНГ).

(прямом или косвенном) животных, призванных «загрызть» грыжу. Так, в Воронежской и Саратовской губ. при чтении заговоров от грыжи ловили мышонка и давали ему укусить больное место (Селиванов 1886, с. 99; Соколов 1994, с. 77); в Пермском крае грыжу давали укусить жуку-короеду (УДр, с. 118). В других случаях в ритуале использовались не сами животные, а их зубы и челюсти, с помощью которых моделировался соответствующий животный образ. Так, у донских казаков во время чтения заговора держали около ребенка череп с зубами какого-нибудь животного (Проценко, № 49); в Белоруссии грыжу зачерчивали зубами рыси (Романов, № 245); на Русском Севере мазали или зачерчивали грыжу щучьими зубами (Виноградов 2, с. 40) или читали заговор на щучьи зубы (Еф.МЭА, с. 201, № 17); в Пермском крае и на Русском Севере для лечения грыжи специально оскопляли кота или мышь и их яичками мазали яички мальчику (УДр, с. 118; ТРМ, № 398); на Русском Севере на грыжу иногда выпускали живого мышонка: если он кусал пораженное место, то больной должен был выздороветь (Мазалова 1995, с. 90).

Такой параллелизм слова и действия не остался не замечен исследователями. Н. Познанский как сторонник ритуалистской теории происхождения заговоров подробно рассматривал русские заговоры с образом щуки и пришел к выводу о том, что мотив щуки, загрызающей грыжу, развился в заговорах на этапе забвения и отмирания лечебного обряда, предполагавшего использование живой щуки или ее челюстей в загрызании грыжи. По мнению ученого, «...очевидно, лекарь изображал собою при помощи их (челюстей. — *Т.А.*) щуку... Можно с полной уверенностью сказать, что щука участвовала в загрызании грыжи. Отсюда и появление ее в заговорах от этой болезни... Сначала пуп пригрызала щука. Потом щуку стал заменять сам знахарь, изображая собою щуку при помощи ее зубов. Далее и самый прием „грызения“ стал отмирать: вместо пупа можно грызть щепку. Роль щучьих зубов тут уже забывается; приходится ее пояснять; точно так же приходится пояснять и самое грызение. На этой ступени и могли зарождаться формулы... Так попала в заговор щука», и далее: «...заговорные формулы органически развиваются за счет отмирающего обряда» (Познанский, с. 168–169, 176).

Нам кажется, что на становление этого мотива могли повлиять и некоторые другие обстоятельства. В образе щуки русских лечебных заговоров отрефлексированы реальные наблюдения над особенностями поведения и «статусом» этой рыбы (рыбы-санитара, уничтожающей больных особей), а также связанные со щукой мифологические воз-

зрения: этой рыбе приписывались знакомство с нечистой силой и некоторые демонологические свойства, а ее челюсти и костям — отвращающее, апотропеическое значение, ср. использование щучьей челюсти в качестве домашнего и личного оберега (Гура 1997, с. 752–754).

В основе рассмотренных выше заговоров от грыжи лежит, как уже упоминалось вначале, мотив «Некто загрызает грыжу». Однако это простое предложение («Некто загрызает грыжу») — не единственный показатель их общности. Наиболее выразительно глубинное родство разных вариантов мотива проявляется в том, как все они (причем сходными способами) разрабатывают ключевой образ заговоров о «загрызании» грыжи, а именно образ загрызающих эту грыжу зубов; *помогити... загрысь медныма щоками и жолезными зубами и булатныма устами и родовую грыжу* (Мансикка, № 23, олонец.).

Заговор последовательно наделяет «целителя» металлической (железной, булатной, медной, оловянной, золотой) челюстью, способной загрызть мучающий пациента недуг, и тем самым моделирует образ субъекта действия, который может как нельзя лучше справиться с поставленной перед ним задачей — «загрызанием» грыжи. Иными словами, образ, о котором идет речь, более всего отвечает прагматике заговоров от грыжи и их ключевому мотиву. Такими зубами, превращающими субъекта действия в «гетерогенный» персонаж (о них см. выше, в специальной главе), наделяются в заговорах и реальные участники магического процесса:

> «Мать меня родила мать не ущимленную, грыжу закусила медными губами, железными зубами» (ТРМ, № 376, вологод.; «лечебное письмо»); *Загрызаю, заедаю, заговариваю медными щеками, железными зубами* (РЗЗ, № 431, карел.); *Загрызала своими острыми глазами, железными зубами у младеня все 12 грыж* (РЗЗ, № 404, калуж.);

и животные персонажи, у которых также появляются «металлические» части тела и органы:

> *у этой щуки зубы золезны, други оловянны, третьи медны* (Мансикка, № 64, олонец.); *в черном море ходит щука, железный нос, железный хвост, железные зубы* (Григораш 1995, с. 117, архангел.); *серый кот, у этого кота глаза медны, зубы золезны* (Мансикка, № 29, олонец.); *черный кот... зубы железны, глаза оловянны* (ТРМ, № 396, архангел.); *серые волки с острыми ногтями и с долгими зубами* (Курец, № 186, олонец.).

Иногда обе группы персонажей соединяются в один образ, некоторыми своими частями сходный с животными (а именно со щукой, кобылой, собакой, волком, медведем, рысью), чьи зубы и челюсти отличаются отменной силой и крепостью:

*Грызь, грызь, не грызи ж ты тут, бо у мене зубы щучи, я тебе зубамы выгрызу* (Ястребов 1894, с. 48, херсон.); *Грызь грызу... вовчим зубом, зьмяиным жалом* (Романов, с. 98, № 246, могилев.); *Уцекай, грызь, у мяне зубы рысьсия, я цябе зьем!* (Романов, № 48, с. 169, могилев.); *У мене зубы щучыны. Я не тило грызу, а я грызь загрызаю* (Милорадович 1900/69, с. 162, полтав.); *заедаю щучьими зубами, загрызаю железными клыками* (РЗЗ, № 434, архангел.); *гриз загризаю вовчими зубами, ведмежою силою* (Зорі, с. 152, черкас.); *Ішла бабка із лесу з мядзведчым ротам, з воўчымі зубамі. Ідзі, грызь, я цябе з'ем* (Зам., № 772, гомел.); *Загрызай, заедай... щучьими зубами* (ТРМ, № 392, архангел.).

Появление таких «гетерогенных» персонажей[19] в заговорах от грыжи объясняется общей установкой магического текста, ведь металлические челюсти и челюсти животных — надежный способ придать субъекту заговорного ритуала качества, требуемые для выполнения возложенной на него целительской функции — загрызания грыжи. Поэтому мы вполне разделяем точку зрения Н. Познанского, усмотревшего в *железных* зубах щуки традиционный для магических текстов симпатический эпитет (Познанский, с. 169).

Стратегия уничтожения грыжи представлена еще одним мотивом, очень близким тому, о котором шла речь выше («Некто загрызает грыжу»), но тем не менее немного от него отличающимся — «Некто съедает грыжу / питается ей». Развитие этого мотива связано, вероятно, с семантическим сдвигом, в результате которого базовый для заговоров от грыжи глагол *загрызать/грызть* — параллельно своему переносному «угрожающему» значению (*грызть* как 'уничтожать; убивать; причинять боль') — актуализирует и прямые значения, связанные с приемом пищи (*грызть* как 'раскусывать; есть, питаться'), а также соответствующий этим значениям ряд синонимов: *грызть ~ есть/съесть/переесть/заесть, питаться, кусать/перекусывать/закусывать, жрать/пожирать, проглатывать, загладывать, загрызает, снедаць* ('завтракать'), *обедаць*. Оба эти ряда значений, переносное и пря-

[19] О других «гетерогенных» мотивах и образах восточнославянских заговоров см. подробнее выше, в соответствующей главе.

мое, ‘уничтожать’ и ‘есть’, постоянно присутствуют в заговорах в виде синонимичных глаголов и ведут с их помощью языковую игру.

Пищевая тема, возникающая в связи с этим в заговорах, провоцирует разработку особого признакового поля, ср. характерные для заговоров от грыжи оппозиции: *сытый–голодный* и *сладкий–горький*, формирующие отдельные варианты мотивов и формул, в частности, формулу «Сладкое проглочу, горькое выплюну»: *Ишли немцы галакаленцы, горько праплюю, салодко пракаўтну* (проглочу) (ПЗ, № 575, гомел.); *Гризю, гризю, я тебе загризу; як солодка, то злижу, а як гірка, то сплюю, я вовчи зуби маю, а медвежу силу* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 322, киев.; см. также: ПЗам, № 150; ПЗ, № 574; Таямн., № 331). По наблюдениям А.Л. Топоркова, она встречается преимущественно в восточной части белорусского и украинского Полесья (ПЗ, с. 305).

I.6. Мотив «Некто хочет есть и съедает грыжу» (вар.: я есть хочу; я вчера не ела, а сегодня съем грыжу; я грыжу грызу и тем сыта бываю и т.д.), как и темы еды и голода в целом, известен в основном на северо-западе России и северо-востоке Белоруссии (Новгородская, Псковская, Витебская, отчасти Могилевская области)[20]:

> «Есть костяная грыжа, нужно, чтоб пришли, когда я натощак. И говорю: *Во имя Отца и Сына и Святого Духа! Позавчера не ела и вчера не ела, а сегодня поем и всю грыжу рабу и.р. съем. Аминь, аминь, аминь!* В первый день надо читать три раза, второй — шесть раз, третий — девять раз. Кусать через тряпочку или носовой платок» (Новг.ф-р, № 437; то же: № 436; Запорожец 2007, с. 41); *Грызь-грыжуха! У тебя зубы востры, а у меня, р.Б. и.р., еще острей! Я вчера не ужинала, а сегодня не завтракала — я есть хочу! Я тебе перекушу!* (Разумовская 1993, с. 269, № 9, новгород.); *Вчарась-кась я ня ужинала, сяводни ни абедала. Грыжа, я исть хачу, я зъем тибя* (НТКПО 2, с. 338, № 15, псков.); *Грызь, грызь — есь хочу: у сераду ня ела, пятницу заговела, раба твоя Божа — стой, боли аминь* (Романов, с. 98, № 240, витеб.); *Я хацу цябе зьесь. Я сягоньні ні абедала і уцора ня вяцорила — я цябе зьем, згаворам ні загавару — зубамі закушу* (Шлюбскі 1927, с. 34, № 17, витеб.); *Цябе воўк еў, цябе мядзведзь еў, і я цябе з'ем* (Зам., № 766, витеб.)[21].

---

[20] Похожие мотивы изредка встречаются в географически близких русскому северо-западу литовских и латышских заговорах, см.: Завьялова 2006, с. 232–233.

[21] Мотив поедания болезни (человеком или животным), хотя и встречается в восточнославянской традиции (вне заговоров от грыжи), но до-

Близкий заговор встретился нам и в севернорусской рукописной традиции, с той лишь разницей, что действие в нем перенесено в сакральный центр, а субъектами целительского ритуала выступают не реальные участники магического процесса, а фольклорные персонажи — *железный муж* и *красная девица*:

> «В чистом поле стоит сырой дуб, и в том сыром дубе железной муж, и того железного мужа не можно напоить и накормить ни хлебом, ни солью, ни какими овощами, а накормить того железного мужа из жива человека с сердца грыжею, ис под грудей грыжею, ис пупа грыжею, из жил и костей, ис составов грыжею и мокрою грыжею). К тому же в синем море акияне белой камень, и от того белого камня выходит красная девица и приходит к тому рабу Божию имраку, и вынимает у того раба Божия с пупа грыжу... и покладывает на шолковую ленту, и сносит к сырому дубу, к железному мужу. И тот железной муж поедает и пожирает у того раба Божия с сердца грыжу, из-под грудей грыжу... и тем железной муж сыт пребывает» (Смилянская 2002, с. 138, 1737 г.; заговор прочитан олонецким старообрядцем на допросе = Майков, № 124).

В рамках темы голода выделяется небольшая группа текстов, коррелирующих с известными языковыми метафорами типа *быка/волка бы съел*, *зверский/волчий аппетит* и тем самым вновь возвращающих нас к «животной» теме:

> *Волка съела, мядьведя съела, а тябя, грыжа, ня диву съись. Съем, заем и вовси съем!* (НТКПО 1, с. 594, № 10, новгород.; одновременно кусать грыжу); *Грыжу грызу, здоровье младенцу Григорию несу. Я голодная, я жрать хочу, я волка съем, собаку съем. Я все, что увижу, проглочу, а тебя, грыжу, я враз сгрызу!* (Новг.ф-р, № 434; то же: № 433, 435, одновременно грызть грыжу).

Часто в рамках той же темы голода субъект заговора отождествляет себя с животным (кстати, с этим мы отчасти уже сталкивались, когда говорили о «гетерогенных» образах человека с зубами и челюстями животного):

---

вольно редко, ср. фрагмент житомирского заговора от вывиха; *Ишло три святые мужы, а за ими йшло три звери люти. А вони Андрюшу ўстрели, вони з ёго пальчика, вони з ёго крови, вони з ёго кости всю быль гострыми зубами зели* [съели] (ПЗ, № 379).

*Ты грызь, а я вовк, а я цябе зьем* (Романов, с. 99, № 249, могилев.; кусая живот); *Я рысь, а ты — грызь, я вчера не вечерила, сягодня не обедала, я есть хочу, я тебя укушу, я тебя зъем* (Разумовская 1993, с. 263, № 3; псков.; параллельно знахарка «кусает» больное место и сплевывает); *Ты — грызь, я — коза, я тебя кушаю, я тебя съем-переем, грызу-перегрызу, кусаю-перекусаю, ем-переем* (Novikovas, Trimakas 1997, № 40, русские в Литве)[22].

Наконец, еще более выразительны тексты, где оба «действующих лица» заговора: и субъект (исполнитель целительского ритуала), и объект заговорного слова (недуг, т.е. грыжа) — отождествляются с животными, противопоставленными друг другу по своим традиционным ролям (волк — коза, кошка — мышка)[23]. Четко обозначенные роли моделируют ситуацию «поединка» между ними, что вновь разворачивает заговор от пищевой темы к теме уничтожения:

*Ты, грызь, — коза, а я волк. Я тебя съем и закушу* (ФНО, № 31, новгор.); *Ты каза, я воўк, я не абедала, я не снедала, я есці хачу. Гам, гам, я цябе з'ем* (Зам., № 764, витеб.); *Я волк — ты каза, гам, гам, сйем тибя* (Проценко, № 47, дон.); *Грыжа-грыженица, табе тут не сялитца. Я кошка, ты мышка, я тибе зъем* (НТКПО 2, с. 613, псков.); *Я кошка, а ты мышка. Гам, з'ем* (Зам., № 776, витеб.).

Впрочем, вне зависимости от конкретных значений глаголов *съесть, закусить, заесть* и др., а также от того, кому конкретно обозначаемые этими глаголами действия приписываются, рассмотренные тексты обычно завершаются формулой «Я тебя съем», лаконично выражающей прагматическую установку заговора от грыжи (уничтожение недуга путем его загрызания/поедания), в которой основной глагол действия либо повторяется несколько раз, либо дублируется синонимами: *поем и всю грыжу рабу* (*имя*) *съем*; *цябе воўк еў, цябе мядзведзь еў, і я цябе*

---

[22] Ср. характерную параллель в сербском заговоре: *Бели ветре, црни ветре, бежи од мен' ја сам вук, ја сам мечка* [Белые ветры, черные ветры, бегите от меня, я волк, я медведь] (Раденковић, № 340).

[23] По наблюдениям А.Л. Топоркова, формулы самоотождествления с животными известны главным образом в северно- и центральнорусской традиции: в апокрифических молитвах и заговорах социальной направленности (перед судом, начальством и т.д.), а также в любовных — как устной, так и рукописной традиций (Топорков 2005, с. 91–96). Однако те пары животных, которые встречаются в заговорах от грыжи (волк — коза, кошка — мышка), среди заговоров социальной направленности как будто бы неизвестны.

*з'ем; железной муж поедает и пожирает у того р.Б. грыжу; съем, заем и вовси съем; что увижу, проглочу, а тебя, грыжу, я враз сгрызу; я тебя укушу, я тебя зъем; я тебя кушаю, я тебя съем-переем, грызу-перегрызу, кусаю-перекусаю, ем-переем; я тебя съем и закушу* и т.д.

I.7. Наконец, к стратегии уничтожения недуга может быть отнесен также мотив «Пусть грыжа высохнет, как сучок», известный в разных восточнославянских традициях:

> «От грыжи надо положить ребенка рядом с сучковатым поленом и наговаривать, чертя ножом по грыже: *Как чучок* (сучок) *сохнет, подсыхает, не болет, не скорбет, не толстет, не багрет, так же у р.Б. чтобы грыжа сохла, подсыхала, не толстела, не багрела, не болела, не скорбела...*» (Востриков 5, с. 76, урал.); *Как яйцо засыхает, так грыжа пусть засохнет* (Проценко, № 54, дон.; кладут яйцо к печке)[24].

Последний пример находит близкую параллель в балканославянских заговорах от *клини* — болезни живота, отчасти напоминающей грыжу. В Прилепе знахарка брала овечий катышек (почку?) и клала его в пеленки младенца, чтобы он его обмочил; наутро она закапывала его в кострище со словами: *Како што кье се суши бубрекоф од огно, така да се исуша клиноите од Бориса* [Как будет сохнуть этот катышек (почка?), так пусть высыхают «клини» Бориса] (СбНУ, 1900, кн. 16–17/2, № 4, с. 267, македон.).

Обращает на себя внимание, что этот мотив, пожалуй, больше других связывает рассматриваемые тексты с заговорами от кожных болезней (см. ниже): он встречается, в частности, в заговорах от чирья — образования, так же как и грыжа выступающего над кожей.

**II.** Стратегия **«Навязывание болезни требуемого способа действия».** Среди восточнославянских заговоров от грыжи выделяется группа текстов-директив, в которых субъект заговорного ритуала предписывает недугу определенные формы поведения и действия. Именно в текстах, реализующих эту стратегию, грыжа обретает статус персонифицированного объекта с характерными обращениями, а также адресуемыми недугу глаголами активного действия. Эта стратегия объединяет порядка трети заговоров от грыжи и представлена тремя мотивами.

II.1. «Грыже предписывается покинуть больного и вместо него грызть/причинять вред природному объ-

[24] См.: РЗЗ, № 445; УДр, с. 118; ПЗ, № 578; Майков, № 134; РЗЗ, № 445, 446, 1528, 1541.

екту». Этот хорошо известный в лечебных заговорах и приговорах[25] мотив представлен в основном русскими текстами, переадресующими грыжу с человека на объекты неживой природы: осину и другие деревья, коренья (пни, колоду), камень и т.д., причем обязательно твердые, видимо, для того, чтобы «занять» грыжу на долгое время. Такие мотивы обычно расположены в конце текста заговора, что усиливает прагматическую установку всего текста — удаление недуга:

*Пойдите, грыжи, из сеньцей воротами, из байни дверьми, в чистое поле. В чистом поле есть сер камень; грызите, грыжи, серый камень* (Еф.МЭА, с. 201, № 18 = Майков, № 122, архангел.); *Ты, грызь, иди в чистоё поле, там стоит осина. Ты ету осину соси и грызи!* (Разумовская 1993, с. 268, № 1, новгород.; см. также: РЗЗ, № 433–434, 1529, 1530); *Уйди, грыжа, уйди провально, во чисты поля, во зелёны луга. Грызи, грыжа, грызи провально, гнило коренье, горюче каменье. Там те, грыжа, наесно* (Новг.ф-р, № 432; при этом прикусывают грыжу); *Грызи, грыжа, голубиный порог да банный потолок* (РЗЗ, № 1533, вят.).

II.2. «Грыже предписывается перестать причинять вред человеку и грызть что-то другое». Мотив, так же как и предыдущий, встречается в основном в севернорусских заговорах, хотя изредка фиксируется в белорусских и украинских:

На Русском Севере, например, приняв от матери через окно вместе с ребенком яйцо, завернутое в рубашку, ребенка затем через дверь возвращают матери в дом, а рубашку с яйцом выбрасывают на землю, говоря: *Не грызи, грыжа, младенца, а грызи окошко, рубашку или яичко* (РЗЗ, № 442, архангел.); ср. также: *Вот тебе, грыжа, полок, поди на потолок. Потолочницу грызи, а младеня не трони* (РЗЗ, № 390, вят.; кладут ребенка на полок); «Як пуйдэш аправляцца, так кажуть: *Грыжа, грыжа, не грызи меня, грызи гавно мае*» (ПЗ, № 576, чернигов.); *Сучишча, забєри грижішча, а ти, гризішча, іді у сучишча. У сучишчу сіді, сучишчу гризі, р.Б.и.р. нє мучи* (ПЗам, № 151, чернигов.). Известен подобный мотив и в рукописных заговорах: «Есть святое море окиян, на море окияне есть б(елой камень), на белом камени ес(ть) две рябины, две кудрявы(е), есть межу двема рябинами кудрявыми золота колыбел(ь), в золотой колыбели лежыт младенець, грызет его грыз(ь). И ты, грыз(ь), не грызи сего мла-

[25] Об аналогичной модели апотропеической магии см.: Левкиевская 2002, с. 132–137.

денца, раба Б(о)жия имярек, грызи, грыз(ь), кобыл(ь)ю кость да собач(ь)ю...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 90).

Подобные мотивы задавания демонам бесконечных и бессмысленных задач и работ — таких как пересчитывание песчинок или листьев на деревьях — встречаются, как мы видели в заговорах от детской бессонницы.

* * *

При исследовании данной функциональной группы было установлено явное преобладание севернорусских заговоров от грыжи, а также отсутствие прямых параллелей к этим заговоров в западно- и южнославянских традициях. Все это скорее всего указывает на оригинальный характер самой этой группы, а также отдельных мотивов, лежащих в основе заговоров от грыжи, и позволяет оценивать их как восточнославянскую (возможно даже — русскую) инновацию.

Рассматривая материал, мы обратили внимание на довольно высокий уровень ритуализованности заговоров от грыжи, чтение которых обычно сопровождается магическими действиями специального, профильного характера, напрямую коррелирующими с текстами заговоров и обстоятельствами их произнесения. Такое соотношение слова и действия в ритуале лечения грыжи, в частности их буквальное совпадение (говорят, что «загрызают» грыжу, и на самом деле ее прикусывают), а также краткость, лапидарность вербальных формул, входящих в заговорный ритуал, привели нас к заключению, что, помимо собственно заговоров (т.е. магических текстов, имеющих нарративный сюжет или широко использующих другие традиционные способы организации заговорных текстов, например, перечисления, формулы невозможного и т.д.), в рамках исследуемой функциональной группы заметное место занимают приговоры — краткие ритуально-магические тексты, произносимые в качестве сопровождения обрядовых и ритуализованных действий и ситуаций. К ним относятся, видимо, заклинательные тексты-директивы, обращенные к грыже с определенными требованиями (типа «Не грызи дитенка, а грызи послед, постельку»), а также сравнительные формулы типа «Как у этого полена сучки высохли, так у имя рек пусть грыжа высохнет».

# *Заговоры от падучей и родимца*

**Общие замечания. – Тема перерождения, или второго рождения. – Тема смерти. – Тема гостя.**

**Общие замечания.** Чаще всего недуги, близкие к эпилепсии по симптомам, т.е. диагностируемые на основе конвульсий, судорог, выкручивания и подбрасывания тела, потери сознания и др., наблюдаются у детей, поэтому и болезнь часто трактуется как детская. Вероятнее всего, именно с детским статусом болезни связаны ее довольно многочисленные «детские» названия, см.: *болезнь младенческая* (калуж.), *младенчество* (саратов.), *младенец-полуношник* (саратов.), *младенческе* (новорос., херсон.), *младенческое* (калуж., брян., екатеринослав.), *млад-младенец* (смолен.), а также *детинец* (олонец.), *дзяціняц* (бел.), *дицке болезь* (гомел.), *родимец, родимчик* (в.-слав.) и мн. др., о группе «детских» названий падучей см. специально: Варбот 1977.

Считается также, что *родимчик* хоть раз в жизни, но обязательно настигнет человека, поэтому лучше, чтобы это случилось в детстве, т.к. в более зрелом возрасте болезнь гораздо опаснее и тяжело лечится. Широко бытует мнение, что собственно «черная болезнь», т.е. эпилепсия взрослых, не лечится вовсе. Восприятие эпилепсии как болезни тяжелой и неизлечимой отразилось в ее названиях, которые вошли в заговорные тексты: *проклятая болезнь* (олонец.), *супротивник* (харьков., екатеринослав.), *зла бола* (гуцул.), *лихé* (гуцул.), *величеськая болість* от укр. *величезний* 'огромный' (киев.), *ні(а)збы(у)тнік* (бел.) от бел. *збыткаваць* 'наносить вред'[1] и др.

Главными и общими симптомами эпилепсии и болезней, ей подобных, остается потеря сознания (т.е. *себя*, ср. гуцул. *дитина забезсебит* 'лишится памяти во время родимца, припадка конвульсий' — Шухевич 1908/5, с. 248), а также неспособность стоять на ногах, «падание», что также отразилось в многочисленных симптоматических названиях типа *падучей.* Считается также, что во время припадка больной быва-

---

[1] О терминологии и традиционных средствах и способах лечения эпилепсии у славян см. в обстоятельной статье: *Усачева В.В.* Падучая // СД 3, с. 611–616.

ет одержим злым болезнетворным духом (Шейн 1902/3, с. 274, бел.), поскольку приступ сопровождается теми же признаками (дрожью, судорожными движениями и т.д.), что и болезни, прямо связываемые с вмешательством нечистой силы.

Из других симптоматических названий, встречающихся в заговорных текстах, отметим почти единичные *крикай* (Янчук 1889, с. 82, бел.), *ломотник* (з.-рус.), *рехмеч-паралеч* 'родимчик' (Курец, № 152), *корч* (укр.-карпат.), ср. укр. *корчі* 'судороги' и др., а также более известные названия падучей, указывающие на тряску как симптом, объединяющий эпилепсию и лихорадку: бел. *трасца* (Шейн 1902/3, с. 274), олонец. *худая трясуцяя болесть* (Мансикка, № 47), *трясучая* (Мансикка, № 49), *трясовицы и родимец* (олонец.) 'падучая'. Ср. мотив трясения/дрожи в заговорной формуле, читаемой на Русском Севере при лечении родимца: *Как сырая мать земля не тряхнется, не воротится — не испугалася, не тряхивалася младенца рабича Нины* (РЗЗ, № 273).

В традиционной медицине известно несколько основных способов лечения эпилепсии, которые, вместе с тем, практически никак не отражены в текстах заговоров и магических формул, читаемых над больным.

Первый состоит в том, чтобы во время приступа покрыть больного черной тканью, пасхальной скатертью или чем-то еще и оставить в покое, ни в коем случае не трогая и не двигая больного; накрыть больного платком, который лежал в церкви под плащаницей, особенно если этот платок украден из церкви (Гринченко 1896/2, с. 35, полтав.); поверх платка накрыть больного также корытом, на котором позднее разбить горшок (Чуб., с. 117).

Второй способ лечения заключается в том, что больного ребенка — его ноги, руки, голову и другие части тела или его одежду — тщательнейшим образом перемеряют ниткой (Biegeleisen 1929, s. 201 и др.) и, обрезав ногти и волосы ребенка (часто крест-накрест), затыкают их (вместе с ниткой, которой его мерили) на высоте роста ребенка (у дерева или дверного стояка), забивая отверстие колышком в надежде, что ребенок «перерастет» свою болезнь (в.-слав.; словац. — Holubý 1884, s. 48); такой «схрон» называют *прятанкой* (ФНО, с. 293), ср. в белорусском заговоре: *Пращу Господа Бога... пособиця мне вымераць, выговариваць з р.Б. и.р. и статьцё и притчо* (Романов, с. 9, № 22, могилев.). Тот же способ широко известен южным и западным славянам — с той лишь разницей, что у южных славян больного обычно перемеривали тонким прутом, а вместо стояка ставили к дереву, иногда даже вверх ногами (см. хотя бы: Тодорова-Пиргова, № 328–332; СД 2, с. 298).

Часто также практикуют смазывание отдельных частей лица кровью ребенка из надрезанного мизинца (см., например: Никифоровский 1897, с. 42–43; Шухевич 1908, с. 248, и др.) или кровью разных животных (см. подробно: Biegeleisen 1929, s. 200–203), кормление больных кусочком пасхального артоса (хлеба), окуривание ладаном (Стороженко 1894, с. 33), а также намеренное пугание больного (для чего наряжаются страшилищем, неожиданно издают громкие звуки и т.д.), чтобы болезнь покинула его (Шейн 1902/3, с. 274).

Переходя к сюжетике восточнославянских заговоров и формул, применяемых для лечения падучей, надо сразу отметить, что специфические именно для эпилепсии мотивы или сюжеты нам почти неизвестны. Ритуально-магическая практика в данном случае довольно активно использует ресурсы всей восточнославянской заговорной традиции, приспосабливая некоторые полифункциональные мотивы и формулы для решения своих особых задач. Кроме того, тексты, читаемые при падучей, довольно тесно связаны с диалектной терминологией болезни. Таким образом, весь дискурс лечения падучей в восточнославянской традиции выглядит немного лоскутным и фрагментарным, что создает определенные сложности при его описании. В связи с этим в данной главе мы будем рассматривать материал не по мотивам и сюжетам, как делаем обычно, а по темам, «проигрываемым» на всем пространстве лечебного ритуала.

## *Тема перерождения, или второго рождения*

Общеизвестно суждение, согасно которому наиболее характерный для восточных славян магический способ лечения родимца или падучей, заключающийся в том, что мать ребенка (реже — другой человек, первым увидевший приступ болезни) садится обнаженным телом (женским половым органом) на лицо больного, — символизирует перерождение, или второе рождение, человека.

Этот лечебный ритуал, широко распространенный у восточных славян, встречается, однако же, не везде. Отдельные его примеры можно обнаружить в южнорусских областях и на востоке Украины. Так, в Калужском крае в случае судорог у ребенка мать усаживалась *матиной* ‘детородным органом’ ему на голову и произносила: *Чем ты порождался, тем прикрывался, чем порождайся, тем прикрывайся* (Минёнок 2000, № 5); на Черниговщине мать клала ребенка на порог и трижды переступала через него со словами: *Яка породыла, та й одходыла* (Гринченко 1901, с. 60).

Значительно шире эта лечебная процедура была известна в Полесье. Ритуал сопровождался типовыми формулами «Какая/как/чем мать родила, такая/так/тем и накрыла/отходила/спасла/вылечила»:

«Як если побачыш пэрвы раз, то ты свэю... просто насядь, спустыш трусы и оттак на люльку прысядэш, и: *Чым родыла, тым прыдавыла!*» (ПЗ, № 448, волын.); «Як пэршы раз хто зобачыць [припадок], то трэба систы на лицэ ну... прыродою: *Чым родыла, тым тобы и накрыла*» (ПЗ, № 449, ровен.); мать вытирала черной тряпкой «свой грех», а затем — лицо ребенка и произносила: *Чым родыла, тым отходыла* (ПА, Олтуш брест.), ср. также другие полесские формулы, произносимые в такой же ситуации: *Чим мати родила — тим отходила* (Кравченко 1920, с. 148, житомир.; переступая через лежащего на земле ребенка); *Чым цябе радзілі, тым адхадзілі* (Зам., комм. к № 1204, с. 564, гомел.; садясь «голым выходом» на рот ребенка); *Чым матэ родыла, тым матэ спасае* (ПЗ, № 457, брест.); *Кудою родыласа, тудою лэчыласа* (ПЗ, № 458, брест.); *Хто цябе нарадзіў, той цябе атхадзіў! Мама нарадзіла, мама і адхадзіла!* (Полац.ЭЗ, № 104) и др.[2].

---

[2] В принципе, как на Русском Севере, так и на Украине аналогичные формулы входили в состав магических практик, применяемых при лечении других болезней, прежде всего кожных. Правда, в этих ритуалах женские половые органы обычно метонимически «подменялись» нижним бельем, а также разного рода выделениями: *В чим я тебє породила, в тим я тебє одходила* (Kopernicki 1887, s. 210, киев.; при болезни глаз; при этом трут глаза больного сорочкой взрослой женщины); *Якая мати породила, такая и отходила* (Иванов 1885, с. 734, харьков.; от сглаза, вытирая лицо ребенка сорочкой или вылизывая его языком); *Тем родила, тем й відходила!* (Еф. СМЗ, № 89, с. 30, подол.; от *плеснявки*; так говорит мать, намазывая больное место на языке ребенка мокротами из женских детородных органов); *Як її матерь на світ народила, аби її так злічила* (Лоначевский 1875, № 21, от болячки). Так же и у словаков при детской болезни, называемой *pleseň* (налет во рту), мать вытирала ребенку язык своим «цветом» (месячными) и произносила: *Cím rodzím, tym hojím* [Чем рожаю, тем лечу] (Čižmář 1946, s. 95), или дотрагивалась рубахой до родовых путей, а потом до рта ребенка и говорила: *S čím so ťa rodila, s tim ťa hojim* [Чем тебя родила, тем тебя лечу](Čápová-Gáborová DP, s. 24).

В болгарской традиции магические практики, частью которых являются подобные формулы, совершаются профилактически либо служат для лечения, в том числе кожных болезней. Правда, тема телесного низа в них как будто бы отсутствует, а сами формулы скорее апеллируют к родительскому (не только материнскому, но и отцовскому) праву. Когда дети

С темой телесного низа связаны, вероятно, и некоторые магические практики: херсонский обычай при сильном припадке умывать больного ребенка материнской мочой (Ястребов 1894, с. 52–53), а также брестский — обмывать ребенка кровью роженицы-первородки: «Як перша дзіця хто ўродзіць, дак пайдзі вазьмі роду гэтаго. І змый гэтым родам» (НМБНТ, № 1810).

Фактически те же формулы встречаем в украинских Карпатах: *Йик си зачьив від вітцьи, мати породила, в уплав не вбродила, так аби був здоров від року в рік, на цілий свій вік!* (Франко 1898, с. 53, гуцул.). Аналогичные ритуалы довольно широко известны у словаков: человек, впервые увидевший приступ эпилепсии, садился обнаженным телом на корыто, под которым лежал больной, и говорил: *S tym com se rodila, s tym ce budu hojila* [Чем тебя родила, тем буду врачевать] (Zamagurie, s. 268), ср. брестскую формулу: *Ад чаго стала, каб ад таго перестала* (НМБНТ, № 1775).

На других восточнославянских территориях ритуал в такой форме не встречается, хотя заговорные формулы, аналогичные приведенным выше полесским, известны, и довольно широко, на Русском Севере. Так, в случае родимца мать обливала ребенка водой и произносила выразительную формулу, актуализирующую тему телесного низа и тем самым — перерождения: *От чего зародился, от того лечился. Родимой родимец, бойся, устрашися родимой мати, мати родами родила, родами излечила* (Мазалова 1994, с. 40, архангел.), см. также: «Если трясет ребенка, своим женским спасайте. С головы до ног прогладить надо и сказать: *Чем завелось, тем и кончилось*» (РЗЗ, № 518, архангел.).

Однако чаще лечение родимца на Русском Севере входит в состав традиционных общеоздоровительных процедур, когда ребенка моют в бане или окатывают святой или заговоренной водой, произнося при этом:

*Сама мати носила, сама мати родила, фсе родимци уговорила* (Астахова 1928, с. 42, пинеж.); *Я сама дитё ростила и сама его*

---

отправляются на танцы или свадьбу, мать обнимет сына, три раза лизнет ему лоб и скажет: *Сама кравица, сама се отелила, сама си теленце олизала и сама си го задоила, Стоіанчо очи да не вана!* [Сама корова, сама отелилась, сама теленка облизала и сама его накормила, Стоянчо пусть никто не сглазит!] (СбНУ, 1890/3, с. 143–144, софий.); *Който те е правил, той да те лекува!* [Кто тебя сделал, тот пусть тебя лечит] или *Аз съм те правил, аз ще те лекувам!* [Я тебя сделал, я тебя и буду лечить] (Петрова 1990, с. 227, варнен., при сыпи у ребенка); аналогичные болгарские формулы см. также: Тодорова-Пиргова, № 23, 26; Амроян, № 262, 259.

*родила, я сама и родимец уговорила* (РЗЗ, № 498, архангел.); *Я сама, мати, родила и сама пособила, и сама разрожу* (РЗЗ, № 489, архангел.); *Сама мати родила, сама пособила, сама избавляла от неснохода, от скорбного* (РЗЗ, № 491, архангел.); *Я сама дитя носила, я сама и приносила, сама мыла и чинила* (РЗЗ, № 496, архангел.); *Как его и.р. мать на свет породила, чтобы так его излечила молитвою Богу* (ФНО, с. 29, № 4, новгород., от общего недомогания).

Формулы такого типа («Сама мать родила, сама 'вылечила'») широко распространены в севернорусском регионе и, как нам уже приходилось писать (в главах о детской бессоннице и грыже), обращены к материнскому праву лечить и наказывать ребенка.

В отличие от ритуалов, известных на других территориях, в севернорусских заметна апелляция к «месту рождения», осмысляемому скорее в категориях пространства, а не тела. Так, в Архангельской обл. ребенка умывали водой, слитой с домашней посуды и утвари, а затем клали на то место, где мать его родила, и говорили: *Сама дитя носила, сама дитя приносила, сама починиваю и заговариваю* (РЗЗ, № 332); или клали ребенка на *родимо место* и очерчивали его, говоря: *Исуса Христа, сына Божьего, во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь! Родимо место, прибери родимец. А не приберешь, сам приберись* (РЗЗ, № 495, архангел.).

В контексте темы перерождения выразительны редкие севернорусские заговоры, которые прямо указывают на то, что в результате лечебного ритуала на свет появляется другой, здоровый, ребенок:

*Святый Боже, Святый крепкий, один помер, другой ожил* (Курец, № 152, от родимчика, олонец.); *Пресвятая Божья Матерь!.. Дойди-ко, доступи-ко с булатным ножичком, с острой иголочкой, с шелковой ниточкой, разрежь-ко резвое тело, вынь-ко боли, прикосы, щипоты, ломоты, чахоты, исполохи, родимец... И зашей это резвое тело острой иголочкой и шелковой ниточкой, и снеси эти боли в синее море. В синем море щука-двоеголова сглонет и сожрет, и снова, как мать родила, и.р. живет* (РЗЗ, № 2200, пинеж.).

Таким образом, если в полесской и южнорусской лечебной практике тема перерождения, как мы видели, была эксплицирована на уровне ритуала, активно использующего язык тела, то на Русском Севере, при отсутствии знаковых соматических «проявлений», идея перерождения обретает преимущественно словесное выражение[3].

---

[3] Впрочем, надо признать, что, помимо идеи перерождения, подобные ритуалы могут иметь значение угрозы, т.е. быть нацелены на то, что-

В связи с темой перерождения кажется необходимым затронуть еще одну, смежную, тему, а именно тему рождения, родов, «родной» болезни и т.д., которая разнообразно представлена в семантическом поле лечебной практики падучей.

Во-первых, эта тема присутствует в терминологии болезни. В частности, всем восточным славянам известны названия детской эпилепсии типа *родимец* (рус., з.-укр.), *родинец* (олонец.), *родимчик* (урал.), *радзімец* (бел.); ср. также брест. *природна болезнь*, т.е. болезнь, данная человеку в родах или при рождении.

Кроме того, как отмечает С.М. Толстая, у восточных славян для номинации падучей и паралича широко используются эвфемизмы со значением 'своя болезнь', в т.ч. рус. диал. *свой, своя, свое* как субстантивы, *свое время, свой час*, полес. брест. *своя слабость* и др. (Толстая 2008, с. 325), брест. *сваябалезь* (НМБНТ, № 1809). Подобные названия, в отличие от *родимца*, встречаются не повсеместно, в основном на Русском Севере, где они довольно активно входят в заговоры в составе номинативных перечней:

> *Проклятая своя и окаянная своя, и не тронула бы тебя ни в день, ни в ноць, ни в какую пору, ни в какой цас, ни в какую минуту* (Смирнов, Ильинская 1992, № 23, архангел.); *отказываю свою и отговариваю свою и проклятую свою и окаянную свою, штобы не тронула и не шевелила и не вередила не рук, не нок, и не белого тела* (Мансикка, № 43, олонец.); *Возьму воду... для всех хворостей... для детинцу, для родинцу, для проклятой болезни, для своего времени, для припадку, для переставления* (Курец, № 161, олонец.).

И, во-вторых, падучая/родимец, как неоднократно отмечается в источниках по народной медицине, считается безусловно наследственной болезнью, т.е. той, которую человек получает при своем рождении.

В этой связи понятно, что перерождение человека в магическом ритуале, о котором выше шла речь, напрямую связывается не столько с общей идеей «рождения заново здоровым», или «второго рождения», сколько с представлением о том, что поскольку падучая/родимец фактически приобретается человеком в акте его рождения, то символи-

---

бы «напугать» болезнь и заставить ее покинуть человека. Так, например, на юго-востоке Польши женщина, ставшая свидетельницей приступа, села голым задом на рот больной и помочилась, говоря при этом: *Uzný (m)nia w uzýciu, naseru ty!* [Возьми меня в ж..., насру тебе], от чего больной помогло и она ожила (Kolberg 51, s. 15).

ческое повторение/воспроизведение этой процедуры, а именно помещение ребенка или взрослого человека под *роды,* под *природу,* под *матину*, т.е. под 'женский половой орган', или в *родимое место*, т.е. 'туда, где его родили', может изменить его жизненный путь и задать другой «сценарий», в котором уже не будет места этому «родимому» недугу.

Заметим в завершение, что тема перерождения, характерная для лечебного дискурса падучей, соотносится с темой воскресения, которая представлена в восточнославянской заговорной традиции, куда она, видимо, попала под влиянием рукописных заговоров и апокрифических молитв. Мы имеем в виду редкие заговорные формулы, где перерождение человека после болезни (фактически его воскресение) прецедентно связывается с Воскресением Иисуса Христа. Приведем здесь лишь один простой пример: на русском северо-востоке при лечении занозы произносили имя больного и формулу: *Христос родился, умер и воскрес*, после этого накладывали на рану повязку и постились девять дней (Пыщуг., с. 126, № 128). О подобных прецедентных заговорах и молитвах см. подробнее в Части 2-й, в главе «Время как фактор магического процесса».

## *Тема смерти*

Еще одной темой, широко и многопланово реализующей себя в дискурсе падучей, оказывается тема смерти, за которой в свою очередь можно усмотреть одну из ключевых идей, питающих мифологию болезни, а именно идею о том, что болезнь — это всего лишь форма жизни, имеющая свое начало и, главное, свой конец. «Регулярность природных явлений, периодичность обращения небесных тел и смены времен года представляется мифу именно как процесс жизнедеятельности, — писал Э. Кассирер. — Смена дня и ночи, пробуждение и угасание растительного мира, цикл времен года: все это постигается мифологическим сознанием поначалу лишь через проекцию всех этих явлений на наличное бытие человека, в котором они отражаются, как в зеркале. В этой взаимной соотнесенности возникает мифологическое чувство времени, наводящее мосты между субъективной формой жизни и объективным созерцанием природы... Первичное мифологическое „чувство фазы“ не может воспринимать время иначе как в образе жизни — поэтому и все то, что движется во времени, что возникает и исчезает согласно определенному ритму, оно непосредственно преобразует в форму жизни» (Кассирер 2002, с. 123).

Прежде всего тема смерти прямо и косвенно вычитывается из диалектной терминологии, фигурирующей в дискурсе падучей. Посколь-

ку, как отмечает С.М. Толстая, лежачее положение человека ассоциируется с пассивностью, слабостью и смертью, то значение ‘умереть’ передается в славянских языках глаголами с семантикой ‘падать, валиться, ложиться’ (Толстая 2008, с. 442). Понятно, однако, что возможен и обратный процесс, когда культурные и языковые контексты, в которых последовательно используются глаголы с этой семантикой, будут соотноситься с темой смерти. Показательно, что в славянских языках дериваты от *+padati* составляют основную группу названий эпилепсии, ср. хотя бы *падучая, падучая болезнь* (в.-слав.), а также *припадок, припадливо дитя* и др. (в.-слав.; подробную подборку терминов из всех славянских языков см.: СД 3, с. 610). Названия типа *падучей*, конечно, прежде всего являются симптоматическими (человек действительно падает во время приступа). Но при этом можно допустить, что они явно заключают в себе и символический смысл, хотя в заговорах и формулах, читаемых в процессе лечения, эта символика проявляет себя очень редко, ср. как пример такой севернорусский заговор: *при распятии Христовом пали жидове о землю, так же и у р.Б. и.р. от моих слов человеческих пали бы трясовицы и родимец о землю; как мертвым от могилы не востать, падучей болезни во веки не бывать у р.Б. и.р.* (Курец, № 154, олонец.). В этом заговоре мотивы падения и неспособности встать связывают смерть и падучую.

Совсем по-другому ведут себя в заговорах термины, составляющие вторую по объему лексическую группу названий эпилепсии и актуализирующие сему ‘черный’, видимо, по ассоциации с несчастьем, смертью, трауром, адом и т.п.[4], см. *черный недуг* ‘родимчик’ (олонец.); *чорная хвароба, балезнь* (бел.), *чорная болізнь, слабость* (укр.), *чорное горэ* (киев., гомел.) и мн. др. «Черная болезнь» — одно из самых частотных фольклорных названий этого недуга, упоминаемое в заговорах и магических формулах: *Не тебя кажу, р.Б. и.р., а кажу недуг твой черный*, — говорят, окуривая больного дымом (Курец, № 153, олонец.). Кроме того, это название связывается в заговорах с адом: *Ляціць пціца за мора, бяжыць звер за лясы, бяжыць дрэва за дрэва, маці-зямля ў сваю маці-зямлю, жалеза ў сваю маці-руду, так штобы чорная немач бегла ў сваю маці, ва цьму крамешную* (Таямн., № 609, гомел.).

В отдельных заговорах от эпилепсии *черный* приобретает даже характер постоянного эпитета, ср.:

---

[4] Хотя в Полесье или на Русском Севере известен и архаический белый траур, выражающийся в том числе в цвете савана и других атрибутов облачения покойного и гроба, в знаках траура, в том числе в цвете полотенец, вывешиваемых наружу, и т.д. (Седакова 2004, с. 67).

*Ишов чорний мор через чорний бор, да найшов чорну сеть, да взяв на чорни плечи, да пишов чорною дорогою, да прійшов к чорному морю, да закинув чорную сеть, да вловыв чорну плотку и вкинув в чорний мех, взяв на чорни плечи, принис в чорну хату, положив на чорну лавку и оскреб чорну плотку, вкинув в чорний горщок и затопив чорну печь, засвітив ясну свіч, як свіча погасилась, так шоб в раба Божого и.р. вся боль утушилась* (Семенцова 1892, с. 286, чернигов.; ср. также: Зорі, с. 144, ивано-франков., «повесть хлеба» в несколько сокращенном виде); *Прэчыстая Божья Мацерь з прэстолу ставала, Каци чорное горэ шэптала. Шоў чорный дзид, чорные очы, чорные брови, шоў чорного дуба рубаць. Чорные триски* (щепки) *летали, Каци чорное горе згоняли* (ПЗ, № 427, гомел., ср. тот же сюжет: ПЗ, № 428–429; Зам., № 172, от уроков).

Помимо терминологии недуга, тема смерти воплощается и в самих заговорах, где прямо сообщается о смерти болезни. Такого рода тексты встречаются, кажется, только на Русском Севере:

*Детинец умер, родимец умер, свое время умерло и припадок умер. Царь умер и царица умерла, дети умерли, отец и мать умерли, род-племя умерли, братья, сестры умерли, умерли в этот час, в эту минуту... Как венец кончился, так бы кончился детинец-родимец в свое время* (Курец, № 162, олонец.); *Помер родимец у младенца Ивана* (Там же, № 155; говорят во время приступа, когда лежит недвижимо).

Иногда смерть недуга подается как основание для последующего перерождения/воскресения, что смыкает две эти темы: *Помер родимец, помер родимец. Восстал раб Божий. Младенца спаси. Гордость, злость, ересь во землю кладу, коленом гнету и ногой затопчу* (ТРМ, № 403, архангел.).

Вместе с тем наиболее богато и разнообразно тема смерти представлена в ритуале. Если внимательно присмотреться к магическим практикам, совершаемым над человеком, который страдает эпилепсией и подвергся очередному приступу падучей, выяснится, что многие из них напоминают предсмертные или посмертные обычаи, исполняемые над умирающим или только что умершим, — как собственно христианские, так и народные.

В Киевской губ. при сильном приступе принято было «очерчивать» припадочного знаками креста у его головы, ног и рук; кресты эти делали мелом, которым до того рисовали крест на гробе; в других случаях такие кресты «рисовали» прямо на ногах и на пятках больного

ножом, предварительно опустив его в святую воду (Talko-Hryncewicz 1893, s. 199; Зорі, с. 146). В целом этот лечебный ритуал напоминает таинство соборования, когда священник крестообразно мажет елеем лоб, ноздри, губы, грудь и руки больного. Также на Украине при покрывании человека во время припадка черной тканью знахарка читает заговор, начинающийся следующим образом: *Стретеніе встрічаеться, а раба Божа прічащаеться* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 200; Зорі, с. 143), что вызывает ассоциации с совершением таинства причащения у одра умирающего, которому также предшествует покаяние, когда голову умирающего и исповедующегося священник покрывает епитрахилью.

Покрывание больного черной тканью во время приступа как наиболее распространенный прием лечения падучей коррелирует с мотивом обязательного покрывания покойного и одновременно соотносится с мотивом защитного Покрова Богородицы, входящим в заговоры от падучей:

> *Перва Пресвятая Богородица, прикрой и прихрани и.р. от скорби и от болизни и от родимця! Другая Пресвятая Богородица, огради димьяном и ладаном от скорби, от болизни и от родимця! Третья Пресвятая Богородица, прикрой своей ризой нетленной от скорби, от болизни и от родимця* (Мансикка, № 40, олонец.); *Сьватая Маць Багародзіца пакрывала свайго сыночка, дочку сваёй каронай. Пакрой жа, Божа, р.Б. и.р. ад ўсякіх балезьней; ад упадку, ад прыпадку, ад кантузій* (Полац.ЭЗ, № 103, витеб.), ср. также: *Дарогай ішоў Сус Хрыстос, Пётра-Паўла, святы Лля, сустракаюць Прачыстую Маці. Яны ў яе пытаюць: — Ох маці ж, мая маці, чым мы ету будзем балезць пакрываці? — Будзем жа мы пакрываць чорнай рызаю. Чорнай рызай пакрывалі, к сабе пераход любімага ліха прызывалі* (Зам., № 1063, могилев.).

При этом зафиксированное в лечебных обрядах накрывание припадочного пасхальной скатертью напоминает об известном восточнославянском обычае покрывать ею же умирающего в случае тяжелой агонии (см.: Седакова 2004, с. 176).

Среди собственно народных обычаев, общих для похоронного обряда и лечения падучей, назовем известный на Киевщине прием: у кровати, на которой лежит больной, ставят в посуде чистую воду, которую регулярно меняют, ср. с этим похоронный обычай помещать сосуд с водой около умирающего (часто в изголовье), чтобы душа, покидающая тело, могла «омыться» в ней; по колыханию воды судят также о том, покинула ли душа тело во время агонии (Talko-Hryncewicz

1893, s. 200). Обратим также внимание на распространенный у всех восточных славян обычай разрывать рубашку на больном во время приступа, чтобы затем сжечь или повесить на придорожном кресте (Никифоровский 1897, с. 43; Biegeleisen 1929, s. 204; СД 3, с. 613), — обычай, который может быть сопоставлен, в частности, с полесской практикой снимать с покойного одежду, в которой он умер, раздирая ее (Седакова 2004, с. 248), и т.д. Даже обыкновение разбивать горшок на корыте, которым закрывают человека во время припадка, и оно находит прямую параллель в похоронных ритуалах, ср. практику бить горшки, из которых мыли покойника, бить горшки с углем или остатками поминальной еды на могилах и т.д. (Там же, с. 200).

Однако наиболее прозрачную аналогию с погребальным обрядом вызывает уже упомянутое в начале главы измерение ребенка ниткой (перемеривание всех его «длин»: рук, ног, головы и др.) или отмеривание его роста у дверного стояка, дерева, а иногда даже дерева, растущего на могиле, с последующим «прятанием» или «запиранием» этой мерки в закрытом пространстве (обычно в отверстии, высверленном в стояке или стволе). Этот обычай находит параллель в измерении покойника (для изготовления гроба) и последующем захоронении мерки в гробу. Примечательно, что эту самую нитку могут, как и покойницкую мерку, закапывать в землю, тем самым имитируя ритуал похорон. Так, в Тульской губ. больного измеряли ниткой непосредственно во время припадка, после чего копали могилу на полтора аршина (т.е. чуть более метра), разрывали на больном рубаху, которую вместе с ниткой «хоронили» в этой могиле (Бурцев 1911/10, с. 26). В Полесье, а также в Малопольше такую мерку старались на чьих-нибудь похоронах подложить в чужой гроб, чтобы избавиться от падучей (СД 3, с. 226; Biegeleisen 1929, s. 200; см. об этом подробно: НМБНТ, № 1726 и др.).

К числу более распространенных приемов народной медицины относится использование покойницких предметов, которые должны способствовать усмирению болезни. На Полтавщине на больного надевали одежду покойного, и тот носит ее, пока «перехид замира» (Милорадович 1900/68, с. 395). В украинских Карпатах и на Виленщине страдающему эпилепсией давали выпить воды, настоянной на могильной земле или кусочках старого могильного креста, или погрызть щепку от гроба (Biegeleisen 1929, s. 200; НМБНТ, № 1733).

Естественно, что основной причиной, сблизившей падучую с состоянием агонии и смерти, является симптоматика этого недуга, относимого к неизлечимым, сопровождаемого потерей сознания, беспамятством, конвульсивными движениями, напоминающими агонию

умирающего, и т.д. Такое симптоматическое сближение было активно «поддержано» на всех уровнях дискурса — лексическом, магическом и фольклорном, что привело в формированию вполне компактного и цельного народномедицинского взгляда на сущность болезни и перспективы ее лечения.

Вместе с тем, анализируя тему смерти в обрядах лечения падучей, мы постоянно наблюдали своего рода смысловую вибрацию, связанную с субъектной неопределенностью, когда невозможно было с полной уверенностью судить о том, о чьей именно смерти шла речь в том или ином случае. Некоторые магические действия, совершаемые над больным, указывали в основном на него как на умирающего/умершего, другие, как, например, снятие и захоронение мерки, — скорее на «смерть» болезни. Заговорные же формулы, кажется, вполне однозначно говорят о том, что смерть приписывается недугу, а возрождение — человеку. Что же касается терминологии болезни, то она, видимо, просто обозначает сферу смерти, не выбирая конкретного субъекта.

В связи с темой смерти хотелось бы рассмотреть еще один небольшой фрагмент восточнославянского дискурса лечения падучей, также имеющий отношение к этой теме.

Даже при весьма беглом знакомстве с народномедицинскими практиками, касающимися этой болезни, сразу же обращает на себя внимание такая особенность обрядовой обстановки, создаваемой во время приступа, как требование полной тишины. Н.Я. Никифоровский оставил очень выразительное описание этого момента: «Последним средством для излечения родимца служит следующее. Лишь только дитя подверглось наисильнейшему припадку, всё принимает в доме торжественную тишину: каждый остается неподвижным в том месте, где застало его распоряжение матери больного, которая немедленно покрывает дитя белым покровом [ср. выше о белом трауре. — *Т.А.*] и, держа над ним зажженную „громничную“ свечу [которую также часто дают в руки умирающему. — *Т.А.*], курят ладаном, если таковой найдется» (Никифоровский 1897, с. 43, витеб.).

Очевидно, что многими своими чертами эта картина напоминает ту, что складывается в доме умирающего, особенно в момент агонии. Как известно, тишина последовательно связывается именно с агонией: в разных славянских традициях при последних минутах жизни человека соблюдалась полная тишина, поскольку считалось, что любой звук может помешать душе покинуть тело, что причинит умирающему нестерпимые муки.

Мотивы тишины затрагивают не только магическую практику. Дериваты от +*тиш-/тих-* формируют самостоятельную группу диалектных (преимущественно севернорусских) названий падучей: с.-в.-рус. *тишь, ти́хонькой, ти́шина* (Пыщуг., № 96, 97, 102; Черепанова 1983, с. 72; НЗ, № 11); с.-зап.-рус. *тихон, тихан, тихий тихун, святой Тихон* (Этнолингвистика текста. Ч. 1. М., 1988, с. 49; Герасимов 1898, с. 168 и др.)[5].

В тех же регионах, где известны эти термины, т.е. на русском северо-востоке и северо-западе, тема тишины проникает и в заговоры:

— как адресуемое недугу предостережение не причинять вред ребенку: *Млад-младенец, отстань прочь, не красуйся, не утишайся в белом теле* (Попов, № 52, смолен.), где *утишаться*, предположительно, 'резвиться, баловаться'[6];

— как форма обращения к болезни: *Тихонький, тихонький, тихонький, не ломайся над младенцем и.р., ломайся над лестницею!* (Якушкин 1868, с. 165, № 12, ярослав.; попарив младенца, продевают через ступени лестницы; то же: Novikovas, Trimakas 1997, № 50, русские в Литве);

— как способ народно-этимологического «подбора» сакрального имени/святого, обращение к которому с просьбой «утишить» болезнь должно усилить терапевтический эффект его имени: *Тихон Преподобный, Антип Водопол, утиши, усмири черную болезнь у раба*

---

[5] О функциях св. Тихона в заговорных текстах см. специально: Юдин, с. 97–98, 102.

[6] Если вдуматься в контекст заговора и предположить, что в нем выступают синонимичные глаголы, что более всего соответствует поэтике заговора, то надо реконструировать **не утешайся* = «не резвись, не балуйся в теле ребенка». Это образует смысловую перекличку с *не красуйся*, а также отвечает представлениям о том, что болезни, с одной стороны, играют, «дикуются», глумятся, балуются и проч., с другой — нежатся и холятся. В этом случае перед нами не дериват *тих-*, а *тѣх-/тѣш-*. Этот корень имеет в говорах крайне широкую семантику, ср.: архангел. *тешиться* 'капризничать, плакать': «Тешня — называм, когда ребёнок тешится: ревёт, капризничает»; «Больной — дак тешится»; *тешаный* 'избалованный, привередливый', *тешенка* 'избалованный ребенок', архангел. *тешенька* 'баловень', *тешенька* 'ласковое обращение к ребенку', *тешить* 'баловать, ласкать (ребенка)', 'баловаться, капризничать (о ребенке)' (КСГРС), дон. *тешить* 'баюкать' (БТДК, с. 527), карел. (рус.) *те́шить, тёшить, ти́шить* 'ухаживать за кем-н., нянчить', 'излишне нежить и холить, баловать', 'укачивать кого-н., напевая; баюкать' (СРГК 6, с. 458), *те́шиться, ти́шиться* 'ухаживать за кем-н., нянчиться с кем-л.' (СРГК 6, с. 458) и др. — Коммент. *Е.Л. Березович.*

*Божия* (*имя рек*), *из его белаго тела, с его костей* (Майков, № 234, новгород.); *Тихон, утиши, смирниха, усмири, щекотун, не щекоти* (РКБЖН 5/2, с. 568, вологод.);

— наконец, просто как призыв к болезни утихнуть, уйти: *ти́шина-зепуга*[7], *ти́шина-вопуга... поди из рук, из ног, из буйной головы, из ясных очей, из черных бровей, из бела лица, из ретива сердца тихонько, смиренько* (НЗ, № 11, нижегород.).

В других регионах, там, где подобные названия болезни неизвестны, в заговорах получает развитие именно этот, последний, мотив «усмирения», «утихомиривания» болезни: *Стихаютца зорачки ранныя и вячерныя, утихнися, унимися у р.Б., дятиняц* (Романов, с. 10, № 26, гомел.); *Ішов Господь лісом, калиновим мостом... до хрещеного и.р. чорного горя стишати* (Слов. маг., с. 25, киев.).

Впрочем, мотивами тишины тема агонии не ограничивается. С ней, возможно, связан и мотив трех бродов, через которые Господь водит больного падучей прежде, чем она отпускает человека: *взьив Господь Бог и.р. за праву ручку, Сус Христос за ліву ручку, повели єго до сьвятої церкви, завели в оден бродок по коліна, в другий бродок по пояс, в третій бродок по шию, обмили від дурної боли, завели до сьвятої церкви; засьвітило сонечко в личко, а місьиць в потилицю; взьив Господь Бог фусточку, обтер від дурної боли, потім вона попустит чоловіка* (Шухевич 1908, с. 248–249, гуцул.). Напомним, что брод — как «локус, связанный с представлением о переходе души в иной мир или символизирующий переходное состояние индивида» (СД 1, с. 263) — одна из метафор агонии, что отражается как в терминологии (полес. *брод* ‘агония’), так и в обрядовой практике и фольклоре (см. специально: Седакова 1983).

И, наконец, последнее. В восточнославянской терминологии падучей (у украинцев и белорусов) зафиксирована еще одна лексема — *перехид* (укр.), *пераход* (бел.), ср. еще показательное бел. *ціхоны-пераходы*, а также бел. диал. *мяжыт* (Зам., № 1193, гомел., от бел. *мяжа* ‘межа, граница’). Эти термины явно имеют метафорический характер и могут быть поставлены в связь с традиционным восприятием смерти (а особенно такого ее момента, как агония) как перехода между мирами,

---

[7] рус. диал. *ти́шина-зепуга* — от рус. диал. *зепать* ‘кричать’ (СРНГ 11). В этом заговоре две пары с антонимическими отношениями (тишина — крик): (*ти́шина-*)*вопуга* и *ти́шина-зепуга*. Такое сочетание тишины и крика объясняется тем, что данный заговор обозначен как заговор от детской бессонницы и крика, т.е., видимо, предназначен для лечения детских болезней, при которых ребенок не только подвержен конвульсиям, но также ведет себя неспокойно, кричит, плачет и т.д.

ср. такую всеобъемлющую метафору смерти, как переправа через воду (мотив мощения мостов и мн. др.). На Украине, где термин был особенно широко известен, различали в некоторых случаях *чорный перехид* — просто как предсмертную агонию в случае затяжного и тяжелого приступа падучей, а также *тихий перехид* — приступ, из которого человек обычно выходил без каких-либо неблагоприятных для здоровья последствий (Милорадович 1900/68, с. 395, полтав.).

И хотя в заговорах сам термин «переход» встречается нечасто, однако сама идея опасности такого состояния, когда человек находится между жизнью и смертью, присутствует в текстах, читаемых при падучей. В частности, известны формулы типа «Земля, принимай/забирай или давай облегчение», настаивающие на разрешении кризисной ситуации в ту или другую сторону. Так, на Русском Севере мать собирала землю с 12 межей и водой, слитой с этой земли, обливала страдающего родимцем ребенка, положив или поставив его у себя между ног: *Мать сыра земля, принимай или леготы давай* («Коля-то у меня стоял вот меж ногах, тут под родами») (ТРМ, № 405, архангел.)[8]. На востоке Белоруссии, в Витебской и Гомельской обл., в качестве одного из способов преодоления падучей практиковали протаскивание больного через прокоп в земле, вырытый поперек межи, на границе двух соседних полей (НМБНТ, № 1811–1814).

## *Тема гостя*

Среди общих тем, актуализируемых в том числе и в заговорах от падучей, назовем также тему гостя, которая широко представлена в разных сферах, имеющих отношение к области народной медицины (прежде всего в терминологии и фольклоре), хотя до сих пор нам не приходилось ее затрагивать.

Дериваты в.- и з.-слав. *+gost-* как названия болезней довольно многочисленны и разнообразны. Наиболее часто таким образом называются, с одной стороны (в форме м.р.), артрит и ревматизм (в украинско-белорусско-польской зоне), ср. укр. *гостéц* ‘ревматизм в суставах’

[8] Аналогичные обряды совершались и в случае других тяжелых недугов. Так, при чахотке и др. человека поили с земли, взятой на меже, на границе полей, и говорили: *Мать сыра земля, к себе забирай, а не то здоровья давай, земля сыра, к себе убирай, а не то легче давай* (Мазалова 1995, с. 73, с.-рус.); при сухотах знахарка клала больного ребенка в мешок из-под муки, шла на кладбище и катала его по могиле, говоря: *Сьвятия мощи, дайте хлопцю мясо на кості, а коли не дасте мяса на кості, то возьміте його в гості* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 130, киев.).

(Гринченко 1, с. 318), ‘нарыв, колтун, ревматизм, сыпь’ (Милорадович 1900/70, с. 54, полтав.); ‘артрит, ревматизм, подагра’ (Шухевич 1908, с. 246, гуцул.), а также пол. *gościec* ‘ревматизм, колтун’; с другой (в форме ж.р.) — лихорадка и оспа (на Русском Севере), ср. олонец. *гостья, гостьица, гостюшки*, СРНГ и др.). Различия между этими двумя группами, как диалектные, так и собственно смысловые, могут быть обусловлены этимологическими причинами: если соответствующие названия лихорадки, оспы и некоторых других болезней явно восходят к **gostь* ‘гость’ и являются табуистическими наименованиями[9], то названия артрита и ревматизма, возможно, связаны с «предположением древнего **костець* или праслав. **gvozdьсь* на основе пол. *g(w)oździec* ‘ревматизм’...» (ЕСУМ 1, с. 575)[10], т.е. фактически не являются эвфемизмами, что вполне отвечает этиологии и симптоматике этих болезней, сопровождаемых воспалением костей и суставов, а также острым болевым синдромом[11]. В случае падучей мы, естественно, имеем дело с ее эвфемистическими названиями, поскольку в словаре этой болезни последние явно преобладают.

Заметим сразу, что за пределами фольклорных текстов называние падучей *гостем* или *гостьей* нам не встретилось, однако в заговорах и формулах оно довольно часто: *Матушка Мария, пособи и помоги мне отставить у р.Б. младенця всех гостей и гостюшок денных, ноцьных... Я всех этих госьюшок возьму ножыком сколю, в пець задавлю, через грядку шыблю и смерти предаю* (Мансикка, № 42, олонец., от родимца)[12]; *Прыехало* (к и.р.) *два госці, адзін бенны, другі багаты. Багатага саджаюць за стол, а беннага кідаюць пад стол. Багатага частуюць медамі-вінамі, а беннага закідаюць чорнымі штанамі* (Зам., № 1204, гомел.).

Называние *гостьей* и падучей, и лихорадки явно неслучайно, поскольку обнаруживается не только на уровне терминологии (ср. выше *трасця* как название и лихорадки, и падучей), но и на уровне сюжетных

---

[9] В частности, В.А. Меркулова отмечает рус. *гостья* как одно из основных эвфемистических названий болезней вообще (1972, с. 195).

[10] Ср., в частности, многочисленные производные от *+кост-* с тем же кругом значений — ‘артрит, ревматизм, ломота и т.д.’: рус. простореч. *костит* ‘артрит’, рус. диал. *костить* ‘ломить кости’, *костолом* (СРНГ 15) и мн. др.

[11] Вместе с тем ЭССЯ предлагает как единственную версию происхождение в.- и зап.-слав. **gostьсь* от **gostь* (ЭССЯ 7, с. 69).

[12] Ср. фактически тот же текст в качестве заговора от лихорадки: *Все двенацеть сестёр, отойдите от р.Б. ...званы и цёстованы, в гось гостити, незваны и нецёстованы, проць отойдити от р.Б. Ваш детко и правдетко повешаны были к верху в дым ногами, и вам того жо не миновать* (Мансикка, № 145, олонец.).

схождений. В частности, известная в белорусско-полесской и украинской традиции формула «Каков гость, такова и честь» параллельно используется при лечении падучей и лихорадки. В обоих случаях болезнь стремятся оскорбить или напугать. Во время приступа падучей больному на лицо, покрытое черной тканью, мать или кто-нибудь другой садится обнаженным телом, произнося характерное *Яки госты, така чэсть* (ПЗ, № 462, житомир.); *Яка гисть, така чэсть, чым маем, тым угошчаем* (ПЗ, № 468, брест.); *Які госць, такі прывет* (Зам., примеч. к № 1201, гомел.); *Яка заслуга, така плата* (Зам., № 1201, мин.); *Якей госць, такей табе і гастінец!* (Полац.ЭЗ, № 104, витеб.) и т.д.

Те же формулы широко используются и при лечении лихорадки — с той лишь разницей, что «ритуальная» сторона лечебной процедуры оказывается иной. Больной целует через платок собачьи экскременты, потом знахарка умывает его и говорит: *Поганый гисть, хай оце йисть* (Милорадович 1900/69, с. 166, полтав.); голого больного загоняют в сажу, говоря: *Якый гисть, така тоби й честь,* после чего дают ему чистую одежду (Там же, с. 169), и т.д.

В целом рассматриваемая формула «Каков гость, такова и честь» не является сугубо восточнославянской и известна, в частности, у болгар, где ее произносили при лечении кожных болезней, а совершаемые при этом действия напоминали практику лечения падучей. Так, при появлении на лице и теле прыщей знахарка, проведя пальцем по влагалищу, тыкала им в прыщ или чирей и говорила: *Какъв гост ми е дошъл, такава гозба му давам — закуска му давам, обед да си иде на друго место!* [Какой гость ко мне пришел, такое угощение ему даю — завтрак даю, а обедать пусть идет в другое место!] (Тодорова-Пиргова, № 462). Мотивы «гостей»-болезней известны и сербским заговорам (см.: Раденковић, № 213, 285 и др.).

* * *

Помимо трех рассмотренных тем, среди восточнославянских заговоров и формул, применяемых для отчитывания падучей, значительное место занимают тексты, основанные на универсальной модели изгнания недуга, о которой выше шла речь. Особенно велик объем таких заговоров в украинской и белорусской традициях[13], ср.: *Ты, ходзішчэ, пераходзішчэ, не сідзі, костачак не ламі, салодкага мяса не смакчы, чырвонай крыві не разжыгай ні ў маладзіку, ні ў трэццяку* (Зам., № 1204,

[13] См. примеры: Романов, № 23–28, с. 9–11, № 19–21, с. 143; Таямн., № 604–608; Новицкий 1913, с. 69а, б; Ветухов 1907/57, с. 29–36 и мн. др.

гомел.) и т.д. Как правило, эти заговоры совершенно типичны, и лишь иногда в них можно заметить отдельные, преимущественно «симптоматические» мотивы, указывающие конкретно на падучую, например:

*любімае, радзімае, спужанае, уляканае, уздрыганае, аручае, пяручае, ветраное, вадзяное, падзіўнае, пагляднае, пасмешнае, прыгаворнае, намоўнае, з агню, з ветра, з вады, у раба божага і.р. не бываць, па касці не хадзіць, касці не ламіць, сэрца не таміць, жылак не марыць, галовачкі агнём не паліць, вочак не цямніць, вушак не глушыць, у вобмарак не вадзіць* (Зам., № 1192); *Святыя ўгоднікі, прыходзьце мне на помач младзенцу Івану мяжыт выгаварваць — ляклівы, труслівы, калатлівы, падлівы, пужлівы, крыклівы* (Зам., № 1193).

На Украине среди полифункциональных сюжетов и мотивов, которые используются при лечении падучей, заметны также заговоры со сквозными эпитетами, составляющие характерную черту украинской традиции:

*Війшов золотий чоловік з золотої церкви і йшов на золоту гору у золотім убраню і здибав його і.р. Паде він на коліна і просит золотого чоловіка: золотий чоловіче, прошу тебе, віжени з мене злу болу! Бере золотий чоловік і.р. за руку і веде перед Пречисту Діву, аби Пречиста Діва єму сказала, який єму лік дати від злої боли. Пречиста Діва дала єму золотий меч, золоту трембіту, золоті долота погану болу золотим мечем вірубав, золотими долотами відовбав, трембітами вітрубив, погану болу болючу, колючу поніс лісами; коміньим щезла-пропала дурна бола* (Шухевич, 1908, с. 248–249, гуцул., ср. также: Франко 1898, с. 56–58, в котором использован сквозной эпитет *корчовий* от гуцул. *корч* ‘конвульсии, эпилепсия’);

а также заговоры, основанные на мотиве «Как расходится что-то (люди, звери, дым, вода), так пусть разойдется от и.р. болезнь», также распространенные в украинском магическом фольклоре: *На Орданку собиралыся папы рымськи, сходылыся и росходылыся, так и вы, младенчески, розійдиться з нарожденного, хрещеного Ивана* (Новицкий 1913, с. 71в, екатеринослав.).

Среди белорусских заговоров можно выделить мотив «Сидит и.р. за столом, его болезнь под столом/во дворе»: *Сядзіць і.р. за сталом, ёго балезнь за двaром. Вон начаў частаваць, пайшла ад ёго та чорна балезнь уцякаць* (Зам., № 1214); *И.р. сидзиць за столом, а лихее туд столом. Ўсе людзи усмехнулиса, перехода минулиса* (ПЗ, № 445, гомел.).

«Репутация» падучей как крайне тяжелой и практически неизлечимой болезни немало способствовала и тому, что среди заговоров и молитв, читаемых при лечении эпилепсии и ряда сходных нервных болезней, часто применялся такой действенный и универсальный оберег, как «Сон Богородицы». Текст апокрифической молитвы во многих случаях дополнялся при этом типовыми мотивами изгнания болезни (см., например: ПЗ, № 441; Евтеева 2007, с. 205 и др.). Встречались в лечебной практике отчитывания эпилепсии также и другие народные молитвы разного содержания, ср., например, такой фрагмент: *В неділенку, в раньці, як соньце отсланяется, так у Кіеві в церкві і монастирі вичітаються. Стояла Богородиця на воздухах, дивилась на Спасителя своіми очима. Не дивися, чорна болізнь, більмами, а подивися тими очима, що дивилась Богоматирь на свого сина* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 200, киев.).

# *Заговоры от кровотечения и раны*

**Общие замечания. — I. «Останавливание крови». — II. Закрывание раны. — III. Отрицание недуга. — Некоторые итоги.**

**Общие замечания.** Заговоры, предназначенные для лечения кровотечения и раны (носового кровотечения, увечья любой части тела, сопровождаемого кровотечением, пореза и др.), распространены на всей восточнославянской территории, хотя и неравномерно. В русской традиции зафиксировано более 400 заговоров от крови (причем две трети — на Русском Севере); в белорусской и украинской — более чем по 150 в каждой. В отличие от многих других групп, заговоры от крови известны в древнеславянской книжности (см.: Яцимирский 1913/4), а также в русской рукописной традиции XVII–XVIII вв. (Топорков 2005, с. 313–333).

Заговоры от кровотечения были очень популярны в Европе еще с раннего Средневековья, позже фиксировались в т.ч. и у западных славян, откуда они, по-видимому, распространились на восток. В то же время в балканославянских традициях заговоров от кровотечения практически нет. Встречающиеся здесь заговоры от раны (серб. *подљуте*, болг. *подлюта*) предназначены для лечения воспаления (гнойных и покрасневших ран), а не собственно кровотечения, и потому скорее могут быть сопоставлены с восточнославянскими заговорами от кожных болезней (от опухоли, воспаления), нежели с заговорами от крови (см.: Раденковић, № 182–192; Тодорова-Пиргова, № 306–406).

Заговоры от кровотечения — именно в силу того, что в Европе они составляли, наверное, самую многочисленную группу лечебных заговоров, — исследованы фундаментально. К основным работам в этой области принадлежит книга О. Эбермана 1903 г. — о типологии североевропейских заговоров от кровотечения и ран (Ebermann 1903), в которой он описал около полутора десятков основных типов (сюжетов) заговоров от крови (и других повреждений: вывиха, ударов, ран), а также работа В. Мансикки, где эти же сюжетные типы рассмотрены прежде всего на материале русской (отчасти восточнославянской) заговорной традиции (Mansikka 1909).

В восточнославянских заговорах от кровотечения прослеживается три основные стратегии, группирующие вокруг себя многочисленные темы, тексты, сюжеты, мотивы и формулы (причем как общераспространенные, так и единичные).

В одном случае имеет значение восприятие крови как движущейся материи, которую следует остановить (стратегия «Останавливание крови»), во втором — восприятие раны как разорванной плоти, которая должна быть закрыта и восстановлена (стратегия «Закрывание раны»); в третьем — кровотечение воспринимается как нечто несуществующее, невозможное, нереальное, алогичное и потому не требующее специальных целительских действий (стратегия «Отрицание недуга»).

**I.** Повторимся: в заговорах, объединенных стратегией «**Останавливание крови**», кровь воспринимается как движущаяся материя и передается через ряд образов, заключающих в себе прежде всего значения ‘движение’, ‘жидкий, текучий’: это вода/река и движущиеся объекты (человек, животное, стихия, всходящее растение, прорастающее семя), а также значение ‘протяженный, непрерывный (= длинный)’: это нить, тростина, веревка и т.д.

Останавливание крови — пожалуй, главная стратегия восточнославянских заговоров от кровотечения, представляющая собой ключевую прагматическую доминанту всего этого корпуса текстов[1].

Эта доминанта реализуется в заговорах как на уровне сюжета или мотива, так и простой экспликацией цели лечебного ритуала. В нарративных заговорах субъект заговора (сакральный персонаж или знахарь) *становляет, останавливает, постановляет, установляет кровь* (или же ее *заговаривает*). Если же заговор имеет коммуникативную структуру, то тогда самой крови предписывается *стать, стоять, встать, остановиться*, *перестать*, или те же значения передаются ря-

[1] Среди европейских заговоров от крови значительное место занимают тексты, объединенные О. Эберманом темой «Кровь не течет» (Ebermann 1903, раздел V). Об и.-е. корне **st(h)a-*, имеющем значение ‘стоять’ и выражающем ключевую идею большинства заговоров от крови («чтобы кровь остановилась»), в др.-герм., др.-инд. и в.-слав. заговорах см.: Топорова 1996, с. 121–122; Топоров 1996. О том же писал Г. Стормс, комментируя публикуемые им латинские заговоры из англо-саксонских рукописей XI в.: «The seven preceding charms are all based... on the force of the word *stand* or *stop*» [Семь упомянутых заговоров основаны на силе слов *стоять* и *останавливаться*] (Storms 1948, p. 293).

дом функциональных синонимов, таких как: *не течь, запечься, уняться, не капать / не кануть, воротиться/повернуть назад*[2].

I.1. «Кровь, остановись/стань/не капай». Наиболее показательны в этом отношении короткие заклинательные формулы, известные всем восточным славянам, но особенно широко — в русской (севернорусской) традиции. Такие простейшие заклинания крови могут функционировать самостоятельно, как отдельные сюжетные единицы:

> *Кровь, течь у р.Б. и.р. остановись* (Крашенинникова 2001, № 30, архангел.); *Кровь рудная жильная — остановись! Назад воротись* (Новг.ф-р, № 455); *Ты, руда, стань, более не капь* (Курец, № 239, олонец.); *у меня р.Б. и.р. стань, руда, и не кань, руда, и буди то место железным* (Еф.МЭА, № 69*, архангел.)[3]; *Ты, мать-руда жильная, телесная, остановись, назад воротись* (РЗЗ, № 1580*, архангел., калуж.); *Стань, руда, не капь* (РЗЗ, № 1586, архангел.); *Руда, стань, кровь, не кань* (РЗЗ, № 1666, казан.); *Кровь, стой на месте* (РЗЗ, № 1677, архангел.),

а также входить (обычно на правах заключительной формулы) в более пространные заговорные тексты: *Ишли шляхим тры браты. Секлись, рубались, на имя назывались: адзин — Ян, други — Иван, треци кроў сунимаў. Сунимись ты, брацця кроў. А ты, кроў, сунимайся, запинайся и ў сярядзине аставайся* (ПЗ, № 306, гомел.).

Заклинательная тенденция этих текстов особенно заметна в калужских заговорах, где кровь персонифицирована в образе красной девицы, которой и предписывают остановиться (такая персонификация возможна на основе общего для девицы и крови эпитета *красный* и женского рода обоих имен существительных), ср.: *Кровь-кровица, красная девица, уймись!* (РЗЗ, № 1668*); *Кровь-кровица, красна девица да ленточкой красной перевязана, остепенись и отвяжись* (РЗЗ, № 1669).

Заклинания крови имеют давнюю традицию, зафиксированную еще в средневековых европейских магических текстах, ср. древневерхненемецкий заговор: «Genzan und Jordan keiken sament sozzon, / tô versoz Genzan Jordane te sîtun / tô verstont taz plot, verstande tiz plot» [Генцан и Иордан пошли вместе стрелять, тогда Генцан прострелил Иордану бок. Тогда остановилась кровь, остановись, кровь] (Топорова

---

[2] В некоторых случаях интенция останавливания крови подкрепляется действиями. Так, на Смоленщине при чтении заговора *Шел Иисус Христос на Иордань, а ты, кровь, перестань* следовало очертить порезанное место суставом большого пальца (Попов, № 142).

[3] Знак * указывает на контаминированные тексты.

1996, с. 104), или заключительную формулу в Страсбургском заклинании: «...verstande thiz pluot, stande pluot fasto» [...остановись, кровь, стой, кровь, крепко] (там же, с. 131–132).

Более близкая параллель к восточнославянским заклинаниям типа *стань, кровь, не кань* обнаруживается, по мнению А.И. Алмазова, в русских рукописях позднего времени (XIV–XVIII вв.), в основном в лечебниках, где для останавливания крови применялись не молитвы, а именно заклинательные формулы, например, «Како еще кровь умолвити, чтобы перестала»: «а ти кровь стани не кани ж не кани» (из лечебника XVII в.); «стани крьви, стани да не вьскаплеши (вар. канеши)» (из сборника XVII в.) (Яцимирский 1913/4, с. 22–23; Алмазов 1900, с. 51–53). Что же касается древнеславянских апокрифических молитв от крови, имеющихся в южнославянских рукописях (в том числе в Синайском евхологии XI в.), таких как «От крови, текущей носом и устами», «Молитва над кровью и язвою», то их следов в устных заговорах восточных славян практически нет.

Как и другие заклинательные тексты, эти формулы останавливания крови широко используют возможности магического слова и прежде всего синтаксический параллелизм: *Ты, булат, отстань, а ты, кровь, течь перестань* (Курец, № 253*, олонец.); *Ты, тело, держись, а ты, рана, крепись, а ты, руда, уймись* (Майков, № 142*, владимир.); *Тело, не боли, кровь, не теки, остановись, не щеми* (ТРМ, № 425, вологод.), а также простейшую рифму: *Конь, карь, кровь, не кань* (РЗЗ, № 1588–1589, калуж.); *Первый конь рыж — руда не прыжь, второй конь карь — руда не кань, третий конь гнед — руды нет* (Харламов 1904, с. 12, майкоп.); *ступи на камень — кровь не канет, ступи на песок — кровь не течет, ступи на топор — весь заговор* (Верещагин 1898, с. 139, вят.).

Чтобы не отягощать текст цитатами, приведем перечень рифм из текстов, где само заклинание крови всегда отнесено в самый конец текста и именно последний глагол (в форме повелительного наклонения) является доминантой формулы:

(*дед*) *стар* — (*конь*) *карь* — (*кровь*) *не кань* (Проценко, № 156*); *царь* — (*конь*) *карь* — (*кровь*) *не капь* (Майков, № 160, новгород.); (*конь*) *карь* — (*руда*) *перестань* (Романов, № 82); (*конь*) *карь* — (*кровь*) *стань* (Курец, № 240*); (*конь*) *карь* — (*старик*) *стар* — (*кровь*) *стань* (Novikovas, Trimakas 1997, № 14*); (*конь*) *гнед* — (*крови*) *нет* (Минёнок 2000, № 6*); (*конь*) *рыж* — (*кровь*) *не дышь* (Там же, № 6*); (*конь*) *рыж* — (*кровь*) *не брызжь* (Майков, № 151*); *Иордань* — *перестань* (Попов, № 142*); (*пил конь*) *сталь* — (*кровь*)

*перестань* (Новг.ф-р, № 456); (*дед*) *стар* — (*кровь*) *стань* (Мансикка, № 99*); *царь* — (*кровь*) *стань* (Попов, № 135*); *пастол* — (*кровь*) *постой* (Таямн., № 158*); (*стану*) *на кирпич* — (*кровь*) *закипись* (НЗ, № 7); *встань* — (*кровь*) *не кань* (Еф.МЭА, № 57); (*по камню*) *ляп* — (*кровь*) *не кап* (Романов, № 81); (*ворон*) *не каркни* — (*кровь*) *не капни* (Там же, № 91); (*ворон*) *не крякай* — (*кровь*) *не капай* (Харламов 1901, с. 31); (*нитка*) *перервись* — (*кровь*) *уймись* (Попов, № 139*); (*нитка*) *оборвись* — (*кровь*) *уймись* (Еф.МЭА, № 58); (*нитка*) *не рвись* — (*кровь*) *уймись* (Булушева, с. 51–52); (*нитка*) *урвись* — (*кровь*) *уймись* (РЗЗ, № 1599); (*нитка*) *оборвись* — (*кровь*) *запекись* (Майков, № 144*); (*булат*) *отстань* — (*кровь*) *перестань* (Курец, № 253*); *устойся* — (*кровь*) *застойся* (Булушева, с. 51); *крепись* — (*кровь*) *уймись* (Слов. маг., с. 55); (*кобылка*) *вернись* — (*руда*) *остановись* (НТКПО 1, № 11, с. 595) и др.

I.2. «Стань, кровь, в ране, как вода (Иисус Христос) в Иордане». Этот мотив характерен в основном для белорусской и украинской и в значительно меньшей степени — южнорусской традиции[4], но совсем неизвестен в центре и на севере России:

*Стань, кроў, ў рани, як Пан Езус ў Ёрдани. У Ёрдани вада ни рушылася, — каб кроў ў рани астанавилася* (Демидович 1896, с. 132, бел.); *Стой, кровь, в ране, как Иисус Христос на Иордане* (РЗЗ, № 1674, калуж.); *Стань, кровь, в ране, как вода в Иордане, и не больше истечи, как сквозь игольные уши* (Мажников 1893, с. 130, ейск.).

Лежащая в основе мотива средневековая апокрифическая легенда о том, как при крещении Иисуса Христа воды реки Иордан остановились[5], вошла в состав известных в Европе заклинаний, останавливающих кровотечение, старейшее из которых датируется рубежом

---

[4] Вар. в заговорах от крови: Шлюбскі 1927, с. 32–33, № 4, 8; Зам., № 478*, 481*, 507, в коммент. к этому тексту приведены ссылки на полтора десятка белорусских вариантов; Таямн., № 139*, 156 (= Зам., № 507); Еф. СМЗ, № 43; РЗЗ, № 1672–1674; ПЗ, № 283*, 286*, 288*, 290*, 293*, 294*, 297*; Podbereski 1880, s. 79; Rokosowska 1900, s. 460; Talko-Hryncewicz 1893, s. 269*; Давидюк 1993, с. 11.

[5] По замечанию О. Девиса, эта легенда нашла, в частности, отражение в апокрифической *Chronicon Paschale*, где утверждалось, что во время крещения Христа «The Lord said unto John: „Say unto Jordan, stand! The Lord hath come to us“. And at once the waters stood» [Господь сказал Иоанну: Скажи Иордану, встань! Господь пришел к нам!» И тотчас же воды встали] (Davies 1996, p. 21).

IX–X вв.: «Christus et sanctus Johannes ambelans ad flumen Jordane, dixit Christus ad sancto Johanne: „restans flumen Jordane“. Commode restans flumen Jordane, sic restet vena ista in homine isto. In nomine patris et fllii et spiritus sancti. Amen» [Христос и святой Иоанн подходят к реке Иордан, и говорит Христос: «Остановись, река Иордан». Как остановилась река Иордан, так пусть остановится кровь у этого человека. Во имя Отца и Сына и святого Духа. Аминь] (Арнаутова 2004, с. 288–289; об этом мотиве в европейской перспективе см: Ebermann 1903, раздел II). К числу наиболее древних фиксаций рассматриваемого мотива относится и древневерхненемецкое заклинание крови XI в. (так наз. Бамбергское), где этот мотив выглядит так: «Так же *остановись* ты, кровь, как *остановились* воды Иордана, когда святой Иоанн крестил в них Христа Спасителя...» (Топорова 1996, с. 133), а также Мильштетское заклинание крови: «Святой Христос родился в Вифлееме, оттуда он направился в Иерусалим. Тогда он был крещен Иоанном в Иордане. Тогда *остановила* река Иордан свое течение. Так же *остановись* ты, кровотечение, ради любви святого Христа: ты *остановись* по необходимости, как сделал Иордан, когда добрый святой Иоанн крестил святого Христа...» (там же)[6]. В англосаксонских заговорах XIII в. этот мотив претерпел некоторые изменения, достаточно далеко отойдя от эпизода крещения Христа: в них лишь упоминается река Иордан (а также соленые воды моря), куда был «брошен» Христос, а фигуры Иоанна Крестителя нет вообще:

> «God, also wisly as þu was in Betlem borne and hoven in flom Jordan and made þo salt watur in þo see to stande, so wisly stanche þo blode of þis N.» [Господи, так же мудро, как ты был рожден в

[6] Английские и немецкие параллели к мотиву «Стань, кровь, в ране...» см.: Познанский, с. 61–62, 219. Ср. также английский заговор начала XIX в. из Shropshire: *Our Saviour Jezus Crist was borne in Bethalem was Baptsed of Jon in the river of Jordan. God commanded the water to stop & it stoped So in his name do I command the blood to Stop that run from this orrafas vain or vaines as the water Stoped in the River of Jordan wen our Saviour Jezus Crist was baptized in the name of the Father. Stop blud in the name of the sun stop blood in the name of the Holeygst not a drop more of blud proceduth. Amen Amen Amen* [Наш Спаситель Иисус Христос родился в Вифлееме, был крещен Иоанном в реке Иордане. Бог приказал воде остановиться, и она остановилась, так же во имя Его я приказываю крови остановиться, которая бежит из этой вены или вен, как остановилась вода в реке Иордан, когда наш Спаситель Иисус Христос был крещен во имя Отца. Остановись, кровь, во имя сына остановись, кровь, во имя Святого Духа ни капли крови больше не продолжится] (Davies 1996, p. 20, № 4, ср. там же № 3).

Вифлееме и брошен в реку Иордан и заставил соленую воду в том море остановиться, так же мудро останови кровь N.] (Hunt 1990, p. 93, № 55); «God þat was boren in Bedlem and follet in flem Jordan, he steined þe flod, he steine þis blod N.» [Господь, который был рожден и Вифлееме и упал в реку Иордан, он остановил поток, он остановит эту кровь N.] (там же, p. 87, № 25).

Для нас в данном случае важны не трансформации этого средневекового мотива в европейской традиции, а тот факт, что уже в ней в полной мере отражена основная интенция этих заговоров — останавливание крови, которая выразилась в обязательном повторении глаголов со значением 'встать, стоять, останавливаться' в разных грамматических формах[7].

Рассматриваемый мотив характерен для большинства заговорных традиций западной Славии.

Мотив «Стой, кровь, в ране, как вода в Иордане» известен у поляков:

в основном на литовских территориях[8]: *Święty Janie, boży kapłanie, chrzciłeś Pana Jezusa w rzece Jordanie. Zatrzymałeś wszystkie wody, zatrzymaj i ta moja krew* [Святой Иоанн, Божий пастырь, ты крестил Господа Иисуса в реке Иордане. Ты остановил все воды, останови и эту мою кровь] (Zowczak 1994, s. 15); *Chrzcił się Pan Jezus w Jordanie, wstrzymaj Panie Jezu Chryste krew w tej ranie* [Крестился Господь Иисус в Иордане, останови, Господи Христе, кровь в этой ране] (Zowczak 2000, s. 297); реже — в восточной Польше: *Stój krew w ranie (nosie, gardle), jak ustała woda w Jordanie, gdy Chrystus Pan się chrzcił* [Стой, кровь, в ране (носе, горле), как встала вода и Иордане, когда Господь Христос крестился] (Udziela 1891, s. 215).

У чехов мотив подвергся переосмыслению и был использован в заговорах от других напастей — от укуса змей: «Змей, стой со змеицей, как стояла вода в Иордане, когда св. Иоанн крестил Господа Иисуса!» (Вельмезова, № 221), чахотки (Там же, № 178, 183), пожара (Там же, № 248). Подобную функциональную динамику мотива демонстрирует и польский заговор от рожи: *Stań spokojnie różo, jako Pan nasz Jezus stawał w swojej godzinie* [Стань спокойно, рожа, так Господь наш Иисус вставал в свой час] (Kolberg 39, s. 388, Поморье); украинский — от зубной боли:

---

[7] См. об этом у Ханта: «In the Middle English versions there is frequently a play of word *stande*» (Hunt 1990, p. 81).

[8] См.: Завьялова 2006, с. 210, где приведены польские заговоры, записанные в Литве, а также литовские и латышские.

*Йшов Спаситель с Петром, Павлом на Йордань, а я тобі речу: зубна біль, стань! Як стоїть вода в Йордані, щоб так стала зубна біль в своїм стані!* (Верхратський 1930, с. 28*, винниц.) и др. Кроме того, этот мотив получил широкое распространение у литовцев и латышей (см. подробно: Завьялова 2006, с. 210–213). Западнославянские версии мотива близки западноевропейским и, в частности, сохраняют двучастную структуру заговора: эпическое начало (евангельский эпизод крещения Христа) плюс заклинательная формула.

В глаголической рукописи из хорватского Приморья (чакавско-екавский диалект, рукопись датируется XV–XVI вв.) приведена заклинательная формула «Ustaviti krv» (Остановить кровь), развивающая тему «стояния Христа» в контексте стратегии останавливания крови, но уже в рамках другого мотива (Христос устойчив в своей вере), ср.: «Ustavi, krv, ustavi v tebi krv. Stoj krēpko krv v svojej žili, v tvojej, kako i Isus v svojej veri, amen...» [Остановись, кровь, остановись у тебя кровь. Стой крепко, кровь, в своей жиле, в твоей, как и Исус в своей вере, аминь] (Strohal 1910, s. 124). У словенцев мотив останавливания крови также известен вне связи с темой Иордана: *Vsa ta kri je strdila, ko je Kristus na križu visel. Kri, ustavi se! To je mojga boga volja. Srečna rana, srečna rana, srečna rana, srečen je dan, ko je Kristus rojen bil* [Вся эта кровь затвердела (свернулась)[9], когда Христос на кресте висел. Кровь, остановись! Это воля моего Бога. Счастливая рана, счастливая рана, счастливая рана, счастливый день, когда родился Христос] (Möderndorfer 1964, s. 243). Мотив останавливания недуга встречается также в западнославянских и лужицких заговорах от рожистого воспаления и также вне связи с темой Иордана (см.: Гильфердинг 1862, с. 79). У болгар изредка встречаются формулы с упоминанием Иордана, однако вне какой бы то ни было связи с темой кровотечения: *Като се Иисус се окупва в река Иордан, тако и от болния се я измият всички лошевини и нечистотии* [Как Иисус выкупался в реке Иордан, так и с больного смоется все плохое и нечистое] (Арнаудов 1972/2, с. 207).

Вернемся вновь к восточным славянам. Здесь мотив представлен рядом однотипных текстов, представляющих собой заклинательную магическую формулу (практически безвариантную)[10]. Единственное, что в ка-

---

[9] Мотив затвердения крови в камень явно восходит к «Протоевангелию Иакова», где говорится о том, что после убийства «кровь его образовала в преддверии храма глыбу, подобную камню» (Новозаветные апокрифы, с 29).

[10] Самый старый из восточнославянских вариантов этого мотива встречаем в рукописном лечебнике XVII в.: «Кровь умовляти. Кровь и вода ишла по пути, и стретила сама святая богородица и рекла так: кровь, стай,

кой-то мере отличает одну запись от другой, — это то, что во второй части сравнительного оборота состояние покоя приписывается не только водам Иордана, но и самому Христу, ср.: *А ты, кроў-крыніца, стань у ране, як вада на Рдані* (Таямн., № 139*, гомел.) со следующим фрагментом: *Кроў, кроў, стань на ране, як Ісус Хрыстос на рацэ Іярдані* (Зам., № 481*, гомел.), ср. аналогично в чешских заговорах: «Приказываю тебе, огонь, чтобы ты стоял тихо... как тихо стоял в Иордане Христос, когда святой Иоанн его крестил водой» (Вельмезова, № 246). Заклинательная по своей сути, эта формула одновременно представляет собой и прецедент-текст, в котором текущей крови приписывается следовать поведению некоего сакрального лица (Христос) или сакрального объекта (Иордан).

Изредка три опорных элемента этой формулы — «стоять/встать», Христос и Иордан — объединяются в рамках одного текста, оказываясь связанными несколько иными отношениями: *Ишов Христос до Ордани реки, и Ангел ишов; Христос став, и Ангел став, и Ордань река стала, а котора не стала, неблагословенна стала* (Еф. СМЗ, № 43, укр.); *Шел Иисус Христос через Иордань и стал: и ты, кровь, стань и не капь из р.Б. и.р.* (Харламов 1901, с. 31, ейск.), хотя, заметим еще раз, это скорее исключение из правил.

Отличие восточнославянской версии мотива «Стой, кровь, в ране...» от его европейских (в том числе западнославянских) аналогов состоит, как мы уже говорили, в отсутствии у восточнославянских заговоров эпической части (рассказа о крещении Христа), аналогичной той, что присутствует в латинском тексте, в западноевропейских и западнославянских заговорах (Христос и святой Иоанн подходят к реке Иордан). «Дефицит» эпической части явно ощутим заговорной традицией, которая пытается его восполнить, таким, например, образом: *Ішоў Спасіцяль на Ірдан і Іван за йім ішоў; хрисьсіў Спасіцяль Івана, а Йван — Спасіцяля; як астанавілася вада ў Ірдані, так і астанавіся кроў у гэтай рані* (Шлюбскі 1927, с. 32, № 4, витеб.). Компенсация осуществляется и за счет того, что формула «Стой, кровь, в ране...» часто присоединяется к другим мотивам заговоров от кровотечения. Появление таких контаминаций мотивировано наличием у соединяемых мотивов и формул общего элемента ‘река’ (река вообще и река Иордан), ср. несколько подобных случаев:

*Ишло тры сестрыцы, цикло тры рэчэньки. Первая рэчэнька водзяная, другая рэчэнька огневая, трэцья рэчэнька кровавая. Водзяную*

---

и да вода поиди, не годит бо ся крови ити. Стуй, кровь, як святый Иордан стоит. Аминь» (Редкие источники, с. 115).

*закидаю гольем, огневую затушу, кровавую замовлю. Стань, кров, ў ране, як свьят* (т.е. покойник) *ў яме, стань, кровь ў ране, як Сус Хрыстос у Ярдане* (ПЗ, № 283, гомел.); *Ехаў Ісус Хрыстос р а к о ю, паганяў валы мятлою. Астанавіся, кроў, у рані, як Ісус Хрыстос у Іардані* (Зам., № 507, мин.); *Шлы калыкы чэрэс тры р ы к и, лозу ломалы и и.р. кроў замоўлялы. Стань, кроў, на раны, як Сус Хрыстос на Йорданы* (ПЗ, № 297, ровен.).

Подводя итог рассмотрению мотива «Стань, кровь, в ране, как вода (Христос) в Иордане» в славянской перспективе, можно констатировать следующее. Картина распространения этого мотива у восточных славян (в украинско–южнорусско–белорусско-полесской традиции) дает основание считать, что он пришел сюда из европейской традиции через западнославянское посредство. Остается лишь неясным, почему мотив, получивший широкое распространение в Европе, сохранился у поляков практически только на территории Литвы и единично — в юго-восточных регионах, в то время как на остальной территории Польши он, кажется, не зафиксирован (или не сохранился).

I.3. Мотив «Остановись, кровь, а если ты не остановишься, тебе будет так же плохо, как тому, кто работает в праздник» известен преимущественно на Украине. Как и рассмотренная выше формула «Стой, кровь, в ране, как вода в Иордане», исследуемый мотив представляет собой прецедент-сюжет, основанный на тактике угрозы, ср.: *Кровь, стань у р.Б. и.р. Если не станешь, то тебе будет* [так же, как тому], *кто в воскресенье дрова рубит* (Novikovas, Trimakas 1997, № 14*, русские в Литве).

Он обычно несамостоятелен и на правах заключительной формулы дополняет другие мотивы заговоров от крови: *На Сиянских горах тэкло тры рэки. Одна мэдова, друга водяна, трэтя кровэна. Ты, мэдова, иды. И водяна, иды. А кровяна, стань и остановыса, бо будэ тоби, як чоловику, — ў нэдилю дрова рубав напроти поныдилка* (ПЗ, № 277, ровен.).

Текущей крови угрожают наказанием, аналогичным тому, которое ожидает людей, нарушающих традиционные запреты (в основном запрет работать по воскресеньям до обедни, а также единично — по пятницам петь, печь хлеб, золить белье[11], проклинать отца и мать и др.), ср. перечень запретов, которыми «пугают» кровь:

[11] Появление пятницы — типично буднего дня — в этом перечне может объясняться его связью с темой Распятия Христа, ср. представление о Страстной пятнице как о самом скорбном дне в году, сопряженном с соблюдением широкого круга запретов.

*Стій, кров, зупинись, не йди, бо тобі так буде, як тій молодиці, що в неділю до обіда хліб пекла* (Зорі, с. 80*, киев.; ср.: Talko-Hryncewicz 1893, s. 270, уман.); *що до служби мете и хліб пече* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 269, черкас.); *шо ў нэдилю дрова рубав напроти поныдилка* (ПЗ, № 277*, ровен.); *що до службы дрова руба* (Чуб., с. 127, № 6*, укр.); *що в неділю до службы Божої в гаі дрова рубас, що тій жінці, що в неділю на городі до службы Божоі моркву копас* (Там же, с. 127, № 10, укр.); *що в неділю дрова рубав, а на Великдень муку молов* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 269, черкас.); *шо у ниділю дрова рубае, а в пьятницю пісню співае, а в суботу ни вмиваецця і все дуже присягаецця* (Иващенко 1874/2, с. 179, полтав.); *шо в пьятныцю спива, а в недилю нёгти зризуе* (ХСб 8, с. 170, харьков.); *шо в нидиллю рано йисть та пье* (Там же, с. 192, харьков.); *як тому старості, що в церкві старостує, бо так тобі буде, як тій жінці, що дві квочки садовить, а під одну курчата зганяє, бо так тобі буде, як тій дівці, що в неділю коси чеше, лавки миє і вікна обтирає* (Верхратський 1930, с. 28, винниц.).

Иногда угроза уступает место проклятию:

*То проклятый млын, що до службы у воскресиння молов, то проклята жинка, що до службы хлиб пекла, то проклята рана, що з неи кров пойшла* (Ястребов 1894, с. 51, новорос.); *Як не станешь ты, крове, на тим мисти, то будешь ты проклята, як той чоловик, що з дочкою в Киев иде, то вин и другого в грих уведе* (Сорокин 1890, с. 15, херсон.).

Некоторые заговоры противопоставляют нарушителей традиционных запретов и истинных христиан: нарушителям заговор угрожает кровотечением, а объекту ритуала он обещает защиту и исцеление: *Хто ф пятницу и васкрисенью хлеп пячёть, у таво алая крофь тячёть. А у р.Б. и.р. н я х а й н я т я ч ё т ь* (Проценко, № 149, дон.); *К р о в, н е й д и, н е т е ч и, нехай з того кров тече, хто в п'ятницю плаття залить, а в неділю хліб пече* (Зорі, с. 89*, киев.). Тема наказания возникает и в других вариантах, где угрожают уже не крови, а виновникам кровопролития: *ны сичицьця, братци, ны рубайтыся, як будете сиктыся, рубатыся, то так вам буде, як у ныдилю дрова рубаты, а жинци сорочкы выкыдаты* (Стороженко 1894, с. 39, харьков.)[12].

В западнославянских заговорах от крови мы не встретили подобных мотивов, однако они отмечены в заговорах от других несчастий,

[12] Тема наказания за грехи встречается также в заговорах от лихорадки.

например в чешских заговорах от мышей («чтобы мыши не ели зерна»): *Mrz tento přibytek myším přebývati, jako ti lidé mrzí Boha všech svatých, jižto tepou otce i mateř* [Пусть мышам в этом жилище станет так противно, как противны Богу и всем святым те люди, которые бьют отца и мать] (Вельмезова, № 229, см. также № 232). В польских народных «молитовках» (*modlitewkach*), читаемых по разным случаям, осуждаются люди, которые не постились по пятницам, не радовались вознесению Христову или готовили еду до обеда в воскресенье (см.: Kotula 1969, s. 70–72). Западнославянские параллели к этому мотиву «поддерживаются» германскими, на которые обращали внимание О. Эберман (Ebermann 1903, S. 118–119) и В. Мансикка (Mansikka 1909, S. 277–279).

Неожиданная параллель к рассматриваемому обнаружилась в древнеславянских молитвах (правда, не имеющих отношения к остановке кровотечения). Так, в требнике № 622 (Народная библиотека им. Кирилла и Мефодия, София, XVII в., серб. ред., л. 146) содержится молитва «от грижевь» (от червей, которые портят виноградные листья), читаемая в первые дни марта в винограднике. В начале этой молитвы червям предписывается убежать из виноградника, а если они этого не сделают, им угрожают, приводя в пример грех другого человека: «Вь име о(т)ца и с҃на и ст҃го д҃ха, бежи погани зверу из мои вино гра(д). Ако некешь бегать да имать судь како и кумь кои вьлива вода у кумова вина...» [Во имя Отца и Сына и Святого Духа, беги, поганый зверь, из моего винограда. Если не убежишь, будет тебе суд, как куму, который вливает воду в кумово вино] (Цонев 1923/2, с. 137).

Таким образом, параллели к восточнославянскому мотиву наказания за грехи, характерному для заговоров от крови, обнаруживаются в разных по своей функциональной направленности заговорах западных славян и германцев, в древнеславянской книжности и поздней рукописной традиции.

В основе значительной части восточнославянских заговоров, объединенных стратегией останавливания крови, лежит логико-семантическая модель, противопоставляющая динамику (движение воды) и статику (остановившаяся кровь): *вода разлилась* (*текла, двигалась*) — *кровь остановилась* (*должна остановиться*).

По наблюдениям Ю.Е. Арнаутовой, многочисленные средневековые европейские заговоры, направленные на остановку кровотечения, апеллируют к теме распятия и ран Христа, поскольку, согласно евангельскому сюжету, из ран Христа вытекли кровь и вода («...один из воинов пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» — Ин 19: 34). Именно

эти два элемента обычно фигурируют в заклинаниях и часто противопоставляются друг другу: крови предписывается остановиться, а воде — продолжать течь (Арнаутова 2004, с. 283)[13]. О теме «кровь и вода» в европейских заговорах от кровотечения см.: Ebermann 1903, раздел VI.

I.4. Мотив «Вода разлилась, кровь остановилась/ унялась» встречается преимущественно в белорусских и украинских заговорах, в русских крайне редко[14]:

*Ішла дівка понад морем, несла води цебер повен, цебер упав — вода розлилася, дай, Господи, щоб у мене, народженого, хрещеного и.р. кров остановилася* (Слов. маг., с. 54, киев.); *Шла девица, несла три ведра водицы. Водица пролилась — кровь унялась* (РЗЗ, № 1575, вят.); *Ишов красный пан, нёс воды збан, пан поваливсь, збан розбивсь, вода розлилася, у серого коня кровь унялася* (Еф.СМЗ, № 46*, укр., от крови у коней).

I.5. Мотив «Три (две) реки (молочная/медовая, водяная, кровавая); последняя кровяная; она остановилась/запеклась// ее заговорили/остановили» известен на Украине, в Белоруссии и южнорусских областях[15]. Заговоры эти достаточно однотипны, и только в их зачинах, определяющих место действия, наблюдаются некоторые отличия:

*На камені, на острові, на Осіянській горі бігло три ріки: одна водяна, друга медяна, третя кровава. Я водяну виллю, а медяну вип'ю, а кровавою кров замовлю* (Зорі, с. 71, харьков.); *Плыла рака морам, а ў той раце три жилы: одна молошная, а другая водяная, а третьття крывавая. Водяная протячи, молошная протячи, а кров горучая запячися и сунимися* (Романов, с. 65, № 68, гомел. = Шейн 1893/2, с. 540).

Некоторые заговоры апеллируют непосредственно к теме распятия: *С Исуса Христа тры рэки тэкло: водяныи, камэныи, крывляныи. Водяны побиглы, камяны покатылысь, у раба Божого кривляны зуста-*

---

[13] О теме распятия в заговорах от крови речь пойдет ниже.

[14] Вар.: Зам., № 461–463; Романов, № 68, 70, 84; Таямн., № 130, 133, 143, 145*, 151, 163; Чуб., с. 127; Семенцова 1892, с. 286; ПЗам, № 141, 142; ПЗ, № 271–275, 292*, 299*, 302*; Слов. маг., с. 54 (2 вар.); Зорі, с. 73*, 77; Еф.СМЗ, № 45; ТСС, с. 28 (2 вар.); РЗЗ, № 1575.

[15] Вар.: Зорі, с. 71; Чуб., с. 127, № 10*; Talko-Hryncewicz 1893, s. 269–270; Еф.СМЗ, № 46; ТСС, с. 28; Давидюк 1993, с. 11 (2 вар.); Зам., № 475*, 480; Шейн 1893/2, с. 540, № 33; Романов, № 68, 88, 90; Таямн., № 138*, 164–166; ПЗ, № 277*, 278, 279, 282, 283*; Попов, № 155; Проценко, № 154; Гладких 1996, с. 39. Ср. также ссылки на варианты: Кляус, с. 327–328.

*навылысь* (ПЗ, № 281, волын.). Иногда остановиться предписывается всем трем рекам:

> *Шли три реки: первая — кровяная, вторая — водяная, третья — каменная. Кровяная запеклась, водяная — остановилась, каменная — камнем сделалась* (Попов, № 155, орлов.); *На Сиянских горах тэкло тры рэки. Одна мэдова, друга водяна, трэтя кровэна. Ты, мэдова, иды. И водна иды. А кровяна стань и остановыса* (ПЗ, № 278, гомел.).

Близкий мотив известен полякам (Kolberg 39, s. 418; Toeppen 1892, s. 403). Встречающийся в одном из южнославянских заговоров от воспаления раны мотив трех рек (текло три реки: *Љутана, Огњана, Благана*, две исчезли, третья осталась — Раденковић, № 184) — при формальном сходстве с исследуемым восточнославянским мотивом — едва ли может быть признан прямой параллелью к нему (в сербских заговорах третья река, символизирующая «хорошую» рану, остается, в восточнославянских третья река — это река крови, которую нужно остановить), хотя, по мнению В.Л. Кляуса, мотив трех рек принадлежит к общеславянским схождениям (Кляус 2000, с. 125). Об образе «река крови» см.: Топоров 1969, с. 22, с параллелями из латышских заговоров.

В чешских заговорах от прострела, кожных заболеваний, сглаза и др. известен мотив «Три колодца (источника), в первом и втором — пиво/вино/вода/яд/мед/мясо/молоко, в третьем кровь». Эти три колодца находятся там, куда ссылают болезни: *Máte tam tři studnice, v jedny medu, v druhý jedu a v třetí krve. Tam pite a hodujte, tomu tělu pokoj dejte, a víc se nevracejte!* [Там у вас три колодца, в одном мед, в другом яд, в третьем кровь. Там пейте и пируйте, этому телу покой дайте и больше не возвращайтесь!] (Вельмезова, № 203, от всех болезней; ср. № 40, от «живых волос» и др.). Эти заговоры никак не связаны с прекращением кровотечения. Мотив трех источников, один из которых — кровавый, встречается и в немецких заговорах от крови: *In Gottes Reich stehen drei Brunnen. Der eine giesst, der andere fliesst, und der dritte steht still. So soll auch dieses Blut stehen* [В Божьем царстве стояли три родника: первый льется, второй течет, третий стоит. Пусть так же остановится кровь у и.р.] (Познанский, с. 62).

I.6. У восточных славян единично зафиксирован мотив «Три сосуда с жидкостями; в третьем кровь, ее заговаривают»: *Ишла пани, несла три штакани, в одном штакани — горилка, в другому — кроў, в третем — вода. Горилку я випью, воду я вилью, а кроў зопеню* (ПЗ, № 284, житомир.). В качестве параллели укажем мотив «Сосуд с кровью жертвенного Агнца» из польских народных «молитовок»: *Siedzi Panna na stoliku, trzyma kielich w prawym ręku. W tym kielichu krew*

*niewinno, co z Baranka wypuszczona* [Сидит Дева на стуле, держит стакан в правой руке, в том стакане невинная кровь, выпущенная с Агнца], имеющих общеапотропеические функции (Kotula 1976, s. 78, ср. s. 72, 75, 82, 117, 265, 310, 387).

Таким образом, логико-семантическая модель «вода текла — кровь остановилась» (представленная у восточных славян тремя рассмотренными выше мотивами, I.4–I.6) обнаруживает параллели в европейской традиции и, судя по географии мотивов, тяготеет к западу восточнославянского ареала, что указывает на пересечение восточно- и западнославянских фольклорных традиций.

Другая характерная для заговоров от крови логико-семантическая модель (развивающая стратегию останавливания крови) базируется не на противопоставлении (текущей воды и останавливаемой крови), а на параллелизме: как нечто остановилось/встало/прекратилось, так и кровь остановилась. Прекращение движения (и другие аналогичные по смыслу действия и состояния) приписываются в заговорах лицам, животным и явлениям природы, которые обладают способностью или свойством двигаться, тянуться, не прекращаться. Прерывание их движения и составляет символическую параллель останавливанию крови, является магическим образцом для последнего. В отличие от рассмотренных выше заговоров (основанных на противопоставлении движения воды и останавливающейся крови), подобные тексты известны на всей восточнославянской территории.

Назовем лишь некоторые мотивы, представленные наибольшим количеством записей.

I.7. Мотив «Кобыла/корова/курица (другое животное) двигалась, споткнулась/встала, и кровь остановилась» встречается в русской, белорусской и в меньшей степени украинской традициях[16]:

*Ехал Макарий на лошади карей, лошадь остановилась, кровь приостановилась* (НЗ, № 100, нижегород.); *Йехал дед стар, пад ним*

[16] РЗЗ, № 1562 (собака стала), 1563, 1585 (Конь, встань, кровь, встань, архангел.); Мансикка, № 83 (собака запнулась), 84, 85 (курица запнулась); Попов, № 128 (конь стар и стал), 148 (собака стала), 152 (кобыла устала и стала); Романов, с. 66, № 72 (кобыла встала); Таямн., № 135*, 136, 145 (кобылка стала), 148*, (кобыла споткнулась); Романов, с. 66, № 72 (кобыла встала), № 77*, 93 (корова); Зам., № 459 (кобыла встала); ПЗ, № 290, 291* (кобыла), 308 (кобыла); Слов. маг., с. 55 (корова стала).

*конь карый стал. У рабы и.р. крофь стала* (Проценко, № 153*, дон.); *Ехаў Даніла на сівай кабылцы, кабылка прыстала, у р.Б. и.р. кроў перастала* (Таямн., № 145*, гомел.); *Баба шла, собаку вела, собака запнулась, и крофь заткнулась у р.Б.* (Мансикка, № 83, олонец.); *Курушка ряба по улушке брела, курушка запнулась, и кровь замкнулась!* (КА РГГУ, Казаково, архангел.); ср. в рукописной традиции: «Ехав Святй Юрей истрема хортами криве замовляти, а тыйи хорти криве хлепати; кон став и он став, хорти стали и кровь стала» (Гринченко 1901, с. 84, укр. рукоп. XVIII в.).

I.8. «Некто встал, и кровь встала»: *Бежала девица, бежала, на камушек стала и кровь перестала* (Сафонов 1894, с. 12, псков.); *Ишов Бог, ишла кров, Бог став — кров стала* (Романов, с. 69, № 97, могилев.); *Ішли старці трьома потоками. Старці стали, кров перестала* (УНМ, с. 95, кировоград.); *Шел царь по крыльцам, а царица по новым, царь, остановись, — кровь, запекись! Ехал Ефимка на пягатенькой кобылке, кобылка стала — кровь перястала* (Новг.ф-р, № 458).

I.9. «Стихия прекратилась, и кровь остановилась»: *Ишла граза, бегла й вада, граза сунялася и вада сунялася, у Людачки и кроў сунялася* (ПЗ, № 295*, чернигов.); *Бегла кабылка із Ірдані, спыніла вадзічку капытамі, вадзічка стала пад капытамі, у маёй р.Б. и.р. кроў перастала* (Таямн., № 168, гомел.); *Ходыть Сус по небу, трисочки збырае, огонь роскладае; огонь не горыть, кров не бежыть* (Малинка 1902, с. 229, чернигов.); *Огонь горыть и кров кыпыть, огонь затухае и кров залывае* (Милорадович 1900/68, с. 200, полтав.)[17].

Развитием логико-семантической модели «как нечто прекратилось, так кровь остановилась» в отношении неодушевленных объектов можно считать большую группу мотивов, основанных на параллели «Нечто (длинное, тянущееся) сломалось/оборвалось (Некто что-то разорвал/сломал) — кровь перестала течь/остановилась», где это «нечто» символизирует текущую кровь и специально жилы, сосуды.

I.10. Мотив «Нитка оборвалась (нитка, порвись), кровь остановилась/унялась (кровь, уймись)» известен в русской традиции повсеместно, а в белорусской и украинской — единичными за-

[17] Прекращение стихии как прообраз останавливания крови вычитывается из древнеславянской молитвы об архангеле Урииле, остановившем водные источники, и архангеле Михаиле и его чуде в Хонях (см.: Яцимирский 1913/4, с. 20–22). Вместе с тем разработка этой темы в древнеславянских молитвах отличается от той, которая представлена в устной заговорной традиции.

писями[18]. Однотипная заключительная формула таких заговоров (нитка, рвись, кровь, уймись) предваряется разнообразными зачинами:

*Сидит девица на стуле, шелкову нитку прядет. Шелкова нитка, порвись, у р.Б. и.р. кровь, уймись* (Новг.ф-р, № 453); *На мори-акияни, на острави буяни стаить прястол, на прястоли сидить дявица, дявица преде куделицу. И нитачкя, абарвися, руда-кровь, угаманися* (Тростянский 1916, с. 157, воронеж.); *Шел мужик по угору, вел быка за обору. Обора порвалась, кровь унялась* (Подюков 2004, с. 26, перм.).

I.11. «Мост/тростина сломался (сломалась), кровь остановилась»[19]: *Ехав Данило на сивой кобыли, мост обломав и кров замовляв* (Романов, № 86, с. 68, могилев.); *Ішов Христос, ступив на трость: трость уламалась, кров угамувалась* (УНМ, с. 95, кировоград.).

I.12. Мотив «Некто ломает растение (пусть ломается растение) и унимает кровь (унимается кровь)» известен преимущественно в украинской и белорусской традициях[20], ср.: *Ишла баба мостом, опыралась косам, калыну ламала, кроў замаўляла* (ПЗ, № 303*, чернигов.); *Ішлі калекі цераз четыры рэкі. Лозу* (*чарот*) *уламалі і кроў замаўлялі* (Зам., № 477, мин.).

I.13. Продолжают эту линию единичные мотивы «Нечто случилось (внезапно, неожиданно) — кровь остановилась», ср.: *Баба шла усралась, девка шла уссалась. Там кровь по старым местам разошлась* (ТРМ, № 434, архангел.). К этой группе примыкают и частично с ней пересекаются многочисленные короткие заговоры, основанные на синтаксическом параллелизме и простейшей рифме:

мост наклонился, дед упал (Зам., № 485); дуга разогнулась, вода разлилась (Романов, № 11); кобыла приустала, кровь перестала (Дмитриева 1993, № 15); собака занялась, кровь запеклась (Новг.ф-р,

---

[18] Булушева, с. 52*; Попов, № 139*, 145*, 150, 151, 156; Пыщуг., № 129; Востриков 5, с. 79; ФКГ, № 2 (= Майков, № 158); Шахматов 1916, с. 157; ТРМ, № 450; Еф.МЭА, № 58; Майков, № 144*, 146*, 149*, 155*; Иваницкий 1890, с. 114; РЗЗ, № 1549, 1551–1557, 1559–1561, 1579, 1599*, 1600*, 1663*; НЗ, № 88*, 96*, 97*; Слов. маг., с. 54; Зорі, с. 83; УНМ, с. 95; Добровольский 1, с. 202, № 5; Таямн., № 142*, 162; Романов, № 89, 8*.

[19] Майков, № 163; ПЗ, № 303* (очеретинка сломалась); Таямн., № 146 (трос калинов), 161; ПЗ, № 276 (коромысло сломалось); Романов, № 65*, 66; Еф.СМЗ, № 42.

[20] Зам., № 481*; ПЗам, № 54–55 (житомир., черкас., киев.); ПЗ, № 296, 297*, 304*; Романов, № 71*, 77*.

№ 457); баба усралась, кровь унялась (ТРМ, № 433); собака урвалась, кровь замелась (ТРМ, № 446); баба уссалась, кровь унялась (РЗЗ, № 1571), животное сорвалось, кровь унялась (РЗЗ, № 1567), курица споткнулась, кровь унялась (РЗЗ, № 1591); старуха запнулась, кровь замкнулась (РЗЗ, № 1591); кобыла опристала, кровь перестала (РЗЗ, № 1576); мышка с шесточка оборвалась, кровь унялась (РЗЗ, № 1593); трость поломилась, кровь затмилась (Иващенко 1874/2, с. 177); книжка упала, кровь перестала (Таямн., № 131); трость упала, кровь перестала (Романов, № 13); баба упала, кров перестала (Слов. маг., с. 53); ведра впалы, дивка впала, кров перестала (Манжура 1890, с. 150); шелку не стало, кровь перестала (Попов, № 136); девица шелком шила, шелку не стало, у и.р. кровь перестала (Проценко, № 152); печенка спеклась, кровь улеглась (Соболь 1893, с. 145); шить перестала, кровь остановилась (Слов. маг., с. 55) и др.

Приведем еще несколько примеров характерных рифм (второй член рифмы всегда относится к крови):

*не прянет* — (руда) *не канет* (Еф.МЭА, № 59*); *не грянет — не канет* (Булушева, с. 48*); *рвется* — (кровь) *печется* (РЗЗ, № 1600*); *рвется — уймётся* (Востриков 5, с. 79); *рвалась — унялась* (Крашенинникова 2001, № 29*); *оборвалася — унялася* (Еф.МЭА, № 60); (курица, собака) *запнулась* — (кровь) *заткнулась* (Курец, № 83); *изломилась — утаилась* (Майков, № 163); *не рвется — не льется* (Булушева, с. 51*); (курица) *пала* — (кровь) *стала* (Курец, № 250); *не стало — перестала* (Попов, № 136); *розцвілася — запіклася* (Слов. маг., с. 55); *підняв — уняв* (Еф.СМЗ, № 41).

Наконец, в рамки двух описанных здесь логико-семантических моделей — противопоставления (вода разлилась — кровь остановилась) и параллелизма (нечто прекратилось/сломалось/оборвалось/случилось — кровь остановилась) — вписываются еще два мотива, в которых кровь последовательно сопоставляется с растением, а ее течение — с прорастанием или расцветанием этого растения. Само по себе такое уподобление основано на метафоре «роза (цветущее растение, особенно красное) — кровь», известной в разных культурных текстах и традициях.

I.14. Основанный на параллелизме мотив «(Некто сажает растение); растение (роза, лоза, репка) не взошло (не принялось), кровь не пошла/остановилась/унялась» встре-

чается в основном в украинской, а также отчасти в белорусской, южно- и западнорусской традициях:

*Плылі калекі цераз рэкі, пасеялі рож, а рож не ўзышла, кроў не пашла* (Таямн., № 150*, гомел.); *тая рожа ня ўзышла, штоб у р.Б. кров ня пошла* (Романов, с. 66, № 73, гомел.); *Ішло три каліки через три ріки, рубали рожу, сажали рожу, рожа не зійшла, крів червона не пішла* (Драгоманов 1876, с. 28, харьков.); *Святий Аврам землю орав, святая Мария рожу садила, шоб ця рожа ни зийшла, шоб з меї рани кров ни йшла* (Кравченко 1911, с. 7, житомир.); *Вакрух Чернава моря дева хадила, розу садила. Роза ни взашла, у рабе Божый и.р. крофь стала, ни пашла* (Проценко, № 151, дон.); *Едет Юра в карете, переяжжая через реку, он переяжжая, розу ламая, штобы роза не взашла, штобы в Катярины кровь не пашла* (НТКПО 1, № 34, с. 402, псков.)[21].

На Украине этот мотив иногда приобретает черты формулы невозможного: *Сіяла баба на камені рожу. Як та рожа зійде, тоді у и.р. кров піде* (Зорі, с. 72, полтав.); *Посію ружу на камені. Як ружа на камені не зійшла, то так в Олени кров щоб не йшла* (Давидюк 1993, с. 11, укр.-полес.); *Посіяла дівча рожу на камені, рожа не зійшла, в р.Б. хрещоної моленої и.р. кров не пішла* (ТСС, № 10*, сум.), ср. ниже в связи с темой камня в заговорах от крови.

I.15. Модель противопоставления лежит в основе мотива «Роза/рассада/капуста цвела/поднималась/взошла, а (чтобы) кровь не шла», где кровь, рана, уподобляясь растущему или цветущему растению, в то же время противопоставляется ему по состоянию: растение цветет, а кровь — нет:

*Ишла девка сямилетка калиновым мостом... калину ломала и кров замовляла... Калина раствиласа и кров сунялася* (Романов, с. 66, № 71, гомел.); *садзілі рожу, рожа паднімалася, а ў р.Б. и.р. кроў сунімалася* (Таямн., № 140, гомел.); *Рожа, прыймысь, кров, уймысь* (ХСб 8, с. 8, харьков.); *Молодая дывыця Уляна все поле поорала, розу посіяла; роза зойшла. Шоб у крещеного и.р. кров не шла* (Малинка 1902, с. 229, чернигов. = УНМ, с. 95, кировоград.).

По мнению А.Б. Страхова, образ «розы» в заговорах от кровотечения, возможно, заимствован из немецкой традиции (Страхов 2005, с. 181, примеч. 43).

---

[21] См. также вар.: Зам., № 501; ХСб 9, с. 418; Зорі, с. 76; с. 79, полтав.; с. 84; с. 87*; Чуб., с. 127, № 9; Слов. маг., с. 55; Еф.СМЗ, № 39; Новицкий 1913, с. 97; Абрамов 1913, с. 381.

В рассмотренных заговорах от кровотечения, реализующих стратегию останавливания крови, помимо базового мотива, огромное значение приобретает семантическая структура заговора — противопоставление зачина и концовки, выраженное оппозицией «идти/ехать — стоять/остановиться», ср.: *Ишли калеки чэрэз три реки, лозу копали, лозу сажали, лоза не принялася, кроў занялася* (ПЗ, № 299*, гомел.).

Как мы уже говорили, основная прагматическая интенция таких заговоров обычно задана устойчивыми формулами *кровь остановилась/стала/запеклась/унялась/перестала течь*, которая завершает и заговор в целом, и каждый входящий в него мотив (в контаминированных текстах). Во многих заговорах эта прагматическая интенция концовки усиливается за счет противопоставления такой концовки зачину, в котором, наоборот, сообщается о движении субъекта действия (сакрального лица, человека, животного, природного объекта), ср. лишь некоторые зачины и концовки, отвечающие этому принципу:

> *Їхав Ісус Христос... щоб цяя кров не пішла; Шла Мати... кровь запеклась; Шла девка по воду... кровь остановилась; Текло три реки... кровяная, стань; Бигло тры калюжи... кров ны пойшла; Ехала пани... кровь замкнулася; Ишла девка... кров сунялася; Ехал человек стар... ты, мать-руда, остановись; Ехал всадник на коне... кровь, встань; Шла баба... кровь стала; Едет Юра в карете... в Катярины кровь не пашла; Ехал Данило... кровь перестала; Ишли шляхим тры браты... А ты, кроў, сунимайся, запинайся и ў сярядзине аставайся; Вакрух Чернава моря дева хадила... крофь стала, ни пашла; Плылі калекі... кроў не пашла; Шла баба... Руда, остановись; Ишла граза, бегла й вада... кроў сунялася; Тэкла рэчушка краваўая... Кроў запэнылась; Бегла мурашечка... кровь унялась; Летели кукареки... кровь перестала; Бегла кабылка... кроў перастала; Курица рябая бежала... кровь замкнулась*;

а также в рукописных заговорах: «Ехал царь, конь под ним карь, у меня, раба Божья Петрепее (?), тот час кровы не кане» (Смилянская 2002, 1740 г., № 4).

Не менее внятно противопоставление зачинов и концовок (идти — встать // встать — идти) выражено в небольшой группе заговоров (преимущественно русских), зачины которых сообщают о том, что некий субъект *встает/останавливается*, а концовки — о том, что кровь *перестает идти/течь*. Эти тексты (в которых важную роль играет рифма) на первый взгляд лишены заклинательной интенции, но тем не менее — заключая в себе интонацию констатации, утверждения — они

также направлены на останавливание крови, ср. популярную формулу *встань* (*встану*) *на камень — кровь не канет*[22] и ее варианты: *стану я на камень — кровь не канет, встану я на железо — кровь не полезет* (РЗЗ, № 1603, вят.; Майков, № 162, вят.).

**II.** В заговорах от кровотечения, реализующих стратегию «**Закрывание раны**», кровоточащая рана описывается как разрыв материи, нарушение целостности тела. Эта стратегия объединяет большой корпус сюжетов и мотивов и воплощается в заговорах через ряд синонимических действий, таких как зашивание, закрывание, затягивание, затыкание, запирание.

II.1. Широкое распространение получил сюжет «Некто (девица) идет/несет/берет иголку, вышивает/шьет // зашивает рану. (Зашей рану)»; то же в форме императива или просьбы, ср.: *Встану я, р.Б. ... Погляжу в подвосточную сторону, увижу синее море, у далекого синего моря сидит на берегу красна девица Маримьяна, вышивает в золотых пяльцах, золотой иголкой, шелковой ниткой; шьет частенько, крепенько. Девица Маримьяна! Зашей, закрепи и останови кровь у р.Б.* (Олонец.ГВ, 1885, № 77, с. 683). Этот сюжет известен всем восточным славянам, однако в белорусской и украинской традициях он встречается значительно реже, нежели в русской[23].

Мы полагаем, что распространение сюжета связано в т.ч. и с медицинской практикой, поскольку зашивание раны — не только мотив заговоров, сколько реальное действие, широко практикуемое в медицине. Произнесением соответствующих заговоров часто сопровождалось

---

[22] Таямн., № 141; Вердеревская, Разживин 1996, № 22; Крашенинникова 2001, № 29*; Майков, № 155*, 162; РЗЗ, № 1600*, 1601*, 1602.

[23] Шейн 1893/2, с. 539, № 30; Романов, № 80, 96, 8*; Зам., № 472; Таямн., № 138*, 144, 155; ПЗ, № 292, 295*; Иващенко 1874/2, с. 179; Чуб., с. 127; ХСб 8, с. 171; ХСб 9, с. 418; Семенцова 1892, с. 286; Зорі, с. 90, 92; Еф.СМЗ, № 41*; Проценко, № 148, 150, 155, 156*, 157*; Мажников 1893, с. 130; Чибриков 1900, с. 307; Харламов 1901, с. 31; Селиванов 1886, с. 98; ЭСб 1864, с. 5; Булушева, с. 48*, 50, 50–51, 53; ППК 1848, с. 205; РЗЗ, № 1640–1646, 1648, 1651–1654, 1656; ФКГ, № 8*; Зимин 1920, с. 79*; Вердеревская, Разживин 1996, № 21; Якушкин 1868, с. 163–164 (3 вар.); Майков, № 139*, 143; 149*, 150*, 151*; НЗ, № 89*, 90, 91; Еф.МЭА, № 59*, 60*, 61, 62, 66, 68; Астахова 1928, с. 51; ТРМ, № 440, 443, 447; Дмитриева 1993, № 3; Крашенинникова 2001, № 29*; Курец, № 244*, 245, 246*, 248, 249, 252, 253*, 254; Мансикка, № 71, 72*, 86, 99*, 100–105; Попов, № 130, 135*, 138*, 140*, 141*, 144*, 146; Григораш 1995, с. 116; Новг. ф-р, № 454*; Воскресенский 1905, с. 43; Востриков 5, с. 79.

само зашивание раны, и в качестве магического сопровождения заговора практикующая знахарка иногда совершала специальные действия над иглой, которой предполагалось эту рану зашивать. Так, на Нижегородчине перед тем как зашить рану, надо было повернуть иголку острием ко рту и в таком положении произнести формулу «заклятия иглы»: *Игла, иголка, стальное твое тело, знай свое дело, полезай в мое тело* (Попов, № 157, нижегород.; подробный коммент. см.: НЗ, с. 91–94).

Этот сюжет «целительского рукоделия» подробно рассмотрен Л.В. Фадеевой, которая трактует появление образа Богородицы в заговорах от крови и ран как результат влияния сюжетов апокрифической литературы (прежде всего апокрифического «Первоевангелия Иакова», где среди прочего рассказывается о том, как Мария прядет нити для храмового занавеса и в этот момент получает благую весть о том, что родит Иисуса)[24], а также иконописи (имеются в виду благовещенские богородичные иконы, на которых Богородица изображалась внимающей архангелу Гавриилу с веретеном в руке) (Фадеева 1997).

Субъектом действия в рассматриваемых заговорах обычно выступает женский персонаж: *красная девица* (одна, две, три), *девица шить мастерица* (с.-рус.), *девица златое лицо* (архангел.), девушка на золотом стуле в шелковом платье (архангел.), *птица-девица*, *баба, царевна* (Настасья, Марья и др.), *царица* (*три царицы*), а также Богородица, редко — святая Анна, реже мужской персонаж — Иисус Христос, царь, дед, старик. Преобладание женских образов в этом ряду неудивительно, учитывая, что шитье (основное действие), как и другие их действия, является традиционно женским занятием[25]. Субъект действия часто находится в сакральном центре, причем в соответствии с приписываемым ему занятием — шитьем — этот персонаж описывается сидящим.

В связи с обозначенной Л.В. Фадеевой связью апокрифических и иконописных образов с заговорами возникает вопрос о том, как из апокрифическо-иконописного образа прядущей Пресвятой Девы появился заговорный образ Богородицы, зашивающей кровавую рану. Логично предположить следующее.

Во-первых, образ Богородицы занял место других женских персонажей, традиционных для сюжета о зашивании раны, прежде всего красной девицы, причем такой перенос был возможен по двум основа-

---

[24] См.: Новозаветные апокрифы, с. 19–20.

[25] Среди немецких заговоров от крови встречается мотив рукоделия (три Марии должны прясть шелковую нить, крепкой веревкой связать каждую болезнь, см.: Ebermann 1903, S. 84), однако мотив зашивания ран, кажется, там неизвестен.

ниям: пола — оба образа женские, и статуса — девица в заговоре ~ Дева Мария в апокрифе и на иконе.

Во-вторых, приписывание Богородице конкретного целительского действия (зашивания раны) произошло под влиянием естественного объединения разных действий ткаческого цикла, т.е. прежде всего прядения, которым Богородица занималась в апокрифическом рассказе и на иконе, и шитья (соответствующего зашиванию ран). Входящие в одну «производственную» парадигму, эти действия (а также вышивание, мотание ниток и др.) стали восприниматься как единое целое, и потому Богородице, и без того наделенной в традиционной культуре широким спектром целительских, заступнических и охранительных функций, стала приписываться и конкретная функция зашивания раны. При этом мы полагаем, что сам мотив зашивания раны в целом архаичнее, чем образ Богородицы в этом мотиве. О вторичности образа Богородицы свидетельствует и тот факт, что в русских рукописных заговорах XVII–XVIII вв. *девица* в этом сюжете встречается значительно чаще, чем *Богородица*. Сошлемся на А.Л. Топоркова, указавшего, что, хотя в Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. и зафиксированы «многочисленные заговоры от кровотечения с мотивом зашивания раны, Богородица ни в одном из них в качестве персонажа не выступает» (Топорков 2001, с. 130).

Теперь о самих действиях, которым приписывается целительская функция. Поскольку объектом лечения является рана (а не текущая кровь), то основным действием выступает ее зашивание. Иными словами, ключевой формулой этих заговоров будет «зашивать рану/тело», в которой синонимами основного действия *зашивать* (*сшить, шить*) оказываются *затягивать, зажимать* и др.:

> *зашей, заживи рану*; *зашивает и затягивает, растирает и разглаживает ударну и уразну рану*; *зашивает семьдесят семь жил и семьдесят жил суставов*; *зашивает ножовые порезы, топорные посеки*; *кровавую рану зашивает, заговаривает; шьет-зашивает всякие раны: топорные, ножевые и щели; раны умывала и зашывала; зашивает у р.Б. кожу с кожой; руду жоўтую замывае, раны крывавыя зашывае*; *кости вместе сшиваю, рану зашиваю; первая иголочки держит, другая ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает* и др.

Вместе с тем лечебный ритуал обычно не ограничивается зашиванием раны, и в дополнение к нему появляется заговаривание и останавливание крови:

*загуваривали вопухи, ядрось и зашивали рану и замувляли кров* (Романов, с. 69, № 96, могилев.); *тыя раны зышивала, крыви ня пускала* (Там же, с. 67, № 80, витеб.); *Шоў Ісус Хрыстос... нёс іголку і шаўковую нітку раны зашываць, р.Б. и.р. кроў сунімаць* (Таямн., № 138, гомел.); *рану зашивала, кров замовляла. Рану зашила і кров зупинила* (Зорі, с. 92, киев.; то же: Чуб., с. 127); *шис вона шовком крiваву рану; шовку не стало й кров перестала* (Зорі, с. 90, подол.); *Богородица раны умывала, и зашывала, и кровь остановляла* (Мансикка, № 72*, олонец.).

Набор действий, которые совершает над раной сакральный персонаж, может расширяться и дальше, в результате чего в заговоре описывается развернутый лечебный ритуал. Такое мультиплицирование действий характерно для эпического стиля севернорусской (особенно олонецкой) традиции:

*Шла сама Пресвятая Богородица, шла по золотому блюду, несла золотое перо, тем золотым пером помажет, рану зашивает, кровь постановляет, щипоту-ломоту отнимает у р.Б. и.р. из белого тела, из ретивого сердца, из костей, из мозгов и из суставов* (Курец, № 246*, олонец.); *вышивает, свежи раны зашивает, щипоту вынимает и кровь останавливает* (Курец, № 249, олонец.); *Олёна царевна шьёт, пошываёт... зашиват и затягат свежую рану и становит горецюю крофь, унимат щипоту и болезну* (Мансикка, № 100, олонец.); *Кости вместе сшиваю, рану зашиваю, кровь останавливаю* (РЗЗ, № 1659, каргопол.).

Помимо зашивания, в заговорах упоминаются и другие работы ткаческого цикла (вышивание, прядение, мотание ниток).

Эти действия

— либо оказываются в одном ряду с собственно зашиванием раны: [Богородица с двумя сестрицами] *прядет и сучит шелковую кудельку... зашей, и запри, и уйми, и зажми порезную рану и посечную рану* (Майков, № 150*, перм.); *Красная девица самоцветные шелки мотает, раны зашивает, руду унимает* (Еф.МЭА, с. 63*, рукоп.);

— либо выступают в текстах параллельно с заговариванием, так что вольно или невольнотакже получают целительские функции, ср. *вышивать* || *заговаривать* = ‘лечить’: *две дзевицы шовковыми нитками вышиваюць, у р.Б. кров замовляюць* (Романов, № 8, с. 161, могилев.); [Красная девица] *шьет шелком, вышивает, опорезанную рану заговаривает* (Майков, 142*, владимир.); ср. в рукописной традиции: «За

морем за синим стоит дуб сыр матер. Взлетывает орел за синее море, в ногтях носит золотую иглу, в крыл(ь)ях шелкова нит(ь), вышивает и заговаривает всякие уразы деревянные и железные, и щепоты, и уразы» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 17);

— либо они выступают отдельно, сохраняя за собой тем не менее целительскую функцию: *На синим море, во кеяне ляжыць бел каминь, на тым камни сидзели три панны Ганны, красны шоўк мотали, кроў останыўляли* (Шейн 1893/2, с. 538, № 28, витеб.).

В других случаях сразу же после упоминания шитья, вышивания или прядения, «технологически» связанных с нитью, в заговоре может появляться мотив «нитка, порвись, кровь, уймись»: *две девицы, родные сестрицы. Они прядут пряжу. Пряжа-от, рвися, кровь-от, утолися* (РЗЗ, № 1658, архангел.); *На море, на океане шьет девка золотой ковер; у девушки золотая ниточка порвися, а у р.Б. и.р. кровь бежать уймися* (НЗ, № 88*, нижегород.); *Матушка Пресвятая Богородица шьет косыночку шелковой ниточкой. Ниточка оборвалась — кровь унялась* (РЗЗ, № 1647, казан.); *На море на Океане, на острове на Буяне сидит девица. Она шьет, пошивает, золотые ковры вышивает не ниткою, шелком; шелковинка оборвется, и кровь уймется* (Майков, № 146*, воронеж.).

II.2. Сюжет «Ворон (другая птица) приносит иглу (другой магический предмет) зашивать/лечить рану» встречается в русской (повсеместно) и белорусской традициях[26]. Как и в рассмотренных выше заговорах, *зашивание раны* дополняется здесь *заговариванием крови, униманием щипоты* и другими действиями, составляющими развернутый лечебный ритуал:

> *А церэз мора лецеў ворон, нёс голку залатую рану зашываци, кроў замаўляци* (ПЗ, № 294, гомел., от крови); *Летит ворон семикрылый, несет иглу булатну, с шелковой ниткой зашивать белое тело у Божья раба и.р.* (Неуступов 1912, с. 683, вологод.); *Литит из-за синёго моря орёл, потфатил иголку бизушку, понёс цирес синёё морё, обронил в синёё морё, потфатили морьские раки, унесли в морьскую поцинку зашывать и затягать свежую рану, становить горецюю крофь, унимать щипоту и болезну у р.Б.* (Мансикка, № 100, олонец.); *На синем море лежит Хитряк, стальную иглу держит в когтях. Стальная игла, шелковая нитка пригодица — кровь — унимица* (РЗЗ, № 1650, калуж.).

[26] Майков, № 153*; Селиванов 1886, с. 98 Иваницкий 1890, с. 114, вологод; РЗЗ, № 1395, 1659–1661, Еф.МЭА, № 58; Таямн., № 162, 142; ПЗ, № 294*, 295*; Романов, № 65, 67, 71*, 74; 77*, Таямн., № 142*, 162; Булушева, с. 49–50; Ссылки на др. варианты см.: Кляус, с. 294.

В подавляющем большинстве случаев в рамках исследуемого сюжета фигурирует именно ворон (обычно черный), выступающий в роли чудесного помощника, ср. в белорусском заговоре от скулы: *Ты, чорнай воран... прынясі и.р. вады напіцца, памыцца... ад скулы* (Зам., № 683, могилев.). Подобная функция ворона (точнее — последовательное появление в данном сюжете именно во́рона, а не какой-либо иной птицы), по всей вероятности, объясняется широко известной в фольклоре и мифологии славян связью ворона с миром смерти, «тем» светом, с поверьями о том, что ворон обладает сокровищами, сторожит клады и прячет в своем гнезде богатство и чудесные предметы (Гура 1997, с. 536–540).

Говоря о мотиве зашивания раны (в рамках сюжетов «девица зашивает рану» и «ворон приносит иглу зашивать рану»), хотелось бы обратить внимание на присутствующие в них образы иголки и нити. Во многих случаях *игла, нить* (*нити*) и *пяльца* заговоров сопровождаются эпитетами, формально указывающими на материал, из которого они изготовлены, но по сути — на особый статус этих инструментов как принадлежащих сакральным персонажам и сакральному миру в целом. Так, игла описывается как *золотая, золоченая, медная, огненная, булавчатая, булатная, железная, стальная, маленькая, животворная,* ср. также *игла линевая, иголка-безушка*; пяльцы, на которых вышивают, — как *золотые пяла, пялышки точеные; три золотые пяла*, и, наконец, нити: *чистый шелк; шелковая нитка, белошелковая нитка, самоцветные шелки, медные нити, красная шелчинка*.

Среди этих предметов многие — золотые (что само по себе свидетельствует об особом статусе их владельцев, прежде всего Богородицы), а кроме того, часто — это предметы блестящие (золотые, медные, булатные и огненные иглы и пяльцы, шелковые нити), что также указывает на связь со сферой сакрального (светом, солнцем, сиянием, блеском и пр.)[27]. По наблюдениям А.В. Коровашко, обычная *стальная игла* упоминалась в таких заговорах крайне редко.

II.3–4. К двум сюжетам, связанным с «зашиванием раны», примыкают два редких мотива, разрабатывающих тему «закрывания» раны[28].

---

[27] Ср. современный трехчастный заговор, в котором зашивающая раны девица сидит сначала на медном, потом на серебряном и, наконец, на золотом стуле (Григораш 1995, с. 116, архангел.).

[28] Во время чтения подобных заговоров знахарка или пациент должны были зажать или закрыть рану пальцем или рукой (Попов, № 129, 150, 153, 156).

Это «завязывание крови»: *Пресвятая Мать Бугородица на златую пряслицу пряла, нитку атарвала, кроў завизала* (Добровольский 1, с. 201, № 1, смолен.), и более известное «замыкание тела/крови»: *Зэмля замок, а нэбо ключ, замкны цэ тело, шоб нэ болело, шоб чирвоная кроў ны йшла* (ПЗ, № 307*, житомир.); *Есть во святом море лежит Латырь камень; на том камню стоит Иоанн Креститель, подпершись железным посохом... и уговаривает у р.Б. и.р. семдесять жил, станивых три жилы; уговаривает и замыкает ключем Божиим* (Майков, № 161, новгород.); *На раце на Ирдани там калиновый мост; по тым по калиновым мосту ишов Сус Христос. Спасицель святый, вярницеся, замкниця кров у р.Б.* (Романов, № 9*, с. 161, могилев.).

II.5. Мотив «Некто зашивает водные источники и раны» описывает запирание водных источников, по аналогии с которыми «запираются» и человеческие раны, ср.: *Есть в чистом поле океан море, в океане море есть алатырь камень, на алатыре камне сидит красная девица и шьет золотой иголкой и шелковой ниткой, а зашивает всякие моря и реки и всякие мелкие источники, так же бы и у меня, р.Б. и.р., зашивала кровавую рану и кровь горячую* (Еф.МЭА, с. 211, № 62, онеж.).

В подобных мотивах, проводящих параллель между космологической и целительской деятельностью, обращает на себя внимание тема железа. В заговорах от кровотечения и ран появление железа вполне оправданно. С одной стороны, железо выступает как враг человека, как источник большинства ран и увечий (как бытовых, так и военных, см. ниже о теме поединка), и отсюда в заговорах появляются мотивы удаления железа, возвращения его в родную стихию: *Тело — к телу, железо — к железу, разойдись, кровь, разойдись по белому телу у р.Б. Ивана* (РЗЗ, № 1617, архангел.); *Ты, булат, отстань, а ты, кровь, течь перестань* (Курец, № 253, олонец.). С другой — железо, как и камень, становится прообразом неуязвимого человеческого тела. Об этом см. подробнее в Части 2-й, в главе «Человек и его тело».

II.6. Стратегия «закрывания раны» представлена еще одним мотивом «(Пусть) некто заткнет/перевяжет рану шерстью/палкой/копьем/ризой». По своему происхождению мотив, скорее всего, связан с раннесредневековым европейским заговорным сюжетом, повествующим о трех добрых братьях, которые отправились в страну обетованную за целебными травами для остановки кровотечения. Там они встретили Спасителя, который посоветовал им смочить оливковым маслом только что состриженный клок овечьей шерсти и приложить его к ране. Сюжет широко известен в германской традиции (Ebermann 1903, раздел III; Hunt 1990, p. 82; Davies 1996, p. 22;

Арнаутова 2004, с. 282), а также встречается в греческих евхологиях (см.: Алмазов 1901, с. 53, с. 102, № 37, по рук. XVI в. № 449 Б-ки Barberini в Риме). Фиксация мотива на западе восточнославянского ареала (у белорусов и украинцев) позволяет квалифицировать его как пришедший к восточным славянам, вероятно, через западнославянское посредство.

В восточнославянских заговорах можно обнаружить несколько точек соприкосновения с этим европейским сюжетом. Это и собственно закрывание раны шерстью, и указание именно на овечью шерсть, и то, что субъектом действия выступает обычно либо Христос, либо Богородица:

*Сам Сус Христос из барана руно знимая и жароло затыкая и кров сунимая* (Романов, с. 66, № 75*, гомел.); *Ляцеў ворон чараз мора, нёс ён вовны* [шерсти] *кров замовляць и рану затыкаць* (Там же, с. 68, № 87, могилев.); *Летив орел з Чорного моря и нис руно з чорнойи вовны... заткнуты кровавое джерело* (Манжура 1890, с. 150, екатеринослав.; ср.: Гринченко 1896/2, с. 35); *Шла баба островом з золотим костуром* (клюкой), *найшла три рані вонни, затикати крові горло* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 269, ц.-укр.; *вонна* 'шерсть'); *Ішоў Гасподзь із небеса, баран із-за мора. Сустрэліся на калінавым масту. Зняў Гасподзь із барана руно і затыкаў крывавае жарало* (Зам., № 504, гомел.); *Баран бежець, на ём овна дражжыць. Прачыста даганяя, рану овной затыкая и крывь замавляя* (ПЗ, № 311, гомел.); *Іде Ісус Христос, несе баранця, с цього баранця знімем руно, моїй рані заткнем джерело* (Кравченко 1911, с. 7*, житомир.); *Ехав Ісус Христос — поймав овцу, зняв рунце, заткнув жрелце, нехай красна и горяча кров не тече* (Семенцова 1892, с. 286, чернигов.).

Отдаленную аллюзию к этому мотиву можно усмотреть и в рукописном олонецком заговоре от *зябели* (дрожь от холода) XVII в.: «...возми щепоту (и б)олезнь из сей раны, и положы болезнь в пад плотной, и в золото веко, и в ягняч(ь)ю шерсть...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 102).

В средневековом сюжете упоминаются также травы, которыми в восточнославянских заговорах также закрывают или перевязывают раны:

*Ишла Мать Прачистая по полю чистому, золотою тростиною попиралася, траву рвала, рану затыкала* (Романов, № 65*, гомел.); *Ехаў сам Ісус Хрыстос па чыстаму полю, травы рваў, раны засыпаў. Рана, гойся* (заживляйся), *а кроў, у р.Б. и.р. сунімайся* (Таямн., № 167,

гомел.); *Ішоў Бог цераз вялікі роў, парэзаў нагу аб жорсткую траву. Божая Мацер прыбяжала, парадак ране давала, рану шаўковай травіцай перавязала* (Зам., № 495*, витеб.).

Скорее всего, мотив закрывания раны травами обязан своим появлением народномедицинской практике, а не сюжетному заимствованию. Характерно в этой связи, что сама по себе тема траволечения весьма широко известна заговорной традиции, и восточно-, и южнославянской (см. ссылки на эту тему в указателе Кляуса, с. 217–220).

В западнославянской традиции есть тексты, близкие европейскому сюжету о трех добрых братьях. В частности, этот сюжет явно отложился в чешской заговорной традиции, ср. заговоры, повествующие о том, как Господь советует трем братьям закрыть рану шерстью и лечить ее травами:

*Šťastní tři bratří jednou šťastnou cestou šli, i potkal je tu chvíli náš Pán Jezus Kristus. I řekl jim: Kde jdete šťastní bratří tři? — Hledáme koření, ježto by ke všem ranám dobře bylo. I odpověděl jim Kristus: Klekněte na svá kolena, přisáhněte na rány Boží, že před žádným nezapřete, aniž ukradnete, aniž zato které mzdy vezmete. Jdětež na horu Sinai, vezmětež oleje z dříví, a vlny z ovce, položtež na ránu* [Счастливые, счастливые три брата шли одной счастливой дорогой, и встретил их в эту минуту наш Господь Иисус Христос. И сказал им: «Куда вы идете, три счастливых брата? — Мы ищем целебные травы, чтобы пригодились ко всем ранам». И ответил им Христос: «Опуститесь на колени и поклянитесь ранами Божьими, что ни перед кем не утаите (этого знания), и не украдете, и не возьмете платы. Идите на гору Синай, возьмите масла с (лесных) деревьев, и шерсти с овцы, положите на рану»] (Вельмезова, № 134, ср. также № 44–45, 202).

В польской традиции мы обнаружили пока лишь один заговор на сходный сюжет, правда, не от раны, а от бешенства: *Sło trzech braci rozbójników i rozbójną drogą, nadszedł ich sam pan Jezus: Kaj wy rozbójnicy idziecie? — Na lwową górę wścieklizny zazegnywać. — Idźciez ułamcie gałązkę cisową i wełenki jarzącej, idźciez oświeccie, dopiero weście święconej wody, dopiero kropcie, zażegnajcie* [Шли трое братьев-разбойников разбойной дорогой и встретил их сам Господь Исус: Куда идете, разбойники? — На Львову гору бешенство заговаривать. — Идите сломайте тисовую ветку и (возьмите) овечьей шерсти, идите освятите, только возьмите святой воды, только кропите, заговаривайте] (Siarkowski 1879, s. 53, келец.). Как видим, западнославянские заговоры изменили не только

функциональность сюжета о трех добрых братьях, но и в целом довольно далеко отошли от оригинала, исказив название Масличной (Елеонской) горы и другие детали сюжета.

На восточнославянской почве исследуемый мотив затыкания раны развивался еще в нескольких направлениях, ср. о затыкании раны острым предметом (копьем, палкой) в следующих заговорах:

*Святый Яков, хватай копья, затыкай, замыкай раны: не пухло бы, не болело бы, не щемило бы, не шла бы руда* (Попов, № 133, орлов.)[29]; *Біглы тры дівчыны, вырвалы тры очеретыны та заткнулы тры жерели р.Б. и.р.* (Чуб., с. 127, № 8, укр.); *Летив ворон через сынье море, заткнув пером червону кров* (Гринченко 1896/2, с. 35, полтав.), ср. космогоническую трансформацию мотива в старообрядческой рукописи: «Шел Господь с небес с вострым копием, ручьи, протоки запирает, руду унимает, стрельную, ручебную, ножевую, топоровую» (Щапов 1863, с. 56 = Майков, № 148).

В польском Поморье мотив затыкания раны известен в виде магической лечебной практики: из четырех ножек стола (взятых крест-накрест) вытесывают четыре небольших клинышка, которые обмакивают в текущую из раны кровь, после чего втыкают клинышки в те же места в ножках стола, откуда они были вытесаны, тем самым символически затыкая раны (Kolberg 39, s. 389).

В контексте стратегии «закрывания раны» приобретает актуальность и тема Покрова, которым Богородица укрывает не только страждущих, но и раны: *Пресвятая Мати Божья Богородица, укрывай меня р.Б. N. своими нетленными ризами, закрывай ты мою кровавую рану* (Еф. МЭА, № 69, с. 212, архангел.), ср. в рукописном заговоре «от всяких ран и ударов»: «...Пречистая Богородица, укрой меня, раба Б(о)жия имярек, своею честною ризою и святою от всяког(о) древа... как пробьють мою с(вя)тую и нетленную ризу, и молю Сына своего и Бога н(а)шег(о), и буди покровен десницею вышняг(о) Бога вовеки» (Топорков, Олонецкий сборник, № 76). Мотив «покрывания» (как целительского и апотропеического действия) известен у восточных славян очень широко и не ограничен, конечно же, заговорами от крови (см. ссылки в: Кляус, с. 318–320). Вместе с тем в соответствии со спецификой ис-

[29] Ср. почти дословно: *Святой Яков, хватай копьё, затыкай рану* (Булушева, с. 52, саратов.); *Св. Яков, хватай копья, затыкай, замыкай раны: не пухло бы, не болело бы, не щемило бы, не шла бы руда и сукровица* (Воскресенский 1905, с. 43, новгород.)

следуемого мотива покрывание раны ризой (покровом) в заговорах от кровотечения периодически уступает место затыканию раны той же ризой: «...Мать Пресвятая Богородица... своими ризами рану затыкает, чтобы не было ни скорби, ни болезни, опухоли» (Еф.МЭА, № 67, с. 212, рукоп. онеж.), об этом см. подробнее: Фадеева 2001.

**III.** Смысл стратегии «**Отрицание недуга**» заключается в том, что кровотечение представляется в заговорах как нечто несуществующее, невозможное, алогичное и потому не требующее специальных целительских действий, потому именно так мы и называем эту стратегию, ср.: *Фу ты, Боже мой, ни крови, ни раны... ни синей опухоли. Ни ножом не секлося, ни топором и никаким инструментом. И нет у р.Б. и.р. ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли* (Еф.МЭА, с. 211, № 55, мезен.).

Многочисленные восточнославянские заговоры от крови, реализующие стратегию отрицания недуга, основаны на апелляции к прецеденту. Как мы уже говорили в главе «Обращение в сакральный центр», сначала такие заговоры описывают нечто, происходившее с третьими лицами (обычно сакральными персонажами), часто в сакральном мире или в сакральное время. Эти события, о которых повествуется во вступительной части, трактуются как образец, по аналогии с которым заговор в дальнейшем и моделирует судьбу пациента[30]. В заговорах от кровотечения у объекта, описываемого во вступительной части, моделируется отсутствие кровотечения, ран и других сопутствующих симптомов (*опухоли, боли, щипоты, ломоты*), что и становится основанием для «переноса» его состояния на состояние пациента. Описываемые в заговорах от крови прецедентные ситуации разрабатывают разные темы и сюжетные линии.

III.1. Одной из самых известных тем, разрабатываемых в севернорусских заговорах (устных и рукописных) в рамках стратегии отрицания недуга, является распятие Христа. Крестные муки Христа описываются как перечень злонамеренных действий, среди которых преобладают режущие и колющие: *убивали, били, пинали, колотили, гвоздями пробивали, голову проломили, кололи, железом кололи, вся-*

[30] В древнеславянских молитвах от крови (в так называемых «словах», представляющих собой расположенные в определенном порядке буквы), известных в значительном количестве рукописей, приведена рекомендация, адресованная тем, кто не верит в действенность молитвы: «Аще ли не веруешь, напиши сия слова на ножь и прободи що годе живо и крьвь его не потечеть» (Дуйчев 1954, с. 552). Об этих «словах» см. подробно: Яцимирский 1913/4, с. 16–19.

*кии раны давали, распинали.* Эти действия, совершаемые над Сыном Божьим, абсолютно вопреки евангельскому рассказу оставляют Его тело неуязвимым. В заговорах «сообщается» о том, что Христос не знал боли, не «пустил руды», что у него не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, что его рана не кровоточила и т.д., что собственно и воспринимается заговором как прецедент, дающий основание утверждать, что и у человека, подвергшегося физическим испытаниям, тело останется таким же неуязвимым:

> *Жиди самого Христа поднимали, на кипарисном древе, на кресте роспинали, жезлом ребро прободали; а не видел сам Исус Христос и царь небесный на себе, не видел не крови, не раны, не шепоты, не болезни и не опухоли. А такожь на мне на р.Б. и.р. не быдь не крови, не раны, не шепоты, не болезни и не опухоли* (Рыбников 1867, с. 259, № 19, олонец., «ураз снять»); *Жиды Христа роспинали, на крест росковали, в руки, ноги гвоздье колотили, в ретивое сердце железом кололи. Как у истинна Христа не была кровавая рана и щипота и ломота и опухоль... так бы у меня р.Б. и.р. кровь и рана утихала и переставала* (Еф.МЭА, № 71, холмогор. = Майков, № 169); *Стану я, р.Б., благословесь, пойду я перекрестесь из двирей дверьми, выду я в цисто полё, погляжу на востоцьню сторону. На востоцьнёй стороны всекии жыдовья колья тесали, истинного Христа кололи, пинали, всекии раны давали. У истинного Христа не крофь не бижала, ни щипота и ни грыжа. Так жо бы у раба Божья и.р. крофь не бижала, ни щипота и ни грыжа* (Мансикка, № 78, олонец.); *Стану благословесь и пойду перекрестесь из дверей дверьми, из ворот воротами. Пойду я, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит дерево. У етого дерева Христа убивали, в руки, в ноги гвоздье колотили. Буйну голову шатром проломили. У Иисуса у Христа не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щепоты, ни ломоты и ни синей опухоли. И так у р.Б. и.р. чтобы не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли* (Дмитриева 1993, № 14, архангел.); *Били Иисуса Христа, колотили Иисуса Христа — не было у Иисуса Христа ни боли, ни крови, ни опухоли. Так же и не быть у р.Б. Ивана ни боли, ни крови, ни опухоли* (РЗЗ, № 1634, то же № 1630–1633, архангел.); *Как истиной Христос пошол на роспятиё, ни боялсэ Ён ни щокоты, ни ломоты и ни пустил ис сибя руды, так бы р.Б. не боялсэ ни щокоты, ни ломоты и ни пустил ис сибя руды* (Мансикка, № 94, олонец.).

Ср. близкие заговоры из рукописной традиции XVII–XVIII вв.:

«...И как распинали жидове на Синайстей горысамог(о) государя царя Исуса Христа небеснаго, не могли добыти ни крови, ни раны, ни уразу, ни болезни, ни щепоты, ни ломоты, ни пухоты; так бы мои супостаты на мне, на рабе Б(о)жии имярек, не могли добыти ни крови, ни раны, ни уразу, ни болезни, ни щипоты, ни ломоты, ни пухоты...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 124; XVII в.); «...и как жидове Христа распинали на древе... Как истяной Христос духом своим святым не слышит в себе и в серъце своем и в теле своем, ни в костех, ни в жилах пытку, огонь, железо, рану и руду, ураз и щипоту, жилу и ремень, и веревку, и петлю, уклад и булат и всякое влас, медь и свинец и олово сухое, и всякое рослое и неурослое древо, и тако бы я, раб Божий, слышил в себе, ни в серце своем, ни в теле своем, ни в костях, ни в жилах, пытки огня, железа, раны и руды...» (Покровский 1987, с. 259–260, архангел., XVIII в.).

Тема распятия и, в частности, как писал А.И. Яцимирский, «прободения Христа» широко представлена в древнеславянской книжности в виде многочисленных списков молитвы «над кровью и язвою» (XIV–XVIII вв.), сохранивших «редкую устойчивость ее текста» (Яцимирский 1913/4, с. 27). Приведем пример «Молитвы от крови текущи носомь или усти человеку»:

«Источьникь крьви истекь язьвою изь ребарь твоихь Х(с҃ре бо҃нашь пресушиль есии васе источьники неприязние и недужние и победиль еси васу силу неприязную и недужную. Тии владико васхощи, ниня пресушити источьникь крьви сие. И победити васу силу неприязную и недужную. И дати рабу твоем(у) имя(р)екь з(д)равие и сп҃сениие волею и бл҃агодетию оц҃а твоего небеснаго прославалшаго те и ст҃го духа твоего и ниня и присно и ва веки векомь аминь» (Яцимирский 1913/4, с. 28, по рукописи Народной Библиотеки им. Кирилла и Мефодия в Софии, № 555, из сборника XVII в.).

Эта популярная в древнеславянской книжности молитва развивает искупительную тему крестных мук Христа, при том что эта тема практически не нашла отражения в устных заговорах, которые мы приводили выше. Вместе с тем можно, видимо, признать, что и тема распятия, известная исключительно в севернорусских заговорах, т.е. в регионе с развитой рукописной традицией, могла прийти в устную традицию из рукописной (хотя следует заметить, что в известных нам сборниках рукописных заговоров, например у Срезневского или Ефименко, зафиксирован, кажется, всего один подобный сюжет на тему распятия).

Тема распятия хорошо известна в европейских заговорах, хотя разрабатываться она может по-разному. Часто распятию и ранам Христа придается традиционное для христианской традиции значение искупительной жертвы. Вспомним еще раз фрагмент Евангелия от Иоанна: «...один из воинов пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19: 34). Заговорные тексты с использованием этого евангельского эпизода, широко распространенные в европейской традиции, составили так называемую «Longinus formula» («Longinussegen»), содержание которой заключается в следующем: воин Лонгин своим копьем проткнул Христу бок во время распятия, и из этой раны вытекли кровь и вода[31]; дальнейшее же развитие формулы имеет апокрифический характер: после этого Лонгин протер свои глаза (причем иногда — кровью Христа) и узрел истинного Бога, уверовав в Него (см.: Ebermann 1903, раздел IV). Полные и краткие записи таких текстов (как на латыни, так и на других европейских языках) известны во множестве вариантов, и тема крови Христа как искупительной жертвы активно в них присутствует, ср. в англосаксонских заговорах XIII в.:

> «Longius lancea latum domini perforavit et inde exivit sanguis et aqua, sanguis redemptionis et aqua baptismatis» [Лонгин копьем протыкает тело Господа и оттуда выходит кровь и вода, кровь искупления и вода крещения] (Hunt 1990, p. 93, № 55); «Whan Oure Lorde Jesu Criste was done on þo croys, þan com Longius thider and stong him wit þo spere in þo side. Blode and watur com out at þo wound. He wiped his yne and saw anoone thorow þo holi vertu þat God did þere. I conjure þe, blod, þat þu come not out of the christen man N.» [Когда Наш Господь Иисус Христос был распят на кресте, тогда пришел Лонгин воин и ткнул его копьем в бок. Кровь и вода вышли из раны. Он протер свои глаза и увидел... что Господь там. Я требую, кровь, чтобы ты не шла из крещеного человека] (Hunt 1990, p. 93, № 52)[32].

---

[31] Ср. в апокрифическом Евангелии от Никодима, где у этого воина появляется имя — Лонгин: «Один из воинов, Лонгин имя ему, взяв копье, пронзил Ему ребро, и истекла кровь и вода» (Новозаветные апокрифы, с. 144).

[32] В этом же значении искупления человеческих грехов тема распятия представлена и в средневековых исландских заговорах от кровотечения: «Да остановится кровь у тебя... / Да остановится кровь у того, кто истекает, / Кровь падала с Божьего распятия, / Всемогущий испытал страх, / Дух они болезненно мучили, / Встань пред дверьми там, где хлещет кровь, / Кровь Сына Божьего да услышит, / Ран жидкости там пугающее море, / Ради нас был ты распят на кресте» (Кораблев 2003, с. 208).

У славян эта «Longinus formula» с ее искупительным смыслом встречается в чешских заговорах в почти неизменном виде:

> *Longin Páně bok otevřel, odkudž vyšla krev, jest vykoupení, voda jest křest* [Лонгин Господу бок отворил, оттуда вышла кровь, это искупление, вода — крещение] (Вельмезова, № 58, от крови); *Byl jest Pán Ježíš jat i umučen i Longin, rytieř slepý, proklál jemu bok svatý. Tuť jest tekla krev s vodú, tekši i přestala. Také tomuto člověku N. bílá i červená nemoc byvši i přestala. Toho jemu dopomáhej Bůh Otec, Syn i Duch svatý. Amen»* [Господь Иисус схвачен и замучен, и Лонгин, рыцарь слепой, пронзил ему бок святой. Тут текла кровь и вода, и перестала. Также и у этого человека Н. (имярек) белая и красная болезнь была и перестала. В этом ему помогай, Бог Отец, Сын и Дух святой. Аминь] (Там же, № 34, от дизентерии).

Искупительный смысл имела, видимо, и первая фраза другого чешского заговора: *Svatých pět ran, poslouchejte tuto šestou, šťastní, šťastní tři bratří jednou šťastnou cestou šli* [Святых пять ран, послушайте эту шестую, счастливые, счастливые три брата шли одной счастливой дорогой] (Вельмезова, № 134; полный текст см. выше), где *пять святых ран* — это раны Христа на Кресте, а *шестая* — это рана пациента, воспринимаемая как продолжение Его ран и излеченная Его крестными муками[33].

Представление о том, что всякая рана человека — это шестая рана Христа, омытая и искупленная Его кровью, изредка встречается и в восточнославянской традиции, ср.: *У Спасіцеля было 5 ран, а шостую я загаварывал* (Таямн., № 148*, гомел.); *Ісусе наш, прелюбезний, як ти лежиш, і голову склонив, і руки зложив, і своіх п'ять ран отворив* (Кравченко 1920, с. 85–86, житомир.), а также костромскую формулу, произносимую при извлечении занозы: *Боже, исцели эту рану, как святые Кузьма и Демьян излечили пять ран* (Пыщуг., № 128).

Эпизод христианской истории, легший в основу «Longinus formula», был хорошо известен в русской рукописной традиции, о чем свидетельствуют его многочисленные пересказы в апокрифических текстах, ср., например, в «Сне Богородицы»:

> «...И к столбу тебя привязаша и бияша всяким оружием и дрекольми, и повеле Пилату вести тебя, Сына Божия, на распятие на гору Голгофу, на кресте древе кипарисе, певге и кредре (!) тебя Сына

[33] Мотив пяти ран Христа также встречается в европейских средневековых заговорах (Hunt 1990, p. 87, № 26; Storms 1948, p. 294).

Божия, распяша, руце и нозе гвоздием пригвоздиша, и повеле назад лицем зрети, и един от воин Рах родом Логин Фрязинин приступиша к тебе, Сыну Божию, и копием ребра твоя прободоша, и абие изыде из ребр твоих Христосовых кровь и вода на спасения роду христианскому» (Смилянская 2002, с. 150).

Однако следов сюжета «Longinus formula» в самих русских заговорах (рукописных и устных) пока не обнаружено.

Тема неуязвимости Тела Христова присутствует и в более поздней европейской традиции. Так, у чехов известны заговоры на тему прободения Христа во время распятия, близкие восточнославянским, ср.: *Ta rána bud'to sečená neb kláná neb zastřelená neb kterakkoli vražená. Tak se jí staň, jako se stalo té ráně, jížto Longin našemu Pánu Jezu Kristu pravý bok proklál, aby též ta rána nebolela, ani se zhoršila, ani potila, ani zjitřila, ani se které nečistoty k tomu přivrhlo* [Эта рана, резаная, или проколотая, или застреленная, или вонзенная. Пусть будет с ней то же, что стало с той раной, которой Лонгин нашему Господу Иисусу Христу правый бок пронзил, чтобы эта рана тоже не болела, и не ухудшалась, и не потела, и не растравлялась, и не прилипали к ней нечистоты] (Вельмезова, № 134).

В англосаксонской традиции также есть заговоры, в большей или меньшей степени апеллирующие к неуязвимости Тела Господня, проецируемой на тело страждущего. Так, популярные заговоры от занозы в теле представляют собой тексты о короновании Христа терновым венцом, восходящие к Ин 19: 2–3: «И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и одели Его в багряницу. И говорили: радуйся, Царь Иудейский. И били его по ланитам», ср. заговор, где присутствует эта тема коронования: *Our Saviour Christ was of a pure virgin born, and He was crowned with a thorn; I hope it may not rage nor swell* [Наш Спаситель Христос был рожден девственницей, и Он был коронован шипом, колючкой. Я надеюсь, что ей (ране) не быть рваной и не опухнуть] (Davies 1996, p. 27, № 3). Вместе с тем в других текстах, обращающихся к этой теме, мотив коронования, а с ним и весь эпизод распятия как бы отсутствуют: *Our Blessed Savour Came Down from heaven, was pricked with a thorne, his Blood went up to heaven again, his flesh neither Kankered, Rankled, nor fustured, Neither shall thine N.* [Наш Благословенный Спаситель спустился с небес, был уколот колючкой, его кровь поднялась к небесам опять, его плоть не была ни уязвлена, ни истерзана, ни гноилась, — так же не будет и у N.] (Там же, p. 27, № 6).

У восточных славян представление о неуязвимости Тела Христа находит развитие в мотивах ран от заноз и колючек, спровоцирован-

ных, видимо, эпизодом коронования терновым венцом: *Шел Иисус Христос по песку треску, подколол ноженьку. У Его не было крови ни капли, ни тоски, ни руды, век по веку отныне до веку* (Неуступов 1912, с. 683, вологод.). Иными словами, отходя внешне от темы распятия, заговор моделирует бытовую ситуацию с участием того же сакрального лица (Христос протыкает ногу щепой), тем самым максимально сближая сакральное с повседневным и проецируя сакральность в сферу обыденного[34].

III.2. Мотивы битвы/поединка/ранения/режущих и колющих действий широко известны в заговорах от кровотечения и ран. Они встречаются уже в древневерхненемецких заклинаниях крови: в частности, в Бамбергском (XI в.): «Христос и Иуда играли копьем. Тогда святой Христос был ранен в бок; Христос был ранен на земле...» (Топорова 1996, с. 133)[35]; и в Страсбургском: «Генцан и Иордан пошли вместе стрелять, тогда Генцан прострелил Иордану бок» (Там же, с. 131). В восточнославянских, особенно в русских, заговорах самыми распространенными вариантами темы поединка являются мотивы «Двое (трое) бьются, а крови нет» и «Некто сечет/рубит кого-то / наносит ему ущерб, а крови нет».

Бóльшая часть мотивов, основанных на обращении к прецеденту и разрабатывающих тему битвы или поединка, известна в севернорусской традиции. В качестве такого прототипического действия нередко выступает поединок между двумя братьями, вызывающий аллюзии к тексту Священного Писания (заговоры от крови на тему поединка двух братьев широко известны в европейской традиции). Иногда в восточнославянских заговорах прямо упоминаются Каин и Авель, хотя чаще — просто два брата; героями заговора, что вполне естественно, оказываются и другие библейские персонажи, ставшие жертвами насильственной смерти. Вместе с тем особенный интерес, проявляемый заговорной традицией к теме Каина и Авеля, вполне оправдан, ибо убийство Авеля и в самом деле является прототипическим —

[34] Вместе с тем мотив тростины, щепки, занозы, колючки, нанесшей ущерб Христу, возможно, навеян тем же самым евангельским эпизодом глумления воинов над Христом перед распятием, но уже в версии Евангелия от Матфея, ср.: «И, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь иудейский! И плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове» (Мф 27: 29–30).

[35] Возможно, эти мотивы продиктованы в конечном итоге все той же темой распятия.

как первое убийство, открывшее череду всех последующих кровопролитий, на предотвращение которых и нацелен заговорный ритуал. Ср. примеры:

*У этого камня жили два брата — Каин и Авель: ножами кололись, — кровь не шла, так же у нас, у рабы Божьей Агне и Якове, кровь, не иди* (Курец, № 237, олонец.); *На море-океане, на острове Буяне секутся-рубятся два молодца. На них нет никаких ран, а ты, руда, не кань* (НЗ, № 103, нижегород.); *На чистом поле стоит железный муж и держит он булатный нож; сам себя колет, а руда не канет* (Герасимов 1898, с. 170, новгород.)[36]; *Два брата, Лука и Марко, резались ножами и рубились топорами; между ними ни крови, ни руды, как из камня воды, так бы из меня, р.Б. и.р., не текла кровь* (Якушкин 1868, с. 164, № 7*); а также в рукописной традиции: «...Святый отец Ануфрей зарезал борана, ни крови, ни раны, ни отеку, ни щепоты, ни коея болезни, ни в камени раны, ни в раны крови» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 100).

За пределами севернорусской традиции чаще наблюдается сужение темы поединка до вступительной части, даже до формального начала заговора. Занимая позицию в начале текста, мотивы, разыгрывающие тему битвы, фактически объясняют причины появления раны или пореза, а затем заговор переходит к ее лечению или заговариванию:

*Ишли шляхим тры браты. Секлись, рубались, на имя назывались: адзин — Ян, други — Иван, треци кроў сунимаў. Сунимись ты, брацця кроў. А ты, кроў, сунимайся, запинайся и ў сярядзине аставайся* (ПЗ, № 306, гомел.); *Ходили три брата на войни, сіклись-рубались, кров проливали; пришла Божа Мати кров замовляты* (Семенцова 1892, с. 286, чернигов.); *Ехали св. Юрий и Егорий на белых конях, в белых мундирах и с белыми ружьями, и стали они сердиться и рубиться и кровь заговаривать* (Мажников 1893, с. 130, ейск.)[37].

III.3. Мотивы тесания/рубки камня/дерева/земли встречаются в основном в украинской и белорусской традициях. Тема тесания/рубки задается в начале заговора (некто что-то рубит или сечет),

---

[36] Вар.: Зимин 1920, с. 79; ТРМ, № 477; РЗЗ, № 1584; Чуб., с. 128, № 11 = Зорі, с. 95; ср. Чуб., с. 127, № 10*; РЗЗ, № 1564, 1596; Гринченко 1896/2, с. 315; Стороженко 1894, с. 35; Милорадович 1900/68, с. 200; Шейн 1893, с. 540, № 32; Зорі, с. 83*; Таямн., № 129.

[37] Ср.: Зорі, с. 87, 89*; Rulikowski 1879, s. 112; ПЗ, № 307, 293*; Чуб., с. 127 (№ 10); РЗЗ, № 1623–1625; Проценко, № 154.

после чего заговор приписывает этому же персонажу и функцию заговаривания крови:

*Ішли три брати дуба рубати. Не пойдем дуба рубати, а пойдем гарячу кров зливати* (Слов. маг., с. 56, киев.); *Ишоў Сус Христос з нябьёс з залатым капьём каменя рубьяци, кров замавляци* (ПЗ, № 280, гомел.); *Ехав Святый Петро на белим кони, конь бежить, аж камень сече; да буде проклята кровь, котра потече!* (Еф.СМЗ, № 44*, укр. = УНМ, с. 95–96); *Ишло с вышняго неба дванатцаць молотцов и нясли дванатцаць топорусов — секли, рубали и р.Б. кров замовляли* (Романов, с. 69, № 98, могилев.); *Ехал всадник на коне, сабля острая в руке. Конь, встань, кровь, встань* (РЗЗ, № 1585, архангел.).

III.4. Помимо обращения к прецедентным действиям (или событиям), в заговорах от крови встречаем также обращения к прецедентным состояниям (свойствам). В таких случаях в заговоре сначала описываются некие объекты, обладающие искомыми больным человеком свойствами (или находящиеся в нужном ему состоянии), а затем эти свойства (состояния) проецируются на пациента, над которым совершается ритуал заговаривания, ср.: *стану бить по Окияну каминю. У Окияна каминя нет ни крови, ни руды и не щипоты, так штобы у р.Б. не было ни крови, ни руды, ни щипоты* (Мансикка, № 92, олонец.). В приведенном примере на человека переносятся свойства камня как объекта, который не может изойти кровью.

Подобные заговоры с развитой эпической частью, построенные на обращении к прецеденту и в полной мере реализующие стратегию отрицания недуга, характерны прежде всего для Русского Севера и изредка встречаются в белорусской традиции, также не чуждой эпического стиля, но при этом практически неизвестны в украинской.

Среди объектов, с которых должен «брать пример» человек, преобладают те, что нечувствительны к боли, не могут пострадать от раны и кровотечения. Это, во-первых, покойник и, во-вторых, объекты мертвой природы (прежде всего, камень, а также земля, дерево, железо, трава).

III.4.1. «У мертвого святого ничего не болит»: *Между раем и престолом есть убит святой Захарий, у того святого Захария не было ни раны, ни боли, ни крови, ни опухоли, ни отеколи, кости не болели, жилы не шипели, бело белое не скрипело. Так же бы у р.Б. не было бы ни раны, ни боли, ни крови, ни опухоли, ни отеколи* (РЗЗ, № 1629, архангел.); *Во Цареграде, во городе Иерусалиме убили святого Макария. Не было ни щипоты, ни ломоты, ни крови, ни раны, ни синей опухоли.*

*Тако же у р.Б. и.р. не было ни щипоты, ни ломоты, ни крови, ни раны, ни синей опухоли* (РЗЗ, № 1627, архангел.); *Есть две церкви, есть два алтаря. Меж теми алтарями лежат два преподобных. И лежит святой Макарий. Как у тебя, святого Макария, нет ни раны и ни синей опухоли, так же у р.Б. и.р. не было бы ни крови, ни раны, ни синей опухоли* (Дмитриева 1993, № 4, архангел.; ср. также: Курец, № 224–226, олонец. — между двумя церквями убили праведного Иова, Святого идола).

Тот же сюжет зафиксирован в рукописных севернорусских заговорах: «Как Артемий праведный между церковью и олтарем разрублен и рассечен, не подаетца не кровь, не руда, не из жил, не из суставов; так бы не подавалась у р.Б. и.р. не из жил, не из суставов, на нови месяце, не на ущерби месяце, не на ветхи месяцы...» (Еф.МЭА, № 73, рукоп., то же № 72).

Этот сюжет заслуживает отдельного комментария. Дело в том, что рассказ о пророке Захарии (который был убит, как сказано в Евангелии от Матфея, «между храмом и жертвенником», Мф 23: 35), вошедший и в апокрифические евангелия, лег в основу молитвы от кровотечения, известной в древнеславянской книжности, ср. в рукописном сборнике XVI–XVII вв. из Народной библиотеки им. Кирилла и Мефодия в Софии (№ 321): «Захариу убиень бис въ храме божии. и крьвь его съсирисе. яко камень» (о мотиве затвердения крови см. выше в примеч. 9).

Совершенно очевидно, что эта древнеславянская молитва, сначала попала в русскую рукописную традицию, а уже из нее — в устную традицию Русского Севера (нигде на пределами этого региона сюжет не зафиксирован). При этом устные заговоры, в том числе и процитированные выше, сохранили целый ряд черт древней молитвы, в частности форму мужского имени на *-ий* (*Захарий, Макарий, Артемий*), а также почти обязательное упоминание об особом месте, где был убит Захарий, месте, находившемся между двумя сакральными локусами (*между раем и престолом, между двумя алтарями*) или просто в сакральном центре (*в Иерусалиме, за святым престолом*), хотя тема окаменения крови в устную заговорную традицию, кажется, так и не попала.

Сам интерес славянских заговоров и молитв от крови к убийству Захария, возможно, обязан своим происхождением именно Евангелию от Матфея: «Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии», — говорит Христос, осуждая книжников и фарисеев за убийство пророков (Мф 23: 35). В этих словах Христа убийство Захария поставлено в один ряд с «первым» убийством (убийством Авеля), которое, как мы уже видели, также было воспринято заговорной традицией.

III.4.2. «Сечь мертвое тело»: *в синём мори биллатарь каминь, на этом камини сидит старой старець, тоцит вострую саблю... Этот стариць... сикёт и рубит мёртвые тилиса. С этых тилёс кроф не тикёт и не канёт, так у р.Б. кроф станёт* (Мансикка, № 87, олонец.); *Выду я в цистоё полё, встрицу несут мёртвово, режут ножами, секут топорами и пилят пилами — кровь не текёт, не капнет. Так у сия раба и.р. кровь не текла и не канула чтоб во веки веков* (Колосов 1877, с. 183, с.-рус.).

III.4.3. «У мертвого нет крови»: *Выйду я в чисто поле; в чистом поле лежит мертвое тело. У мертвого тела не было ни крови, ни раны, ни боли, ни осокори*[38], *ни щепоты, ни ломоты ни в жиле, ни в суставах, ни в костях и ни в мозгах. И так бы вот у р.Б. и.р. не было ни крови, ни раны, ни боли, ни осокори, ни щепоты, ни ломоты ни в жиле, ни в суставах, ни в костях и ни в мозгах* (ТРМ, № 441, архангел.); *Конь карь сам пал, нет ни раны, ни руды, ни болезни, ни щипоты, так бы у р.Б. не была ни рана, ни руда* (Мансикка, № 91, олонец.); *Как у мертвеца кровь не текет и не капет, так бы и у р.Б. и.р. кровь не текет и не капет* (РЗЗ, № 1621, олонец.); *Не от камня воды — не от мертвого руды. Нет крови ни капли* (РЗЗ, № 1620, архангел.).

III.4.4. «У камня нет ни воды, ни крови, у и.р. нет крови»: *Как из белого Латыря камня кровь не канет, так и с и.р. не канула* (НЗ, № 92*, нижегород.); *Как нет из Латыря камня воды ни капли, так же бы у р.Б. не было руды и краски* (Майков, № 150*, перм.); *Как у камня ни жилок, ни сердца, ни биения не бывает, так у р.Б. и.р. кровь истекла, перестала* (РЗЗ, № 1605, архангел.); *Нет в камне воды, нет в ране руды, нет на небе щели, нет в ране щипи у р.Б. и.р.* (Еф.МЭА, с. 211, № 60*); *Нету в камени руды, нет, нету, так у р.Б. Дмитрия нет ни крови, ни щекоты* (ТРМ, № 439, архангел.); ср. в рукописном заговоре: «...Ты, земля, камень! Что я ис каменя воды, так бы из них раб Божии руды» (Смилянская 2002, с. 112).

Мотив «У камня нет воды/крови, у и.р. нет крови», основанный на представлении о нетекучести камня, является, пожалуй, самым репрезентативным в этой группе. Актуализируя тему камня, заговорная традиция (украинская по преимуществу) создает целые тексты, заметно выделяющиеся на общем фоне. Некоторые из них логически завершаются уже знакомой нам формулой невозможного, и сам моделируемый в этих заговорах «каменный мир» метафорически пере-

[38] *осокорь* — вероятно, царапина, ср. вологод. *осокориться* 'оцарапаться'. Значение 'оцарапаться' появилось на базе значения 'снять кору', ср. вологод. *осокорить* 'очистить от коры', архангел. *осокорять* 'очищать дерево, древесный ствол от коры' (СВГ 6, с. 78).

дает идею невозможности, нереальности происходящего, в том числе и кровотечения:

*На Осіяньській горі там стояв колодезь каменний; туда ішла дівка каменна, камені й відра, каменний коромисел, каменна коса, каменна вона вся; коли вона відтіля води принесе, тоді з р.Б. и.р. кров потече* (Драгоманов 1876, с. 28, харьков. = Зорі, с. 75); *Йихав чоловик по каменю, каменю ораты каменымы сохамы, каменымы воламы и наорав каменю, и насіяв роженьки. Як роженьки не зойты, так из мого сустава крови не пойты* (Малинка 1902, с. 229, чернигов.).

Другие же заговоры, наоборот, своими заключительными словами как бы игнорируют тему камня, оставляя ее фактически неразвитой, незавершенной: *Дівка йшла, кам'яні відра несла, до кам'яного колодізя пішла, відра упустила, вода розлилась, а у р.Б. кров обнялась* (Зорі, с. 73, кременчуг.); *Ишла баба камъяна камъяным мостом, с камъяным ципком с камъяным глеком, а в тому глеку вода розлылась, и.р. кров унялась* (Гринченко 1896/2, с. 315, полтав.).

III.4.5. «У земли нет крови»: *На мать сырой земли нет ни крови, ни боли, ни раны, ни жару, ни опухоли, ни кровавого обтеку; ни в руках, ни в ногах, ни в буйной головы, ни по косцу, ни по жилью, ни по споям, ни по суставам* (ТРМ, № 459, архангел.); *От дерна и земли и камня нет ни крови, ни руды, ни щипоты, ни ломоты и ни болезни, тож и у р.Б. и.р. не было бы ни крови, ни руды, ни щипоты, ни ломоты и ни болезни* (Иваницкий 1890, с. 141, вологод.).

III.4.6. «У дерева нет воды/крови»: *Как из этой трости вода не бежит, так из* (такой-то части тела) *кровь не бежит* (Попов, № 143, смолен.); *Не из камня вода, не из дерева руда, не из ноги кровь* (ТРМ, № 431, вологод.); *этот дуб мужики рубят стальными топорами, булатными ножами. У этого дуба нет ни руды, ни крови... так бы у р.Б. и.р. ни руды, ни крови* (РЗЗ, № 1608, каргопол.); *Ишов Сус Христос черес калиновый мост, нёс сякирку с собою; при дорожцы стояла калинка, ён тую калинку цюк-цюк-цюк! Як с тыя калинки кров ня канула, так каб и з р.Б. кровь ня канула* (Романов, с. 69, № 95, могилев.); *В чистом поле сам Иисус Христос ездит на белом коне и сечет руду и камень, и из этого камня нет ни руды, ни крови. У р.Б. и.р. нет ни крови и ни руды* (Попов, № 129, вологод., ср. Неуступов 1912, с. 683; РЗЗ, № 1649); *Ляциць змія з дванацьщи гылывами, з войстрыми носами — цюкнула у камень. Як с камени кров не канець, каб из руки ня канула* (Романов, с. 67, № 78, витеб. = Таямн., № 159); *Ехал святый Георгий на червоном коне и в червоном жупане; сострелся с своим братом булатом; втялись*

*они острым мечем... втялись в червоный камень; як из того каменя кровь не текла и рана не болела, так бы в и.р. кровь не текла и рана не болела* (Стороженко 1892, с. 126, укр.).

III.4.7. «Из железного неба дождь не идет, у и.р. кровь не идет». Имеются в виду устные и рукописные заговоры и молитвы, восходящие к библейскому сюжету о засухе, случившейся в Израиле во время правления царя Ахава (3 Цар 17; 18). Молитвы с именем Ахава царя были известны и в древнеславянской книжности (Яцимирский 1913/4, с. 22) и русской рукописной традиции XVII–XVIII вв.:

> «Зря в очи во дни Агафа царя не бысть на земли дождя 3 лета и 3 годины и 6 месяцъ; земля же омеденела, а небеса, они же источникы, замкошася, тако же и ты кровь стани ни кани» (Новомбергский 1907/4, с. 204); «Во дни Ахава царя не бысть дождя на земле три годины и 6 месяцев, земля же измедела, небеса ожелезнеша, источницы замыкашася, и ты, кровь, стани, а не кани» (Лахтин 1912, № 288); «...При цари было Ахаве, н(е)бо было меденно, земля была железна, небо не дас(ть) росы, земля не дас(ть) плоду; так бы кровянные раны руда стала по сей час у раба Б(о)жия имярек, чтоб не было в раны ни щепоты, ни болезни, ни крови сего нова месяца и ветха, на всяк день и на всяк час, отныне и до века ...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 81); «При цари при Асафии, при Аказе небо примедело, земля прижесточала, ни от неба дождя, ни от земли росы, ни от человеческаго помаху, ни от древа щипоты, ни болит, ни крови нет у раба Божия имярек» (Пигин 2002, с. 246, заговор от ударов и от ран, Заонежье).

Комментируя последний текст, А.В. Пигин отмечал, что «*Аказ* — искаженный вариант имени библейского царя Ахава (царствовал в 925–903 гг. до н.э.). Во время его царствования земля Израиля была поражена засухой и голодом (3 Цар 17, 1). Умер Ахав от кровотечения из ран (3 Цар 22, 34–37). Его имя часто используется в заговорах от кровотечения из ран» (Пигин 2002, с. 248).

В отличие от устных заговоров, широко использующих сюжеты древнеславянской письменности и русской рукописной традиции, но сильно трансформирующих их, заговоры о царе Ахаве сохраняют устойчивую связь с первоисточником. В некоторых из устных заговоров в точности повторяются имена и детали вступительной части рукописных молитв, ср.: *Доселева было при Агарене царе небо медно и земля железна и не дала плоду от себя. Как утихнулись и ужахнулись реки и ручьи и малые источники, так бы утихнулась у р.Б. и.р. кровь горячая и*

*щепота и ломота* (Еф.МЭА, с. 210, № 54, архангел. = Добровольский 1, с. 201, № 3, смолен.); *И было во славном городе во Енохове — по три года дождя не было, и по три года дождевые капли не прокапывало, и по три года на земле росы не бывало, и небо помедянело, земля пожелезнела. И как нет в камени воды... и в сей посеченной ране не было бы ни крови, ни руды* (Олонец.ГВ, 1884, № 94, с. 943, Вытегра); *У Пресвятой Богородицы было три года: небо медённо, земля железна, небо светится, у р.Б. Анны кров утолися тёмные и жильные во веки веков, аминь* (КА РГГУ, Ухта, каргопол.).

Другие устные тексты со временем подверглись таким изменениям, что от топики рукописных заговоров в них осталась лишь квинтэссенция смысла — упоминание о «металлическом» небе, из которого не может пролиться дождь: *Из-под неба железного дождь не идет. У меня, у рабы Опросиньи, кровь не пойдет* (Новг.ф-р, № 460). В результате последовательных искажений текст заговора утратил даже мотив железного неба, превратившись в обычную формулу невозможного: *Как из неба синяго дождь не канет, так бы у р.Б. и.р. кровь не канула* (Майков, № 154, б/м).

В ряде случаев, помимо утраты деталей, устные заговоры изменили даже функциональность, но при этом сохранили отсылку к библейскому сюжету, см. такой, например, кенозерский заговор от болезней скота: *При царе Горохе на земле была засуха: засыхали реки и озера, мхи и болота и малые источники, небо было медно, земля была железна — не боялась дождя. Земля не дала плода, такожда бы у скотинины не было бы ни встречного перелому, ни мокрой грыжи, ни красной грыжи* (РЗЗ, № 1216, Кенозеро).

В связи с рассматриваемым сюжетом обращает на себя внимание такая любопытная деталь: судя по всему, география рукописных молитв, использующих этот сюжет, и география восходящих к ним устных заговоров в целом совпадают. И те и другие явно тяготеют к западной части Русского Севера (Олонецкой и западной части Архангельской губернии) с выходом в западнорусские области.

III.4. В текстах, которые соединяют стратегию отрицания недуга и формулы невозможного, выделяется мотив «Песок не может взойти/прорасти», известный в устной традиции западнорусско-восточнобелорусского региона:

> *За морам дзеўкі гулялі, зямлю аралі, пяском засыпалі. Как етаму пяску не ўсхадзіць, так і р.Б. и.р. крыві не выхадзць* (Зам., № 479, могилев.); *Вецер веець — пясок сеець; пясок ня ўзойдець — кроў ня пойдзець* (Таямн., № 160, гомел. = Зам., № 514 = Шлюбскі 1927, с. 32, № 7, витеб., ср. также: Зам., № 502, витеб.); *Кров-кравица, красная дяви-*

*ца, по полюшку бегыла, пясочик сеила. Па этаму пясочку травы ни растать, р.Б. Ирины кровь ни праливать* (НТКПО 2, № 17*, с. 338, псков.); *Сеял мужик пясок на курицы. Как этому пяску не всхаживать, так у и.р. крови не хаживать* (Новг.ф-р, № 459).

Мотив встречается также в текстах древнеславянской книжности, причем входящая в состав этих книжных молитв от кровотечения формула невозможного близка устным заговорам, ср.: «Тоура и оленя ораста в мори. хотеста писокь сеяти. коли тот писокь изыидеть, тогда кровь потечеть семоу рабоу бию имркь» (Яцимирский 1913/4, с. 19, по сборнику конца XVI в.). Вероятно, общность мотива и функции текста, в котором он зафиксирован (заговоры от кровотечения), в устной и книжной традициях дает определенные основания считать и сам этот мотив пришедшим в устную традицию из книжной/рукописной.

**Некоторые итоги.** Мы подробно рассмотрели заговоры от кровотечения и ран и обнаружили, что почти все их сюжеты и мотивы группируются вокруг трех стратегий. В одном случае акцент делается на восприятии крови как движущейся материи, которую следует остановить («Останавливание крови»), в другом — на отношении к ране как к разорванной и требующей восстановления плоти («Закрывание раны»), в третьем же случае кровотечение отрицается вообще («Отрицание недуга»).

Вместе с тем три эти стратегии обусловливают лишь общие рамки сюжетов и мотивов. В заговорах от кровотечения присутствуют также несколько базовых тем, которые группируют вокруг себя большое количество конкретных сюжетов и мотивов (аналогичную картину мы наблюдали в заговорах от детской бессонницы). Это прежде всего тема воды=крови, текущей, находящейся в вечном движении (*Стань, кровь, в ране, как вода в Иордане*; *Три реки*; *Вода разлилась — кровь остановилась* и др.), тема камня как символа устойчивости (нетекучести) и крепости (*У камня нет воды и крови*), тема битвы и поединка, а также тема физической неуязвимости (*Распятие Христа*; *У мертвых нет крови*; *У природных объектов нет крови* и др.).

При этом некоторые характерные для других функциональных групп стратегии, такие как изгнание и уничтожение недуга, договор и обмен, в заговорах от кровотечения практически не реализуются. Эти стратегии используются лишь в тех случаях, когда болезнь представляется самостоятельной и чужеродной силой, изначально существующей как бы вне человека, с которой как с партнером или противником можно выстраивать определенные отношения (угрожать, уничтожать, изгонять, договариваться и т.д.). В заговорах же от кровотечения речь

идет все-таки о недуге физическом, «рациональная» природа которого (порез, увечье, рана) не вызывает сомнения, и потому по отношению к нему названные стратегии, и прежде всего изгнание недуга, оказываются практически неприменимы.

Несколько слов об общей структуре текста в заговорах от крови. Исследуя сюжетику восточнославянских заговоров, мы не часто задаемся вопросом о том, как эти сюжеты, мотивы и формулы соединяются в цельные заговорные тексты, хотя прекрасно осознаем, что сюжет и мотив — еще не весь заговор, точнее не целый заговорный текст. Однако далеко не всегда проблема соединения отдельных мотивов (этих «кирпичиков» заговорной сюжетики) в текст оказывается такой актуальной, как в заговорах от крови.

По ходу работы нам уже приходилось говорить о том, что для значительной части заговоров от крови большое значение имеет противопоставление зачина (или вступительной части) заговора, заключающего в себе значение движения, перемещения, и его концовки, в которой сосредоточена основная интенция этих заговоров, а именно прекращение кровотечения.

Другая не менее важная и заметная черта, выделяющая заговоры от кровотечения на фоне других лечебных заговоров, состоит в том, что отдельные сюжеты и мотивы, реализуемые текстами небольшого объема, легко соединяются между собой, образуя контаминированные заговоры, состоящие из 2–4 коротких мотивов, при том что каждый из этих мотивов является вполне самостоятельной текстообразующей единицей. В общей сложности контаминированные тексты составляют до 30% от общего числа заговоров от кровотечения (заметим, что в других функциональных группах эта цифра едва доходит до 10%). При этом контаминации не очень типичны для севернорусской традиции с ее развитыми формами эпических заговоров, а встречаются в основном в южнорусско-белорусско-украинской, тяготеющей к более кратким текстам, легко «сцепляющимся» друг с другом. Вполне понятно, что контаминация в данном случае имеет функциональную нагрузку, ибо за счет повторения заключительных формул каждого мотива: *кровь остановилась* (*унялась, запеклась, кровь не пойдет*), *кровь заговариваю/останавливаю/унимаю, раны зашиваю* и др., присутствующих в каждом из мотивов, контаминация многократно усиливает магическую силу текста в целом.

Иногда контаминация никак не мотивирована и представляет собой лишь механическое сцепление мотивов, связанных лишь своей прагматической установкой, ср.:

*Ишоў Сус Христос з нябьёс з залатым капьём каменя рубьяци, кров замавляци. Там цякло дзве рэчки, адна крывава, друга молочана. Крывава, сушися, а молочана, цечи* (ПЗ, № 280, гомел.); *Идет баба по речке, ведет быка на нитке, нитка урвалася — кровь унялася. Сяду на ночь — кровь не потечет, сяду на камень — кровь не канет* (РЗЗ, № 1561, архангел.).

Однако чаще мотивы объединяются в единый текст на основе какого-то общего элемента, например:

— мотива ~ действия (*перемещение персонажей*): *Ехав Илья на коне, тяг ноги по земле, ноги пидняв, кровь уняв.* (+) *Ишла Пречиста: одна з Києва, друга з Чернигова, третя з Нижина, несли сребну голочку, шовкову ниточку, рану зашивали, кровь замовляли* (Еф.СМЗ, № 41, чернигов.); (*останавливать/ставить/перестать*): *Лецели кукареки цэрэз три реки ўэликими тупорами цэркоў станоўици.* (+) *Цэркоў стала, кроў перестала,* (+) *встань, кроў, ў рани, як ўода ў Ярдани* (ПЗ, № 290, гомел.);

— субъекта действия (*царь*): *На синем море, на окианской пучине ехал царь, а ты, кровь, стань.* (+) *Доставал царь шелковую нитку, зашивал он мою рану. Василий, царь, а ты, кровь, стань* (Попов, № 135, орлов.); (*трое*): *Заступила чорна хмара, з-за чорної хмари вийшли три янголи. Один — косить, другий — рубає, а третій кров замовляє.* (+) *Ішло три пани, всі три Ганни, сіять рожу. Та рожа не зійшла, щоб так у р.Б. и.р. кров з руки не йшла* (Слов. маг., с. 54–55, киев.);

— объекта действия (*вода*): *Кацерына ходзиць, воду носиць, воду проливае, кров замовляе.* (+) *Несе Рагор* [Юрий] *воду чэрэз гнилую колоду. Вода пролиласа, кров сунеласа* (ПЗ, № 273, гомел.); *Ишов красный пан, нес воды збан, пан поваливсь, збан розбивсь, вода розлилася, у старого коня кровь унялася.* (+) *Текло три реки пид калиновый лист: перва водяна, друга молочна, третя кровава: я водяну изопью, а молочну споживу, а кроваву испиню, из серого коня кровь изгоню* (Еф.СМЗ, № 46*, от крови у коней);

— места действия (*река*): *Ішлі тры калекі цераз тры рэкі, каліну ламалі, кроў замаўлялі:* (+) — *Кроў, кроў, стань на ране, як Ісус Хрыстос на рацэ Іярдані* (Зам., № 481, мин.).

И еще один момент, на который хотелось бы обратить внимание. Восточнославянские заговоры от кровотечения, известные в устной традиции, связаны по крайней мере с двумя основными сферами влияния вне этой традиции. Украинские и белорусские заговоры прониза-

ны мотивами, характерными для европейских (прежде всего германских) заговоров от кровотечения, распространившихся на восточнославянские территории через западнославянское посредство. Русские же (и главным образом севернорусские) заговоры испытали сильное влияние рукописной традиции, в свою очередь впитавшей наследие древнеславянской книжности, прежде всего апокрифических молитв. Внутренний диалог этих двух региональных традиций и порождает многообразие сюжетных форм в восточнославянских заговорах от кровотечения, так разительно отличающихся от других функциональных групп.

# *Заговоры от вывиха*

**Основной сюжет: тип Второго Мерзебургского заклинания. — Другие сюжеты и мотивы.**

Восточнославянские заговоры от вывиха широко известны в фольклорной традиции Белоруссии (практически по всей ее территории) и в меньшей степени Украины (всего около 300 текстов), однако практически не встречаются на севере и в центре России[1].

Основной сюжет белорусско-украинских заговоров от вывиха в целом повторяет широко известный прежде всего в германских и западнославянских традициях тип заговора, восходящий ко Второму Мерзебургскому (древневерхненемецкому) заклинанию.

История изучения этого сюжета (соответствующего типу Второго Мерзебургского заклинания) в отечественной науке насчитывает полтора века (см.: Буслаев 1861; Mansikka 1909; Познанский, с. 110, 215–219; Топоров 1969, с. 11–12). Помимо восточнославянских, Познанский и Топоров привели параллели из чешской, латышской (см.: Трейланд 1881, № 237, 241), древнеиндийской, английской, датской, норвежской, шведской, немецкой и румынской традиций (см. также исландские: Кораблев 2003, с. 57–58)[2]; добавим к этому еще и польскую традицию[3]. Отметим, что структура мотива позволяет, трансформируя

---

[1] В русской традиции вывих входит в группу недугов, по преимуществу называемых «уразом»: это разного рода ушибы, удары, порезы, раны и другие увечья. Для исцеления от «ураза» используются в основном универсальные лечебные заговоры (прежде всего основанные на сюжетном типе обращения в сакральный центр). В белорусской, украинской и южнорусской традициях по крайней мере половина всех заговоров от вывиха и удара также имеют в своем составе полифункциональные мотивы.

[2] Второму Мерзебургскому заклинанию посвящена обширная литература; ее обзор см.: (Ebermann 1903, раздел I; Christiansen 1914; Топоров 1969; Roper 2005, p. 96–99 и др.).

[3] См. польские варианты: Woronczak 1972, s. 49–57; Biegeleisen 1929, s. 86–88; Kotula 1969, s. 92–95; Kotula 1976, s. 199, 284, 321. В специальной работе (Небжеговская-Бартминьская 2004) указывается на 16 вариантов этого сюжета в польской традиции.

его содержание, использовать его для решения других прагматических задач[4].

Приведем современный перевод Второго Мерзебургского заклинания, чтобы тем самым получить материал для сравнения: «Фоль [Вальдр] и Водан ехали к лесу. Тогда у кобылы Вальдра была вывихнута нога [досл.: вывернулась ее нога]. Тогда заклинала ее Синтгунт, Сунна ее сестра. Тогда заклинала ее Фрейя, Фолла ее сестра, тогда заклинал ее Водан так хорошо, как он умел и от вывиха кости, и от вывиха крови, и от вывиха сустава: кость к кости, кровь к крови, сустав к суставу да приклеятся» (цит. по: Топорова 1996, с. 128–129).

Этот сюжет состоит из трех взаимосвязанных мотивов:

***a*** — «Некто (мужской сакральный персонаж) ехал верхом, конь вывихнул ногу»;

***b*** — «Сакральные персонажи (женский/мужской) заговаривают недуг»;

***c*** — «Пусть станут кость к кости, жила к жиле, сустав к суставу, кровь к крови» (мотив восстановления целостности тела).

Если сравнить это заклинание с восточнославянскими заговорами от вывиха, станет понятно, что подобное сочетание мотивов в рамках одного текста — случай достаточно редкий (текстов, включающих все три названных мотива, у восточных славян насчитывается десятка полтора).

Восточнославянские заговоры от вывиха, в которых присутствуют все три этих мотива: ***a***, ***b*** и ***c***, мы будем называть первой версией:

*Первым разом, Гасподним часом, Господу Богу памалюся, Святой Прэчистой пакланюся.* (***a***) *Ехаў Сус Христос чэрэз залатый мост, аслятко ступило, ножку звихнуло.* (***b***) *Стоить Сус Христос, плачэ, ридаэ, иде Прэчиста Мати: — Сын мой возлюбленный, шо ты плачэш, ридаеш? — Ехаў чэрэз залатый мост, и аслятко ступило, ножку звихнуло. —* (***c***) *Не плачь, сынко, не ридай, я так ей пастановила, як*

[4] Мотив восстановления целостности тела встречается также и в любовных заговорах, где он трансформируется в соответствии с иными целями и может выражать одну из основных идей любовных заговоров — идею духовного и телесного единения, слияния влюбленных: *Сведите ее со мною, душа с душою, тело с телом, плоть с плотию* (Харитонов 1847, с. 156, шенкур. = Майков, № 1); *Очи в очи, сердце — в сердце, мысли в мысли* (РЗЗ, № 692, вологод.); *Шоб так припекало* (*Ивана к Гале*), *серцем у серце, душу у душу, кров у кров, целом у цело, мысли у мысли, словом у слово, аминь этому слову* (ПЗ, № 947, гомел.).

*его мать парадила, косточку з косточкой складала, жилу з жилой точила, кровь з кровью перэливала* (ПЗ, № 380, гомел.; см. также: Таямн., № 209, гомел.); (***a***) *Їхав сам Господь Бог на свойому коні, на золотому сідлі, по кам'янім мосту, з стальним тросом. З'їхав на гору крутую. На крутій горі кінь спіткнувся, сам Господь Бог оглянувся, зажурився, запечалився.* (***b***) *Йшла Христова Мати: — Сину мій, любий мій, не журися, не печалься,* (***c***) *клади кісточку до кісточки, жилочку до жилочки. Кість стулиться, кров розійдеться, а у рожденої, хрещеної и.р. звих і удар минеться* (Слов. маг., с. 53, киев.).

Вместо Христа, Богородицы и святых в заговоре иногда появляются другие персонажи: *Господу Богу помолюса... Ехаў поп на дзереўяны мост, мост провалиўса, поп завалиўса. Ехала попадзья суставу собирала и в место складала. Зийдзицеса, кисьци с косьцями, мощи из мощами, жылы из жылами, суставы ис суставами* (ПЗ, № 383, гомел.).

Во втором случае вместо трех мотивов (соответствующих типу Второго Мерзебургского заклинания) в восточнославянских заговорах один из мотивов оказывается опущен. Тексты с утратой одного мотива мы условимся называть второй версией.

В заговоре может отсутствовать упоминание о сакральных персонажах, исцеляющих больного, и их диалоге между собой (т.е. нет мотива ***b***)[5], ср.: *Ездзив святый Юра по чистому полю на сивым кони.* (***a***) *Коник яго спотыкнувся, суставка зьвихнулася.* (***c***) *Суставка с суставкой, сыйдзися, и цело с целом зросцися, кровь и с кровъю збяжися* (Романов, с. 75, № 131, могилев.).

Еще один случай в рамках второй версии представляют тексты, в которых присутствуют мотивы ***a*** и ***b***, но опущен мотив ***c*** (мотив восстановления целостности тела):

(***a***) *Христос ехав з нябёс, на буланом кони, на Сіяньскую гору. Конь споткнувся, сустав с суставом соткнувся, и звих минувся.* (***b***) *Мати Прачистая по Сіяньской горе ходила, траву зрывала, жилы кровъю наливала, рабу Божаму помочи давала* (Романов, с. 72, № 112, гомел.); (***a***) *Ехаў Христос с нябес, калиновым мостом на яслятку, на жэрибьятку, зўихнуў ножку яслятку, жэрибьятку.* (***c***) *Где ўзялася бабка, Христоўа матка, ена зўих згнала, сустаўы сустанаўляла, Господа Бога прасила. Госпадухна! Памажытя раждёнаму и хрещёнаму. Я и з духом, а Бог и с помаччу* (ПЗ, № 381, чернигов.)[6].

---

[5] Романов, № 114, 119, 131, 153; Зам., № 556; Таямн., № 212.

[6] Впрочем, в этом последнем тексте можно усмотреть фонетическую аллюзию к мотиву ***c*** — *Сустаўы сустанаўляла*, ср. типичное *Пусть становится... сустав к суставу.*

Наконец, возможны ситуации, когда в заговоре отсутствует мотив ***a***: (***b***) *Шла Пречиста Мати полем, седить яслятка на дороге, плаче. «Чего ты, яслятка, плачешь? — Бегла я железными стоўпами, ножку зломало. — Не плач, яслятко, я твою ножку сцелю,* (***c***) *кров з кровью зальеца, костка с косткою зростеце»* (ПЗ, № 382, киев.).

Помимо восточных славян, этот заговорный сюжет известен также на западе Славии: в Польше, Чехии, сербском Банате и Словении, ср. два польских заговора (соответствующих первой и второй версиям):

*Jechał Pan Jezus na osiołecku, osiołecek Mu się potchnął, nóżecke se wytchnął. Lycz Piotrze-Pawle! Lyczą Gosponie; kostecka z kostecką, żyłecka z żyłecką, stawicki ze stawickami* [Ехал Иисус на осленке, осленок у Него споткнулся, ножечку вывихнул. Лечи, Петро-Павле! Лечат, Господи; косточка с косточкой, жилочка с жилочкой, суставчики с суставчиками] (Kotula 1969, s. 92); *Jechał Pan Jezus na osiołeczku po lipowym mosteczku. Gdzie jedziesz, Gosponie? Do ciebie, miły panie. Mosteczek się spełznął, osiołeczek nóżkę sobie zwichnął. Niech się zejdzie: kostka z kostką, żyłka z żyłką, stawka z stawką!* [Ехал Иисус на осленке по липовому мостику. Куда едешь, Господи? — К тебе, милый пан. Мостик соскользнул, осленок себе ножку вывихнул. Пусть сойдутся косточка с косточкой, жилка с жилкой, суставчик с суставчиком!] (Kotula 1976, s. 199);

с моравским, сербским (из Баната) и словенским:

*Když byl Pán Ježíš na světě, jel na koníčku, sv. Petr na oslíčku. Petře, pojeď! Pane, nemohu, NN vymknul si* (pojmenuje se noha nebo ruka). *Petře, říkej tato slova: Stup oud do oudu, kloub do kloubu, maso do masa, krev do krve, žila do žily jako Duch sv. do Panny Marie, jež Krista Pána porodila...* [Когда был Господь Иисус на свете, ехал на коньке, святой Петр на ослике. Петр, поезжай! Господи, не могу, Н. (имярек) вывихнул себе (называют ногу или руку). Петр, произнеси эти слова: Ступай, конечность к конечности, сустав к суставу, мясо к мясу, кровь к крови, жила к жиле. как Дух Святой ступил до Девы Марии, которая Христа Господа родила] (Вельмезова, № 117, морав.; ср. Там же, № 89, 114–116); *Пође Бог и свети Петар по бакарној ћуприји: — Боже мој, мој коњ уганао ногу. Ти му бај, да се састане кост с кошћу, жила с жилом, крв с крвљу* [Пошли Бог и святой Петр по медному мосту. — Боже мой, мой конь вывихнул ногу. Ты ему заговаривай, пусть сойдутся кость с костью, жила с

жилой, кровь с кровью] (Раденковић, № 440, серб.-банат.); *Kristus in sv. Peter sta šla po svetu. Prišla sta do vode Jordanove. Šla sta čez vodo, Peter je padel v vodo in je zavpil: Kristus, pomagaj! Kost stopi h kosti, sklep k sklepu, kita stopi h kiti, žila stopi k žili, meso stopi k mesu, mozek stopi k mozku, kri stopi k krvi, voda stopi k vodi, koža stopi h koži, toč pa k toči!* [Христос со св. Петром шли по свету. Пришли к воде Иордановой. Шли через воду, Петр упал в воду и вскрикнул! Христос, помоги! Кость, войди в кость, сустав, войди в сустав, косточка, войди в косточку, жила, войди в жилу, мясо, войди в мясо, мозг, войди в мозг, кровь, войди в кровь, вода, войди в воду, кожа, войди в кожу, сила, войди в силу!] (Grafenauer 1937, s. 278, словен.).

Сопоставление текстов с востока и запада Славии позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, и у восточных, и у западных славян известны заговоры как первой версии, включающей все три мотива (***a***, ***b*** и ***c***), составляющих тип Второго Мерзебургского заклинания, так и второй версии (в которой опущен один из них).

Во-вторых, мотив ***b*** — «Сакральные персонажи (женский/мужской) заговаривают недуг» — на востоке и западе Славии имеет некоторые различия. Если в белорусских и украинских заговорах целительскую функцию выполняют женские персонажи (обычно Богородица, иногда «Звихова мати»), то на западе Славии — мужские (Христос и свв. Петр и Павел), причем Христос (как «старший» персонаж) обычно побуждает или наставляет других, как именно им следует действовать (ср. в приведенных выше текстах: *Лечи, Петро-Павле...*, *Петр, произнеси эти слова...*, *Ты ему заговаривай...*). Эти «наставления» соответствуют типичной для многих западноевропейских традиций формуле «врачебного совета»[7], так что их появление в заговорах от вывиха, зафиксированных на западе Славии, вполне оправданно. У восточных славян формула «врачебного совета», кажется, неизвестна — ни в заговорах от вывиха, ни в каких-либо других.

Рассмотренные первая и вторая версии не исчерпывают всего разнообразия реализаций исследуемого сюжета. На восточнославянской

[7] Такие формулы часто входят в европейские заговоры, посвященные болезням скота и лошадей, см.: Топорова 1996, с. 135, Парижское заклинание против воспаления копыта; Завьялова 2006, с. 221–223, польские и литовские заговоры от болезней свиней. Об этой формуле см. также: Познанский, с. 64.

почве заговоры от вывиха развиваются еще в двух направлениях, причем исходными точками для этого развития являются мотивы ***а*** и ***с***[8].

Сюжет «Некто идет/едет верхом (через мост, мост сломался), конь споткнулся (вывихнул ногу), вывих/удар прошел (минулся) / сустав встал на место» использует в качестве отправной точки мотив ***а*** — «Некто (мужской сакральный персонаж) ехал верхом, конь вывихнул ногу», ср.:

*Ехаў зўих-удар на сиўом коне церэз высоки мост, мост праламиўс, конь спотыкнуўс, у Сарожки малого зўих-удар ў нозе минуўс* (*ци там ў руцэ, ци ў плече*) (ПЗ, № 368, гомел.); *Ехаў Бог чыраз калиновый мост, мост сколыхнуўся, конь спотыкнуўся и звих минуўся* (Шейн 1893/2, с. 538, № 26, могилев.); *Ехаў Святой Архайла на вараном кане цераз мосьцік. Мосьцік прагнуўся — конь спатыкнуўся і звіх и.р. мінуўся* (Полоц.ЭЗ, № 136, витеб.); *Ехав Иисус через мост на сером коні, конь серий, сам белый. Конь споткнувсь — сустав на сустав наткнувсь* (Семенцова 1892, с. 285, чернигов.); *Йихав Господь на осляти, а св. Петро на лошати, а Юрык на коныку, на пузыку. Коныk звыхнувся, а звышек мынувся* (ХСб 8, с. 171, харьков.); *Ехал Спаситель па гаре на белам кане. Конь спаткнулси, сустаф у рабе и.р. с места свихнулси. Конь на наги стал, сустаф у рабе на места стал* (Проценко, № 34, дон.); ср. также: *Ехал Михаил Архангел по горам, по лесам, по всем дорогам. Заехал на мост, конь споткнулся, сустав свихнулся. Конь встал, сустав на место встал. У р.Б. и.р. все косточки, все жилочки, все полужилочки на место встаньте* (Подюков 2004, с. 13, перм.).

Этот сюжет, как и вообще заговоры от вывиха и удара, широко известен в украинской, белорусской и южнорусской традициях[9]. Общее количество его вариантов значительно превышает тексты первой и второй версий. Варьирует он незначительно. Помимо Христа, который едет верхом (или идет), в качестве основного персонажа в заговоре могут появляться также сам «звих» (т.е. вывих), святой Григорий/Ягор, царь Давид, поп.

---

[8] Связям двух этих мотивов в индоевропейском контексте посвящен фрагмент исследования В.Н. Топорова (1969).

[9] См.: Романов, № 101, 105, 107, 111, 116, 117, 147, 148; Зам., № 556, 557, 560, 563, 566; Таямн., № 170, 172, 177, 181, 195, 196, 198, 213; ПЗам, № 1, 4, 7, 10; ПЗ, № 368–393; Семенцова 1892, с. 285; Зорі, с. 181; Слов. маг., с. 52; Проценко, № 34, 37, 38, 41.

Аналогичные заговоры, рассказывающие о том, как во время пути персонаж или его конь повреждает ногу, встречаются в литовской и польской традициях (Завьялова 2006, с. 205).

В основе данного сюжета можно усмотреть оппозицию динамики и статики, актуальную также для рассмотренных выше заговоров от крови. Начинается заговор с сообщения о движении некоего субъекта (едет/идет), а заканчивается ключевой фразой типа «сустав на место встал», ср.: *звіх, удар мінуўся; штоб сустаў на места стал; каб кожны сустаў на месца стаў; конь устаў — сустаў на месца стаў; у и.р. усе суставы на месце сталі; сустаў у и.р. на места стаў; зўих-удар ў нозе минуус; шоб сей сустаў на месте стаў; на место кость станавляў* и т.д.

Это заключительная фраза, сообщающая о том, что сустав занял (или его вернули в) правильное положение, входит также и в другие заговоры от вывиха, удара и перелома костей:

> *Господи, преступи, Божия Мати, удару шэптати из белое кости, с чэрвоная крыви, шоб не болело, не щемило, не вредило. Удар на удар и взвих на взвих, осина на осину, крушина на крушину, шоб этие суставы помаленьку на мести устали* (ПЗ, № 376, брест.); *Ишла Божья Матерь свого Сына встречати. — Куда, Сын, идеш? — Иду соколу стреляци. — Не стреляй, сынок, в голову, а стреляй в сустав, шоб на месте встав* (ПЗ, № 395, гомел.); *Изба старая, изба новая, поставь мою косточку на место* (Булушева, с. 58, саратов.).

Среди заговоров от вывиха и удара немало текстов, в основе которых лежит мотив ***c*** — мотив восстановления целостности тела «Пусть становится (сойдутся) кость к кости, сустав к суставу, жила к жиле»[10]:

> *Іду я до нарожденнаго, молитвеннаго крещеного р.Б. и.р. жилу на жилу натягаты, а кость на кость наставляты, сустав на сустав направляты* (Короленко 1892, с. 276, кубан.); *Шел Бог по горам, по долам, шестом подпирался, шатром накрывался, кость к кости прилагал, кровь к крови приливал, от вывиха избавлял* (Попов, № 161, смолен.); *Господу Богу помолюс, Прэчистой Божай Матер поклонюс... Станьте, кости, на костях, жылы — на жылах, сустаўы — на сустаўах, кроў — на круўэ, мьясо — на мьяси* (ПЗ, № 374, гомел.);

[10] Ср.: Романов, № 100, 135, 139, 140, 149, 152; Зам., № 521, 589, 595; Таямн., № 179, 204, 210, 211; ПЗам, № 1; ПЗ, № 374, 378, 394); Проценко, № 39, 40, в том числе редкие рус. вар.: Курец, № 219–220; РЗЗ, № 1654.

*Ветер с неба спускается, сустав с суставом смыкается, ловь* (олово) *с медью сливается, сустав с суставом составляется и р.Б. и.р. исцеляется* (Харламов 1904, с. 9, майкоп.).

В отличие от первой и второй версий сюжета заговоров от вывиха (типа Второго Мерзебургского заклинания), сам по себе мотив восстановления целостности тела обнаруживается также за пределами белорусско-украинско-южнорусской традиции.

Как мы уже говорили в начале, заговоры от вывиха и удара, в том числе и мотив «Становись, кость, к кости», в северно- и центральнорусской устной традиции почти неизвестны, за исключением Олонецкого края, ср.:

*по каменному мосту идё Мать Пресвятая Богородица... она и нисёт шолкову нитоцьку и булатьню иголоцьку. Она Исуса Христа раны умывала и зашывала, мясо с мясом, тело с телом, кожу с кожой, и крофь остановляла* (Мансикка, № 72, пудож. олонец., от кровотечения); *цёрный ворон... дёржыт в зубах иглу булатную и нитку шолкову, и зашываёт, и затягаёт кожу с кожой, мясо с мясом, сустаф с суставом* (Там же, № 96, Кенозеро; заговор от крови); *На этом дубу сидит птица цёрный ворон... зашиваё, затягиваё кожу с кожой, жилу с жилой, став с суставом* (Смирнов, Ильинская 1992, № 17, архангел.; заговор от кровотечения; ср.: Там же, № 104); *заря красная девица... сама подойди, сама помоги, жилку в жилку, суставец в суставец, сустав на сустав, на место жилочку приставь* (Курец, № 219, заговор от «жилки», Карелия); *Выйду в цисто поле, из дверей в двери, из ворот в ворота. В цистом поле — сине море. В синем море — черный камень. На том каменю сидит девица и зашивает кровавые раны — мясо с мясом, кожу с кожей* (РЗЗ, № 1654, Приозерный р-н, севернее Каргополя, рядом с Кенозером; от раны).

В Олонецком сборнике XVII в. этот мотив также входит в состав заговоров против кровотечения и ран, ср. один из рукописных текстов: «Господи, благослови, отче. Как Июда удавился у горка древа осины, так бы унялас(ь) кров(ь) у раба Б(о)жия имярек, нутренная и сердечная, и жилная, и порезная, и всякая недужная кров(ь), часть с частью, кость с костью, сустав с суставом» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 101а, заговор от крови = Майков, № 168).

На Русском Севере (за пределами олонецкой традиции) и в центральной России мотив «Становись, кость, к кости» фиксируется единично и также в составе заговоров от кровотечения, ср.: *Есть святое*

*море-океан; на том море-океане есть бел камень, на том камени есть злат стул, на том стуле сидит красная девица. Прядет она шелковый кужель и шелковые нитки и теми нитками сшивает жилу с жилою, кожу с кожею, кровь с кровью, и рану сшивает в игольные уши у р.Б. и.р. Унимает та девица кровь и ломотную щепоту и всякую болезнь сердечную у р.Б. и.р.* (Якушкин 1868, с. 163–164, № 5, а также № 6, ярослав.; см. также: Виноградов 2, № 30, заговор от крови из рукописи сер. XVIII в. из Костромской губ.).

Пересечение заговоров от вывиха с заговорами от крови и раны легко объяснимо, если принять во внимание схожесть обоих недугов и причин, их вызывающих: повреждение, растяжение, рана, ушиб, удар, вывих и т.п.

Поскольку подавляющее большинство этих фиксаций мотива «Становись, кость, к кости» приходится на Олонецкий край, т.е. зону активных контактов русских с карело-финской традицией, мы обратились к карельским заговорам. При этом выяснилось, что в них также встречается мотив восстановления целостности тела, который так же, как и в русских олонецких заговорах, отмечен, во-первых, как самостоятельный мотив вне связи с основным сюжетом Второго Мерзебургского заклинания и, во-вторых, не в заговорах от вывиха, а так же, как и в русской олонецкой традиции, в составе заговоров от пореза или кровотечения (см. такие карельские заговоры в: Тунгудские карелы, № 18–20, 30):

| | |
|---|---|
| *Kušta šuonet šorruttih,* | Где сосуды порваны, |
| *šiihe šuonet šolmiekkačče,* | там пусть соединятся, |
| *kušta veret valuttih,* | где кровь течет, |
| *šiihe veret verd'ykkäh* | там пусть кровь запечется, |
| *kušta lihat liikuttih,* | где мышцы сдвинуты, |
| *šiihe lihat liit't'ykkäh...* | там пусть срастутся... |

(Тунгудские карелы, № 19)

При всех различиях этого карельского мотива с известными у восточных славян вариантами мотива «Становись, кость, к кости» главная его идея — восстановление целостности тела — остается общей. Сходство с восточнославянскими текстами проявляется и в том, что в заговоре упоминаются те же части тела (мышцы, сосуды, кости), что и в «классических» вариантах заговора первой версии (см. выше).

Близкий вариант мотива восстановления целостности тела находим также в карело-финском эпосе, в заклинательной руне о рождении

железа. В ней повествуется о том, как железо, обещавшее Вяйнямейнену не трогать человека, рассердилось и «...в тело впилось человека, / Кожу рассекло бедняге, / Кровь пустило изливаться, / Молоко — на землю литься» (Карело-финский эпос, с. 343). Далее в руне начинается собственно заклинание крови:

> «Стань и стой стеною, кровь, / Утвердись заплатой в жилах, / В мясе теплом оставайся, / Теплого отведай мяса, / Теплой крови пригуби. / Милосердный Боже правый, / Дух святой, Иисус Христос, / Запряги своих лошадок, / Сбрую на коней надень, / Сам ты на санях устройся. / Поезжай в санях узорных / Через кости, через мясо, / Через жилы без узлов, / Кости золотом скрепи, / Мясо серебром срасти, / Если мясо повредилось, / Замени здоровым мясом, / Если высочилась кровь, / Крови свежей принеси, / Чтобы все на месте было, / Разместилось все, как надо: / К кости — кость, а жила — к жиле, / Чтобы стык был незаметен, / Чтобы рана не болела» (Карело-финский эпос, с. 344).

Таким образом, в рамках восточнославянских заговоров от вывиха оказалось возможным выделить две «диалектные» группы (белорусско-украинско-южнорусскую и олонецкую), которые, как нам представляется, имеют разные «сферы притяжения» за пределами восточной Славии — западнославянскую и карело-финскую. Этот факт, в совокупности с данными внешних сравнений, дает некоторые основания для следующих предположений.

С одной стороны, можно допустить, что две эти группы (белорусско-украинско-южнорусская и олонецкая) обязаны своим «появлением» на восточнославянской территории разным традициям-«донорам»: белорусско-украинско-южнорусская версия распространилась к восточным славянам с запада и, судя по близости белорусских заговоров польским, непосредственно из Польши, а олонецкая — из карело-финской традиции или, во всяком случае, испытала на себе ее влияние.

С другой стороны, учитывая тот факт, что отдельные мотивы исследуемого сюжета (типа Второго Мерзебургского заклинания) фиксируются у восточных славян не только в Белоруссии (вплоть до Витебщины), но также (хотя и очень редко) в западнорусских областях (на Смоленщине), а затем в Олонецком крае, можно предположить, что, распространившись с западнославянских территорий, этот сюжет (или отдельные его мотивы, в частности мотив «Становись, кость, к кости») постепенно попал на русский северо-запад (в Олонецкий край) и уже там испытал влияние карело-финской традиции.

Рассмотрев особенности географического распространения интересующих нас заговоров от вывиха, вернемся к мотиву «Пусть становится (сойдутся) кость к кости, сустав к суставу, жила к жиле».

В рамках этого мотива варьируется состав и количество органов и субстанций человеческого тела. Чаще всего речь идет о костях и жилах (а также суставах и крови), но в целом мотив тяготеет в трехчленности (*кость — жила / поджила / сустав / полусустав — кровь*), при том что их последовательность может быть разной: *кость — сустав*; *кость — жила; мощи — жилы — суставы*; *кость — жила — кровь; кость — сустав — жила; кость — жилы — сустав — кровь — мясо; жила — кость; жилы — суставы; сустав — тело; сустав — кровь; жилы — кровь — кость; жила — кровь — сустав; жила — кость — сустав; жилы — поджилы — суставы; сустав — кровь — жила; сустав — жила — кость.*

Таким образом, заговор называет именно те части тела, которые оказываются наиболее уязвимы в результате вывиха, растяжения, удара, перелома. О них же обычно идет речь и в некоторых других заговорах, также направленных на лечение вывиха и удара, ср.: *Тут удару не стаяці, касцей не ламаці, жыл не сушыці, крыві не смактаці* (Зам., № 588, гомел.); *Вымайце звіх з сініх жыл, з румянае крыві, з залатой касці* (Зам., № 591, брест.), в том числе в заговорах, описывающих практические приемы лечения: *тяперь я стала тябе ўхожати, кость на кость наставляти и жилу на жилу, и кожай прикрывати; ядрость* (воспаление) *и вопух выгонять, горучую кров разгонять* (Романов, с. 79, № 152, гомел.).

В восточнославянских заговорах от вывиха, основанных на мотиве «Становись, кость, к кости», варьирует не только состав частей тела, но и действия, которые над ними совершаются. Согласно Н. Познанскому (разделявшему, как мы уже говорили, ритуалистскую концепцию происхождения заговора), таких действий два. Одно из них («составление» частей тела, их «соположение») дословно описывает магический прием, популярный в народной медицине разных этносов, когда к больной части тела человека знахарь подносил свою здоровую часть тела («Пусть сойдутся кость — к кости, сустав — к суставу...»)[11].

[11] Тема подобия в свою очередь вызывает очевидные ветхозаветные аллюзии: «...вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей...» (Быт. 2:23). Устойчивость формул типа «становись, кость, к кости» поддерживается, во всяком случае отчасти, и на языковом уровне, в том числе многочисленными оборотами типа рус. *плоть от плоти*, серб. *кост од кости* и им под., используемыми в разных славянских языках для обозначения кровного родства (см. об этом специально: Бјелетић 1999).

Другое действие скорее напоминает прием изобразительной магии и имитирует вправление вывихнутого сустава, установление его на положенное место, «собирание тела» из его разрозненных, разошедшихся частей (Познанский, с. 213–219). Действительно, в некоторых заговорах от вывиха говорится не о «соединении», «схождении» костей и суставов, а о том, что сустав «встает на место» (или ему предписывают «встать на место»), ср.: *Костачка на костачку, жыла на жылы, кроў на кроў, сустаў на сустаў, Госпадзі, на месці пастаў* (Зам., № 583, гомел.); *Конь на наги стал, сустаф у рабе на места стал* (Проценко, № 70, дон.); *Становой сустав, стань на свой стан* (Попов, № 160, орлов.; знахарь обводит пальцем больное место, как бы очерчивая ту область, где должен находиться больной орган).

Об «установке» сустава на место свидетельствуют и некоторые символические действия, которые совершаются при чтении заговоров от вывиха. Так, Г. Попов сообщал, что на Смоленщине «во все время заговора знахарь держит свои руки на больном месте, вложив три пальца [руки] в промежутки трех пальцев другой» (Попов, с. 249), т.е. сцепив пальцами кисти рук и изображая тем самым «вправленный», возвращенный на место сустав. Тема возвращения сустава на место вычитывается и из редких севернорусских заговоров от вывиха: *Правлю я ножку* (*ручку*), *у р.Б. и.р. Я — с места, а ножка — на место* (ТРМ, № 475, вологод.).

О вправлении внутренних органов, по каким-либо причинам сместившихся, идет речь также и в восточнославянских заговорах от золотника (опущения матки после родов, см. отдельную главу). Чтобы вернуть золотник на место, повитуха «вправляла» роженице живот — подобно тому, как вправляют вывихнутый сустав. Вывих, как и золотник, с точки зрения традиционной народной медицины, — это результат неправильного положения в теле того или иного органа (матки и суставов). Сходство народномедицинской практики, применяемой по отношению к обоим недугам — вывиху и опущению матки, в свою очередь объясняет появление мотива «Становись, кость, к кости» в заговорах от золотника: *Поставь, Господи, кость на кость, сустав на сустав, на полусустав. Золотник, на место стань* (Проценко, № 70, дон.); *жилка на жилку, косточка на косточку, сустав на сустав, сойдися, сотрися, по старому уставься, только тому месту оставься* (Листова 2004, с. 589, вологод.).

Среди других вариантов мотива «Становись, кость, к кости» хотелось бы отметить также и его «космологическую» версию. Таков, например, белорусский заговор от вывиха, в котором проводится аналогия между соединением разорванной плоти и упорядочением зем-

ного ландшафта, совершаемыми сакральными лицами: *Ишов Господзь горамы и з Юрам, з Миколом, святым Пятром-Павлом: яны горы личили, горы считали, каб горы з горамы сходзилися, и реки з ракамы, и жилы з жиламы, кров и с кровъю, кось с косью, зьвих з зьвихом* (Романов, с. 76, № 135, могилев.).

Соотносимость макро- и микрокосма, их внутреннее взаимопроецирование еще более очевидны в болгарских заговорах от испуга (или, иначе говоря, от «перевернутого», или «сместившегося» сердца). В них описывается, как от *страха* в природе и человеческом организме всё и вся покидает привычные места:

> *та се преобърнало слънцето и месечината, та се пределили моретата, та се размястили баирьето и долчините, та се пределила водата в ряките и кладенците, в изворьето, та се преобърнали земята и тревите. Като я видели сички гадинки, та се уплашило сичко живо-полодородно: измястило се малаченцето от биволицата, теленцето от кравата, жрябенцето от кобилата, зайченцето от зайкинята, сърненцето от сърната, лесичлето от лешицата, меченцнто от мечката, вълчето от вълъкинята, ягненцето от овцата, яренцето от козичката — сичко живо и питомно от майката; та се преобърнала змия под камень и рибата във водата, смокът в гръмът, та се уплашили и хми се измястили сърцата, та хми отегнали ногите!* [тут перевернулись солнце и месяц, разделились моря, переместились горы и долины, перемешалась вода в реках и колодцах, в ключах, и земля с травой поменялись местами. Как увидели все это животные, так испугалось все живое-плодовитое: буйволенок убежал от буйволицы, теленок от коровы, жеребенок от кобылы, зайчонок от зайчихи, серненок от серны, лисенок от лисицы, медвежонок от медведицы, волчонок от волчицы, ягненок от овцы, козленок от козы — все дикое и домашнее от своих матерей; да перевернулась змея под камнем, а рыба в воде, уж в кустах, испугались они, и сместилось у них сердце, отнялись ноги! Прошла эта женщина через село да увидела ее и Милка (имя страдающей от испуга), испугалась она и вздрогнула, сместилось у нее сердечко, отнялись у нее ноги и руки].

Избавление от *страха* приводит к возвращению органов человеческого тела (а также объектов природы, животных и др.) на свои места:

> *Възправила се земята, зараснала гората, поникла тревата, бликнали моретата, текнала бистра вода в ряките, кладенците и изворьето! Като видели сичко това сички гадиньки, та хми си дош-*

*ли сърцата на място, та олекнали ногите хми, изчистили хми се сърцата и олекнали като живо сребро и сякое отишло на мястото си: малаченцето — пре биволицата, теленцето — пре кравата, ягненцето — пре овцата, прасенцето — пре свинята, сърненцето — пре сърната, вълчето — пре вълкинята, кошутлето — пре кошутата, зайченцето — пре зайкинята, лесичлето — пре лешицата! Върнала се пилката, та събрала пилчуньките си в коша, рибата — дълбиньньето, жабата — във вирът, смокът — в дупката си, змията — под каменят, рачето — в дупката си! Отишли си и хората сякой на мястото си!* [Встала на место земля, выросли леса, выросла трава, разлились моря, заструилась прозрачная вода в реках, колодцах и ключах! Как увидели это все животные, сразу встали их сердца на место, тяжесть в ногах исчезла, очистились сердца, и стало им легко как живому серебру, и каждое вернулось на свое место: буйволенок к буйволице, теленок к корове, ягненок к овце, поросенок к свинье, серненок к серне, волчонок к волчице, олененок к оленихе, зайчонок к зайчихе, лисенок к лисице! Вернулась курица и собрала своих цыплят в корзинку, рыба — в глубину, жаба — в омут, змея — под камень, рак — в норку! Разошлись и люди по своим местам!] (Амроян, № 112).

Ту же модель возвращения каждого объекта в его родную стихию, каждого органа — на отведенное ему место и т.д. можно наблюдать и в некоторых других лечебных заговорах, развивающих идею возвращения мира в состояние первоначальной целостности.

Так, некоторые севернорусские заговоры, читаемые над ранами, полученными от оружия, предписывают телу — срастись, а виновнику ущерба (железу) возвратиться в свою стихию: *Тело — к телу, железо — к железу, разойдись, кровь, разойдись по белому телу р.Б. и.р.* (РЗЗ, № 1617, архангел.).

В украинских заговорах от рожи-«бешихи» такое же воссоединение с породившими эту болезнь стихиями и субстанциями предписывается воде, огню, ветру, болоту, дороге: *Бышыха-бышышыще, болячка-болячыще, чы ты водяная — у води втоны, чы ты витряная — на витер леты, чы ты шляховая — на шляхы иды, чы ты болотяна — у болота йды, чы ты огняна — у огни згоры* (Гринченко 1896/2, с. 36–37, чернигов.).

В белорусском заговоре от эпилепсии, фрагмент которого мы уже приводили, «черную немочь» принуждают вернуться в «родные» для нее места, т.е. в ад, подобно тому как птицы, звери, деревья, земля и минералы возвращаются в свою стихию: *Ляціць пціца за мора, бяжыць звер за лясы, бяжыць дрэва за дрэва, маці-зямля ў сваю маці-зямлю, жа-*

*леза ў сваю маці-руду, так штобы чорная немач бегла ў сваю маці, ва цьму крамешную... а быў бы и.р. жыў і здароў* (Таямн., № 609, гомел.).

В отношении последнего заговора примечательно, что сфера природы или стихия, в которую должен вернуться тот или иной объект, именуется его «матерью», но не в том значении, в каком это слово употребляется в Голубиной книге («мать» и «отец» как первые, старшие в неком ряду), а в значении «материнское лоно», порождающее начало. Возвращение туда может пониматься в том числе и как возврат ко временам первотворения, когда мир и находился в состоянии целостности.

Рассматриваемые примеры подводят к мысли о том, что, согласно логике заговора, любой недуг является нарушением изначальной целостности окружающего мира и отдельных его частей, а устранение недуга может быть достигнуто лишь путем восстановления этой целостности. Вероятно, именно это имела в виду Е.В. Вельмезова, когда заметила, что «лечебный заговор предполагает попытку человека космизировать нарушенный миропорядок и, как следствие, возникший хаос — [отсюда] его усилие расставить все по своим местам...» (Вельмезова 2000, с. 36).

Поэтому мы склонны думать, что в основе мотива восстановления целостности тела (присутствующего в целом ряде лечебных заговоров — от вывиха, золотника, кровотечения и др.) лежит идея восстановления мира и отдельных его частей в состоянии первоначальной целостности.

В контексте сказанного представляется уместным указать также на аналогии между лечебными заговорами и русскими заговорами от оружия, в которых присутствует формула «распадения стрелы».

Смысл этой формулы состоит в том, что каждой части стрелы заклинание предписывает вернуться в ту природную материю, из которой эта часть была взята при изготовлении стрелы и которую в заговоре называют «матерью» соответствующего предмета или его части: железо должно вернуться в землю, древко стрелы — в дерево, оперение стрелы — в птицу, а клей, которым она скреплена, — в рыбу, из костей которой этот клей был сварен:

> «Поди, железо, во свою матерь, в землю, от меня, от раба Божия имярек... древо в листь, а перье во птицу, а клей в рыбу» (Вел.-устюж. сб., с. 182, XVII в.); «...поведи, Господи, прочь стрелы, цевьем во свою матерь в древо, а древо на огнь, а перьем во свою матерь во птицу, а птица в небо, клей во свою матерь в рыбу, а рыба в море, а железо во свою матерь в землю, из земли еси ты железо взято, в землю

и поди от раба Божия имярек ...» (Сазонова, Топорков 2002, с. 280, XVIII в.).

Как отмечал А.Л. Топорков, «эта формула несет в себе черты мифопоэтической архаики... В результате в заговор вовлекаются четыре стихии (воздух, земля, вода и огонь) и три части мироздания (небо, море и земля)». По мнению исследователя, подобные мотивы являются парафразами библейской цитаты «...яко земля еси и в землю поидеши» (Быт. 2: 19) (Топорков 2005, с. 272–273).

Постулируемая в заговорах от оружия субстанциональная целостность макрокосма и отдельных его частей, на наш взгляд, соотносится с целостностью микрокосма и в данном случае является условием существования и благополучия последнего (распадение стрелы сохраняет в неприкосновенности человеческое тело).

В заговорах от вывиха и удара встречается еще один мотив — «Вывих/удар, полученный от дерева», заслуживающий отдельного упоминания. Приведем украинский заговор от удара: *Удар, ударочку, удар, ударочку, чи ты дубов, чи ты грабов, чи ты сынов* (осинов), *чи ты крухов* (крушинов), *чи ты бэрэзов, чи ты вольхов, чи ты камени, чи ты водяны? Як камени, так иды на камень, як водяны, так иды на воду* (ПЗ, № 397, ровен.).

В форме перечисления эпитетов-определений этот мотив называет причины и источники той или иной болезни, обстоятельства (место, время и др.) ее «встречи» с человеком, способ попадания болезни к человеку, а также характер воздействия на человека, симптоматику болезни и т.д. (о таких мотивах см. выше, в главе «Устранение недуга»).

Приведенный выше заговор интересен тем, что в нем (единственный раз во всей полесской коллекции) в качестве причины ушиба (удара, вывиха) заговор называет удар (ногой, рукой, другой частью тела) о дерево или куст (дуб, граб, осину, крушину, березу или ольху). Среди украинских и белорусских заговоров такой мотив нам более нигде не встретился, однако близкий вариант зафиксирован в рукописной традиции Русского Севера, точнее, в Олонецком сборнике XVII в., — в составе заговора «от всяких ран и ударов», процитированном нами выше (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 76, с. 498, ср. также № 78 — «от бою (удара) деревянного»), а также в заговоре от ударов и от ран, помещенном в сборнике от вражеского оружия XVIII в.:

«Защити, государь, храбрый Георгий, своим златым щитом от всякого человеческого помаху и от всякого древа, от дуба, и от лену,

и от лозы, и от певги, и от ребины, и от черемхи, и от березы, и от ели, и от жиломусти, и от товолги, и от корослипины, и от ивы, и от мянды, и от всякого приплоду древянного, и от костей, и от медяного кнута, и от старого обушка, и от крюка, и от ременного кнута, и от коноплянного кнута, и от кости, и от камени, и до последних. Аминь» (Пигин 2002, с. 245, см. комментарий там же на с. 247–248)[12].

Встречаются среди заговоров от вывиха и удара и мотивы траволечения, что вполне естественно, учитывая народномедицинскую практику. Примечательно, однако, что в заговорах нашла отражение именно тема траволечения, не оформившаяся в какие-либо устойчивые мотивы. При этом само это действие (траволечение, добывание целебной травы) приписывается как сакральным (Христу, Богородице, св. Юрию), так и обычным персонажам:

*Шла Прачыста Мати полем, зелье рвала и к удару прыкладала. Я словами, а Прачыста Мати с духамы* (ПЗ, № 404, киев.; ср.: Шейн 1893/2, с. 538, № 27, гомел.); *Ехаў святы Юрый на рабам кане, вёз ён тры травінкі: адна травінка — суставы састаўляе, другая — кроў разганяе, а трэцяя — опухалі не пускае* (Таямн., № 203, гомел.); *По крутой горе ходили три панны Купанны, усякія зельли ирвали и звих... и ядрость, и вопух шаптали, и жилы кровъю поливали* (Романов, с. 71, № 105, гомел.).

Сходные мотивы известны и в заговорах от ран, что вполне объяснимо сходством симптоматики обоих заболеваний[13].

---

[12] Заговоры от «ушиба деревом» известны также и у карел, правда, они отличаются от севернорусских (Тунгудские карелы, № 23).

[13] О мотиве траволечения в литовских заговорах см.: Завьялова 2006, с. 209.

# *Заговоры от кожных болезней*

**Общие замечания. — Тема чистоты и очищения. — Растительная тема. — Цвет, цветы и цветение. — «Житийная» тема. — Тема множества. — Зоологическая тема. — Нечистота́ и нечисто́ты. — Инородческая тема.**

**Общие замечания.** Кожные болезни и применяемые к ним традиционные способы лечения, на первый взгляд, не составляют целостного фрагмента народной медицины, подобно, например, вывиху или кровотечению. Поэтому предлагая ниже исследование восточнославянских заговоров от «кожных болезней», мы на самом деле объединяем под этим названием целый ряд болезней, которым сопутствуют изменения кожного покрова.

Заговоры используются для лечения сыпей, чесотки, прыщей, бородавок, язв, рожистого воспаления и мн. др., репрезентируемых широчайшим спектром диалектных названий, в частности и тех, которые встречаются в самих заговорах (*чирей, веред, скула, болячка, нарыв, бешиха, рожа, короста, свороб, банная нечисть, струпья, сыпь, зуд, прыщи, ятра, парша, летучий огонь, шипица, камчуг, бородавки, гузки, лишай, круги* и т.д.)[1]. Кроме того, с помощью заговоров лечат также видимые проявления других, не кожных, болезней (*ячменя, грыжи, щетинки, волоса, плеснявки, золотухи, жовны*), в том числе эпидемических (*оспы, краснухи* и др.), а также невоспалительные опухоли и наросты, ожоги и обморожения, нарывы и нагноения; наконец, исправляют особенности и дефекты внешности (такие как *угри, веснушки, родимые пятна* и др.).

Более всего у восточных славян разработаны заговоры от четырех болезней, а именно — от рожистого воспаления, erysipelos (рус., бел. *рожа*, укр. *бешиха*[2], укр. гуцул. *ружьи*), лишая (ю.- и з.-рус. *круг,*

---

[1] Такое разнообразие названий, а также очевидное сходство симптоматики многих кожных болезней приводит к тому, что в рамках одного заговорного текста или описания лечебного ритуала появляются названия нескольких болезней. Надо, кроме того, иметь в виду, что народная номенклатура кожных (как и многих других) болезней лишена ясности и однозначности. О терминологии кожных недугов см. подробнее: Меркулова 1972.

[2] По мнению украинских этимологов, это заимствование из восточнороманских языков (ЕСУМ 1, с. 180).

*круги*), бородавок (рус. *бородавки*, укр. *гузки*, *бороди* и др.) и чирья, нарыва (рус. *чирей, веред*, бел. *скула*, укр. *болячка* и др.). Распространение заговоров от этих болезней неравномерно: заговоры от рожи широко известны на Украине, в южнорусских областях и, отчасти, Белоруссии, в то время как в центре и на севере России представлены очень слабо; заговоры от чирья/скулы, напротив, доминируют в центре и на севере России, а также в Белоруссии, в то время как на юге их немного; заговоры от лишая известны в основном именно на юге (Украина, южнорусские области, отчасти белорусское Полесье), а от бородавок — распределены относительно равномерно по всей восточнославянской территории, хотя в целом их совсем немного.

При всех различиях в этиологии и симптоматике отдельных болезней (собственно кожных и ряда других) все эти болезни имеют отношение к коже человека, описываются с помощью набора общих характеристик (изменение цвета и фактуры кожи, появление сыпи, зуд и жжение и т.п.), и, естественно, к ним применимы сходные способы лечения, основанные на единстве представлений о кожных недугах[3]. Поэтому в отличие от других функциональных групп в данном случае мы будем рассматривать заговоры от кожных недугов, сгруппировав сюжеты и мотивы не по отдельным болезням (рожа, лишай, бородавки и т.д.) и не по отдельным стратегиям (вроде изгнания, обмена и т.д.), а по нескольким общим темам (это темы чистоты и нечистоты, растительная, зоологическая, «житийная» и инородческая темы).

## *Тема чистоты и очищения*

Нормальным, правильным цветом кожи традиционно считался белый, отсюда выражения *белое тело* и *чистое тело*, а также *гладкая кожа* как основные характеристики, описывающие в восточнославянских заговорах здоровое человеческое тело. Такая концепция тела (точнее, кожи) сформулирована в заговорах вполне определенно: подтверждения этому можно найти как в собственно лечебных заговорах (*И будь тело бело, как белая бумага, и будь тело бело, как белая кость, и будь тело бело, как белый снег* — РЗЗ, № 1911, архангел.; *Рубашка... Забяры ўсё шаршавае ды*

[3] Ситуация, при которой посвященные кожным болезням лечебные заговоры плохо дифференцируются, поскольку обнаруживают единый круг сюжетов и мотивов, не является специфически восточнославянской. Так, в целом ряде областей Англии и Уэльса лечение опухолей, воспалений, лишая, опоясывающего лишая, волдырей, антонова огня, рожистого воспаления, зуда и многих других недугов, сопровождаемых поражениями кожи, «обслуживается» одной группой заговоров (см.: Davies 1996, p. 24–26).

*каравае, ды аддай мне... усё белае ды гладкае, чыстае ды свежае* — НМБНТ, № 1095, мин.), так и в севернорусских заговорах на красоту. Красота — так, как она описывается в этих заговорах, — обязательно включает в себя такие характеристики, как белый цвет, чистота и свет, а сама белизна кожи «добывается» девушкой через умывание в сакральном центре, под звездами, зорями и солнцем: *Вставала я ранёшенько, умывалася белёшенько, белее белого снегу, алее алого цвету* (РЗЗ, № 566, архангел.); *Как водица светит, так бы у меня личико засветило* (РЗЗ, № 577, архангел.).

Любое изменение белизны кожи воспринимается как отклонение или болезнь. К числу таких нарушений относятся прежде всего изменения цвета кожи в результате болезни: синева и бледность как показатели общего болезненного состояния организма, желтизна как свидетельство, например, желтухи, краснота прыщей и сыпи (ср.: *Красный чирей с красного моря прилетел и сел р.Б. и.р. на белое тело* — РЗЗ, № 1892, архангел.), а также другие симптомы, характерные для прочих поражений кожи.

Так же и нарушение чистоты кожного покрова, будь то отметины, веснушки или родимое пятно, трактуется как аномалия, а сами эти проявления — как нечто стороннее и несвойственное здоровой коже. Может быть, поэтому в названиях кожных болезней часто встречаются производные от **lix-*, прежде всего *лишай*, ср. *лыхо* как название любого кожного заболевания в формуле: *Став дид Клым шептаты, стало лыхо всыхаты* (ХСб 8, с. 192, харьков.), а также наблюдение Ю.И. Смирнова о том, что на Русском Севере некоторые знахарки все кожные недуги называют одним термином *лиша* (Смирнов, Ильинская 1992, с. 21).

Избавление от кожной болезни воспринимается как возвращение телу его чистоты:

> *Сук, сук, возьми свой круг* (лишай. — *Т.А.*), *возьми свою красоту, дай р.Б. свою чистоту* (Новг. ф-р, № 465); *Нехай сходить Мати Божа і надихас, і очищас від усього злого* (ПЗам, № 104, волын., от рожи).

Примечательна и такая деталь. Обычно пациент называется в тексте «рабом Божиим», причем к этому общему обозначению прибавляются эпитеты, указывающие на его природу человека и христианина: *рожденный/крещеный/молитвенный/благословленный* и т.д. Заговоры же от кожных недугов в ряд этих характеристик включают и телесную чистоту: *Балячухно-матухно*[4]*... ад раба божае чыстаплоннае, раж-*

[4] В заговорах от кожных болезней встречаются возвеличивающие и гиластические эпитеты и характеристики, которые относятся к ску-

*джэннае, благаславеннае адчапілася* (Зам., № 735, гомел.); ср. также: *Как мать родила чистого, обиходного* (обихоженного. — *Т.А.*), *непорочного, так бы р.Б. и.р. был век невекаючи чист обиходен, непорочен* (Крашенинникова 2001, № 16, архангел.).

Тот же мотив испрашивания чистоты телесной — общее место в древнеславянских апокрифических молитвах, ср.: «ты ниня влдко раба своего име рек... иже скврьннымь телеса очисты... прокаженние очисти...» (Качановский 1890, с. 98, сербский требник).

Очищение, понимаемое часто именно как лечебная, а не только профилактическая процедура, достигается с помощью бани: *Печка-каменка, начисто очисти, набело сделай бело тело, как бело полотно* (Курец, № 143, олонец.), а также умывания *с серебра* или *яйца* (*Сойди свороба и чесота, вся байняя нечисть окаянная, вереда вся... Коль чисто куриное яйцо, толь бы гладок и чист был р.Б. и.р., отойди, свороба и чесота, вся байняя нечисть окаянная, вереда вся байняя, ни чесота ныне присно во веки веков* — ТРМ, № 509, архангел.).

---

ле, роже, кори, золотухе, ср.: полес. *царица, царевнушка, княжевнушка* (ПЗ, № 327, 330 и др., 'о скуле'), *трі скулочкі, трі болячкі, трі панночкі, царєвночкі, княжночкі* (ПЗам, № 113, гомел.); а также *рожа-рожица, прекрасная девица* (РЗЗ, № 1765, калуж.); *ружа, руженица, прекрасна дівиця* (Слов. маг., с. 48, укр.); *Скула Ганна, ты красная панна* (Зам., № 684, гомел.), ср. олонец. *царевница* 'корь' (Куликовский, с. 130).

В отношении олонец. *царевница* В.А. Меркулова высказала предположение о том, что это слово может быть передачей (в условиях цоканья) этимологического *черем(н)ица* ('корь'), в свою очередь происходящего от названия цвета, а именно от основы имени прилагательного *черем(н)ый* 'красный, рыжий' (Меркулова 1972, с. 162–163), хотя вопрос о том, насколько это объясняет остальные подобные эпитеты кожных недугов, встречающиеся в заговорах, остается открытым.

В принципе такие наименования и обращения характерны для народномедицинской терминологии разных славянских традиций, ср. пол. *różonko, panianoczko!* (Kolberg 34, s. 261); болг. *медена-маслена* 'оспа', рус. *добруха* 'лихорадка' и пр. (см.: СД 1, с. 225–227, с литературой вопроса), серб. *руса, русице, моја мила душице* (Раденковић, № 150).

Эти и другие подобные эпитеты и названия часто трактуются, во-первых, как табуистические, ср., например, называние оспы *матушкой*, а во-вторых, как умилостивительные и задабривающие. Вместе с тем в приведенных выше названиях кожных болезней типа *царица, княжевнушка* и под. можно видеть проявление общего механизма эвфемистического обозначения реалий, связанных с чем-то нечистым, в данном случае — с кожными болезнями, которые сопровождаются появлением струпьев, нарывов и т.п. Ср. ниже о названиях кожных болезней, производных от слов со значением 'золотой'.

Тема чистоты «от серебра» — общее место славянских заговоров, см. в сербском заговоре от раны: *Стаде рана чиста као чисто сребро* [станет рана чисто, как чисто серебро] (Раденковић, № 211), и в болгарском — от белой сыпи (т.н. «гагальки»): *Къкто е чиста и пъстра таа пара, така да ся очистят тяй гагальки от тва дяте!* [Как чиста и пестра эта монета (серебряная), так пусть очистятся эти гагальки от этого дитя!] (Тодорова-Пиргова, № 473).

Очищение водой как мотив заговоров от кожных болезней также восходит к традициям профилактической и лечебной магии:

> *Йорданська ріка, очищасш ти луги і береги, очисть и.р. од його болєзні* (Слов. маг., с. 49, киев., от рожи); *В рєчкє вода поминутно збігає, рожденого, хрещеного и.р. хай тєло обмиває і здоров'я прибуває* (УНМ, с. 115, чернигов.); *Исус Хрыстос и просыть тебе, водыця-царыця, шоб ты текла, гуляла, коринье промывала, од р.Б. и.р. ...бешыху выганяла, скулу-скулуху выганяла* (Малинка 1902, с. 225, чернигов.); *Водзена царица, красная дзевица, перемуваешь ты з мора билыи камень, краменья и луги, и береги, обмуй р.Б. скулу-скулицу, красну дзевицу* (ПЗ, № 330, гомел.); *Красная дявица, сама чистая вадица, ты йшла з марского ключа, из зимлянога нутра... змый з р.Б. и.р. скулу угрумую и ўсю балесть!* (Добровольский 1, с. 195, № 1, смолен.= Зам., № 707).

Особая роль в достижении чистоты телесной отводилась росе, что поддерживалось массовой магической практикой, ср. обычаи кувыркаться нагишом по росе, промывать ею глаза, собирать и хранить для лечения и др., ср. в заговорах: *На моры вада, на тый вадзе шолкава трава, а на той траве залатая раса. Трэба тую расу абираци, ятрасць, рожу угавараци. Табе, рожа, у и.р. не бываци, ни чыняця* (ПЗ, № 322, гомел.).

## *Растительная тема*

В ряду общих представлений, коннотаций и ассоциаций, пронизывающих весь корпус заговоров от кожных недугов и относящихся к ним верований, самым заметным, а в сюжетном плане — и наиболее продуктивным оказывается символическое сближение кожного недуга (точнее, его видимого на поверхности кожи или спрятанного под кожей проявления) с растением. Основанием для такого сближения стала симптоматика этих болезней, известное подобие развития кожных болезней и растения, которое может быть описано в сходных терминах. На кожные болезни и растения распространяется представление об их появлении из-под некоей поверхности (земли, коры, кожи), от-

сюда, например, параллельное развитие подобных значений у таких глаголов и их производных, как **pryskati* 'появляться, прорастать (о листьях, ветках)' и 'прыщик', 'давать ростки, побеги' и 'проявляться (о сыпи)'; **metati*, ср. *выметаться* 'распуститься' и *обмет*, *обметать* 'о сыпи' и др. (Меркулова 1972, с. 150). К кожным болезням и к растениям применимо понятие роста: возникнув в одном месте, кожные поражения, как правило, начинают увеличиваться, захватывая все большую поверхность, ср. в этой связи параллелизм названий растений и кожных болезней: рус. *лишай* 'кожное заболевание' и *лишайник* 'мох, покрывающий землю или кору дерева'. У многих кожных аномалий есть то, что можно — по аналогии с растением — назвать «корнем» и «верхом», а также «корой»/«коркой»; многие кожные недуги — благодаря своим внешним «цветовым» проявлениям — символически сближаются с цветущими растениями (что активно эксплуатируется в языке, ср. хотя бы *цвести* в отношении покрытой сыпью коже и мн. др.). Постепенное прекращение кожной болезни описывается терминами «засыхания/увядания» (*подсыхает* и пр.), характерными также и для вегетативного цикла. Наконец, взятое вместе, все это указывает на достаточно короткий и доступный восприятию жизненный цикл кожного недуга, напоминающий жизненный цикл растения[5].

В восточнославянских заговорах наиболее репрезентативно «прописано» именно прекращение болезни, выражающееся в усыхании кожного поражения, раны, болячки и т.д.

«Пусть чирей/болячка/др. сохнет, как сучок сохнет». Мотив известен во всех славянских традициях. Подсыхание и подсушивание как мотив заговоров и одновременно как средство народной медицины, применяемое практически ко всем без исключения кожным болезням, базируется на том основании, что здоровая кожа — сухая, а больная — подмокающая, влажная. Так, о ране говорят *подсыхает*, т.е. 'заживает', и *мокнет*, т.е. 'не заживает, не затягивается'. «Отсюда, — как отмечает И. Утехин, — „подсыхай!“ в заговорных текстах; запреты мыть болячки могли, вероятно, пониматься в рамках этих представлений» (Утехин 2005, с. 126). Противопоставление «сухой–мокрый»

[5] Подобное понимание кожных недугов связано, во всяком случае отчасти, с архаической концепцией, отождествляющей макро- и микрокосм, человека и вселенную в целом, а в частности — человека с землей, волосы с растительностью, глаза с водными источниками и т.д. Как бы ни шокировало нас такое сравнение, но поверхность человеческого тела, его кожа воспринимается как плодородный («культурный») слой, являющийся почвой для произрастания на ней болячек и дающий пищу паразитам.

встречается и в самих заговорах: *Как катается красное солнышко... обсушивает... болота... быстрые реки, так же обсуши у р.Б. и.р. зуд, и свороб, и мокру коростину* (РЗЗ, № 1739, архангел.).

Этот мотив составляет основу коротких императивных приговоров, которые читают, обводя пальцем сучок, найденный на спиле дерева (на половице, в стене дома или каком-нибудь другом месте), а затем и сам нарыв:

*Как этот сучок подняться и вырасти не может, так бы и ты не мог подняться в белом теле р.Б.* (Олонец.ГВ, 1885, № 76, с. 683, петрозавод.); *Как этот сучок засох, не расходится никуда, так у р.Б. и.р. нарыв засох, не расходится, отныне во веки веков* (РЗЗ, № 1839, вят.); *Как сучок подсыхай, подгорай, так и веред подсыхай, подгорай* (ТРМ, № 499, вологод.).

Как отмечает Е.Л. Березович, поясняя этот обычай, «сучок — это „эталон“ признака сухости: помимо естественных (природных) свойств самого объекта, существенную роль здесь играет аттракция *сук* ↔ *сух*. Отсюда параллелизм идеи высыхания сучка и подсыхания раны, ср. семантику гл. *завянуть* ‘зажить, затянуться, подсохнуть (о ране, нарыве)’» (Березович 2007, с. 509). Впрочем, судя по многовариантной формуле, идея засыхания сама по себе оказывается важнее контекста, в котором фигурирует сучок, ср. другие предметы, которые упоминаются в формулах (капля, кочка, хлеб, веник и др.), а также формулы типа *На тили церию места нет. И сохни, и счехни, и стребни!* (Мансикка, № 135, олонец.). Мотив засыхания болячки характерен для заговоров от большинства кожных болезней:

от бородавок[6]: *Как эта капелька засыхает, так бы у меня засохли бородавки* (РЗЗ, № 1926, вят.); *Засох веник, засохните и бородавки* (НЗ, № 51, нижегород.); лишая: *А вы, лишыи, сохнити, пака и издохнити* (Проценко, № 130, дон.); рожи: *Изыди, изыди, изы-*

[6] Что касается бородавок, то возможно, что с представлением о влаге как источнике кожных болезней связано широко известное поверье о том, что бородавки образуются от лягушек и жаб, если тех брать в руки (СД 1, с. 234); от того, что жаба «обісцить» человека (Драгоманов 1976, с. 29, харьков.) и т.д. В то же время у славян лягушками лечат нарывы, чирьи, болячки и другие кожные недуги (Гура 1997, с. 390). Возможно, впрочем, что такое активное взаимодействие двух этих тем — жаб и лягушек, с одной стороны, и кожных болезней — с другой, обусловлено особым строением кожи жаб, отличающейся неровностью, пупырчатостью и т.п.

*ди ф тёмныя ляса, иссохни-ишшез'ни на сухих вятвях* (Проценко, № 191, дон.); язвы: *Как на древе суш'йя засыхают', так и ты засохни, сибирка или язва* (Проценко, № 238, дон.); чесотки: *Как кочка отсыхает, так же бы и все шипицы иссыхали* (РЗЗ, № 1741, вят.; водят по больному место куском сухой кочки); болячки: *Засохни і замри, зникни й пропади. Зніми, Господи, скорботу і болячки з р.Б. и.р.* (Слов. маг., с. 51, житомир.); *Як сучок сухєнькі, так хай болячка усохнє* (ПЗам, № 111, брест.); а также от других болезней, имеющих кожную симптоматику: *Как этот хлеб сохнет, так бы у р.Б. и.р. печень-ячмень засох* (РЗЗ, № 1783, вят., от ячменя; греют хлеб, прижигают им ячмень, а потом скармливают птицам или собакам[7]); *Сама ты, болезнь, сохни, в трещины иссохни* (Попов, № 106, новгород., от килы) и др.

В других славянских традициях мотив засыхания/увядания встречается в заговорах от различных болезней, сопровождающихся поражениями кожи. В сербских заговорах от болезни «руса» (короста, струпья) недуг призывают засохнуть и завянуть: *Добро јутро, русо, русице, бољко рђава! Што сврбиш, што болиш? Не сврби, не боли! Не пуштај воду! Сасуши се, отпадни! Дунуће ветар с планине, осушиће те, однеће те, нестаће те... Из врха се осушила, из корена пресушила!* [Доброе утро руса, русица, скверная болезнь! Что свербишь, что болишь? Не сверби, не боли! Не мокни! Засохни, отпади! Подует ветер с горы, осушит тебя, отнесет тебя, не станет тебя... С верха высохла, от корня пересохла!] (Раденковић, № 157).

Побуждение кожного нарыва к засыханию содержится в латинской формуле, известной в т.ч. и западным славянам: «Adiuro te malum malanum per patrem et filium et spiritum sanctum ut non amplius crescas sed arescas» [Заклинаю тебя, зло изо всех зол, отцом, сыном и святым духом, чтобы ты больше не росло, но сохло] (Вельмезова, № 154)[8].

В заговорах болезненные кожные проявления (типа рожи, чирья и др.) сближаются, а иногда и отождествляются с растениями. Самый простой случай — это появление в формулах от кожных болезней синонимов к глаголу «сохнуть/засыхать», прежде всего *чахнуть* и *вянуть*, указывающих на растительную природу заболевания:

---

[7] О ячмене см. специально в главе «Заговоры от глазных болезней».

[8] В юго-западной Англии лишай лечили следующим образом: брали три клочка шерсти разного цвета, опускали их в миску с кислыми сливками, а затем протирали ими пораженные лишаем пятна на коже, после чего вешали эти клочки шерсти на ветки боярышника, чтобы они просохли на ветру (Davies 1996, p. 25).

*чирей... повянь на белом тебе* (РЗЗ, № 1838, архангел.); *на этом острове жывё тридевяти жонам муш. Эты тридеветь жон все поцехли* (почахли) *и повехли и умерли, и так бы у р.Б. все и цирьи и верьи и цёсы и копосы*[9] *и баенные нецисти и... поцехли и повехли и замерли* (Мансикка, № 143, олонец.); *Рожу здую, рожу сплюю, рожа звяла, рожа прапала* (Зам., № 725, витеб.).

Растительная образность поражений кожи получила широкое развитие в сербских заговорах. Так, *рас* — гнойный нарыв на коже, рост которого сопоставляется с ростом листьев в лесу:

*С'ни, вени, расе... Како буков лис' у гору* [Сохни, вянь, рас... как лист бука в лесу] (Раденковић, № 279); *Спуркате, мили брате, да се смалиш, к'но на крушку лис', к'но на трепетљику лис', к'но на детелину лис'* [Нарыв, милый брат, уменьшись, как лист на груше, как лист на осине, как лист на клевере] (Раденковић, № 281).

Развитие соответствующих ассоциаций приводит к появлению формул, «актуализирующих» растительную природу сучка, с которым сравнивается болячка:

*Как сучок на дереве сохнет, так и чирей бы сох, не болел, не рдел* (НЗ, № 56, нижегород.); *Ф тёмная лясу стаит' сухая дерива. Сучки атпадают', прападают', так штобы у р.Б. и.р. рожа атпала и прапала* (Проценко, № 192, дон.);

вместо сучка в формулах появляется дерево:

*Как на бору сосна сверху сохнет, снизу вянет, так чтобы у меня, р.Б., веред сверху сох, а снизу вял* (РЗЗ, № 1844, архангел.); *Как в ели сук вяне и сохне, так бы у тебя, р.Б., вяло и сохло* (Мансикка, № 137, дон.);

сам чирей (рожа и др.) отождествляется с растением (у него есть корень, он растет и т.д.):

*С корня посохни, сверху зарасти* (РЗЗ, № 1861, архангел.); *Бишишнику* (рожа), *я тебе прошу, відступися від и.р., бо ти тут укорінився і пустив парости*[10] *по всіх суставах* (Драгоманов 1876, с. 27, харьков.); *Лишай, лишай! Дымом выкатись... на топкія болота, там тобе куститься, там тобе корениться* (Семенцова 1892, с. 286,

---

[9] Ср. олонец. каргопол. *ко́пос* — гнус (СРНГ 14, s.v.), т.е., возможно, след от укуса, покраснение и т.д.

[10] укр. *паросток* «молодой побег дерева, отросток» (СУМ 6, s.v.).

чернигов.); *Ссылаю цябе, скула, на маха, на балота... Там табе шумець і буяць і карэньня пускаць* (Таямн., № 280, гомел.).

В свою очередь и прекращение болезни постулируется либо как «не-рост»[11]:

*У сука нет коренья, у чирья нет растенья* (ТРМ, № 488, вологод); *Красный чирей... Сохни и вянь, не иди вверх* (РЗЗ, № 1892, архангел.); *Грудница, в ширину не развивайся, в вышину не поднимайся* (Новг. ф-р, № 429, от мастита); *Ти, рожа... Спи собі спокійно, верхів не відганяй, коріння не розпускай* (ПЗам, № 99, житомир.),

либо, наконец, как сезонное засыхание и опадание отдельных сучьев, ветвей, листьев:

*Как на дереве сучок подсох и отсох и во веки веков не отживет, так и на твоем белом теле, на подколенной жиле, на горячей крови чирей отживет. На березке листочки сидят, улетят, на то место не прилетят, так бы на твоем теле болячки отживали* (РЗЗ, № 1890, архангел.); *В чистом поле стоит белая, белая береза; из той белой березы листье и прутье отпало, так же у р.Б. и.р. чирьи, вереды и баенна нечись отпади; коли на березы листье падет, так же у р.Б. и.р., коросты, отпадите* (Курец, № 282, олонец.).

Эти же мотивы получили широкое развитие в словацких и чешских заговорах, см. в словацком заговоре от рожи: *Tak ja tebe zakľinam... žeby ty nerosla nešyrila sa, nekorenila, žebys žadnoho plodu a-ni verchu nemala* [Так я тебя заклинаю... чтобы ты не росла, не ширилась, не коренилась, чтобы никакого плода или верха не имела]; *žehnám ťa... aby si neriastla ani nekvitla na hlave* [заклинаю тебя... чтобы ты не росла и не цвела на голове] (Čápová-Gáborová DP, s. 27) и в чешском — от «шишек» (лимфатических узлов): *Ty boule vošklivá, nedělej se veliká, a zmísej... a nerost víc, jako neroste kvítí na síti, ajť ta boule víc neroste nic* [Ты, шишка уродливая, не делайся большой, а исчезни... не расти больше, как не растут цветы на сети, пусть эта шишка больше не растет] (Вельмезова, № 187).

В гуцульском заговоре уничтожение рожи (*ружи*) описывается как вырубание и искоренение «ружоватого» леса: *Я* (ружоватий чоловік) *ружоваті ліси рубаю ружоватими сокирами; я ружоваті ліси коріную*

[11] В западнославянских традициях — как останавливание (противоположное движению = росту): *Stań spokojnie, różo, jak Pan nasz stawał w swojej godzinie* [Стань спокойно, рожа, как наш Господь вставал в свой час] (Kolberg 39, s. 388–389, пол. Поморье), ср. с заговорами от кровотечения.

*ружоватими джуґачами*[12], *тай ружоваті коріня туди* (в ружоватий поток) *запускаю* (Франко 1898, с. 54), ср. ниже о «житийной» теме в заговорах.

Развивая аналогию кожного недуга с растением, заговоры делают акцент на невозможности роста того или иного предмета или вещества и на их непродуктивности (для чего «выбираются» сухие, гнилые деревья, спиленные и сорванные ветки и т.д.), что должно стать залогом нераспространения недуга, его прекращения:

> *Есть в чистом поле сухая шалга*[13]*; на той шалге трава не растет, и цветы не цветут; а так же у р.Б. и.р. не было бы ни чирия, ни вереда, ни баенной нечисти* (Майков, № 133, архангел.); *Як гнилой берози не развиваца, так тобе, скула, не развиваца* (ПЗ, № 326, гомел.).

Ср. в сербских заговорах от *русе*, использующих фактически тот же образный ряд (лишенная корней растительность): *Добро јутро, русо... у корен си усанула. Кано дрво одсечено, кано трава откошена* [Доброе утро, руса... у корня ты засохла. Как срубленное дерево, как скошенная трава] (Раденковић, № 158).

Наиболее последовательно вегетативная символика реализует себя в сербских заговорах от лишая, где сформировался целый пласт однотипных нарративных формул, в которых лишай отождествляется с полем, нивой, а пепел и зола (ими в лечебной практике смазывают покрытое струпьями место на коже) — с семенем, которым «засевают» это поле. Невозможность прорастания такого семени на таком поле в конечном счете и приводит к гибели последнего:

> *Лишај њива, пауљ семе; семе њиву затрло* [Лишай нива, зола семя; семя ниву истребило] (Раденковић, № 193); *Лише-пипилише, чавутин утиде на урајне; семе му е пепел. Уд лише ништо да не устане. Дуна ветар и гу уднесе!* [Лишай-пепелище, еврей пошел на пахоту, семя ему пепел. От лишая чтоб ничего не осталось. Подул ветер и отнес его!] (Там же, № 197); *Лишај њива, пеп'о сјеме, пеп'о лишај затра* [Лишай нива, пепел семя, пепел лишай искоренит] (ГЕМБ, 1940/15, с. 52).

С тактикой вытеснения недуга с кожного покрова связан и еще один, несколько особняком стоящий мотив «Как нет имени безымянному пальцу/др., так нет места болезни (нет ее

---

[12] гуцул. *джуґас* «большая лопата» (Піпаш, Галас 2005, с. 47).

[13] рус. диал. *шалга* — большой лес (Даль 4, s.v.); возвышенное сухое место, поросшее лесом (Куликовский, s.v.).

самой)». Он широко известен в составе русских, в особенности севернорусских заговоров, причем прежде всего именно от чирья, а также от некоторых других кожных болезней: *У р.Б. и.р. нет на теле рожи* (Дмитриева 1993, № 33, архангел.); *Рожа белая, рожа красная, рожа пухлая, тебе в рабе внутри места нет* (РЗЗ, № 1774, калуж.).

Чтение этих заговоров обычно сопровождается тем, что знахарь или кто-нибудь другой обводит пораженное место безымянным пальцем, тем самым ограничивая область его поражения и метонимически «перенося» само свойство «безымянности» с пальца на недуг, который так же, как и палец, не должен иметь имени и, следовательно, не должен существовать (учитывая мифологическую логику, уравнивающую предмет с его именем)[14]:

*Безымянному палцю имени нет, а у р.Б. на белом, на цистом тили вередам места нет* (Мансикка, № 134, олонец.); *Как этому пальцу имени нет, так и у р.Б. и.р. тут боли бы не было и этому чирью места не было* (Попов, № 96, вологод., смочив слюной палец и обведя им чирей); *Как этому пальцу имени нет, так бы р.Б. и.р. болезни места не было* (Пыщуг., № 117, костром.); *Безымянному пальцу нигде места нет, верю и черю нигде места нет, вял и повивал, сох и посыхал, наверх не выступал* (ТРМ, № 497, архангел.); *В этом пальце званья нет, этой бородавке места тут нет* (Novikovas, Trimakas 1997, № 32, русские в Литве); *Чирий ни Василий, тебе у р.Б. и.р. не быть, не жить. Не ройся, не копайся, с маковое зёрнышко оставайся* (Проценко, № 283, дон.).

Близкую параллель к рассмотренным мотивам, разрабатывающим растительную образность кожных болезней, составляют традиционные формулы невозможного. Неслучайно, что из множества таких формул заговоры от кожных болезней явно отдают предпочтение формулам с мотивом «Как сухому дереву/ветке/сучку/сорванному цветку на корнях не стоять/не развиваться/не зеленеть, так недугу не быть», использующим растительную (вегетативную) символику кожных недугов:

*пад крастом сухі бэз* (бузина). *Як жа бэзу не развівацца, так век горачку ў и.р. не ачынацца* (Таямн., № 292, гомел.); [Палкой с сучком обводят лишай и говорят:] *Этому древу на корню не стаивать. У р.Б. и.р. по телу боли не хаживать. Как этот сук засох, так и, боль, засохни* (Новг. ф-р, № 463); [Соломинкой обводят лишай и

[14] О пальце как инструменте лечебной магии см.: СД 3, s.v. *Палец*.

говорят:] *Как этой соломинке на корешке не стаивать, корешков не распускать, так на белом теле и кругу* (лишаю) *не бывать, и нарывов не давать* (ФНО, № 43, новгород.).

Близкие формулы использовались и у болгар: желая избавить больного от чирьев, обжаривали 40 черных бобов, натирали ими чирьи, а затем выбрасывали их под камень, говоря: *Кугату изникни този боб, тугаз да ми изникнът цирей* [Когда прорастет этот боб, тогда пусть у меня появятся чирьи] (СбНУ, 1892/7, с. 144).

## *Цвет, цветы и цветение*

Развитием растительной темы в заговорах от кожных болезней можно считать и тему цветения — с той лишь оговоркой, что помимо «вегетативного» в ней присутствует и мотив цвета. И растительная, и собственно цветовая составляющие актуализированы у производных **květ-*, регулярно развивающих как значения цвета, окраски, так и значения вегетативные, причем оба эти ряда «сходятся» в названиях многих кожных болезней и, таким образом, имеют отношение к медицине. Как пишет В.А. Меркулова, «*цвести* значит 'гноиться, нарывать, покрываться сыпью': лицо *цветет* — 'покрыто сыпью'; младенец *цветет* — то же; глаза *цветут* (псков.) — 'гноятся'... Наличие значения 'покрываться сыпью' у глагола *цвести* делает понятным семантическую производность отглагольных имен: *цвет* 'сыпь по телу у детей в первые дни после рождения'...» (Меркулова 1972, с. 151), ср. также рус. твер. *цвет* 'молочница' (Даль), болг. *цветето* 'оспа' (Добруджа, с. 318), ср. болг. *шарка* 'досл. пестрая, т.е. оспа' и мн. др.

«Цветовая характеристика поражений кожи». Такого рода определения-эпитеты наиболее типичны для белорусской, украинской и южнорусской традиций, а на Русском Севере и в центре России встречаются реже.

Эмпирическое восприятие изменений цвета кожных покровов как симптома кожных болезней, в чем уже говорилось выше, стало причиной появления довольно устойчивых цветовых эпитетов, которые выполняли классифицирующую функцию, дифференцируя отдельные виды болезни. Актуальность цветовой символики кожных недугов подтверждается и языковым материалом: в восточнославянских языках и диалектах выделяется группа названий болезней, «семантическая модель которых сводится к следующей: 'название цвета' → 'название болезни', ср.: *крас-* → *красушка, красушки*; *красный* → *краснуха... золотой* → *золотуха*», а также *ряб-* → *рябины, рябой*, болг. *руса* 'короста, сыпь,

часто у детей', соотносимое с **rusъjь* 'рыжий, золотисто-коричневый' (Меркулова 1972, с. 164–165).

Цветообозначения приписываются в заговорах прежде всего рожистому воспалению:

> *12 рож, 12 сестер... синяя, белая, красная, черная* (РЗЗ, 1759, калуж.); *Рожа, рожа — красная кожа, синяя кожа* (ФНО, № 37, новгород.); *Рожу загавариваю... рожу белую, рожу бурую, рожу красную, рожу синюю* (НТКПО 1, с. 594, псков.); *Ти с рожа й біла, й рожова, червона й бурячкова* (ПЗам, № 104, волын.),

а также другим болезням (скуле, болячке, нарыву, чирью, бешихе и пр.): *Ни чирею, ни вереду места нет. Не красней, не бурей, не желтей, не черней* (РЗЗ, № 1821, архангел.). Максимальный известный нам набор цветов в такого рода перечнях насчитывает семь позиций: *Скула-скулица, красна дзевица... Скула синя, скула и чорна, скула и жолта, скула и красна, скула и бела, скула и полавая* (соломенная), *скула и залатая* (ПЗ, № 334, гомел.).

Эпитет *золотой*, используемый для обозначения и описания некоторых болезней, не только кожных (ср. рус. *золотуха* 'скрофулез, преимущественно у детей'), употребляется в качестве эвфемистического обозначения реалий, связанных с чем-то нечистым, возможно болезненным (см. в главе о золотнике). Так, в заговорах от кожных болезней *золотым/золотой* может называться рана (*не тронь раны золотой,* Новг. ф-р, № 427), кожа (*отойди, рожа, от золотой кожи,* Там же, № 466) и др.

Цветовые характеристики кожных болезней часто представлены оборотами figura etymologica:

> *обмыли у р.Б. красну краснушину, золоту золотушину* (НЗ, № 9, нижегород.); *Поможи мне, Господи, из р.Б. и.р. золотуху выговорить, пересудную, передумную, переговорную, полунощную, буйную-буйновицу, желтую-желтавицу, синюю-синявицу, красную-красавицу и рассыпчатую* (Майков, № 93, калуж.); *Скула скуловица, синя синевица, бела беловица, красна красавица* (ПЗ, № 326, гомел.); *І скула-скулавіца... рожа-ражавіца, сіня-сінявіца, красна-красавіца, бела-белявіца, чаго ты схадзілася* (Таямн., № 272, гомел.).

В свою очередь выздоровление кожи — в отношении имевших место цветовых изменений — понимается как «возвращение» каждого цвета к его источнику (ср. уже обсуждавшуюся нами в главе о вывихе тему возвращения мира в состояние целостности): *Ты ж, балячко...*

*розавая разавуха, васковая васкаўніца, ты сіняя ты сіца, ты вялікая паненко. Сіні на сіні цвет, рожа на рожы, красны на красны, белы на белы цвет* (Зам., № 713, витеб.). В славянских заговорах цветовая характеристика кожного поражения, а также полисемия **květ-* и производных от него 'цветок' и 'цвет', в некоторых случаях могут сопутствовать друг другу и по сути формировать заговорный текст, см. в развитие предыдущего мотива: *Рожу шаптала. Калі красна, то на красны цвет, калі сіня, то на сіні цвет, калі чорна, то на чорны цвет, калі зялёна, то на зялёны цвет, калі салодка, то на салодкі цвет, калі жоўта, то на жоўты цвет, калі бела, то на белы цвет. Балячка красна, балячка сіня, балячка зялёна, балячка чорна, балячка бела, балячка жоўта, згінь* (Таямн., № 312, гомел.).

Цветовые определения попадают в стихию активного словообразовательного процесса и в результате становятся основой формирования заговорного сюжета, см. в орловском заговоре от *золотухи* (болезни глаз, имеющей видимые на коже проявления):

> *Заря заряница, вынь сваю балезнь залатушную, зорюшка всхожия, залатушица расхожия, на всякия разныя цвяты: бела белавушка, чорная чернавушка, синия синявушка, жолтая желтавушка, зеленая зилинавушка, алая алавушка. Белая белеетца, чорная чернеетца, синия синеетца, жолтая желтеетца, зеленая земнеетця, алая алеетца. Слитайтися, все святыи, вынимайтя залатушицу, глазную, рассыпную ат р.Б.* (Добровольский 1905, с. 331).

Фактически та же фольклорно-мифологическая логика, соотносящая цвет и цветы, а также логика народномедицинская, усматривающая связь цветов (их запаха, пыльцы и т.п.) с поражениями кожного покрова и соответствующими заболеваниями (аллергическими и др.), пронизывает сербский заговор от болезни «смамка»/«мамка» (воспаление и покраснение десен):

> *Мамко, бела ли си, мамко, црвена ли си, мамко, модра ли си, мамко, шарена ли си? Ако си бела, иди при бело цвеће; ако си црвена, иди при црвено цвеће; ако си модра, иди при модро цвеће; ако си шарена, иди при шарено цвеће* [Мамко, белая ли ты; мамко, красная ли ты, мамко, синяя ли ты; мамко, пестрая ли ты? Если ты белая, иди на белые цветы; если ты красная, иди на красные цветы; если ты синяя, иди на синие цветы; если ты пестрая, иди на пестрые цветы] (Раденковић, № 287),

а также болгарский — от разрастания лишая:

*Аку си чорна чарница, пу чорна гора; аку си синьа синица, пу синьу вирье, аку си червена чирвеница, пу чирвена ябалка, аку си жолта жалтица, пу жолту цветье* [Если ты черная черница, [разойдись] по черному лесу, если ты синяя синица, по синим омутам, если ты красная красница, по красным яблокам, если ты желтая желтица, по желтым цветам] (СбНУ, 1889/1/7, с. 91).

Цветовые эпитеты кожных недугов известны также в западнославянской традиции, в частности в чешских заговорах от рожи: *Růže bílá, růže červená, růže modrá... Jdi radši na louky, na suché palouky, trhej tam květinky* [Рожа белая, рожа красная, рожа синяя... Уходи лучше в поля, в сухие луга, дергай там цветочки] (Вельмезова, № 139)[15].

Во всех трех восточнославянских традициях (в русской — в меньшей степени, нежели в белорусской и украинской) широко известно отождествление видимого на теле кожного поражения с цветком, развивающее намеченную выше тему цветения, и соответствующий (этому отождествлению) мотив «Рожа (рожистое воспаление) — цветок». В его основе — символическое сближение «рожи» — как заболевания и его симптомов, прежде всего покраснения, — с цветущим растением, где *рожа* — это и ‘роза, мальва, а также цветок вообще (причем не только красного, но и других цветов)’, и ‘болезнь’.

*Йшла Божа мати на гору цвіти рвати; все красні і красні. Вона тоті цвіти рвала, рожу з тіла білого визивала* (УНМ, с. 89, киев.); *Іди собі, рожа, на поля, да зацвіти разним цвєтом: сінім на сінє, чирвоним на чирвоне, жовтим на жовте* (ПЗам, № 98, киев.); *Дванаццаць скулачак, я ж вам цвяток пасылаю: калінавы, малінавы, сунічны* (земляничный), *бруснічны* (Зам., № 696, мин.); *В морі на камені сіяла дівча рожу, розпустила косу... йди собі, рожо! Тут тобі не розцвітатися, не розпускатися* (Зорі, с. 168, тернопол.); *Ішла Насвенчая Матка па чыстаму полю, несла ў правай ручцы белую* (*жоўтую, сухую*) *кветку, спаткалася з панам Езусам. Пан Езус узяў Насвенчую Матку за правую ручку: — Насвенчая матка, кінь белую* (*жоўтую, сухую*) *кветку, гэта ёсць белая* (*жоўтая, сухая*) *рожа* (Зам., № 727, витеб.); *Шоў Исус Хрыстос чэрыс покос, поколоў ручкэ й ножкэ, кроў нэ потэкла, а у и.р. рожа на крэшчэным билым тиле зацвыла* (ПЗ, № 316, брест.).

Аналогичные мотивы изредка фиксируются в русских заговорах: *На левой руке поле красное, рожа красная* (НЗ, № 115, нижегород.);

[15] Цветовые определения встречаются в немецких и английских заговорах.

*Ты, рожа... на тебе цветы синие, на тебе цветы красные, на тебе цветы голубые. Я тебя огнем выковрю, дымом выпополю, молитвою разгоняю* (НЗ, № 119, нижегород.). Интерес представляет калужский заговор, в котором присутствуют оба значения слова «рожа», провоцирующие языковую игру — со словами *рожа* 'цветок' и 'болезнь', а также *сажать* 'о растениях' и *садиться* 'цепляться (о болезни)', ср. *садить* (килу, икоту, ветреницу др.) 'насылать болезнь, наводить порчу'): *Шла девица по дороге, садила рожу. Не садись, рожа, на белое тело рабы болящей и.р., а садись, рожа, на темный лес, на зеленую дубраву, на черную рябину* (РЗЗ, № 1763).

Для реализации символического отождествления «рожи» и цветущего растения заговорная традиция использует имеющиеся у нее возможности, в частности даже «цветочные» мотивы заговоров от кровотечения: *Посадив Господь ружу, а ружа не зишла, а р.Б. и.р. вся болєзнь і ружа з тєла вишла* (ПЗам, № 106а, житомир.); *Я лозу капаю, рожу сею, а рожа не ўзышла, а з нагі балячка пайшла* (Зам., № 713, витеб.).

В развитие мотива «рожа — цветок» обратим внимание на то, что в белорусской традиции цветовые характеристики кожного недуга (особенно *скулы* 'чирья, нарыва') могут передаваться приложениями, производными от названий ягод и плодов (по своему внешнему виду напоминающих болячку — небольшое красное вздутие): *скула шипшинница*[16], *малинница, калинница* (ПЗ, № 333); *скула калиновая, малиновая* (Зам., № 795); *скула-малина, скула-брусніца* (Таямн., № 298) и др.

Рассматриваемый мотив встречается в польском фольклоре: *Różo przysła na ten świat jako królewski kwiat* [Рожа пришла в этот мир, как королевский цветок] (Kotula 1969, s. 91), а также в литовских заговорах: «На ровном лугу выросли две розы (=рожи): одна белая, другая красная» (Завьялова 2006, с. 129).

В восточнославянских заговорах также известен сюжет «Шел/был некто (Христос/Богородица), нес/имел три розы, третья/все три погибли (завяли/окаменели/пропали/засохли/одеревенели)», который, скорее всего, наложился на представление о «роже» как цветке. Сюжет о «трех розах в руках Христа» распространен на русском северо-западе и в белорусской традиции, т.е. фактически от Олонецкого края до Брестщины:

*Сам Иисус Христос шел через три чистых поля, нес три рожи. Одна рожа посохла, вторая повяла, третья совсем пропала. Пропадите, все эти рожи, все эти болезни, отними щипоту, ломоту к р.Б. и.р. во*

[16] *шыпшына* «дикая роза».

*веки веков* (Курец, № 270, олонец.); *Шёл Христос па дароги. Нёс три розы. Анна* (одна) *роза ссохла, другая свяла, третия без вести пропала* (НТКПО 1, с. 402, псков.); *Сайшёл Иисус Христос с неба, ишёл по палю, устретил три рожи. Адну бил, другую задавил, третью с етава свету уничтожил, р.Б. и.р. добрая здаровья падал* (НТКПО 2, с. 337, псков.); *Ішоў Хрыстос па полю, нёс тры розы: адна акамянела, другая адярвянела, трэцьця зьгінела, зьгінь і ты, боль, нячыстая рожа* (Шлюбскі 1927, с. 33, № 9, витеб.); *Ішоў Ісус Хрыстос па чыстаму полю і нёс шэсць рож у падоле: адна за камянём, другая з памялом, а трэцяя вадзяная, чацвёртая ветраная, пятая агнявая, а шостая рожа — разайдзіся, боль, урозь* (Зам., № 721, витеб.); *Ишов Бог ракою, нёс три рожи рукою: одна бела, друга красна, третьця упала, и таа пропала. И ты, рожа, пропадзи* (Романов, с. 94, № 224, могилев.); *Маці Прачыстая... дзяржыць яна тры рожы ў руках: рожу сінюю, чорную, чырвоную. З чорнай рожы цвет сарвала, сцерла, змяла, у р.Б. и.р. рожу выганяла* (Зам., № 718, гомел.; то же 719, 720[17]; Таямн., № 304, 305, 315); *Госпаді Божє мой, кінь єту рожу. Господь кінув. Адна засохла, другая сов'яла, третя сама прапала* (ПЗам, № 106, гомел.); *Ишла я дарогаю, знасила тры рожы: адна сохла, друга вяла, треця закамэнела. Выйди из лица, эта рожа* (ПЗ, № 315, брест.); ср. то же в рукописном заговоре: «Шол батюшка истинный Христос по лугам, по полям, по горам, по болотам и по топям, нес Он с Собой три цвет-розы. Первый цвет роза сповяла, второй цвет роза посохла, третий цвет роза облетела» (Виноградов 1, № 97, костром.).

Помимо западнорусский и белорусский, на данный момент нам известно еще два южнорусских и один полесско-украинский заговор на этот сюжет:

*Шел Иисус Христос через золотой мост. Нашел Иисус Христос три рожи: первая — старая, другая — пропалая, третья — с гнилью. Иисус Христос, царь Давид, царь Константин, укротитя вы небо и землю, укротитя вы рабы рожу* (РЗЗ, № 1777, калуж.; см. также № 2258, калуж.); *Ішло три рожі: одна — синя, друга — біла, третя — червона. Синя сплила, біла полетіла, червона у и.р. на лиці сіла. Тут вам не бувати, кості не ламати* (Слов. маг., с. 47, житомир.).

Сюжет о «трех розах», которые несет Христос или Богородица и которые в итоге пропадают (вянут и пр.), широко известен в европей-

[17] В коммент. к № 720 содержится указание на 11 вариантов заговоров с этим мотивом, записанных во всех областях Белоруссии.

ской, в том числе западнославянской традиции (с явным тяготением к северу Европы). Он встречается в Польше и Чехии, но при этом его, кажется, нет у словаков и в Карпатах, равно как и у балканских славян.

В Польше сюжет фиксируются в основном на севере, ср. кашубский заговор от рожи и польский — от грибка:

*Najświętsza Matka poszła do ogrodu i przyniosła trzy róże. Tę jedną podarowała, tę drugą schowała, a ta trzecia się ulotniła* [Богородица пошла в сад и принесла три розы. Одну она подарила, другую спрятала, а третья улетучилась] (Dłużewska 1983, s. 51); *Matka Boża szła scieżką zieloną i znalazła na drodze trzy zioła. Jedno zerwała prawą reką, drugie straciła prawą nogą, a trzecie zginęło, niewiadomo gdzie* [Богородица шла зеленой тропинкой и нашла на дороге три травки. Одну сорвала правой рукой, вторую погубила/затоптала правой ногой, а третья пропала неведомо куда] (Toeppen 1892, № 17).

В трансформированном виде мотив «трех цветков» известен чехам — как в заговорах от рожи, так и от других кожных недугов, например глазных нарывов:

*Žehnám, žehnám vás, zlé neštovice. Rozejděte se z toho těla pryč a neškoďte tomu tělu víc. Šla Panna Maria přes moře, nesla tři neštovice v ruce. Jedna se jí ztratila, jednu do vody pustila a jedna se jí rozplzla* [Заговариваю, заговариваю вас, злые прыщи. Разойдитесь с этого тела прочь и не вредите больше этому телу. Шла Дева Мария через море, несла в руке три прыща. Один у нее исчез, один (она) в воду бросила, а один у нее расплылся] (Вельмезова, № 129).

Соответствующие польские и русские заговоры широко распространены и в Литве (даже шире, чем в самой Польше):

*Ишёл Исус Христос через Кедру-реку. Нёс три цвета розы: один белый, а другой синий, а третий красный. И один впал, а другой свял, а третий в Исуса Христа в руках пропал. Ты пропади, рожа, от р.Б. и.р. с белыва лица и с горячей крови, с белой кости — по сей час, по сей мой приговор* (Novikovas, Trimakas 1997, № 43, то же, № 42, русские в Литве); *Szła Matka przez morze, niosła w ręku trzy róże. Jedna koląca, druga paląca, trzecia z ręki upadła, żeby ona w ten czas przepadła* [Шла Мать Пречистая через море, несла в реке три розы. Одна колючая, другая жгучая, третья из руки упала, чтобы она (рожа) в тот же час пропала] (Zowczak 1994, s. 19, поляки на Виленщине).

Кроме того, сюжет о трех розах в руках Христа часто встречается в Литве и Латвии (чаще, чем в Польше и Чехии), что и дало основание

М.В. Завьяловой предположить, что в Литву он попал из Западной Европы именно через Латвию, а не через Польшу (Завьялова 2006, с. 209).

Аналогичные по сюжету и очень близкие по своему текстовому воплощению восточнославянским и балтийским заговоры от рожи широко известны в Германии (о германском происхождении сюжета см.: Mansikka 1909, S. 92): в этих заговорах также чаще всего фигурируют именно Христос и Богородица, которые несут или срывают три или одну розу (траву); эти розы = рожи исчезают, пропадают, меняются, теряются, их отгоняют и т.д. (ср. подборку немецких заговоров в: Познанский, с. 186–188).

М. Зовчак, подробно занимавшаяся подобными заговорами от рожи, обратила внимание на то, что чаще всего в них упоминаются именно Христос и Богородица, поскольку роза, олицетворяющая совершенство красоты и связанная с идеями любви и смерти, в христианской традиции выступает символом и Христа, и Богородицы (Zowczak 1994, s. 20).

## *«Житийная» тема*

Для заговоров от разных кожных болезней оказывается актуальной и «житийная» тема, иначе говоря, тема конечности жизненного цикла (в данном случае болезни), что подтверждается немногочисленными, но довольно разнообразными заговорами и формулами, проигрывающими тему исчерпаемости жизненного пути болезни. Можно допустить, что «житийная» тема является в некоторой степени продолжением (и развитием) растительной символики кожных болезней, в свою очередь «навязывающей» этим последним короткий «жизненный путь», подобный недолгому вегетативному циклу.

В украинско-белорусской зоне фиксируется мотив «Лишай/недуг три дня жил, потом погиб»: *Ишла цётка и маци лишая встречаци. Лишай, лишай три дни сох и на четвертый здох* (ПЗ, № 357, гомел., то же, № 356); *Лишай-лишавына, жид-жидовына, у сэреду родыўся, у субботу сдох* (ПЗ, № 356, житомир.).

В сербских заговорах от болезни «мицина» (вид чирья) также встречаем мотив кратковременности жизни недуга, причем «житийная» тема получает здесь неожиданное развитие: смерть как последний этап жизненного пути недуга (поражения кожи) подменяется его превращением в маковое зерно (что соответствует логике исцеления кожного недуга, сначала подсыхающего и уменьшающегося в размерах, а уже потом исчезающего насовсем). При этом, как и в украинских заговорах от лишая, кожному недугу отпущено сроку те же три дня:

*Родила Ница удовица дете. У петак га родила, у суботу га крстила, у недељу му име наденула: мање од маково зрно* [Ница-вдовица дитя родила. В пятницу родила, в субботу крестила, в воскресенье имя дала: меньше макового зерна] (Раденковић, № 267)[18]. Актуализация краткосрочности жизненного цикла недуга и символическое отнесение его «кончины» к концу недели (конец недели — конец жизни) заметны и в болгарских заговорах от лишая. Считалось, в частности, что лишай нужно лечить в четверг, поэтому знахарка натирала пораженное место золой и говорила: *Шара бара гуштеричка, утре петак загуичка* [Шара бара ящеричка, завтра в пятницу исчезнешь (?)] (СбНУ, 1891/4/6, с. 106)[19].

Полный круг жизни, исчерпывающий и тем самым уничтожающий недуг, встречаем в гродненском заговоре от рожи: *Ты рожа, рожа! ты возросла и до цела грешнаго прышла; хучей жа росьци, да расцветай и звяўшы с твару* (лица) *пропадай* (Шейн 1893/2, № 45). Этот пример напоминает о том, что в славянском фольклоре «житийная» тема представлена прежде всего текстами, посвященными культурным растениям типа vita herbae («повесть конопли» и др.). У восточных славян «житийные» мотивы встречаются в заговорах довольно редко и, что примечательно, — в основном в заговорах от кожных недугов[20]. Это в очередной раз возвращает нас к вегетативной символике кожных болезней, цикл жизни которых мыслится аналогичным растительному:

> *Як був чоловік пустый и волы пустыі, и плуг пустый, и погонычи пустыі, и пусту ныву оралы, и пусту пшеныцю сіяв, пуста зыйшла, пуста и поспіла, пусты й жнеці пустымы серпамы жалы, у пустыі*

---

[18] См. также: *У Ницине родило се дете. Звах кума да га крсти; кум дође, дете не нађе. Начини се дете мање од маковог зрна* [У Ницины родилось дитя. Позвали кума его крестить; кум пришел, дитя не нашел. Сделалось дитя меньше макового зерна] (Раденковић, № 269).

[19] В некоторых славянских заговорных текстах, разыгрывающих тему краткосрочности жизненного цикла недуга, последнему отводятся лишь сутки. Так, у болгар в такого рода формулах используются, например, мотивы смены/исчезновения небесных светил в рамках суточного времени. Так, сыпь *сугреб* (от **grebti* 'драть, чесать') заговаривали, выходя вечером под звезды: *Сега се дзве-е-езди и сугреби, утре ни дзве-е-езди, ни сугреби* [Сейчас звезды и сугреби, утром ни звезд, ни сугреби] (Тодорова-Пиргова, № 355). Ту же тему суточного жизненного цикла встречаем и в польских заговорах от лишая: *Dzień dobry, panie liszaj! Nie bądź jutro, tylko dzisiaj* [Добрый день, пан лишай! Не будь завтра, только сегодня] (Biegeleisen 1929, s. 119).

[20] О такого рода «житийных» текстах на славянском материале см. подробнее: Толстой 1994.

*ряды стлалы, пусті копы клалы, пустымы возамы возылы, пусті стогы становылы, на пустому току молотылы, пустымы ціпамы былы, пустымы граблямы згрібалы, пустымы мітламы зміталы, пустымы лопатамы віялы, в пусті мішкы вбіралы, пустымы завъязкамы завъязувалы, до пустого міста возылы, на пустому камню мололы, ту бешыху розмололы, по хатах, по болотах, по пустых очеретах* (Чуб., с. 116–117е, воронеж., от бешихи); *Пиду я на пустую ныву, де не сіяно, не орано, там уродыла пшеныця он яка лопушна, колосна! Як стала та пшеныця посыхать, став той опух опадать от р.Б. и.р.* (Новицкий 1913, с. 83г, от рожи, екатеринослав.); *Не пашут, не боронут, не сеют, не берут, не мочат, не трепят, не ткут, не шьют, не белят, только лишаи заговаривают на молитвенной крещенной и.р.* (НЗ, № 64, нижегород.)[21].

При этом «житийность» и «операционность» подобных лечебных заговоров дополняется негативными маркерами, к которым относятся отрицательная частица *не* (при глаголах) и прилагательное *пустой* (характеризующее практически все существительные), что, взятое в целом, усугубляет создаваемое этими заговорами впечатление избывности недуга, его конечности, опустошаемости и т.п.

В одном украинском заговоре, разрабатывающем «житийную» тему, избавление больного от рожи маркируется сменой сквозного эпитета, используемого в тексте: сначала знахарь трижды читает над больным заговор с эпитетом «пустой» (текстуально близкий приведенным выше), а в четвертый раз «пустой» заменяется на «белый» (символически противопоставляемый «роже», которая сопровождается покраснением кожи), что, видимо, обозначает исцеление: *Пойихав чоловик на билу ныву, билым конем, билои пшеньщи сияты. Билый чоловик, билый кинь, билый виз, била борона, била нывa, била пшеныця и.р.* (ХСб 8, с. 170, харьков.).

Как вариант «житийной» темы в заговорах от кожных болезней широко представлены операционные тексты, завершающиеся эпизодом избавления от той или иной сущности или ее уничтожения, что должно способствовать избавлению от болезни, ср.: *Выйду я на двир, та гляну на сыне море. На сыним мори сыня рыбалка сыню рыбу ловыть; в сыній води полоскалы, в сыни горшки клалы, в сыній печи варылы. Десь узялысь сыни люди, сыню рыбу поймалы, як найилысь, и самы розсилысь*[22].

---

[21] См. также: Драгоманов 1876, с. 24–25, от волоса; ХСб 1893/8, с. 170; Милорадович 1900/70, с. 56, от бешыхи; Слов.маг., с. 65.

[22] укр. *розселитися* «расселиться; поселиться отдельно друг от друга; разойтись в разные стороны».

*Так шоб розсився бех и бишишныця* (Ястребов 1894, с. 46, херсон.; см. также: Семенцова 1892, с. 286, чернигов.).

Развитие «житийной» темы в лечебных заговорах приводит к явному перевесу мотивов избывания болезни над собственно операционными (т.е. описывающими последовательные действия), в результате чего появляются заговоры, которые по сути сводятся к перечислению инструментов изгнания и уничтожения:

> *Ишло сім попів, несло по сім ціпів, ишло сім попів, несло по семи грабель, ишло сім попів, несло по семи лопат, ишло сім попів, несло по семи метел, зостріли бишиху водяну, вітряну и пристрітну на р.Б. и.р. Мы тебе, бишиху, ціпами розмолотимо, граблями розгребемо, лопатами роскидаем, а метлами розметем* (Щербина 1893, с. 587, ейск.); *Іди ж собі при пустий шлях. А на пустім шляху їхатиме пустий козак на пустім коні, на пустім сідлі беха й бешиху стрічать, з пустого ружжа стрілять. Беха вбив, а бешиху розстріляв, ніякого зла не мав* (Зорі, с. 158, черкас.).

Широкое распространение житийно-операционных текстов в украинском и в частности карпато-украинском регионе не случайно[23] и, судя по всему, является продолжением аналогичной южнославянской традиции, ср.: «черный человек сеет черную пшеницу... выпекает черную лепешку, кладет ее на черный стол, собирает черную толоку, которая сломает, растащит и съест ее» (Раденковић, № 201, от раны, см. Там же: № 267, 268, 269, 272 и мн. др.).

## *Тема множества*

Один из самых показательных симптомов некоторых поражений кожи (прыщей, бородавок, сыпи и др.) — множественность болезненных проявлений. В Пермском крае об отдельных формах поражения кожи рассказывали следующее: «„Осье гнездо“ — это когда много-много насыплет чирьев, в середине — большой чирей, по краям — мелкие, у них вершины всегда черные... „Мышиное гнездо“ — это по всему телу могут насеять, но не кучей, там–там, и они, чирьи, белые. Мышиное надо лечить горохом мышечьим. Мышиный горох есть мелкий. Завариваешь его, пьешь вместо чая...» (Вишерская старина). В волынском Полесье о прыщах говорили, что они *выводятся* (ср. *выводок* как название многочисленного по-

[23] Подобные операционные тексты очень популярны в украинском фольклоре и, в частности, в коломыйках, где звери, птицы и насекомые выполняют разнообразные сельскохозяйственные работы (пашут, сеют, жнут, молотят, мелют зерно и пр.), см.: Кулагина 2005, с. 141–142.

томства), и для избавления от них произносили такую формулу: *Урожышчэ-трудышчэ, перэстань ходыты, пороси пускаты* (ПЗ, № 366). В этой формуле тема родства представлена выражением *пороси пускаты*, которое относится в данном контексте к появлению прыщей на теле, а в общеязыковой перспективе связано, возможно, с укр. *поро́сливи* 'плодовитый (о свинье)' и др. В гомельском заговоре от скулы (нарыва, чирья) формула отсылки скулы в далекие места (*на густыя лозы, на топкія балоты*) завершается стандартным пожеланием *Там табе жыць-кіраваць...*, к которому добавляется и нечто новое, не встречающееся в заговорах от других болезней, — *сваіх дзетак даглядаць, расціць*, указывающее на множественность поражений кожного покрова (Таямн., № 284), ср. фактически то же в олонецком заговоре от чирьев: *Ты, цирей, посохни. Если ты не посохнешь, я схожу в море по солону воду, повыведу род и плод, и все переколение твое* (Курец, № 287, олонец.).

Для избавления от таких кожных недугов широко использовались магические приемы, так или иначе связанные со счетом, поскольку в традиционной культуре пересчитывание чего-либо метафорически соотносилось с избыванием жизненного процесса и символизировало его завершение и прекращение. Рассмотрим два таких мотива, известных в заговорных формулах восточных славян.

«Пусть двое, едущих на одной лошади / близнецы заберут бородавки у имярек». У восточных славян мотив встречается на разных территориях, однако очевидно тяготеет к югу и западу (южнорусские области, Украина, западная Белоруссия):

> *Ехали трое на лашадях, двое на одной — р.Б. и.р. нету барадафки ни одной* (Проценко, № 32, дон.); *Двое верхом едут, двое на одной лошади. Двое на одной, возьмите бородавки с собой* (РЗЗ, № 1924, рус. села Татарии); *Два іди, три тяни, визьмить собі бродавкі* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 313, киев.); *Хто идэ ўдвох на кони, забэры бородаўкэ мои* (ПЗ, № 343, брест.);

ср. то же в болгарском заговоре, который читает желающий избавиться от бородавок человек, когда видит, как на одном осле едут двое: *Моите брадавици нека идът на вас двамата* [Пусть мои бородавки перейдут на вас двоих] (СбНУ, 1889/1/17, с. 87). В заговорных формулах, произносимых в аналогичной ситуации, может развиваться и тема близнечества: «Коли едут двое верхом на конях, то им говорат: *Братки, братки! Забэрыце наши бородавки!*» (ПЗ, № 342, брест.); ср. практически тот же мотив в польской формуле: *Dwojaki, dwojaki, weźcie ode mnie brodawki* [Двойняшки, возьмите мои бородавки] (Udziela 1891, s. 199).

Мотив изредка фиксируется в других функциональных группах, от сходных по внешней симптоматике болезней. В частности, в южнорусских областях с помощью таких формул лечили «навью кость» (костный нарост или уплотнение на ноге). Больной, увидев двоих людей, едущих на одной лошади, должен был сказать: *Двое вас, двое нас, возьмите навью кость у нас*, плюнуть в их сторону и сделать жест, как будто бы он бросает что-то им вслед (Торэн 1996, с. 387, ю.-рус.); «Если в теле сделается под кожею жировой шарик, называемый „навьею костью“, то нужно подстеречь, когда два человека будут ехать на одной лошади верхом, и сказать им: *Вас двое, возьмите к себе третью — навью кость*» (Майков, № 136, воронеж.). В Терской обл. аналогичным образом избавлялись от чирьев (*вереды сгонять*): увидев двоих, едущих на одной лошади, вслед им кричали: *Вас двое на одной, так возьмите же с меня по чирью* (Гусев 1893, с. 324). У русских старообрядцев Литвы близкая по смыслу формула использовалась при бессоннице: *Здоров вам, два братца-соколы! Возьмите себе третью сестрицу — Ванькина нотницу* (ночницу. — *Т.А.*). *Дарую я вам хлеб-соль, а вы дайте Ваньке сладкий сон!* (Novikovas, Trimakas 1997, № 46).

По мнению Б.Д. Проценко, действие такой формулы «основано на магии чисел (три, два, один): по мере убывания счета исчезают и бородавки. Счастливый же исход лечения связан с неявным обозначением пути (*ехали*)» (Проценко, с. 76). С.М. Толстая в свою очередь полагает, что в основе формулы — отгонная сила числа два, традиционно используемого для защиты от демонов (СД 2, с. 23).

Для избавления от множественных поражений кожи традиция широко пользуется также приемом «магического (обратного, по убыванию) счета» (об этом приеме вербальной магии см. специально в главе «Магический счет»). Такой счет, в частности, применялся для избавления от бородавок. Знахарь или сам больной, производивший процедуру лечения, сначала считал бородавки на теле, затем брал суровую нитку и завязывал на ней узлы в соответствии с количеством бородавок, после чего закапывал нитку (часто вместе с гнилой соломой, способствующей гниению), полагая, что, когда нитка сгниет, бородавки исчезнут (Еф.СМЗ, № 37; Слов. маг., с. 11): *Буду я тисячі гудзів в'язати, тисячу до тисячі рахувати* (считать). *Закопаю під порогом нитки, щоб пропали бородавки* (Зорі, с. 178, черкас.). Завязывая узлы, человек параллельно отсчитывал бородавки назад: *Бородавкі-бородавіци, ви красниє сєстріци! Вас було багато: дєсять. Із дєсяти стало вас дєвять... із одной — ні одной* (УНМ, с. 114, чернигов.).

Тот же прием обратного счета широко использовался при лечении не только чирьев и нарывов, но и других кожных недугов:

*Девять, восемь, семь, шесть, пять, четыре, три, два, один — чирни чирей, баенну нечись, безымянным перстом у р.Б. и.р.* (Курец, № 274, олонец.); *Богородыце Діво! Прошу тебе на помічь вышептать и вымовыть бех и бешыху... Було вас одынадцять, а бех дванадцятый, а з одынадцаты десять... а з одноі та не одноі* (Чуб., с. 116в, киев., от рожи-бешихи); *чорна свиння привела дванадцятеро поросят, а сука — двенадцятеро цуценят. З дванадцяти стало одинадцять... з одного — ні одного. Як не стало в свині поросят, у суки — цуценят, так не стане і лишая* (Зорі, с. 176, черкас.).

Вместо обратного счета иногда использовали прямой, но с отрицанием, также сводящим на нет множественные поражения, где уже само пересчитывание рассматривалось как способ изведения недуга. На Нижегородчине, стремясь избавиться от чирьев, безымянным пальцем правой руки против часовой стрелки обводили чирей, приговаривая: *Не раз, не два, не три, не четыре, не пять, не шесть, не семь, не восемь, не девять* (НЗ, № 54)[24].

Прием обратного счета широко распространен в западнославянских заговорах от болезней, сопровождающихся множественными проявлениями, ср. в чешском заговоре от натки (?рожи), прыщей и др.: *Svatý Job měl devět nátek, od devíti osm, od osmi sedm, od sedmi šest, od šesti pět, od pěti čtyři, od čtyř tři, od tří dvě, od dvou jednu* [У святого Иова было девять натек, от девяти восемь, от восьми семь, от семи шесть, от шести пять, от пяти четыре, от четырех три, от трех две, от двух одна] (Вельмезова, № 108), а также в заговоре поляков Мазовии от «жолва» (воспаления лимфатических узлов, во множестве появляющихся на шее или на коленях человека, после того как он проглотит «жолва» с водой или «жолв» вползет спящему на поле человеку под кожу): *Buł tu zołw z zołwicą, mieli dziewiandzisiąt dziewianć dziewianciu dzieci, jak zaceni tracić od dziewiątygu do ośmygu, od ośmygu do siódmygu... od drugigu do pirsygu, nie ostało jam ani jednygu* [Был тут жолв с жолвицей, у них было 99 детей, как начали их терять: от девятого до восьмого, от восьмого до седьмого... от второго до первого, не осталось у них ни одного] (Ulanowska 1884, s. 297).

У болгар при воспалении множественных ран (называемых *добра, подлюта*) читали такой заговор с обратным счетом: *Пошал е* (името на болния) *у градина... па стъпи* (*името на болния*) *на търн, на глок, на смокови кости, на орлови нокти, на гребен... аіде рано да излезнеш... една*

[24] См. также: РЗЗ, № 1910–1911 (от чирья); Мансикка, № 138 (от нарывов), 141 (от чесотки) и мн. др. примеры.

*добра, две добри, пет добри, шес добри, седам добри, осамъ добри, девет добри. От девет добри останале осам, от осам — седам, от седам — шес, от шес — пет, от пет — четири, от четири — три, от три — две, от две — една, от една — ни една...* [Пошел и.р. в огород... и наступил и.р. на колючку терновую, боярышниковую, на косточку смоковницы, на орлиные когти, на гребень... давай, рана, выходи... одна добра, две добры, пять добр, шесть добр, семь добр, восемь добр, девять добр. Из девяти добр осталось восемь, из восьми — семь, из семи — шесть, из шести — пять, из пяти — четыре, из четырех — три, из трех — две, из двух — одна, из одной — ни одной] (СбНУ, 1895/12/4, с. 144–145). Прием обратного счета применялся в заговорах от болезни «сурма» (затвердение под кожей, шишка, отек, жировик, «навья кость» и т.п.), бородавок и в других случаях (Тодорова-Пиргова 2003, № 378, 419).

Формулы обратного счета (от 9 до 1 или 0) имеют общеевропейский характер (у немцев и англичан, в частности, такие формулы применяют для лечения лишаев, бородавок и других кожных недугов) и преследуют цель «в такой же пропорции уменьшить количество заговариваемых предметов» (Mansikka 1909, S. 83–84). Однако если немцы и западные славяне, по мнению В. Мансикки, действительно применяли подобные заговорные формулы в случаях, когда имелось несколько объектов заговаривания, и всегда использовали число девять, то русские (и восточные славяне вообще) расширили действие формулы и применяли другие числа (например, 12, см. выше), а также, добавим, использовали мотив магического счета (в том числе убывающего) для лечения недугов, никак не связанных с идеей множественности.

Магический счет «по убыванию» согласуется с некоторыми другими деталями ритуала, в частности с выбором лунной фазы: бородавки, например, часто заговаривали на так называемых «сходних днях», когда месяц находится в последней четверти (УНМ, с. 115, чернигов.); кроме того, их выводили и под звездным небом: увидев «падающую» звезду, махали здоровой рукой над рукой с бородавками (Ястребов 1894, с. 44). На «сходе» месяца подбирали на дороге палочку, касались ею бородавок, а затем оставляли ее на дороге в надежде, что кто-нибудь ее подберет, говоря при этом: *Ой ти місяцю молодий* (на самом деле старый. — *Т.А.*), *поможи від біди і лиха, хто за паличку взявся, той гузок* (бородавок) *набрався* (Зорі, с. 180, черкас.).

Выбор определенной лунной фазы для заговаривания бородавок — не случайная деталь лечебного ритуала. Во всех восточнославянских традициях встречается мотив «Пусть месяц возьмет бородавки у имярек», отражающий эту магическую связь. При заговаривании бо-

родавок «на месяц» старались выбрать безоблачную ночь, когда месяц ярко светит, а во время лечебной процедуры подставляли покрытые бородавками руки под свет месяца, произнося:

*Месяц молодой, бородавки, кыш, долой!* (РЗЗ, № 1922, калуж.); *Бородавки мои возьми, месяц ясный* (Пыщуг., № 125, костром.); *Місяцю молодий, князю золотий, відбери у мене бородавки, дай мені золотівки* (Слов. маг., с. 51, черкас.); *Мисяць, мисяць молодэ, возмэ мои бородэ!* (ПЗ, № 344, брест.).

При выборе времени для ритуала предпочтение отдавалось, как мы уже говорили, «сходним» дням, когда месяц убывает (в надежде, что так же «убудут», «сойдут» бородавки — ПЗам, № 172), или же его совершали на «молодом» месяце, желая ему поскорее «состариться»: *Молодичок, молодичок, шоб ти постарів, а мої бородявкі пропали* (ПЗам, № 170, ровен.). В литовских заговорах избавление от любых наростов на коже (ячменя, бородавок, рожи) также сопоставлялось с убыванием месяца (Завьялова 2006, с. 112).

Месяц, символически понимаемый как пастух овец-звезд (ср. в загадке: «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат»), предстает в этой роли и в украинских формулах — с той лишь разницей, что к овцам добавляются еще и бородавки:

*Місяцю молодий, на тобі хрест золотий, ти по небу ходиш, овечки пасеш. Овечки зайшли й мої бородавки зійшли* (Слов. маг., с. 51, волын.); *Місяцю молодий... Ти пасеш бички, телички, овечки, забери в мене бородавочки* (Зорі, с. 178, черкас.); *Місяцю новий... бери свої вівці до себе, бо я їх тілько носити не буду* (Зорі, с. 179, ивано-франков.).

Помимо темы убывания, соотносимой с числовой символикой магических приемов лечения кожных недугов, в заговорах, обращенных к месяцу, проигрывается и тема чистоты, ибо свет месяца последовательно ассоциируется в заговорах с телесной чистотой:

*Как луна светила, так чтоб р.Б. и.р. лицом чиста была* (Проценко, № 268, дон., от угрей); «Як бородаўки, то як первый раз маладик пабачыш, то штобы не сходиўся с места и так кажы: *Маладик, маладик! Який ты чыстый — такие шоб у мене были руки*» (ПЗ, № 347, чернигов.); *Мисячык, мисячык, якый ты сам чыстый, очысть мое тило од прышчив* (ПЗ, № 346, брест.).

То же встречаем и в польских заговорах:

*Młody młodziku, oczyść moje ciało, żeby żadnej brodawki na nim nie zostało. Zgiń, przepadnij* [Молодой месяц, очисти тело, чтобы ни одной бородавки на нем не осталось. Згинь, пропади] (Zowczak 1994, s. 31); *Żeby moja ręka była taka czysta, jak ty miesiącu czysty* [Чтобы моя рука была такой же чистой, как ты, месяц] (Biegeleisen 1929, s. 126).

Месяцу придается большое значение и при лечении бородавок в других традициях, ср. практику подставлять руку с бородавками под свет месяца, потирать их (СД 1, с. 235); глядя на месяц, дотрагиваться до бородавки иголкой (Podbereski 1880, s. 75, укр.); заговаривать бородавки на молодом или старом месяце (Вельмезова, № 4, 6, чеш.).

Мы начали исследование восточнославянских заговоров от кожных болезней с рассмотрения темы чистоты как основного признака и условия здоровой кожи. Вместе с тем, поскольку кожные болезни нарушают это состояние, в заговорах развивается и противоположная тема — тема нечистоты — как состояния и причины многих кожных болезней. Примечательно, что само понятие нечистоты дает название некоторым кожным болезням, ср. олонец. *баенная нечисть* ‘чесотка, грибок, которые можно подхватить в бане’, новгород. *нечистище,* тул., смолен. *нечисть* ‘чесотка’, нижегород., перм., ярослав. ‘проказа’ (СРНГ 21). При этом нечистота (впрочем, как и чистота) понимается не только в прямом, физиологическом, смысле, но и в более широком, как нечистота «культурная», определяемая прежде всего рамками таких общих оппозиций, как свой–чужой, человек–нечеловек, сакральный–профанный.

## *Зоологическая тема*

Одной из причин болезненного состояния кожи человека традиционно считались контакты с животными, ср. указание на животное как на источник, например, лишая в самих заговорных формулах и сопутствующих им поверьях:

*Сучище, сучище, возьми свои кружища и.р.... кошачьи, собачьи, петушиные, лошадиные и лишьи* (Попов, № 101, орлов.; то же: Романов, с. 96, № 229, гомел., заговаривают на сучок в двери); *Круг собачий, круг кошачий, круг овечий, человечий, свининый, коровий, копытный. А где ты приставал? На каком катовище — на собачьем, на кошачьем, на овечьем* (Миненок 2000, с. 34, калуж.).

Самим кожным болезням приписывалось «сосуществование» с животными: *Лишай, лишай, ты с свин'йами спиш, ты с свин'ями бздиш*

(Проценко, № 128, дон.). В чешских заговорах от лишая его называют именами животных: *Lišejo lišejovaté, nedělé se veliké. Jeden se menovál zajíček a druhé se menovál kraliček a třetí se menovál: pryč lišej, pryč lišej a pryč lišej* [Лишай лишеватый, не делайся большим. Одного звали зайчик, второго звали крольчонок, а третьего звали: прочь, лишай, прочь лишай и прочь, лишай] (Вельмезова, № 86).

Сербы и болгары считали, что кожная болезнь «сугреб» (когда тело покрывается волдырями) происходит от того, что человек наступит на место, где скребла задними лапами и помочилась собака или другое животное (Раденковић, с. 403). Для излечения больного болгары читали следующий заговор: *Дер, дер, сугреби, от куче ле сте, от котка ле сте, от мишок ле сте, до утре да ви нема!* [Дер, дер, сугребы, от собаки ли вы, от кошки ли вы, от мышки ли вы, до завтра чтобы вас не было!] (Български фолклор, 1980/4: 105).

Кроме того, зоологическая тема часто становится главной в раскрытии этиологии болезни, указывая на животных (свинью или собаку) как на «родителей» кожного поражения (чаще всего именно лишая), что неожиданно переводит некоторые такие заговоры в разряд инвектив:

> *Лишаю, лишаю... сучка твоя маты* (ПЗ, № 353, ровен.); *Кабан батько, свиння маты* (Ястребов 1894, с. 52, херсон.); *Пес тоби батько, сука тоби маты* (Там же); *Лишаю, лишаю... Свиня тоби ны маты* (Там же); *чорна свиня тобі мати, а кабан тобі батько* (Зорі, с. 176, черкас.), ср. в украинском заговоре от рожи: *Иды соби на очерета... там йе стара сука маты, вона тебе буде годуваты* (Ястребов 1894, с. 47, херсон.).

Актуализацию зоологической темы отражают и некоторые другие мотивы заговоров от лишая. Мотив «Лишаю пора погибнуть, поскольку свинья/сучка/мать не станет его кормить» встречается преимущественно в украинской и южнорусской традициях. Смысл его состоит, по-видимому, в следующем: лишаю угрожают тем, что его не будут кормить и он либо погибнет, либо высохнет (что вновь напоминает о мотиве засыхания/увядания и о теме здоровой-сухой кожи) и поэтому отправится за водой, т.е. в любом случае покинет больного:

> *Пес тоби батько, сука тоби маты, не дала цыцькы ссаты, середа та пьятныця, тут тоби не ятрыцця* (Ястребов 1894, с. 52, херсон.); *Лишаю, лишаю, я тебе с свыньмы змишаю. Свиня тоби ны маты, ны дасть тоби цыцьки сосаты. Час тоби, лишаю, засыхаты, час тоби, ли-*

*шаю, пропадаты* (Там же)[25]; *Лишаю, лишаю, тэбэ с говном змэшаю, сучка твоя маты, нэ дала цыцки ссаты, тоби треба погибаты* (ПЗ, № 353, ровен.); *Лишай, лишай, лишай, свиньйа тибе ни мать, малака тибе ни дасьть. Сохни, сохни, возьми да и засохни* (Проценко, № 129, дон.); ср. тот же мотив в заговоре от чирья: *Чирьи, чирьи, свинья вам не мать, молока вам не дать. Сохни, сохни да издохни, иди за водой. Кто будет идтить от воды, на того напади* (Проценко, № 282, дон.).

Е.Л. Березович указывает, что образ «сучьей цыцки» мог попасть в заговоры от лишая из лексического поля болезни «ячмень» (Березович 2007, с. 511–512).

Мотив «Отсылание лишая к свиньям» известен в основном украинцам и белорусам, а также изредка встречается на юге России:

*Лышэй, лышэй, иды свынням помэшэй. Лышаёва маты ходыла свинням даваты* (ПЗ, № 355, волын.); *Лишай, лишай, иди свиньям мешай* (Харламов 1904, с. 12, майкоп.); *Лишай, лишай, лишай! Я тебе замовляю, до чорної свині посилаю* (Зорі, с. 176, черкас.); *Иду я ў гумно и бяру полову и свиньням мяшаю, а ты, лишай, р.Б. не мяшай и выходи з яго* (Романов, с. 95, № 229, гомел. = Таямн., № 324); *Лішаю, лішаю, я цябе рэшаю, я цябе рэшаю, як сьвіньням мяшаю* (Шлюбскі 1927, с. 35, № 20, витеб.); *Лішай, свінням мяшай, лішай, дабранач, ідзі да свіней нанач* (Зам., № 743[26] = Federowski 1, № 2387, гроднен.); *Лішай, лішай, свінням мяшай і сам прападай* (Federowski 1, № 2388, гроднен.); ср. аналогичную отсылку (но уже к собакам и кошкам) в пермском заговоре от лишая: *Стригун лишай, жить не мешай. Поди на лешего, на пса лохматого, на кота усатого* (Подюков 2004).

## *Нечистота́ и нечисто́ты*

К лишаю, понимаемому как воплощение нечистоты, применяется принцип излечения «подобного подобным», в котором, по-видимому, и следует искать корни мотива «Угроза смешать лишай с г...м»:

---

[25] Ср. фактически тот же текст: *Лишаю, лишаю, я тебе з свиньми змішаю. Свиня тобі не мати, не дасть тобі цицьки ссати. Час тобі вже, лишаю, засихати, час тобі, лишаю, пропадати* (Зорі, с. 175), однако, согласно источнику, записанный в Хмельницкой обл.

[26] В комментариях указывается еще на четыре варианта, записанных в Витебской, Брестской и Минской обл. Мотив «Лишай, иди свиньям мешай» широко представлен в белорусских записях последних лет, см.: НМБНТ, № 1192, 1195, 1200, 1218–1220 и др.

*Лышаю, лышаю! я тебе з г... змишаю, из свійськым, собачым, сорочым и з воронячым* (Милорадович 1900/70, с. 64, полтав.); *Добрэ дэнь, лышаю, я тэбэ з говном змэшаю, и з курчым, и з свынечым, и з коровличэм, и з киньским, и з поробоцьким, и з дэвоцьким, и з всёго миру бэру. И лышаю, лышаю, я тэбэ с всим говном пэрэмэшаю* (ПЗ, № 354, волын.); натирая навозом свиней место на теле, пораженное лишаем, говорили: *Лишаю, лишаю, я тебе з кізяками змішаю* (Зорі, с. 174, киев.); *Лишаю, лишаю, я тебе з гноєм змішаю, свині розриють, кури розклюють, сонечко пригріє, вітер повіє, а ти засохнеш* (Зорі, с. 175, винниц.); *Круг-лішаю, з г... цябе змяшаю, з белага цела зганяю* (Зам., № 741, гомел. = Таямн., № 325).

Преимущественно в белорусских заговорах лишаю «вменяются в обязанности» занятия, связанные с нечистотами: *Лішай, лішай, кал мяшай, свінням давай* (Зам., № 745, гомел.); *Лішай, лішай, гаўно мяшай, на ваду пускай, зубамі сціскай* (НМБНТ, № 1226). Впрочем, среди белорусских заговоров находятся тексты, соединяющие несколько мотивов и тем, ср.: *Як твоя мать звэтся маты сука, батько пес. Іді ты проч, іді на повал, где люді не бывают. Іді ты на лес сухой, лышаю, які ты ест, з гоўном змішаю, чы собачы, чы козячы, чы коровячы, чы кобылій, чы тылячы, чы людячы, чы свіны, чы кротячы, чы індычы, чы котячы* (Замовы Брэстчыны, зап. в Кобринском р-не).

Рассматриваемый мотив реализует магическую стратегию изгнания недуга через контакт с нечистым, отвратительным, неприятным, которая практикуется в народной медицине не только в отношении лишая. Поляки, например, полагали возможным избавиться от рожи следующим образом: нужно было рожу *zbrzydzić*, т.е. «вызвать к ней отвращение», для чего пораженное болезнью место мазали навозом, соплями и т.п. (Biegeleisen 1929, s. 131).

Контакт с нечистым, неприятным как магический прием изгнания противопоставлен другому способу избавления от лишая — через соприкосновение болезни с сакральным, освященным. У поляков в окр. Кельц, стремясь избавить себя на предстоящий год от разного рода поражений кожи, в т.ч. грибков, надо было взять кусок пасхальной колбасы, очертить им вокруг собственных ног, а затем, откусив от куска колбасы, сказать: *Ja jem święconą kielbasę, wszystko robactwo z nogi wystraszę* [Я ем освященную колбасу, всех насекомых от ноги отпугиваю] (Udziela 1891, s. 232, ю.-вост. Польша), ср. выше об уподоблении кожных поражений насекомым.

Что же касается магической практики прикладывать экскременты — в основном навоз — к пораженному лишаем месту, то она из-

вестна и в других областях Славии. Среди сербских лечебных практик встречаем обыкновение дотрагиваться навозом черной коровы до пораженного коростой или струпьями места на лице больного (Раденковић, с. 395), а мотивы с упоминанием навоза («высохни, как навоз у забора», «навоз как подарок для болезни „руса“-короста» и др.) являются, пожалуй, самыми частотными в сербских заговорах от этого недуга (Раденковић, № 146, 148, 150, 155, 156 и др.).

В чешских заговорах встречается мотив оплевывания лишая, понимаемого как его поношение и оскорбление: *Přišly tři divý ženy, a ty tři divý ženy měly tři divý děti, a ty tři divý děti měly lišeje, styděly se za ně, plivaly si na ně — při tom se plivne na lišej* [Пришли три лесные женщины, а у этих трех лесных женщин были три лесных ребенка, а у этих трех лесных детей был лишай, они его стыдились, на него плевали. — При этом на лишай нужно плюнуть] (Вельмезова, № 88), ср. сербскую практику лечить чирей, смазывая его соплями (Раденковић, с. 402).

## *Инородческая тема*

В немногочисленных восточнославянских (в основном украинских) заговорах встречаем параллель «лишай — жид», которая вписывается в народную этиологию этой болезни: лишай возникает в результате соприкосновения с чем-то или кем-то «нечистым» (ср. стереотипное представление о евреях как «нечистом» народе): *Лишай-лишавына, жид-жидовына, у сэреду родыўся, у субботу сдох* (ПЗ, № 356, житомир.). С таким пониманием природы кожных болезней (не только лишая) согласуются этиологические легенды о появлении веснушек (или даже некоторых кожных недугов) у евреев, а также представление о веснушках как знаке всего еврейского народа. С евреями также связываются специфические кожные заболевания, присущие, согласно обыденной точке зрения, только им, в частности парша, ср.: *жид пархатый* (Белова 2005, с. 151, 155). Поляки Добжинского края считали, что особый вид коросты (т.н. *czarna krosta*) бывает только у евреев (по причине их «нечистоплотности»), и поэтому называли эту болезнь *żydówka* (Biegeleisen 1929, s. 121).

Инородческая тема присутствует в заговорах и от других кожных болезней, которые рассматриваются как атрибут инородцев и иноверцев — как сакрально, так и физиологически «нечистых»:

> *Выговарюю скулу... жидовськую, татарською, латыгольскую, паньскую, цыганьскую* (Романов, с. 166, № 37, могилев.); *Бех-бешиха гожа, бех-бешиха рожа... бех-бешиха татарка, бех-бешиха циганка,*

*ступай собі, якою ти не є: панська, жидівська, молдаванська* (Слов. маг., с. 35, черкас.); *Ты бышыха бышыце, ты... турецька, нимецька, лядська, пранцузська* (КС, 1905/91, с. 66, черкас.); *Бишихо татарко, бишихо циганко, бишихо жидівко!* (Иващенко 1874/2, с. 175, полтав.); *Бышыхы туркеня, бышыха нимкеня, бышыха пруська, бышыха жыдовська и нехрещена и немолитвяна* (Стороженко 1894, с. 36–37, харьков.); *Бешиха цыганка, бешиха поганка, бешиха туркеня, бешиха немкеня, сойды с р.Б. и.р.... куды хрыстианськый голос не доходит* (Ястребов 1894, с. 47, херсон., от рожи).

В последних примерах противопоставление «бешихи цыганки, поганки, туркени, немкени» «христианскому голосу» подчеркивает также и иноверческую составляющую мотива. Практически ту же мифологическую логику, сопрягающую «нечистоту» телесную и «культурную», находим в сербских заговорах от чирья: *Пљускавице... Бошњакино, Татаркињо, Арнауткињо, Чивуткињо!* [Чирей... боснийкин, татаркин, албанкин, еврейкин!] (Раденковић, № 284).

Инородческая тема, как можно было ожидать, развивается в заговорах и в отношении сферы традиционной кулинарии и пищевых запретов. В частности, в заговорах широко обыгрывается запрет на употребление мяса по средам и пятницам, который нарушается иноверцами[27]. См. в чешских заговорах от лишая: *Lišeji, lišeji... židi v pátek maso jedí, ať tě, lišeji, taky snědí!* [Лишай, лишай... Жиды едят в пятницу мясо, пусть и тебя, лишай, съедят] (Вельмезова, № 85), а также от других кожных болезней: *Břede, břede bředoucí, peklo, peklo pekloucí, židi v pátek maso jijó, ať tento břed také snijó* [Нарыв, нарыв нарывистый, ад, ад адучий, жиды в пятницу мясо едят, пусть и этот нарыв также съедят] (Там же, № 130).

На западе Украины, намазав пораженное лишаем место куском освященного на Пасху сала, говорили: *Лишаю, лишаю, я тебе свяченим салом мішаю. Кабан, поросята, діти — тут тобі не сидіти, білого тіла не труїти* (не отравлять) (Зорі, с. 177, уман.), полагая, что если лишай — «еврей», то кусок сала, к тому же освященного, может его «прогнать».

Близкое развитие темы находим в сербском заговоре от «русы» — с той лишь разницей, что здесь «инородчество» и «иноверчество» недуга доводится до своего логического завершения, и в итоге болезни «инкриминируется» каннибализм:

---

[27] Ср. актуализацию постных дней в таком украинском заговоре: *Пес тоби батько, сука тоби маты... середа та пьятныця, тут тоби не ятрыцця* (Ястребов 1894, с. 52, херсон.).

*Пошла руса с русићи у петак и у среду месо да проси. До пл'дне је просила и блажила, од пл'дне је руса запостила. Срете ју солар и русар па питују русу с русићи: — Куде ћеш, русо, с русићи? Ти да се врнеш откуд си пошла, ти си се омрсила, ти си се огалатила, ти си се најела човечју лојурину, мазурину, месинчину, сланинчину, човечју крвчину попила* [Пошла руса с «русятами» в пятницу и в среду мясо просить. До полудня побиралась и оскоромилась, после полудня начала поститься. Встречают ее продавец соли и русар и спрашивают русу с «русятами»: — Куда ты идешь, руса, с «русятами»? Вернись туда, откуда пришла, ты оскоромилась, ты осквернилась, ты наелась человеческого сала, мяса, солонины, напилась человечьей крови] (Раденковић, № 151).

В болгарских заговорах «руса» (короста, диатез), отождествляемая, как и в приведенной выше украинской заговорной формуле, с евреем, изгоняется с тела человека угрозой «накормить еврея салом в субботу». Для этого утром растапливают на сковороде кусок сала, а затем, обмакнув в жир, смазывают пораженные места, произнося при этом: *Чифутко, евреіко! Што кье ти прет слънце ф събота слания?* [Жидовка, еврейка! Как тебе сало в субботу до восхода солнца?] (СбНУ, 1895/12, с. 146, Неврокопский окр.). Логика этой формулы основана на своего рода умножении угрозы — за счет актуализации в ней двух значимых для иудеев моментов: субботы как сакрального и праздничного дня и сала как нечистой и вообще не употребляемой евреями пищи, а также кощунственности их соположения друг с другом, их заведомой, бьющей в глаза несовместимости.

Иное (правда, довольно редкое) развитие инородческой темы в заговорах от кожных недугов — это изгнание их на инородцев и иноверцев: *Барадаўки, вам тут не место, вам тут цесно, сыходзице, барадаўки, на паноў, на жыдоў, на тых, што ў падушках лежаць* (ПЗ, № 349, гомел.); *Лішаю... кругі мяшая, у лазні на печы, жыдоўцы на плечы* (НМБНТ, № 1234, витеб.).

Близки к формулам отсылки также некоторые восточнопольские и западнобелорусские заговоры, где лишай «помещают» или «отправляют» к «жидам»: *Liszaj! U kogo sypiał? W starej chałupie, na malowanym słupie, u księdza na słupie, u żyda na dupie* [Лишай, у кого спал? В старой избе, на расписном столбе, у ксендза на столбе, у жида на заднице] (Petrow 1878, s. 138); *Лішаю... Зыдыся* (сойдись) *в одын струп, старому жыдове на пуп* (НМБНТ, № 1191, брест.).

* * *

За рамками рассмотренных в этой главе сквозных тем, пронизывающих весь дискурс заговоров и формул, применяемых при лечении кожных болезней, находится один широко известный мотив, а именно мотив «сжигания болезни». С одной стороны, он метафорически связан с симптоматикой некоторых кожных поражений (прежде всего рожи, «вогника» и, конечно же, ожога), сопровождающихся воспалением и покраснением кожи, и основан на магическом приеме «подобное лечится подобным», с другой — символически соотносится с мотивами «засыхания» недуга, касающимися всего корпуса кожных болезней.

В более общем смысле мотив сжигания болезни представляет собой частную реализацию стратегии уничтожения, ср.: *Огнища, огнища, возьми свое вогнища. Як етому огню* (при этом обводят воспаленное место огарком лучины) *згореть и потухнуць, ничого ня быць, так и етой боли у р.Б. каб ня було — обсохнуць и обсыпатца* (Романов, с. 95, № 227, могилев.).

«Сжигание» болезней как мотив и одновременно магическая практика соотносится с разными рассмотренными выше темами и, в частности, с темой множественности. Так, например, при заговаривании рожи льняную кудель сжигали небольшими пасмочками, обычно в количестве девяти штук, над воспаленным местом на теле больного (прикрытым красным поясом, куском красной ткани, а часто даже — пасхальной скатертью или полотенцем, на котором освящали пасху); делали это последовательно (также от 9 до 1 раза), тем самым символически уничтожая недуг (Слов. маг., с. 10; ПЗ, № 318, 320; Зорі, с. 169 и мн. др.). У поляков в окр. Жешува девять комочков льняной кудели последовательно, один за другим кидали в огонь, также считая их при этом с девяти до одного (Biegeleisen 1929, s. 130).

Рожу, сопровождаемую прыщами, на Украине называли «пожарной»; в этом случае на тело клали три клубочка кудели и зажигали, читая следующий заговор: *Огні, ангелы и архангелы, и палаєш, и потухаєш, и потушы и.р. бех и бешыху и пожарну и прыстрітну* (Чуб., с. 116г, полтав.); окуривали больного дымом от горящей в черепке смолы со словами: *Я тебе вышиптую и спалюю на огни, на шевський смоли*[28] (Гринченко 1896/2, с. 37, чернигов.); трижды зажигая и гася волокна, приговаривали: *Я не волокна полю, ай ружу* (Зорі, с. 169, закарпат.)[29], ср. также:

[28] укр. *шевська смола* (досл. «портновская смола») — «густая липкая субстанция с неприятным запахом» (СУМ 9, s.v. *Смола*).

[29] Словаки окуривали рожу дымом от сухих роз, пионов и других цветов.

*Ружа, руженица, прекрасна дівиця, я тебе спалю, я тебе виговорю* (Слов. маг., с. 48, житомир.); *Вона* (Богородица) *тоті цвіти рвала, рожа з тіла білого визивала — тай в огонь! Там тобі горіти* (УНМ, с. 89, киев.); *Хрещонному молытвенному и.р. спалюю бешыху... тилько я ею спалюю святым огнем, щоб воно тут не стояло* (Боцяновский 1895, с. 500, житомир.); *Ружу паліла, Госпада Бога прасіла* (Зам., № 716, гомел.); *Я цябе на 'гне спалю, а слюною заплюю* (Зам., № 722, гомел.).

Тема множества находит подтверждение в других магических практиках. На Русском Севере, а также в других местах рожу «сжигали», высекая над воспаленным местом огонь кремнем и огнивом, так чтобы искры во множестве сыпались на поврежденное место (Дмитриева 1993, коммент. к № 33). В Белоруссии при лечении скулы знахарка обводила пораженное место пережженным камнем, после чего с силой ударяла им об пол, чтобы камень разлетелся на мелкие куски (Шейн 1893/2, № 46, могилев.). В этих случаях множество скорее ассоциируется не со множественностью поражений и их уничтожением, а с дроблением недуга на мелкие части, т.е. в конечном счете, так же как сжигание или пересчет, — с уничтожением болезни.

Помимо рожи, *спаливали* также *вогник* (мелкую красную сыпь). Из горячей печи брали угли, нанизывали их на железный прутик или иголку и водили перед больным участком тела (ПЗ, № 360, брест.), ср.: *Вогник, вогник, я табе спалюю над агнём. Як агонь дагарае, так вогник припадае* (ПЗ, № 366, гомел.); *Вагнішче, вагнішче!.. ідєть на сваї агнишчі. А ви, єіє агнишчі, возьміть осіє вогнишчі* (ПЗам, № 119, чернигов.; при этом гасили угли в воде и мазали ею вокруг больного места)[30]. У поляков протирали бородавки куском свежеиспеченного хлеба или промывали водой, которой перед этим обмыли такой хлеб, а затем хлеб бросали в печь (Biegeleisen 1929, s. 128).

Сжигание недуга провоцирует «притяжение» к этой магической практике сакральных текстов, содержание которых в той или иной мере соотносится с особенностями ритуала. Среди них «Молитва Кресту» («Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящии Его. Яко исчезает дым, да исчезнут; яко тает

[30] Сжиганию сопутствуют и другие магические способы уничтожения недуга, ср.: *Я тебя, рожа, заморожу, я тебя, рожа, огнем сожгу, я тебя, рожа, вином залью, мелом засыплю, сукном затру* (НЗ, № 118, при этом машут вокруг больного места красной тряпкой; то же: УНМ, с. 117, чернигов.).

воск от лица огня, тако да погибнут бесы...»)[31]. Один из мотивов этой молитвы — *как исчезает дым, так исчезает и недуг* — «поддерживается» в интересующем нас случае лечебной практикой: знахарка сжигает льняную кудель, и болезнь «уходит» с дымом.

> «Як чоловик опухнэ, чы рука, чы нога, чы лицо, — эту рожу спалюваты, и гэтою громнычною свичкою трэба эту рожу спалюваты. „Отче наш“ дэвьяит раз и лён смычуть. Як палыш: *Сам Господь прыступы и этой опух отнымы* (*эту рожу отнымы*), *як осчызае дым да отисчезнуть от Ивана трынаццать рожэй*... [Потом читают:] *Да воскрэсни Бог, росточацца врази его да бежать от лица его, ненавидяшчэго. Як ысчызае дым, да счезнут од Ивана трынацать рожэй. Як тые восок погыбае от огня, тако да погыбнуть од Ивана трынацать слабостей. Сам Господь прыступы, той опух од Ивана отнымы и здоровычком надэлы*» (ПЗ, № 324, брест.).

Сжигание рожи хорошо известно в соседних славянских и неславянских традициях. О практике покрывать воспаленное место красной тканью и сжигать на ней девять пасм льна (*spalanie róży*) сообщается из многих регионов Польши (см.: Kolberg 39, s. 389; 48, s. 299; 51, s. 17; Kotula 1976, s. 187). Мотив сжигания «рожи» и других кожных болезней встречается и в самих заговорах:

> *Nátko, огнища, jdi pryč, nebud' více, nebo zažehnávám tebe* [Рожа-натка, иди прочь, не будь больше, а то сожгу тебя] (Вельмезова, № 103); *Сестро, Русо, у врх да ус'неш, а у корен огньом да сагориш!* [Сестра, Руса, с верха усохни, с корня в огне сгори!] (Раденковић, № 145).

В литовских заговорах также нередко сопоставляются исчезновение болезни и горение огня: «Иисус Христос ходил по горам, по морям, разорвал розу, засохла роза, сгорела роза. Сгоришь в огне, красная рожа» (Завьялова 2006, с. 118).

У болгар сжигание применяли при лечении кожных недугов, сопровождающихся жжением, например, зудящей сыпи «припал» (СбНУ, 1891/4/5, с. 106); при заговаривании отека, когда кожу больного покрывали красной тканью, над которой по очереди сжигали 9 колечек пакли, и, пока она горела, произносили: *Червен Герги с червен конъ,*

---

[31] Использование этой молитвы в ее апокрифических вариантах в функции заговора известно в восточнославянской традиции, ср.: *Як щезают дими від вітрів, так щоб біль щезала, пропадала* (Зорі, с. 22, черкас.). О популярности «Молитвы Кресту» в ряду других апокрифических молитв см.: Яцимирский 1913/3, с. 31–32.

*търчи, свети Герге, да гу улуим, да му изгурим кръкатъ, ръцети, учити, вождтит, клепкити и нехтити* [Красный Георгий с красным конем, ищи, святой Георгий, чтобы его поймать, чтобы ему спалить ноги, руки, глаза, брови, веки и ногти] (СбНУ, 1892/7/2, с. 142), а также при заговаривании гнойных и воспалительных ран: *Запали се царево сараю, че го угасиме със зелена тревица и студена водица* [Загорелся царев сарай, погасим его зеленой травой и студеной водицей] (Тодорова-Пиргова, № 405).

Наконец, символика огня обусловила появление в заговорах ассоциирующихся с горением цветовых эпитетов (*красный, черный*), причем даже там, где мотив «сжигания недуга» как таковой отсутствует, ср. заговоры, читаемые от рожи и «вогника»:

> *Ишоў чэловек дорогую — чырвона сьвитка, чырвоны чоботы, чырвоны штаны, чырвона шапка, ишоў дорогую и.р. рожу шэптаци да с собою забираци* (ПЗ, № 319, гомел.); *Рожа, рожа, гдзе ты была? В саду цвела, твой цвет чырвоны, а корань чорны; огнём подпальвала, конопелькамі подсмальвала, штоб не оц"ятрывалася* (не воспалялась) (Таямн., № 311, гомел).

* * *

Многие заговоры от кожных болезней (особенно в белорусской и отчасти украинской традициях) с точки зрения их сюжетики представляют собой универсальные лечебные заговоры, реализующие сюжетный тип устранения недуга (о нем см. выше, в специальной главе). Приведем лишь один типовой заговор, в состав которого входят практически все основные мотивы, составляющие сюжетный тип устранения недуга (такие как «Характеристики и источники недуга», «Изгнание недуга из тела человека», «Недугу запрещается мучить человека», «Изгнание недуга в далекие пустынные места», «В „ином“ мире, куда отсылают недуг, его ожидают в гости, там пир, отдых, веселье и свадьбы», «Разнесение/распыление недуга по частям»):

> *А скула ж ты, скуляница, и синяя муравица, жовтая жавтовица, и белая бяловица, и красная красавица, и чорная чарнявица, и годовая, и полугодная, и часовая, и минутная, и разовая. И ўси ж вы колючія, и болючія, и приговорныя, и набродныя, и жаноцкія, и паробоцкія, и дявоцкія, батьковы и маткины, радостныя и жалостныя. Я ж тябе упрошаю и выговарую с косьтей, з можджей, с полукосьтей, з буйной головы, з румянаго лица и с усих жил и с поджилочак. И тут табе ня стояти, и косьти ня ломати, и головы*

*ня палить, и щираго сэрца ня щамить. Я ж тябе выговарую и упрашую, и выйди ж ты, скула скуляница, на гуляй-поля, — там табе мяккія подушки и белая постелька; там табе столы застланы и кубки поналиваны, — там табе гуляньня, там табе буяньня, там твоё красованьня; и тут табе ня стоять, и косьти ня ломить, и головочки ня шалить, и щираго сэрца ня знобить. И рассыпся там на маково зерня. И святая Пятинка Христова, стань ты, Господи, на помочь. И от Господа Бога помочь, а мой дух ляхкій* (Романов, с. 90, № 203, гомел.).

Единственное, что выделяет заговоры от кожных недугов в ряду универсальных лечебных заговоров, так это отдельные эпитеты-определения, указывающие именно на симптоматику кожных болезней:

*Бех-бешищище! Гнила, люта, пекуча, сверблюча, колюча, болюча* (Слов. маг., с. 49, киев.); *Бешыха бешышыще колюча, болюча, шпегуча, пекуча, сверблюча, нудюча* (Новицкий 1913, с. 83в, екатеринослав.); *Ишла Мамка Прачистая болячку выгоняла, свярбучую, колючую, болючую, обкладную, обложную* (Романов, с. 92, № 214, гомел.);

и внешний вид поражений кожи:

*Болячко-скулячко верхняя, безверхняя, дванадцятиверхняя* (УНМ, с. 87, житомир.); *Жовтая жавтовица, синяя синявица, гноявая гноявица* (Романов, с. 92, № 212, гомел.); *Божа маці, стань ты ў помачы балячку шаптаці, дзевяці балячок шаптаці, дзевяці прышчэвок... дзевяці безвершніц* (Зам., № 713, витеб.).

Сходные симптомы приписываются кожным недугам и в чешских заговорах: *nátcho s růží dělaná, bředlavá, suchá, loupavá, palčivá, studená, horká, hnojivá a mořivá, po těle chodivá* [натка, из рожи сделанная, нарывающая, сухая, колючая, жгучая, холодная, жаркая, гнойная, мучительная, по телу ходящая] (Вельмезова, № 104).

* * *

Рассмотренные в этой главе темы и ассоциативные ряды, присутствующие в заговорах и приговорах, которые использовались для лечения поражений кожи, представляются нам внутренне взаимосвязанными и, отчасти, мотивирующими друг друга. Взятые в целом, они формируют комплексное представление о кожном недуге — который нарушает природную телесную чистоту человека, обычно посредством со-

прикосновения с чем-то нечистым, «не-своим» или опасным; который проявляется в изменении цвета и «фактуры» кожного покрова, а также во множестве болезненных поражений и который, наконец, развивается на теле человека, подобно растению или цветку. Магические способы, применяемые для лечения кожных болезней, в основной своей части адресно направлены именно на эти их свойства и особенности.

Что же касается самих мотивов и сюжетов, то нетрудно было заметить, что, в отличие от других функциональных групп, восточнославянские заговоры от кожных болезней, с одной стороны, репрезентированы достаточно ограниченным их набором, а с другой — многие из этих мотивов представлены единичными и разрозненными образцами, причем большинство мотивов используются в заговорах от разных кожных недугов — с той лишь разницей, что одни занимают доминирующую позицию в заговорах от одной болезни, другие — от другой и т.д.

Это обстоятельство — общность тем, пронизывающих весь корпус заговоров от кожных болезней, и мотивов, составляющих эти заговоры, указывает на глубокую интегральность данного фрагмента восточнославянских заговоров.

Что же касается «географии» заговоров от кожных болезней, то если отдельные мотивы и демонстрируют достаточно очевидные зоны притяжения (так, мотивы «рожа — цветок» и «три рожи» явно имеют западнославянские истоки, а операционные тексты в заговорах от лишая обнаруживают южнославянские параллели), то темы и ассоциативные ряды оказываются общими для всех (или большинства) славянских традиций, что скорее является следствием широко распространенных представлений о природе кожных недугов.

# *Заговоры от глазных болезней*

**Бельмо. — Ячмень.**

Эта функциональная группа восточнославянских лечебных заговоров, пожалуй, самая немногочисленная, хотя в ее состав входят магические тексты, применяемые для лечения не одной, а нескольких болезней — бельма, ячменя, а также куриной слепоты, воспаления глаз, так называемого глазного перелома (т.е. косоглазия) и некоторых других. Всего заговоров, приговоров и разного рода формул, которые сопровождают лечение глазных недугов, насчитывается у восточных славян более сотни. Мы рассмотрим две группы — заговоры от бельма и ячменя.

## Бельмо

Заговоры от бельма представляют собой компактную и цельную — как в сюжетном, так и в географическом отношении — группу магических текстов. В ней явно преобладают украинские заговоры (их около 60), что, видимо, отражает реальную картину распространения самой этой функциональной группы в заговорной традиции восточных славян. Приблизительно по десятку зафиксировано белорусских и южнорусских заговоров, а для северно- и центральнорусских, судя по всему, заговоры от бельма не характерны.

В основе большинства заговоров от бельма лежит сюжет «Св. Юрий/ др. ехал верхом/шел и за ним бежали три собаки (хорта, волка, орла, вола, др.) — черный, белый и красный; третий или все трое снимали/слизывали/сгоняли бельмо»[1], ср. украинский и белорусский заговоры:

---

[1] Головацкий 1847, с. 265, русин.; Чуб., с. 139, проскуров.; Иващенко 1874/2, с. 180, от червей; Rulikowski 1879, s. 111; Ястребов 1894, с. 45, херсон.; Милорадович 1900/68, с. 378, полтав.; Семенцова 1892, с. 287, чернигов.; Бабенко 1905, с. 140; Ветухов 1905/54, с. 283–284, 5 вар., укр.; Новицкий 1913, с. 93, № 26а, екатеринослав.; Иванов 1913, с. 75, № 3, харьков.; Манжура 1890, с. 150, екатеринослав.; Верхратський 1930, с. 27, винниц.; Зорі, с. 133, 136, кировоград.; с. 140, киев.; 141, черкас.; Гринчен-

*Йихаў Юрий на Божому сэвому кони, а за ным бигло тры хурты. Едын хорт билы, другий хорт рудый, трэтий хорт чорный. Билый хорт — слёзы хлёбаты, а чорный и рудый и.р. бэльмо согнаты* (ПЗ, № 408, волын.); *Ехав святый Юрый на сивым коне й въёв ён за собою трох хартов: первый хорт белый, другій хорт чорный, третьтій хорт рудый. И прошу я твое вяликія милосьти, святый Юрый, вяликій Ягоръя, завяли своем хортом от р.Б. бяльмо злизать и согнать, и руду, и луну, и туман, из яго быстрых вочей. Первый рудый як лизнув — руду злизав; другій чорный як лизнув — и луну и туман злизав; третьтій белый як лизнув — бяльмо злизав, согнав и стёр, з яго быстрого вочка, на нижняю вейку слязою сыйшло и скацилося* (Романов, с. 103, № 261, гомел.).

В других славянских традициях этот сюжет, кажется, неизвестен[2]. В частности, В. Мансикка также отмечает его южнорусский характер, не указывая при этом ни на какие инославянские или германские параллели к нему (Mansikka 1909, S. 196). Единственную параллель находим в западноболгарском заговоре от глазной болезни: *Със свята Бугуродицъ тръгнълъ съ три ъртъ*[3]*: чърниіъ, б'алиіъ и чървениіъ. Чърниіъ чърнуту дъ чувъ, б'алиіъ б'алуту дъ чувъ, чървениіъ чървенуту дъ излижъ, дъ станъ чисту* [Шла Святая Богородица с тремя хортами: черным, белым и красным. Черный черноту чтоб стерег, белый белоту чтоб стерег, красный красноту чтоб вылизал, чтобы стали чистыми] (Раденковић 1996, с. 205; цит. из А. Илиева), ср. также начало еще одного заговора от болезни глаз: *Има три ръта: един бел, един червен, един жут...* [Стоят три хорта: один белый, один красный, один желтый...] (Амроян, № 223, болг., от болезни глаз). Источник такого близкого, но при этом единичного совпадения западноболгарского текста с украинскими остается неясным.

Заговоры на сюжет о трех хортах обнаруживают заметную цельность, что может объясняться их компактным распространением, ставящим естественный предел варьированию. Часто в этом сюжете фигурирует именно св. Юрий — как покровитель волков, защитник скота

ко 1901, с. 52–53, рукоп., чернигов.; Зорі, с. 138; вар.: Лоначевский 1875, с. 105, № 25, буковин.; Слов. маг., с. 60–61, житомир., киев., черкас.; ПЗам, № 157, 158, 161, гомел., житомир.; Харламов 1901, с. 30, № 1, 2, ейск.; Харламов 1904, с. 10, майкоп.; Проценко, № 20; Майков, № 82, симбир.; ПЗ, № 409–416; Таямн., № 378, 379 и др.

[2] Вместе с тем мотив «животное слизывает недуг» встречается довольно часто (см.: Кляус, с. 87–95).

[3] Ср. болг. *хрътка* 'охотничья собака'.

в лесу и т.д. (в заговорах собаки чаще всего называются *хортами*, что также указывает на связь с лесом, охотой и волками); иногда об охоте в заговорах говорится прямо: *Йихав святый Юрый на билим кони, у билим брыли*[4] *з билымы хортамы в биле поле полюваты... Не йидь же в биле поле полюваты, та йидь до и.р. більмо зрываты* (Гринченко 1896/2, с. 39, № 1, полтав.).

Помимо св. Юрия, в заговорах появляются также Иисус Христос, Господь, Спас, Петр, Михаил, Лазарь, Рахайло и Михайло (?архангел Михаил), Дева Мария, старец, пан и другие персонажи, а наряду с тремя хортами — также и три вола, три овна, три коня, три орла, три сокола, три кролика, три лютых зверя: *Іхав Кузьма и Демьян на лукоморью. Іхалы воны тремя киньмы — одным білым, другым сывым, третым вороным. За нымы лытілы тры орлы, тры соколы. Одын дряпнув, другый куснув, третій більмо розбыв у и.р.* (Семенцова 1892, с. 287, чернигов.). Лишь иногда в свите святого Юрия оказываются разные животные: *Ихав Святый Юрій на сирому кони, в сирій одежи, попереду сирый хорт, сирый ворон, сирый кинь. Хорт каже — выбрешу! ворон каже — выколю! а кинь каже — як добижу, копитом высичу!* (Новицкий 1913, с. 93б, екатеринослав.).

В ряде вариантов сакральный персонаж отсутствует, и хорты действуют сами: *Ишли три псы через три верхи. Один каже: Гет більму! Другій каже: Гет більму! Третій каже: Гет більму!* (Недзельський 1955, с. 272, пряшив.); *Аж біжать три пси: оден сірий, другий білий, третій чірвоний. Білий полуду згоняти, сірий більмо одмовляти, а чірвоний кровь уняти* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 347, киев.; *полуда* ‘бельмо’) и др.

В рассматриваемых заговорах, напомним — преимущественно украинских, заметное место занимает сквозной символический (по Познанскому, «симпатический») эпитет *белый*, связанный с названием болезни (*бельмо*):

> *Іхав Юрій на білом коню, білы губы, білы зубы, сам білый, в біле одягся, білым підперезався, веде за собою три хорты: один білый, другій сірый, третій червоный. Білый більмо злиже, сірый слёзу, а червоный кровь* (Еф.СМЗ, № 29, укр.); *Йихав пан Билыньскиій из билои горки, на билому кони, у билому плати и з билым копьем, и з билым хортом; копьем тебе сколе, хортом тебе строе* (ХСб 9, с. 347, харьков.; укр. *сколия* «бельмо»); *Бигла собака через дорогу, сама била, били ногы, билый хвист, нехай вона більмо зъисть* (Новицкий 1913, с. 94в, екатеринослав.);

[4] укр. *бриль* «головной убор с широкими полями типа шляпы; часто из соломы».

ср. появление *белого* в заговоре от бельма, основанном на полифункциональном мотиве «Куда идешь? — Иду лечить...»: *Йшла біла дівка білою дорогою; ніжки в неї білі, руки у неї білі, голова в неї біла, здибала її Пречиста Діва: — А куди йдеш, дівко біла? — Ген-ген — більма зганяти, граблями згрібати* (Иващенко 1874/2, с. 179, полтав.).

Пожалуй, наибольшее варьирование заговор допускает в той своей части, где описываются конкретные действия хортов, избавляющих больного от бельма. Чаще всего они слизывают (или вылизывают) бельмо:

*кінь заржав, а сокіл засьпівав, а хорт більмо злизав* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 346, киев.); *Сирый склыкае, билый сзывае, а чорный злызуе* (Стороженко 1894, с. 37, харьков.); *Кінь хвостом махне, копитом заб'є, язиком злиже — більмо з ока злізе* (Зорі, с. 134, донец.); *Ногами позгрібаєм, а язиком позлизуємо та хвостом позамітаєм* (Там же, с. 136, киев.); *Первы лізне — слязу злізне, другі лізне — таску злізне, трэці лізне — так з раба Івана бяльмо злізне* (Зам., № 846, гомел.).

Помимо этого, животные также сгоняют или снимают бельмо с глаза:

*Чорний вію піднімає, сірий запорох виймає, а білий більмо згоняє* (Зорі, с. 135, укр.); *Святий Юрій на сивім коні з копйом змію догоняв, а я правою рукою з ножем більмо згоняю* (Верхратський 1930, с. 27, винниц.); *Сам Гасподзь Бог... з вачэй бяльмо зганяе* (Зам., № 848, гомел.); *Первый сокил кров хлябае, другый сокил бильмо зганяе, третий сокил чорную галку чыстыть с р.Б. и.р.* (ХСб 8, с. 8, харьков.); *Йиде Бог на билим кони у билій сороци, у билых постолах, у билых поволоках. За ным тры псы... а чорный иде из ока бильма здійматы* (Милорадович 1900/68, с. 378–379, полтав.; *поволока* ‘налет; пелена’),

а также вставляют человеку глаз:

*Шов Сус Христос по калиновом мосточку, за им бегли три хорточки... рабый наволоку стягая, красный кров зализая, а серый вочи ўставляя* (Романов, с. 103, № 260, гомел.; вар.: Таямн., № 380, 382, 393); *Билый бижыть бильма зобаты, червоный кровы хлоптаты, а чорный бижыть чоловичка в око вставляты* (Манжура 1890, с. 150, харьков.); *У полі стояло три хуртиночки... біла біжить більмо виговорять, друга біжить сльози втирать, а червона біжить око вставлять* (Слов. маг., с. 61, киев.; вар.: Драгоманов 1876, с. 25, с. 29, харьков.).

Мотивы удаления бельма (или другой помехи, например соринки) из глаза встречаются также и в других традициях, и вне рассматриваемого здесь сюжета; при этом в качестве субъекта целительского действия очень часто выступает именно животное, см., например, в сербском, южнорусском и болгарском заговорах:

*Бела пилчићи с кљунице искљуву белу метаљку, а с крилца да отмету, а с ноктићи да одчобрље* [Белые цыплята исключают клювами белую «метальку» (воспаление глаз), а крыльями ее отметут, а когтями ее отдерут] (Раденковић, № 230, серб.); *Не лети, серая утка, желтого песку пить, а лети, серая утра, своим серым хвостом бельмо счищать* (Харламов 1901, № 3, с. 30, ейск.); *Ечемиче-наметиче, да те изядат селските говеда!* [Бельмо, пусть тебя съест крестьянская скотина] (Тодорова-Пиргова, № 318, болг.).

В польских заговорах некоторое распространение получил мотив сдувания бельма (пол. *łuska, łuscka* ‘бельмо, катаракта’, но одновременно и ‘лузга, чешуя, кожица, шелуха’) из глаза больного. Субъектом действия выступает обычно Христос, ср. польский заговор: [Шла Луска, встретила ее Богородица: «Куда идешь, Луска? — Иду к человеку в глаз. — Иди ты, Луска, в лес, на сухие коренья...». Иисус дыхнул, целый мир раздул и я тоже раздуваю (*Pan Jezus chuchnął, cały świat rozdmuchnął i ja tez rozdmuchuje*)] (Kotula 1969, s. 96); а также: *chuchnął Pan Jezus trzy razy w oko* [дунул Христос трижды в глаз] (Siarkowski 1879, s. 54). О сдувании пелены с глаз больного говорится и в болгарских заговорах (Тодорова-Пиргова, № 317).

Приведенные выше, а также многие другие примеры, равно как и названия болезни, убеждают в том, что бельмо понимается как некое чужеродное тело, покрывшее зрачок и мешающее нормальному зрению, видению. Это препятствие, согласно такому представлению о болезни, подлежит механическому удалению, однако, как правило, не «силовому» (учитывая ранимость глаза), а достаточно деликатному. Именно так в заговорах, как нам кажется, и возникают мотивы сдувания, смахивания, сметания, а главное — слизывания бельма. Кроме того, надо учитывать, что этот последний «повторяет» общераспространенную народномедицинскую практику избавлять человека от соринки в глазу, вылизывая глаз языком. И, наконец, еще одно обстоятельство: возможно, что мотив *слизывать бельмо*, как мы видим, частый в этом сюжете, мог поддерживаться аттракцией к *слеза* — как к естественно связанному с глазом явлению. Кстати сказать, слезы не раз упоминаются в рассматриваемых заговорах:

*Билый хорт — слёзы хлёбаты, а чорный и рудый у и.р. бэльмо согнаты* (ПЗ, № 408, волын.); *третьтiй белый як лизнув — бяльмо злизав, согнав и стёр, з яго быстраго вочка, на нижняю вейку слязою сыйшло и скацилося* (Романов, с. 103, № 261, гомел.); *Чорний лиже слёзу, червоний кровь, а білий більмо* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 347, уман.); *Як сліна сьлізе, так щоб з тебе усякое лихо слізло, от віхня* (возможно, соринка) *и от більма* (Там же, s. 271, киев.).

Вообще, тема закрытого, заслоненного чем-то, запорошенного глаза оказывается сквозной в заговорах от бельма и других глазных болезней:

*Як жа мне ні плакаць, ні ўбівацца, аб шыроку дарожку ні валяцца, штомне бяльмо вочка занімае, на белы свет глядзець ні пазваляе* (Зам., № 844, гомел.); *Ustąp z mej źrenicy, nie zastępuj mej śklanicy* [Уйди из моей зеницы, не закрывай моей роговицы] (Kotula 1976, s. 197, пол.); [Шел Господь наш Иисус с Пресвятой Девой дорожкой, встретился с Рысьим когтем и Луской[5]: — Куда идете, Рысий коготь и Луска? — Иду глаза заслонять (*Idę oczy zasłaniać*). — Не ходи ты очи заслонять, иди ты на боры, на леса] (Siarkowski 1879, s. 54, пол.).

Подобное представление о природе глазных болезней находит соответствие в славянской лексике. Как отмечает С.М. Толстая, «анализ засвидетельствованных словарями славянских языков и диалектов значений и контекстов слав. **slěp-* приводит к заключению о первичности семантики закрытости, препятствия, отсутствия свободного доступа и т.п., из которой при перенесении в сферу визуального восприятия естественно выводится значение ‘не видящий, плохо видящий’ (тот, у которого „закрыты“, „загорожены“, „залеплены“ и т.д. глаза)» (Толстая 2008, с. 171).

Понятно поэтому, что суть лечения больных глаз состоит, согласно народномедицинской логике, в открывании глаз/зрения, очищении глаз, удалении с них преграды: *лежать тры хорты. Рьябель — лизь, серый — лизь, чэрный — лизь, шоб у и.р. зрель открылась* (ПЗ, № 410, чернигов.); *На Киянским мори стаяў дуб, на дубе карваць, на карваци Божая Маци, ачышчала Лени глазы* (ПЗ, № 426, гомел.).

Одним из специфических мотивов, сопряженных с идеей открывания глаз и встречающихся в заговорах, является мотив «дать/ показать глазам свет»[6]:

---

[5] пол. *rysi pazur, łuska* — названия глазных болезней.

[6] Впрочем, свет может пониматься и как нечто губительное для зрения, см. название одной из врачевальных молитв от болезней глаз, помещенных

*Волы-буйволы, идить до мене бильма зганяты, рогамы здійматы, хвостамы замитаты, очам просвитлосты даты* (Гринченко 1896/2, с. 40, № 4, полтав.); *Первы лизнуў, серы ўсе болезни зализаў, а белы просвету ў вочки даў* (ПЗ, № 409, гомел.); *А в Бога є три хорти... Чорний зганяє, сивий зчищає, а білий просвітлість дає* (Слов. маг., с. 61, житомир., см. также: Шкарбан 1992, с. 106, житомир.); *а червоный облызав, очам свитлость показав* (Гринченко 1896/2, с. 40, № 3, полтав.); *Чорный стежку показуе, сирый слёзу вылызуе, а билый свит показуе* (Милорадович 1900/68, с. 378, полтав.); *Ідзі ж ты, р.Б. Манечка, да хаты свае, я прышлю к табе трох хартоў: белы — бельмы змыляе, красны — кроў замаўляе, чорны — яснасць у вочы ўстаўляе* (Зам., № 844, гомел.).

Возможно, что тема пускания света в глаза аллюзивно связана с евангельской притчей о слепорожденном, у которого вовсе не было глаз и которого Христос, сказав о себе «Я свет миру», сделал зрячим: «И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии. Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я свет миру. Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому, и сказал ему: пойди, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный. Он пошел и умылся, и пришел зрячим» (Ин 9:1–7). И хотя идея евангельского текста состоит в преодолении духовной слепоты светом Христовой веры, в дискурсе устной традиции тема света обретает практический смысл.

Тему пускания света в глаза встречаем в рукописных молитвах от глазных болезней, апеллирующих к этому евангельскому эпизоду, ср. в глаголической хорватской молитве конца XVII — начала XVIII в.: «Sveti Mikula piškup i mučenik imil bilmo i povlaku i bolizan i češuje na oči svoji i molil je boga, govoreči: „Gospodine Isukarste, sine boga živoga, ki prosviti oči slipu rojenomu i rekal mu jesi: Jidi i peri se v kupelje Silomi...“» [У святого Микулы, епископа и мученика, было на глазах бельмо, и пенка, и болезнь, и чешуя (названия глазных болезней), и

в Синайском евхологии: «емоуже аще блискъ изъметъ зракъ ли повлечете ся очи» [кто потеряет зрение от сильного блеска или заволокутся глаза] (Мансветов 1883, с. 364).

молил он Бога, говоря: «Господи, Иисус Христос, Сын живого бога, который просветил глаза слепорожденному и сказал ему: „пойди, умойся в купальне Силоам“»] (Strohal 1910, s. 158).

Та же тема света пронизывает целый ряд апокрифических молитв русского требника: «...просвети вл(д)ко свето(м) твои(м) истинн(н)ы(м), и повели агг҃лу светлу хра(ни)телю д҃ши и телу соблюсти све(т) очию его. бе(с) всяко(г) вреда и све(т) зрака е(г) исцели о(т) одръжащая болезни. да во свете живый и хвалу тебе, воз(д)ает. оц҃у и сн҃у и ст҃му д҃ху...» (Алмазов 1900, с. 115, № 10, по служебнику с требником, рук. XVII в. Софий. б-ки № 861), а также вычитывается из традиционных молитв от болезней глаз: «Звезда светлая явился еси непрелестная мирови, Солнца Христа возвещающи зарями твоими, страстотерпче (имярек), и прелесть погасил еси всю, нам же подаеши свет, моляся непрестанно о всех нас» (Кондак, глас 2-й из службы мученику Лонгину).

Возможно поэтому, что рассматриваемый мотив «дать/показать свет глазам» по своему происхождению является книжным.

С темой света, доступного здоровым глазам, связан и образ месяца, который иногда появляется в заговорах от бельма (уже вне связи с рассматриваемым сюжетом о трех хортах):

> *Маладзик маладой, ў цибе рог залатой. Ты ў моры купаўся, ты нам сподобаўся, табе ясныя ночы, а етому и.р. ясныя вочы* (ПЗ, № 416, гомел.); *Ти, місяцю, в облаках, у матері Божої на руках, під тобою земля і люди, хай на оці більма не буде* (ПЗам, № 159, житомир.); *Мєсєць угору, а бєльмо додолу* (ПЗам, № 160, киев.); так же у поляков: в окр. Жешува знахарка при обнаружении бельма закрывала человеку лицо руками, оставляя только просвет для глаз, и читала следующий заговор: *Jesteś, miesiączku, na niebie, zbirasz trzy z dziewięciu luszczek do siebie. Weźże z tego N.* [Ты на небе, месяц, собираешь тридевять скорлупок себе. Возьми же (скорлупку, т.е. бельмо. — *Т.А.*) и с этого и.р.] (Kotula 1876, s. 186).

Напомним, что месяц как символ чистоты, света и белизны хорошо известен в лечебных заговорах (см. хотя бы заговоры от кожных болезней).

## Ячмень

При лечении ячменя в основном используются короткие приговоры, которые в небольшом количестве встречаются в украинской, в большей степени — в белорусской традиции, в то время как в русской — они до-

вольно многочисленны, а их география — примечательна. Они широко известны в южнорусской традиции и далее в западнорусской вплоть до самого северо-запада (Олонецкий край), хотя в других частях Русского Севера такие приговоры и формулы довольно редки.

В основе подавляющего большинства этих магических текстов — соединение двух мотивов: «Ячмень, нá тебе кукиш (дулю)» и «Пусть ячмень возьмет топор и посечет себя». Первый — подтверждается целительской практикой, когда ячменю кукиш показывают и тыкают в него дулей (укр., ю.-вост.-пол., ю.-рус., бел.)[7]; второй представляет собой реализацию универсальной стратегии уничтожения недуга, о которой нам уже приходилось говорить:

> *Ячмень, ячмень, на тебе кукиш, что хочешь — то купишь! Купи себе топорик, ссеки себя поперек* (Сафонов 1894, с. 13, псков.)[8]; *Сосок, сосок, купи костылек, а ты, костылек, купи топорок, а ты, топорок, секи этот сосок в крест и поперек и на перекос* (Кофырин 1900, № 116, с. 2, пудож.); *Личминка, личминка, вот тебе кокуш, что знаешь, купишь, купи топорик, секи поперек* (Курец, № 192, олонец.); *Житина, житина, на тебе кукиш. Что ты на этот кукиш купишь! Купи себе топорок, руби поперек* (Новг. ф-р, № 468); — *Кукиш, кукиш, что ты купишь? — Поеду в городок, куплю топорок. —Куда тебе топорок? — Сечь письячок у р.Б. и.р. — Письячок поперек* (ФНО, № 45, новгород.); *Ячмень, ячмень, нá табе кукіш, што хочаш, то і купіш. Купі сабе тапарок, сячы ячмень папярок* (Зам., № 856, гомел.; Таямн., № 383, 387); *Ячмень, ячмень, на тебе кукиш, что хошь — то купишь. Купи себе топорик, секи себе головку, как маковку* (РЗЗ, № 1806, казан.; то же: НЗ, № 68, 69)[9].

---

[7] При этом кукиш появляется изредка в магических практиках, относящихся к другим болезням, см. в обережной формуле от т.н. зноса (неожиданной встречи двух матерей с малолетними детьми): *Сонейкам асвяціся, месячкам агарадзіся, паганаму зносу не дапускайся, паганы знос — кукіш пад нос* (Таямн., № 603, гомел.).

[8] ФНО, № 44; НТКПО 1, с. 595, 685, псков.; Добровольский 1, с. 199, № 1, смолен.; НМБНТ, № 2389, 2392, 2399; Novikovas, Trimakas 1997, № 29; РЗЗ, № 1797–1805, 1808, калуж.; Булушева, с. 65, саратов.; Аршинов 1889, с. 11, казан.; Будде 1898, с. 1298, кур.; Мажников 1893, с. 129, ейск.; Тростянский 1916, с. 157, воронеж.; Проценко, № 294–296, дон.; Слов.маг., с. 62, херсон.

[9] *ячмень, житина, письяк* — диалектные названия ячменя, группирующиеся в русских диалектах в рамках двух номинативных полей — «зернового» и «собачьего». Подробнее об этом см. специально: Березович 2007, с. 501–517.

Вместо «топорка» в текстах может появляться «сабелька»: *Ячмінець, ячмінець! На́ тобі кукиш, що хочеш купиш. Купи собі шабельку, зрубай головку* (Чуб., с. 140, erh/; см.: Podbereski 1880, s. 75; Востриков, с. 78, урал.).

Этим, собственно, и исчерпывается варьирование приговоров. Другое дело, что отдельные их мотивы и повествовательные элементы могут развиваться самостоятельно, в свою очередь становясь основой формул и приговоров. Это происходит главным образом за счет смысловых и символических притяжений, а также разного рода взаимопроекций между магической практикой, текстом и названием болезни.

Тема кукиша проявляет себя не только в магической практике как таковой, кстати, довольно-таки распространенной, но также находит продолжение в некоторых формулах, сопровождающих эту практику:

> Человек, первым увидевший больного с ячменем на глазу, должен трижды сплюнуть на землю, показать кукиш ячменю и сказать: *На́, о це тобі, згінь, пропади* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 343, киев.), а также: *Ячмінь, ячмінь, на́ тобі дулю!* (Еф.СМЗ, № 31, укр.); *Печень-ячмень, на́ тебе кукиш!* (РЗЗ, № 1811, вят.); *Ячменю, на́ тобі дуль цилу жменю* (Боцяновский 1895, с. 502, укр.; когда тыкают в ячмень дулей несколько раз) и т.д.

Вместе с тем использованием кукиша как известного обережного средства сфера «мануального» воздействия на ячмень не ограничивается. В славянской магии различные действия пальцами (в том числе и комбинацией пальцев) широко применялись в лечебной магии, в качестве оберега и т.д. (см.: СД 3, с. 616–617). Неслучайно поэтому, что ячмень, как и чирей, лечили потиранием или обведением его пальцами. Так, в Архангельской обл. рекомендовалось сложить большой и безымянный пальцы и этим потереть ячмень со словами: *Пёсий сосок, вот тебе комок!* (Смирнов, Ильинская 1992, № 42, архангел.). Белорусы связывали два пальца на правой или левой руке в зависимости от того, на каком глазу вскочил ячмень (НМБНТ, № 2381–2386). На русском северо-западе пальцы, сжатые в кулак, реализовали модель угрозы. Необходимо было безымянным пальцем обвести ячмень, после чего легонько ударить по нему кулаком, произнося при этом: *Писяк, писяк, как дам кулаком — сразу сгоришь и околеешь* (ФНО, № 47, новгород.); *Писяк, писяк, как дам кулаком: сразу умрешь и околеешь* (Новг.ф-р, № 469).

Поскольку благодаря своему внешнему виду ячмень — в народной классификации болезней — принадлежит одновременно к болезням глаз, а также к кожным недугам (как любое чужеродное образование на поверхности тела), то к нему применяются отдельные целительские

приемы, характерные именно для практики лечения кожных болезней, которые в свою очередь находят отражение в текстах. Прежде всего это требование усыхания (подсыхания, засыхания) болячки, базирующееся как на растительной метафорике кожных болезней, так и на распространенном народномедицинском представлении о том, что здоровая кожа — это кожа сухая. Этим объясняется появление в репертуаре «ячменных» приговоров и формул таких, в частности, текстов:

> *Ячмінь-ячмінь, на́ тобі кукиш, за цей кукиш кобилку купиш. Кобилка здохне, ячмінь усохне* (Слов. маг., с. 61, сум.; ср. с. 62, киев., чернигов.; РЗЗ, № 1790–1796, калуж.; ПЗам, № 177, киев.; Таямн., № 387, 392); *Как сучок засох на дереве, так засохни и ячмень!* (Курец, № 193, олонец.); *Нехай тоби ячминець усохне!* (Гринченко 1896/2, с. 318, полтав.); *В тебе ячминець? — Брешеш. — Хай вин тоби усхне!* (Милорадович 1900/68, с. 377, полтав.; при этом плюют и показывают дулю).

Кроме того, развивая тему засыхания ячменя, фольклорная традиция прибегает и к более сложным ассоциациям. В частности, в Архангельской обл. ячмень терли куском хлеба и говорили: *На́ куска, не давай соска!* (Смирнов, Ильинская 1992, № 43, архангел.). В последнем фрагменте (*не давай соска*) можно видеть скрытый запрет мочить ячмень, а также требование подсушить болячку (вспомним также рассмотренный нами выше, в главе о кожных болезнях, близкий мотив в заговорах от лишая — «лишаева мать не дала ему сосать цыцку»).

С требованием высушить ячмень сопрягается и магическая практика сжигать зерна ячменя. Так, на Киевщине пересчитывали (с отрицанием *не*) девять зерен ячменя, после чего бросали их в печь и убегали, чтобы не слышать, как они трещат (Talko-Hryncewicz 1893, s. 343). В Подолии кидали в печь тридевять зерен ячменя со словами: *Щоб у мене ячмінь щез, як це зерно згорить* (Верхратський 1930, с. 26 = ТСС, с. 29, № 43). Из 30 зерен ячменя выбирали три, которыми больной очерчивал нарыв, клал их к остальным и кидал все 30 в печь со словами: *На́ тибі ячменю цилу жменю* (Боцяновский 1895, с. 502, укр.), ср. обычай прикладывать к болячке раскаленное зерно ячменя или кусок горячего хлеба[10], а также — в развитие связи ячменя и кожных болезней — мотивы сжигания рожи.

Подобные «зерновые» и прежде всего «ячменные» ассоциации вообще довольно разнообразны в приговорах, читаемых при лечении ячменя.

---

[10] См. другие примеры аналогичных магических приемов: Березович 2007, с. 503.

И еще одно. В отдельных полесских приговорах на месте «кукиша» появляется «кукушка», что заставляет думать прежде всего о вторичном сближении этих слов, вызванном их созвучием, либо об ошибке, связанной с забвением текста или соответствующей магической практики:

*Ячмень, ячмень, на́ тэбэ кукушку, бэры топорушку, бэры топорок, руби ўпопэрок* (ПЗ, № 417, брест.); *Ишла кукушка, за кукушкой кобыла; кобыле здыхаты, а ячменю ўсыхаты* (ПЗ, № 418, ровен.).

Вместе с тем пара «ячмень — кукушка» имеет параллели в полесской традиции: о кукушке говорят, что она «потеряла голос через ячменный колос», что она «подавилась ячменным колосом», что кукушка перестает куковать, когда начинает колоситься ячмень, и т.п. (подробнее см.: Гура 1997, с. 691–693). Иными словами, в мифопоэтической традиции ячмень и кукушка выступают своего рода антагонистами, что могло быть учтено и заговорной традицией, «устроившей» такую подмену.

Наконец, последнее. На Украине и в Белоруссии, где, как мы уже отмечали, формул и приговоров, применяемых для лечения «ячменя», зафиксировано не слишком много, среди таких приговоров имеется некоторое количество довольно специфических диалогов. Гуцулы, например, обменивались следующими репликами: *Я маю ячмінь! — Що робиш? — Ячмінь палю! — Брешеш! — Ні! — Брешеш! — Ні! — Брешеш! — Ні!* После этого больной кидал зерно ячменя в огонь и убегал (Шухевич 1908, с. 253, гуцул.). На Полтавщине к воспаленной железе прикладывали раскаленное зерно ячменя и говорили: *Шо ты колеш? — Ячминець. — Брешеш. — Я ячминець сколю, ячминець зійде, и твоя правда до мене прыйде* (Милорадович 1900/68, с. 377, полтав.). В Белоруссии диалог звучал так: *У цябе ячмень? — Лжэш, прароку, пшаніца на воку* (Зам., № 857, гродн.; Таямн., № 385); *У цябе ячмень усходзіць! — Усходзіць, да не ўродзіць* (Pietkiewicz 1938, s. 113, Речицкий у.).

Мотивы этих диалогов выглядят достаточно чужеродными на фоне рассмотренных выше приговоров, однако они находят подтверждение в польской фольклорной традиции, где при лечении ячменя знахарь и больной разыгрывали короткий диалог. Особа противоположного пола, стоя во дворе, бросала через окно в лицо больному горсть ячменя, и между ними происходил такой диалог: *Jęczmień na oku. — Łżesz, proroku* [Ячмень на глазу. — Врешь, пророк] (Skalski 1901, s. 75; то же: Kolberg 3, s. 95; Boryta 1996, s. 60). Впрочем, последней репликой в таком диалоге могла быть и инвектива: *Całuj mnie w dupę* [Целуй

меня в ж...] (Petrow 1878, s. 138, dobrzyn.). Другим, более популярным, завершением была реплика больного: *Łżesz, proroku, pszenica na oku!* [Врешь, пророк, пшеница на глазу] (Udziela 1891, s. 119). У кашубов аналогичный диалог также был основан на разыгрывании «зерновой» темы: *Tobie rosce jęczmiszek w oczku. — Tero nie żniwa, łżesz proroczku* [У тебя на глазу растет ячмень. — Сейчас не жатва, врешь, пророк] (Dłużewska 1983, s. 52, кашуб.).

Таким образом, польские тексты, активно эксплуатируя «зерновую» тему в дискурсе лечения ячменя, добавили к ней мотив обмана и диалогическую форму, что было усвоено фольклорной традицией сопредельных восточнославянских регионов.

# *Заговоры от зубной боли*

**Общие замечания. — I. Отрицание недуга. — II. Обмен.**

**Общие замечания.** Восточнославянские заговоры от зубной боли принадлежат к широко распространенным средствам вербальной магии, практикуемым и поныне. В нашем распоряжении имеется порядка 600 таких текстов. Эту цифру превышают только очень популярные у восточных славян заговоры от уроков и испуга, а также заговоры от крови; немного меньше, чем заговоров от зубной боли, известно заговоров от детской бессонницы и ночного крика, а остальные функциональные группы представлены значительно меньшим количеством текстов[1].

Заговоры от зубной боли довольно равномерно распределены по восточнославянской территории, причем количество известных нам на данный момент белорусских и украинских заговоров приблизительно одинаково. При том что русских заговоров несколько меньше, чем украинских и белорусских вместе взятых, последние гораздо разнообразнее русских с точки зрения сюжетного состава.

Заговоры носят названия «от зубной боли», «от зубной болезни», «от зубов», «чтобы зубы не болели» и т.п. Функциональная и диагностическая определенность зубной боли мотивирует отсутствие перечней определений и эпитетов, прилагаемых обычно к родовому названию болезни и уточняющих ее местоположение на теле человека, ее источники и причины, симптоматику, время появления и другие особенности. В данном случае мы встречаем лишь отдельные короткие перечни — относящиеся как к самим зубам: *Так и у меня, и.р., зубы не болели, не мозжели — ни верхни, ни нижни, ни передни, ни задни* (РЗЗ, № 1422, костром.); *У Адамья зубы не болили... ни кутни* (угловые), *ни передни, ни середни* (Мансикка, № 118, олонец.), так и к зубной боли: *Выговаривая тебя, болезнь зубная, и дёсная, и глотовая* (РЗЗ, № 1469, калуж.).

---

[1] В число заговоров от зубной боли мы не включаем заговоры от т.н. зубища, ср. в.-слав. *зубища, цеменнік* ‘осложнения у ребенка при прорезывании зубов’, а также приговоры, произносимые при выпадении молочных зубов.

Основная интенция заговоров — «чтобы зубы не болели» — распространяется также на болевые ощущения (связанные с опуханиемдесен, головной болью и т.д.), сопутствующие зубной боли как таковой, ср.:

*Чтобы зубы не болели, десна не ныли, щеки не отекали* (Попов, № 61, вологод.); *не болили зубы, ни щемили щоки и не тоцила червь зубная* (Мансикка, № 121, олонец.); *штобы эта зубная скорбень и болезень не тронула и не вередила никакой бы жилы и никакой бы кости и не зубных кореньёф* (Мансикка, № 126, олонец.); *ни болят у их зубы и алака* (десна), *ни щемит у их косья* (Мансикка, № 132, олонец.); *Так бы у меня... не болели бы зубы, не щемила бы дёсна, не болела бы голова* (Пыщуг., № 113, костром.); *Так бы и у р.Б.и.р. не болели зубы, не тоснули щеки, не росло дикое мясо* (РЗЗ, № 1442, архангел.); *зубы не болели, десны не ныли, щеки не ломило* (РЗЗ, № 1443, архангел.); *Не болят у меня зубы, не ноют и кости, не опухают и колока*[2], *и не подъедают и черви коренья* (РЗЗ, № 1447, архангел.); *челюсть не пухни, не дуй* (РЗЗ, № 1460, вят.).

Заговоры от зубной боли практически всегда сопровождались ритуально-магическими действиями, которые, впрочем, были связаны с ритуалом довольно поверхностно: читали заговор, пристально глядя в рот; дышали в рот, а затем сплевывали на сторону (Разумовская 1993, с. 265); крестили зуб или дотрагивались до него освященным ножом (Зорі, с. 119, 127); давили на челюсти крест-накрест, обводили зуб по часовой стрелке изнутри или снаружи по щеке, носили при себе железное кольцо, сделанное из найденной на дороге подковы, или как-то иначе использовали железо в качестве оберега или средства избавления от зубной боли. При этом массовое использование железных предметов в этой функции не нашло отражения в заговорах. Иногда сопутствующие чтению заговора действия тем или иным образом соотносились с содержанием текстов (об этом см. ниже).

Как и многие другие лечебные заговоры, основные восточнославянские заговоры от зубной боли реализуют две уже известные нам стратегии: «Отрицание недуга» и «Обмен». Остальная, весьма немногочисленная часть заговоров представлена полифункциональными сюжетами и мотивами лечебных заговоров («обращение в сакральный центр», формулы невозможного, магический счет и т.д.).

**I.** В подавляющем большинстве заговоров зубная боль отрицается, представляется чем-то невозможным (что фактически одно и то же) и

[2] с.-рус. *алако*, *алака* — десна; нёбо.

потому не требующим специальных целительских действий, что в целом соответствует стратегии «**Отрицание недуга**», которую мы подробно рассматривали выше, в связи с заговорами от кровотечения. Она основана на тактике прецедент-состояния: заговор сначала описывает или просто задает некие объекты, обладающие искомыми свойствами (нечувствительностью к боли прежде всего), а затем проецирует эти свойства на пациента. Среди этих объектов — покойник, в т.ч. сакральный персонаж (I.1.), и объекты мертвой природы (I.2.) — камень, а также земля, дерево, железо и др.

I.1. Сюжет «Как у N не болят зубы (так и у и.р. зубы не болят)», где под N подразумеваются антропоморфные персонажи. Сюжет обычно передается в форме диалога, прецедентного нарратива (часто с переносом действия в сакральный центр) и формулы невозможного. Он широко известен во всех восточнославянских традициях и представлен несколькими версиями, которые отличаются друг от друга только объектом сравнения. Чаще всего это покойники и сакральные персонажи.

I.1.1. «У мертвых не болят зубы». Этот сюжет представлен прежде всего диалогическими заговорами, у восточных славян на редкость однотипными. Такой диалогический заговор часто начинается с обращения к месяцу или с обращения молодого месяца к старому (а также с обращения к покойнику или сакральным персонажам: Адаму, Ною, Христу, св. Антипе, св. Антонию, Ивану Богослову и др.) и строится по следующей схеме (в наиболее полном виде): «Месяц/N, где ты был? — На „том свете“. — Видел ли ты мертвых? — Болят у них зубы? — Нет, не болят. — Как у мертвых зубы не болят, так бы и у и.р. не болели». Сюжет во множестве вариантов известен у восточных славян повсеместно[3]. Наиболее ранняя фиксация диалога относится

[3] См. варианты: Добровольский 1, с. 196–197, № 1, 4; Романов, с. 81, № 158, 162; с. 82, № 164–166; Шейн 1893/2, с. 541, № 35–36; Демидович 1896, с. 130; Kolberg 53, s. 374; Шлюбскі 1927, с. 34, № 14; Зам., № 607*, 608*, 609*, 610, 613, 615–617; Таямн., № 221, 226, 228, 233, 240, 246, 257; ПЗам, № 127, 130, 133; ПЗ, № 473–478, 480*, 481, 483, 484*, 485*, 487, 491, 497, 498, 501, 502*, 508*, 509*, 518*; Чуб., № 124в, 125з, к; Еф.СМЗ, № 14–19* (запорож., харьков., чернигов.); Иващенко 1874/2, с. 177; Rulikowski 1879, s. 112 (2); Сорокин 1890, с. 16* (херсон.); Гаврилов 1892, с. 283 (чернигов.); Talko-Hryncewicz 1893, s. 357–363 (14 вар.); ХСб 8, с. 192; Стороженко 1894, с. 37 (харьков.); Ястребов 1894, с. 49–50; Боцяновский 1895, с. 501 (житомир.); Милорадович 1900/69, с. 319 (6 вар.); Rokosowska 1900, s. 459 (киев.); Малинка 1902, № 2,3,7,8*; Онищук 1909,

ко 2-й четверти XVII в. (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 82), правда, в диалоге на месте месяца фигурирует мертвец[4], ср. более поздние тексты:

*Ты Макарий и я Макарий, ты Антоний и я Антоний! Были ли вы на том свете? — Были мы на том свете. — Видели ли вы мертвых? — Видели мертвых. — Болят ли у мертвых зубы? — Нет, не болят у мертвых зубы. — Так чтобы и у р.Б. не болели и не ломили* (Майков, № 67, саратов.); *Пытаеця молодый старого: Чы болять зубы у мертвого? — Де ж ты выдав, щоб у мертвого болилы зубы! Ни, и не болять, и не щемлять. — Дай, Господы, р.Б.и.р. помоч, щоб не болилы и не щемилы, як у мертвого* (Малинка 1902, с. 221, № 3, чернигов.); *Молодый мисяц питаеця у старого, чи болять зубы у мертвого — Ни, и мині ни* (Боцяновский 1895, с. 501, житомир.); *Молодзик молодой, дзе ты быў? — На том свеце. — А што ты бачиў? — Мёртвы людзи. — А у их зубы не боляць? — Не боляць. — Хай у священой, хрещеной Натальи не боляць* (ПЗ, № 473, гомел.); *Месяц ты, месяц, где ты был? — На тот свет ходил. — На том свете чего ты видел? — Мертвое тело. — Как у этого мертвого тела зубы не болят и жилки не мозжат? — Нет, зубы не болят и десны не мозжат. — Так и у меня не болите* (Пыщуг., № 105, костром.).

Некоторые детали сюжета, возможно, указывают на его связь с книжной традицией. Среди персонажей, которых месяц видит на «том свете» (или которых отсылают на «тот свет»), оказываются либо мертвые вообще (таких заговоров большинство), либо воскресший Лазарь, либо, наконец, ветхозаветные праведники. Две важнейшие опорные

с. 8; Верхратський 1930, с. 28–29* (4 вар.); Зорі, с. 118, 119, 121, 126, 129, 131, 132; Давидюк 1993, с. 12–13 (2); Слов.маг., с. 58* (киев., 2 вар.), 58 (херсон.), 58* (черкас.), 59 (житомир.), 59 (киев.), 60* (винниц.), 60* (волын.); УНМ, с. 112 (чернигов.); ТСС, № 42б*; ППК 1848, с. 205 (саратов.); ЭСб, 1864, с. 5 (тул.); Майков, № 65 (воронеж.), 67 (саратов.), 68 (владимир.) 73 (орлов.); Еф.МЭА, № 22, 24, 26; Мажников 1893, с. 128* (ейск.); Чибриков 1900, с. 307 (казан.); Харламов 1901, с. 28, № 2 (майкоп.); Попов, № 65, 66, 67, 68 (орлов., саратов.); Харламов 1904, с. 11 (майкоп.); Добровольский 1905, с. 320 (орлов.); Постников 1909, с. 25 (архангел.); Мансикка, № 116, 120, 121, 125, 131, 133; РЗЗ, № 1406, 1408, 1416–1425, 1427, 1428; Пыщуг., № 105–107; Григораш 1995, с. 118; НЗ, № 20, 36; Судог. ф-р, № 11; Новг. ф-р, № 450, 452; Разумовская 1993, с. 265 (псков.); НТКПО 2, с. 338, № 14; Булушева, с. 46; Проценко, № 91, 103; Novikovas, Trimakas 1997, № 28.

[4] О сюжете см.: *Топорков А.Л.* Зубная боль // ПЗ, с. 268.

точки сюжета, а именно хождение на «тот свет» и ветхозаветные праведники, побуждают задуматься о том, не является ли этот сюжет отдаленной реминисценцией христианского догмата Сошествия Христа во ад. Согласно ему, после распятия Иисус Христос спустился в ад и, сокрушив его врата, освободил заключенные там души и вывел из ада всех ветхозаветных праведников. В православной иконописи в составе сюжета «Сошествия во ад» встречаются изображения Адама, простирающего руку к Еве, царей Давида и Соломона (предки Христа), Иоанна Предтечи, Авеля, а в принципе к числу ветхозаветных праведников принадлежит Ной и др. Все они — именно те персонажи, которые фигурируют в рассматриваемых заговорах от зубной боли. Что же касается Лазаря, то его частое упоминание в этих заговорах, видимо, объясняется тем, что Лазарю также довелось (Ин 11) совершить путь из одного мира в другой. Ср. фрагменты заговоров, в которых фигурируют названные персонажи:

> *Молодзик молодэй, ци быв ты на том свеци? — Быв! — Ци бачив царя Давыда? — Бачив! — Ци боляць у яго зубы?* (Романов, с. 164, № 27, могилев.); *Мисячык яснэсэнькый, ты свитыш высоко и нызко, ты видыш далёко и блызко. Ты буў ў Ўадама ў дому, видиў Ўадама ў гробу, ў Ўадама косты нэ можжать* (ПЗ, № 494, брест.); *Каин, Каин, Каин, вяли спрасить брата сваяго Авиля, ни балять ли у яго зубы. — Нет* (Добровольский 1, с. 197, смолен.); *Во зеленых лугах стоит железная баба, на этой бабе стоит милостивый Ной. Помолюсь и покорюсь милостивому Ною: — Милостивый Ной! Сходи на тот свет: не болят ли там зубы, не ноют ли скулы, не пухнут ли десны? — Сходил Ной туда* (Шустиков 1892, с. 112, вологод.); *Марфа, Мария и Пелагея, три сестры Лазаревы, пойдите к своему брату Лазарю, спросите у своего брата Лазаря, не болят ли у него зубы* (Майков, № 69, архангел.).

Этот сюжет допускает варьирование в описании «того света», где бывал месяц и обитают мертвые. Помимо сообщения, что он бывал *на том свете* (повсем.; вар. *на онном свете*, *на тамтым свете*), изредка встречаются и другие, более конкретные ориентиры, в т.ч. топонимические, уточняющие народные представления о локализации «того света»: *на Усияньских горах*[5], *на Дунаю*, *за горами*, *на синих морях*, *за полями*, *за морями*, *за морямы*, *за водамы*, *за морями*, *за лесами*, *на небе*, *у Адама*. Иногда месяц предстает как светило подземного мира, где

[5] *Сиянская* гора — один из самых частотных топонимов восточнославянских заговоров.

обитают мертвые: *Месяц ты, месяц ясный. Спустись ты во сыру землю. Найди во сырой земле кость мертвую* (Крашенинникова 2001, № 14, архангел.); кроме того, увидеть мертвых месяц посылают на кладбище: *Маладзік, маладзенькі... На могілках бываў?* (Зам., № 617) и даже на похороны: *спускался ли ты с небес, сходил ли на повозку, видел ли мертвеца во гробе?* (Григораш 1995, с. 118, архангел.).

Мертвые, о которых и спрашивают месяц, иногда конкретизируются: в заговорах могут упоминаться *родители* (как общее обозначение покойных родственников), *батюшка и матушка* (РЗЗ, № 1425) и другие близкие родственники и знакомые, ср.: *ты моего деда бачыў?* (ПЗ, № 496, брян.); *бачыў нашу Вальку?* (ПЗ, № 487, гомел.), *Герасіма бачыў?* (Таямн., № 226, гомел.) и т.д. Иногда в вопросе фигурирует имя последнего похороненного на данном кладбище покойника (Добровольский 1, с. 196).

С темой «того света» и мертвых связан и ритуальный контекст рассматриваемых заговоров. Так, обращаясь к месяцу с вопросом о том, не болят ли у мертвых зубы, терли зуб костью мертвеца, споласкивали рот водой, которой омывали покойника; кусали покойника больным зубом за палец (Селиванов 1886, с. 94–95); водили пальцем покойника по щеке и зубам (ПЗ, № 537) или ложкой мертвеца по щеке (ПЗ, № 497); припоминали имена умерших родственников (Романов, с. 83), грызли могильный столбик или крест (ТРМ, № 415) и т.д.

По сведениям, собранным Х. Бегелайзеном, подобные магические приемы (с использованием костей и зубов покойников, кусочков гроба) имели широкое распространение в северных краях Европы (у немцев, поляков и чехов, а также у русских и белорусов — Biegeleisen 1929, s. 169–170), однако аналогичных заговоров на сюжет «У мертвых не болят зубы», кроме как у восточных славян, нам почти не встретилось[6], ср. редкое исключение из Верхней Силезии: *Witaj, miesiączku nowy na scęście i na zdrowie. Byłeś w Rzymie? Był! Widziałeś zmarłego? Widzioł! Bolały go zęby? Nie, nie bolały! Dejze Boze zeby mnie tez nie bolały* [Здравствуй, месяц новый! На счастье, на здоровье. Ты был в Риме? — Был. — Ты видел мертвого?— Видел. — Болели у него зубы? — Нет, не болели. — Дай же Бог, чтобы у меня тоже не болели] (Folklor Górnego Śląska, s. 236), ср. также заговор из Литвы, во время чтения которого терли зубом мертвеца больной зуб живого человека: «Тру, тру зуб о зуб. Тру зуб здоровый о зуб больной. Тру зуб мертвого о зуб живого. С позволения

[6] Опубликованный в «Тунгудские карелы», № 36 диалогический заговор, судя по всему, заимствован от русских (см.: Тунгудские карелы, Примечания, с. 327).

Бога... пусть возьмет боль зуб, который в моей руке, из того зуба, который в десне N. Мертвый живых от боли пусть спасает...» (Завьялова 2006, с. 175).

Сюжет «У мертвых не болят зубы» и — шире — тема нечувствительности мертвого тела к боли, в данном случае зубной, реализуется в целом ряде вариантов (зачастую также обращенных к месяцу, но при этом не диалогических).

I.1.1.1. Сюжет «В сакральном центре находится покойник (мертвое тело, мертвая голова, Адамова голова, мертвая кость, др., которых иногда секут и рубят), у которого не болят зубы. Пусть так же у и.р. не болят зубы» встречается преимущественно в севернорусской традиции (устной и рукописной)[7], ср.: *Стану я, р.Б., благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей дверьми, из ворот воротами, выйду в чистое поле, в широкое раздолье. В чистом поле, в широком раздолье есть Бобер-остров. Стоит на Бобер-острове Божья церковь, лежит мертвое тело. Спрашиваю у мертвого тела: «Не болят ли в роте зубы?» Отвечает: «Не болят». Так бы не болели у р.Б. и.р. ни в какое время* (РЗЗ, № 1434, архангел.).

I.1.1.2. Формула сравнения «Как у мертвых зубы не болят, так бы и у и.р. не болели» фиксируется без начального диалога, хотя его следы могут сохраняться. Известна всем восточным славянам[8], ср.: *У Ивана, у мертвеца зубы не болели, не болели, да не скрипели, так же и у р.Б. и.р. зубы не болите, не скрипите, успокойтесь, замолчите* (ТРМ, № 410, архангел.); *Месяц ты ясный, видел ты мёртвых? Как у мёртвых зубы не болят, так у меня, Опросиньи-рабы, зубы не болите!* (Новг.ф-р, № 449).

I.1.1.3. Формула сравнения «Чтобы зубы занемели так, как мертвые (или месяц, деревья, земля)» часто входит в состав диалогических заговоров (русских и белорусских), завершает их, но может функционировать и самостоятельно[9]: *Мьесяц, мьесяц, ты буў на том*

---

[7] Лиль Адам 1871, с. 318, петербург.; РЗЗ, № 1432–1441; Курец, № 194, 198 (Кащей Бессмертный); Мансикка, № 115, 122, 127, 128; Майков, № 62 (рукоп.); Востриков, с. 77; Зам., № 627; Еф.МЭА, № 22, 23.

[8] РЗЗ, № 1429–1431; Курец, № 195 (мертвый не слышит звону колокольного и у него не болят зубы); ТРМ, № 410, 417; Крашенинникова 2001, № 14; Григораш 1995, с. 118–119; Попов, № 61 (сделайте так, чтобы у и.р. так же зубы не болели; вологод.); Новг. ф-р, № 449; ФНО, № 64; Майков, № 66 (калуж.), 72 (воронеж.); Слов. маг., с. 59 (черкас.), 67 (сумск.); Зорі, с. 120; Короленко 1892, с. 278; Таямн., № 256; Зам., № 618, 619; Романов, с. 82, № 168; ПЗ, № 490, 541.

[9] Таямн., № 216, 233, 247, 258; ПЗ, № 475–477 (как в лесе деревья), 478, 480, 489, 533 (как месяц), 537 (как палец покойника), 538 (как дере-

*сўете? — Буў. — Балять зубу у мьертьвых? — Не, нэ балять. — Няхай у раба Божия и.р. не балять. Як нима зямля, нимеи зубы, очы, не болела галава* (ПЗ, № 478, чернигов.); *Господи, Боже, благослови. Онемейте же вы, зубы, у р.Б. и.р., как у мертвого тела* (НЗ, № 33, нижегород.).

I.1.1.4. В заговорах от зубной боли (преимущественно украинских и белорусских) «покойницкая» тема реализуется через разнообразные формулы невозможного:

> *Як буде мертвый ногами ходыть, руками робыть, устами говорыть, розумом думать, тоди будуть у и.р. зубы болить* (Сорокин 1890, с. 16*, херсон.); *Як мрець стане пити, як мрець стане їсти, як стане вітра крутити, тоді буде в мене зуб боліти* (Слов. маг., с. 67, донец.); *Як мертвому человеку до страшнаго суду от гроба ня устаць, каб так у р.Б. скорби, зубной болезни до смерци яго ня бываць* (Романов, с. 82, № 167, могилев.); *Коли будуть зуби боліти в мертвого, тоді і в мене, молодого* (Зорі, с. 130, киев.); *Ляжиць мяртвец у гроби, ня чуець ни боли, ни ломоты, каб так у р.Б. на век боль не болела и косць не ломила* (Романов, с. 164, № 26, могилев.); *Нэхай тоды заболять, як у моей бабки Овдюшки на том свете кости заболять* (ПЗ, № 479, ровен.).

Формулы невозможного очень популярны в восточнославянских заговорах (см. о них выше в специальной главе), но такого последовательного использования именно этой, «покойницкой», темы, какое мы наблюдаем в заговорах от зубной боли, нет, пожалуй, больше нигде.

Вторая — помимо «того света» и покойников — тема исследуемых заговоров — это м е с я ц, ночное светило, освещающее царство мертвых (*Місяцу, молодий, та тобі хрест золотий. Ти мертвим світив?* — Зорі, с. 121, укр.) и тем самым связанное с «покойницкими» мотивами. Эта тема задает основную область варьирования заговоров, поскольку обращение к месяцу в начале заговора расширяется за счет характеристик, присваиваемых месяцу, его описаний и т.д.

Прежде всего в заговорах месяцу часто присваивается имя: *Владимир* (рус., укр., бел.), *Адам* (укр.), *Аврам* (Малинка 1902, № 5), *Яков* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 363, Подолия); *Афанасавіч* (Зам., № 607), *Иван* (ПЗ, № 474, гомел.), *Гаврыіл* (Таямн., № 233), *Месяц Микита, чи ты буў на том свеце* (ПЗ, № 477); *Мисыц Ерусалым* (Милорадович

вянные сучки); Майков, № 65 (воронеж.); Проценко, № 87; ТРМ, № 415; НЗ, № 33; ВС 6, с. 183, № 42 (нижегород.) (Топорков, коммент. к ПЗ, № 475).

1900/69, с. 320); иногда в качестве имени собственного фигурирует название календарного месяца: *месяц Генварь* (или другой, тот, в который произносится заговор) (Еф.МЭА, № 24); *Месяц Май* (Еф.МЭА, № 25; Еф.СМЗ, № 16), *месяц Липяць* (Романов, с. 80, № 158); задаются его социальные и возрастные характеристики: *царь-батюшка* (РЗЗ, № 1403), *мисяць князь* (Rulikowski 1879, s. 112), *мисяцю-королэвычу!* (ПЗ, № 491), *парубче-молодыче* (Малинка 1902, № 2), ср.: *пытаеться мисяць молодый старого* (Rulikowski 1879, s. 112); указывается на его родственные связи: *Месяц злат, у тя есть брат Пилат. У его зубы не болят* (Востриков 5, с. 78, урал.); в качестве приложения к слову «месяц» называется фаза, что также создает эффект имени собственного (*месяц молодик, месяц-новец*); обращения к месяцу выдают почтительное к нему отношение, ср. типично русское начало заговоров: *батюшка светел месяц* (РЗЗ, № 1405), *батюшка святой месяц* (РЗЗ, № 1411), *месяц молодой, ходатель земной* (РЗЗ, № 1410), *отче месяцу* (Харламов 1904, с. 11, № 1).

Кроме того, в заговорах создается живописный образ месяца, выраженный вступительной формулой «Месяц молодой, у тебя рог/крест/венок золотой (серебряные рожки, золотые ножки)», известной в белорусской и украинской, в меньшей степени в русской традициях[10]: *Маладік маладой, у цсбс рог залатой! Ти па нєбу ходіш, ти мєртвух бачіш* (ПЗам, № 129, гомел.); *Місяцю, місяченьку, срібні рожки, золотії ніжки* (Зорі, с. 126, житомир.). Здесь же описываются особенности его поведения «Месяц, ты светишь/стоишь/ходишь высоко, видишь далеко / освещаешь весь белый свет»[11]: *Мисець, ты мисець, млад ты полуноцьной, ходиш ты, мисяць, по всей земли и много ты видиш жывых и мертвых* (Мансикка, № 121, олонец.); *Місяцю молодий, на тобі хрест золотий. Ти по небу ходиш, весь світ оглядаєш* (Слов. маг., с. 58, херсон.); *Маладзік маладой, у цябе рог залатой, ты ходзіш па далінам, па гарам, па марам, бачыў Івана старога, пытаў у Івана старога, ці баляць зубы ў нежывога* (Таямн., № 247, гомел.) и обстоятельства появления: «Месяц, ты на море купался, нам показался»[12].

---

[10] РЗЗ, № 1403; НЗ, № 20; Булушева, с. 45; Востриков 5, с. 77–78; Романов, с. 81, № 162, 163; с. 82, № 165; с. 83, № 170; Зам., № 606, 607, 613, 615, 617, 618, 621, 622, 625; Таямн., № 216, 219, 221, 234, 236, 237, 240, 246, 247, 250, 251, 257–259, 262; ПЗам, № 126–129; ПЗ, № 475, 476, 483–487, 521; Еф.СМЗ, № 14, 15, 23, 24; Чуб., с. 124б; Зорі, с. 118, 124–126, 129, 132; Слов. маг., с. 58, 59, 60.

[11] ПЗ, № 490, 494; Зам., № 619; Проценко, № 85, 93; РЗЗ, № 1408; Попов, № 69; Слов. маг., с. 66; Таямн., № 230; Зам., № 613; ПЗам, № 129.

[12] Романов, с. 81, № 163; ПЗ, № 483–486, 500; Зам., № 606 (=Таямн.,

Наконец, в заговорах может дополнительно развиваться тема появившегося после безлуния молодого месяца, якобы вернувшегося из царства мертвых: *Маладик маладэй, што мы тябе три дни ни видали — иде ты дасюль был? — Быў я далеча на том свети* (Добровольский 1, с. 196, смолен.).

С темой месяца в исследуемых заговорах связано скорее всего и появление в текстах имен Каина и Авеля (Мансикка, № 119; Майков, № 79) — как отголосок этиологической легенды о том, что они помещены на месяц после братоубийства, объясняющего происхождение пятен на месяце, см. в вятском заговоре: *Каин и Авель! Вы ходите по белу свету, видите живых и мертвых. У мертвых зубы не болят. Так бы и у р.Б. и.р. не болели зубы* (Изв. Сарапульского земского музея, 1913/3, с. 42).

Кроме того, заговоры могут расширять свое содержание за счет обменных формул, также обращенных к месяцу. Таких формул две. Первая: «Месяц, тебе на стояние/похожденье/коронованье/насветится/прибывать/полнеть (т.е. расти, переходить в следующую фазу), а мне на здоровье/пусть у меня зубы не болят»[13]: *Маладик маладой, табе воблик залатой, табе залатица, а мне маладица, табе на пахажденье, а мне на здаровье* (ПЗ, № 488, брян.). Вторая: «Месяц, тебе темные ночи, а мне светлые очи, тебе на высоту, мне на красоту, тебе на убыток, мне на прибыток, тебе круглые роги, мне крепкие зубы, тебе на прибыток, мне на здоровье»[14]: *Молодик молодый, у тябе рог золотый, на мори купався, нам показався, табе на темныя ночи, а нам на светлыя вочи, вам на стояньня, а нам на здоровъя, вам на висоту, а нам на красоту* (Романов, с. 81, № 163, гомел.).

Обращение к месяцу в лечебных заговорах[15] мотивируется природой месяца, находящегося в постоянном изменении, что в принципе составляет цель и смысл лечебного заговорного репертуара. Смена фаз месяца воспринимается заговорами как прецедент, последовав кото-

№ 219, 251), 607, 618, 623; Таямн., № 216, 219, 234, 250–252, 256, 258; ПЗам, № 131; Зорі, с. 125; Ястребов 1894, с. 49 (Топорков, коммент. к ПЗ, № 483).

[13] Известна в южнорусских, белорусских и украинских заговорах: Романов, с. 83, № 170; Проценко, № 84; Зам., № 621; ПЗ, № 486, 488, 521; Зорі, с. 118, 125, 130; Чуб., с. 125ж, с. 126п; Еф.СМЗ, № 20, 23; Ястребов 1894, с. 50 (Топорков, коммент. к ПЗ, № 488).

[14] Романов, с. 81, № 163; Зам., № 623, 606 (=Таямн., № 219, 251); Таямн., № 219, 251, 252.

[15] Кстати, не только от зубной боли, но также от целого ряда других болезней: рук и ног, ревматизма, желудка, головной боли и др. — см. подробнее: Усачева 1994, с. 230–231.

рому, человек может изменить свое состояние, превратиться из больного в здорового:

> *Табе на ўбытак, а мне на прыбытак* (Зам., № 606, гомел.); *Молодик гвоздик, тобі на уповня, мені на здоровья* (Еф.СМЗ, № 22, укр.); *Місяцю, місяцю, тобі уповнятыся, а мыні... костям и зубам уніматыся* (Чуб., с. 125ж, укр.); *Цябе, маладзичок, прыбываць, няхай у і.р. зубки не баляць* (ПЗ, № 486, гомел.).

Здесь уместно заметить, что все эти формулы могут фигурировать в качестве вступительных — в составе диалогических заговоров, а могут функционировать как самостоятельные заговоры, применяемые для лечения зубной боли, а также в общелечебных и профилактических целях[16].

Месяц является одновременно и действующим элементом ритуальной практики, связанной с лечением зубной боли, поскольку определяет время совершения ритуала, его видимый объект и даже в каком-то смысле инструмент. Так, зубы заговаривают преимущественно на молодом месяце или увидев первый раз молодой месяц (часто профилактически), причем увидеть месяц при первом его появлении должен сам человек (если ему покажут на молодой месяц, то заговор не поможет — Зорі, с. 129); заговаривать нужно три раза и каждый раз на молодом месяце; увидев месяц, нельзя трогаться с места, пока не прочтешь заговор; нужно считать зубы на молодом месяце, отчего они должны перестать болеть (Малинка 1902, № 10); во время заговаривания зубов нужно смотреть на месяц, поворачиваться к нему лицом, подставлять рот под его свет и т.д.

Именно обращения к месяцу при лечении и заговаривании зубной боли выводят исследуемые заговоры за границы восточнославянского континуума. Обращения к месяцу (обычно в виде закличек или обменных формул), а также разнообразные магические действия, совершаемые при свете месяца, широко известны немцам, полякам, чехам, литовцам и другим европейским народам (см.: Biegeleisen 1929, s. 162–164; Вельмезова, № 48, 49; Завьялова 2006, с. 111).

Подобные польские формулы («не молитвы и не приветствия») привлекли внимание К. Мошиньского, который выделил три их типа, обращенных к месяцу и применяемых при зубной и, отчасти, головной боли (Moszyński 2/2, s. 802).

---

[16] Эта традиция использования обращенных к месяцу формул в качестве заговоров известна также полякам, чехам, литовцам (см.: Завьялова 2005а, с. 288).

Первый: *Witaj księżyci... Tobie złota korona, a mnie zdrowie i fortuna* (ср. в.-слав.: *Злат месяц на маладу, тибе месяц, на каранаван'йе, р.Б. и.р. на здараван'йе* — Проценко, № 84); второй: *Miesiączku młody* (*nowy*), *tobie ku pełni* (*na przybytek*), *a mnie na zdrowie* [Месяц молодой, тебе прибывать, а мне на здоровье] (ср. в.-слав.: *Табе стараваць — р.Б. и.р. панаваць, табе на прыбытак, а р.Б. и.р. на здаровўе!* — Зам., № 623), и третий: *Zawitaj, miesiączku nowy! żeby nas nie bolały głowy* [Здравствуй, месяц новый! чтобы у нас не болели головы] (ср. примеры польских формул: Biegeleisen 1929, s. 193; Folklor Górnego Śląska, s. 236). Если заклинательных формул, подобных польским (третий тип), у восточных славян, кажется, нет, то обе обменные формулы известны, как мы могли убедиться, довольно широко.

Месяц фигурирует также в составе формул невозможного, которые используются заговорами от зубной боли, ср. чешский и латышский заговоры с мотивом «месяца с тремя рогами»: *Já Adam vítám tě, měsíci, až budeš míti tři rohy, aby mne Adama moje zuby nebolely* [Я, Адам, приветствую тебя, месяц, пока у тебя не будет трех рогов, чтобы у меня, Адама, мои зубы не болели] (Вельмезова, № 49); «Я ищу тебя, месяц, с двумя концами; чтобы мои зубы не потели, не стали горячими, пока я тебя не увижу с тремя концами» (Трейланд 1881, № 118).

В рамках общего сюжета «У N не болят зубы» в роли N могут выступать сакральные персонажи. Эти заговоры также известны в форме диалога, нарративного прецедента и формулы сравнения. Кроме того, все рассматриваемые ниже заговоры могут быть обращены к месяцу.

I.1.2. «У Адама не болят зубы». Сюжет встречается в белорусских и русских заговорах от зубной боли[17], ср. также именование месяца *Адамом* в украинских заговорах (Чуб., с. 125з, с. 126о), ср. также мотив «Адам, отдай мне свои зубы железные» (НТКПО 1, с. 684, № 5). Утверждение о том, что у Адама (Адама и Евы, детей Адама) не болят зубы, усиливает прецедентность описываемых в заговоре событий, поскольку речь идет о первом человеке: *У Адама да у Евги зубы не болят, не тоснут, и у меня у раба Божья и не болите и не тосните* (Мансикка, № 114, олонец.).

I.1.3. «У святого не болят зубы». Сюжет встречается в русской и украинской традициях, и основными его персонажами являются

[17] Романов, с. 181, № 159; Зам., № 611; Таямн., № 244, 246; ПЗам, № 128; ПЗ, № 492, 494, 495; РЗЗ, № 1404, 1406, 1407, 1409–1412; Мансикка, № 114, 118, 132, 130 (Адам и Обрам); Проценко, № 102 (Адамовы дети) и др.

св. Антипий (повсеместно известный у восточных славян как целитель зубной боли, см.: Юдин, с. 111–112)[18], святые-врачи Кузьма и Демьян, а также Каин и Авель и др.[19]:

> *Май мая месяц, ходил ли ты по лесам, по болотам, не видал ли бессмертного Лазаря, у которого зубы не баливали и скулы не ламливали? Так бы у р.Б. и.р. зубы не баливали* (Новг. ф-р, № 451); *Млад месяц, где был? Где гулял? Был ли во граде Иерусалиме? — Был. — Видел ли Антипу праведного? — Видел. — Спросил ли его? Спросил: не болят ли зубы? — Не болят. Так мне, р.Б. и.р., не болели, не скорбели* (Зап. Урал. об-ва любителей естествознания, 1897/17/2, с. 346, екатеринбург.).

I.2. Сюжет «Как дуб/камень/железо/др. не чувствует боли, так и и.р. не чувствует боли». Исследуя заговоры от кровотечения, мы уже обращали внимание на тексты, которые в качестве образца выбирают объекты неживой природы. Именно дерево, камень и металлы рассматриваются заговором как прообраз человеческого тела — одновременно сильного и крепкого и нечувствительного к боли.

---

[18] Молитвы к св. Антипе часто предшествовали чтению собственно заговоров: «Перше прочитай „Отче наш“, потим молытву святому Антыпу: „*Велыкый преосвященный святы Антипе молы Бога об Иванови гришному*“. Потим повернысь до мисяца молодыка, як ясно свите, и шепчы [далее следует текст заговора]» (Новицкий 1913, с. 79в); *Антипий святой, исцелитель зубной! защити своею чистой пеленою раба Божияго* (Селиванов 1886, с. 94, воронеж.). Иногда Антипу прямо называют зубным богом: *Помолюсь Антипе, зубному богу* (Постников 1909, с. 25, архангел.). См. также другие обращения к св. Антипию с просьбой избавить от зубной боли: (РЗЗ, № 1448, 1449, 1478; НЗ, № 26*-30; Попов, № 63, вологод.; Rulikowski 1879, s. 112; Зорі, с. 131; Таямн., № 218). Традиция обращения в заговоре к св. Антипе, возможно, восходит к древнеславянским апокрифическим молитвам от зубной боли, обращенным к св. Антипе Пергамскому, см. о них: Яцимирский 1913/4, с. 46–52.

[19] РЗЗ, № 1447 (Антипа); Востриков 5, с. 78 (св. Антипа); Харламов 1901, с. 28, № 1 (майкоп., Антипий); РЗЗ, № 1442–1445 (мертвый Лазарь); Крашенинникова 2001, № 15 (Лазарь); Григораш 1995, с. 118 (Лазарь); Попов, № 63 (Лазарь); Новг. ф-р, № 451 (бессмертный Лазарь); Майков, № 70 (Лазарь; калуж.); Проценко, № 96* (Лазарь); НЗ, № 19 (Лазарь); Чуб., с. 124б (чернигов., Лазарь); РЗЗ, № 1413 (Авраамий); РЗЗ, № 1414 (Антоний); ТРМ, № 413 (Кузьма-Демьян); Wereńko 1896, s. 156 (= НМБНТ, № 2139) (Лазарь); Романов, с. 164, № 27 (у царя Давида); ТРМ, № 414 (у царя); Слов. маг., с. 66* (донец., у беса).

I.2.1. Дерево (прежде всего дуб) последовательно воспринимается как символ крепости (в том числе крепости зубов), что находит отражение в лечебной практике. На Гомельщине, читая заговор от зубной боли на молодом месяце, держались за дубовый столбик (ПЗ, № 506); в Воронежской губ. произносили заклинательную формулу *Дуб, вылечи мой зуб, а я тебя спрячу — никто не найдет*, прикусывая больным зубом сук на дубе (Селиванов 1886, с. 94)[20].

Тема крепости дуба и его нечувствительности к боли проходит и через заклинательные формулы, в которых зубы человека постоянно сравниваются с дубом, его сучьями, корнями:

> *Зуб, зуб, ідзі да зялёнага дуба... пытайся ў дуба: «Скажы, дуб, у цябе шырокі, чысты, здаровы ліст, корань глыбокі, а ці ты крэпкі, а ці ты моцны?». Каб і ў мяне былі такія моцныя, здаровыя зубы з глыбокімі каранямі, як у дуба* (Таямн., № 223, гомел.); *Щоб так зуб, як дуб* (Зорі, с. 129, киев.); *Как у дерева сук не болит, не шипит, так и у р.Б. и.р. не боли, не шипи* (РЗЗ, № 1461, архангел.).

Впрочем, часто в заклинательных формулах, читаемых от зубной боли, просто присутствует образ дуба как символ крепости и здоровья:

> *Дубище, возьми свое зубище* (РЗЗ, № 1469, калуж.); *Дуб-дубище, не ломай мой зубище* (НЗ, № 25, нижегород.); *На сінім моры стаіць дуб. Дуб, мой дуб, вазьмі мой зуб, еслі не возьмеш, буду цябе сеч, рубіць, у скірды складаць, агнём паджыгаць і залой па чыстаму полю разносіць* (Таямн., № 215, гомел.); *А ў полі расце дуб, каля дуба стаіць слуп, тры разы прайду да слупа, пашапчу я каля дуба, хай боль ідзе на сухі лес, каб яго бачыў адзін бес* (Таямн., № 266, гомел.).

I.2.2. Не меньшее место в заклинательных формулах, произносимых при зубной боли, занимает и образ камня. На зубы проецируется крепость камня, его устойчивость, а также нечувствительность к боли: *На горі дуби, в долинкі камінь. Хай мої зуби сплять як камінь* (Давидюк 1993, с. 12, укр.-полес.) и др. См. подробнее в Части 2-й, в главе «Человек и его тело».

---

[20] Поляки в окр. Кельц рассказывали об огромном дубе, называемом «дуб-доктор», к которому местные жители ходили лечить самые разные болезни, в том числе и зубную боль. Шли туда до восхода солнца, по дороге не здороваясь и не разговаривая ни с кем; подойдя к дубу, трижды обходили его с молитвой, после чего произносили формулу: *Powiedz-ze mi, powiedz, mój kochany dębie, jakim sposobem lecyć zęby w mojej gębie* [Скажи мне, скажи, мой любимый дуб, каким способом лечить зубы у меня во рту] (Siarkowski 1879, s. 57).

Заметим, что образ камня широко известен в древнеславянских апокрифических молитвах от зубной боли (XV–XVIII вв.), а также в западноевропейской и латинской традиции. В этих молитвах рассказывается, как св. Петр в скорби и печали сидит на камне (обычно мраморном), а мимо идет Христос и спрашивает, почему тот печалится; апостол Петр объясняет, что у него болят зубы. После этого Христос дарует ему здоровье и обещает, что каждый, кто будет носить с собой эти слова (этот заговор), будет избавлен от зубной боли (зубного червя), ср. сербскую молитву неизвестного времени в приписке к старопечатной псалтири XVI в.:

> «Петар на камене мраморе нерадосн беше ва себе. Приде к нему господ и рече господ: рабе Петре, что ти тако нерадостен еси, и рече му Петар: господи, приде ми чрев, и гризе ми зубе мое. И запрети господ чреву, и рече: изиди чреву, из раба моего Петра. Изиде чрев и бише зуби јако рождени. И рече Петар господу, да васакому чловеку напишем сију молитву и рече господ: напиши Петре...» (Милићевић 1873/2, с. 60)

с английским заговором XIX в.[21]:

> «As Peter sat on a stone weeping, Our Saviour came to the Mount of Olives and said, 'How is it here, Peter?' Peter answered and said, 'My Lord and my God, grievously tormented with the pain of the tooth'. Our Saviour said into Peter, 'Arise, Peter, and be made whole. Whosoever believeth on me and keepeth these words in memory or in writing shall never be troubled with the pain of the tooth...» [Когда Петр сидел на камне, плача, Спаситель пришел к Масличной горе и сказал: «Как ты, Петр?» Петр ответил и сказал: «Мой Господь и мой Бог, я мучительно страдаю от зубной боли». Спаситель сказал Петру: «Вставай, Петр, и будь здоров. Кто бы ни поверит в меня и будет держать эти слова в памяти или написанными, его никогда не будет беспокоить зубная боль...»] (Davies 1996, p. 22).

I.2.3. Другие твердые материалы (металлы, кость), благодаря аналогичным свойствам, оказываются вовлечены в ту же магическую игру (и в лечебном ритуале, и в самих формулах):

> *Лежит железо, не болит и не горит, не тлеет, и не млеет, и не сохнет. Чтобы у р.Б. и.р. зубы не болели, не тлели, и не млели, и не*

[21] Подобные заговоры, правда без упоминания о зубном черве, широко известны в Европе в латинских версиях со времен Средневековья (Hunt 1990, p. 81).

*сохли* (Попов, № 73, орлов.; читают в три захода, показывая рукой на какую-нибудь железную вещь); *Как медный стол не пухнет, не дует, так так и у р.Б. и.р. челюсть не пухни, не дуй* (РЗЗ, № 1460, вят.); *коло дуба лежать кості. До костей дійшло м'ясо і питас: — Кості-кості! У вас ніколи зуби не боліли? Так шоб і у и.р. ніколи не боліло, не кололо, не щеміло, не пороло* (Слов. маг., с. 57, сум.).

I.2.4. «У месяца не болят зубы». Варианты, известные во всех восточнославянских традициях[22], развивают тему месяца, актуальную для всего корпуса заговоров от зубной боли: *Місяць, місяцю, чи болять в тебе зуби? — Ні, не болять, ні, не щемлять. — Нехай же і в мене, р.Б.и.р., і не болять, і не щемлять* (ТСС, № 13, волын.); *Луна, луна, откуда ты идешь? — За моря иду. — Луна, луна, у тебя зубы болят. — Нет, не болят! — Луна, луна, и у меня не болят!* (Курец, № 199, олонец.).

I.2.5. Единичные заговоры проецируют на человека отсутствие зубной боли у животных. На Русском Севере это прежде всего щука и мышь:

*В чистом поле лютое море, в лютом море лютый камень. Под лютым камнем у лютой щуки семьдесят зубов. Железные зубы не болят... Так и у р.Б. и.р. по ясной и к облачной погоде не болели бы, не сомкнули зубы* (РЗЗ, № 1457, архангел.); *Я, р.Б. Анна, иду по острову, ловлю щуку зубатую. Выйди, болезнь, прочь из белой-белой чистой крови, из косточек, из жилочек, суставчиков. Иди туда, где солнца нету, чтобы пропало, пропало* (Вишерская старина, перм.); *Как у этой мыши-твари зубы не болят никогда... грызет она железо, дерево, каменье, так чтобы у р.Б. и.р. не болели зубы ни в какую пору* (РЗЗ, № 1456, архангел.).

Упоминание именно мыши и щуки как животных с крепкими зубами (что широко используется в лечебной магии, см.: Гура 1997, с. 414–415), вероятно, поддерживается еще и тем, что и щука, и мышь являются популярными персонажами севернорусских лечебных заговоров вообще.

Упоминание нечувствительных к боли животных встречается также в составе обменных формул: *Иду я не улицей, не дорогой, а пустым переулком, по оврагам — навстречу мне заяц: «Заяц, ты заяц, где твои зубы? Отдай мне свои, а возьми мои». Иду темным лесом — навстречу мне серый волк: «Волк, ты, серый волк, вот тебе зубы мои, отдай мне*

[22] Еф.СМЗ, № 13*; Чуб., с. 125л; Проценко, № 80, 100; Мансикка, № 113; Пыщуг., № 112; ТРМ, № 408; РЗЗ, № 1403; Курец, № 199; Майков, № 74; Востриков 5, с. 78; Булушева, с. 45; ТСС, № 13; Зам., № 524.

*свои»* (ФНО, № 63, новгород., см. также: Пыщуг., № 109; УДр, с. 203; Зорі, с. 125; Зам., № 596). Крепость волчьих зубов, навязываемая человеку, подтверждается и в лечебной практике, когда детям дают играть волчьи зубы, вешают их на шею и т.п.

I.3. Сюжет «На небе, в море и на земле три брата/царя. Когда они сойдутся, тогда у и.р. зубы заболят» («Как им не сходиться, так у и.р. зубам не болеть») также реализует универсальную стратегию отрицания недуга. Ср. примеры из южнорусских, украинских и белорусских заговоров:

> *Молодик, молодик, вас три царя: один на небе, вторый на земли, третий у мори, на камени. И когда будете съезжатися, пити и гуляти, тоди у меня и.р. будут зубы болеть* (Мажников 1893, с. 127, ейск.); *Молодой месяц в небе, серый заяц в поле, рыба-щука в море; когда они сойдутся, тогда мои зубы разойдутся* (Майков, № 77, воронеж.); *Карол на небеси, а дуб в лиси, а мрець в земли. Як тых трох братьтя зойдуця до купы вечеры йисты, то тоди щоб тоби зачиналы зубы болиты* (Малинка 1902, с. 221, чернигов.); *Dub u lisi, kamiń u mori, piweń na sidali, czorna korowa na obori. Jak tyi czotyry bratyki do kupy zijdutsia, to szczob todi kist' zabolila* (Rulikowski 1879, s. 111, укр.); *На горе дуб высоко, а в море камень глубоко, а на небе месяц высоко, и зберуца три брата, и будут за столами вино питы, тогда у рожденого, благословеного будут зубы болеты* (ПЗ, № 508, житомир.); *Месяц на неби, мядзьведзь у леси, рыба на мори... Як им укучу не сходзитца, за 'дным столом не садзитца, с одные чары вина ня пиць, с одные чаши стравы ня есь, — так и Павлюковым зубам ня болець* (Романов, с. 80, № 156, могилев.); ср. также заговор из костромской рукописи: «На небе месяц, в сухому дубе червяк, в море камень. Пока сии три брата не сойдутся вкупе и не будут в чистом поле под сухим дубом на белом камне гулять, до той поры и у меня бы... зубы не болели...» (Виноградов 1, № 106).

По опубликованным материалам, сюжет широко представлен в Белоруссии и на Украине, а также в южной России[23]. Известны еди-

---

[23] Романов, с. 80, № 156, 157; с. 81, № 160; 81–82, № 163; с. 82, № 167; с. 87, № 190; с. 164, № 26; Kolberg 52, s. 438; Таямн., № 217, 227, 228*, 229, 231, 232, 243, 245, 249, 261; Зам., № 599, 603, 607*, 608*, 609*; НМБНТ, № 2132; ПЗам, № 132, 133а; ПЗ, № 484*, 485*, 502–507, 508*, 509*, 510–517, 518*, 519–524; Чуб., с. 124а, с.125м,н; с. 126р,с,т; Еф.СМЗ, № 10–13*; Ястребов 1894, с. 49–50; Милорадович 1900/69, с. 319–320

ничные фиксации на Русском Севере и северо-востоке, но они очень неполные[24]. Наиболее ранняя запись такого заговора имеется в сборнике XVII в. из Олонецкого края (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 43), что странно, учитывая отсутствие сюжета в более поздних севернорусских записях.

Сюжет изредка используется в заговорах от других болезней и напастей: от золотника (Зам., № 785), от испуга (Зам., № 1057), «если кто позывает» (Манжура 1890, с. 151) и др.

Как видно из приведенных выше примеров, для сюжета в целом актуальна символика троичности: трое братьев/три царя обычно соотнесены с тремя уровнями пространства (и даже помещены там): верх — середина — низ (*вас тры браты: одын на небесах, другый на морях, третій на землях* — Новицкий 1913, с. 78а, екатеринослав.), они связаны с тремя стихиями (воздух — земля — вода) и тремя сферами мироздания (небо — земля — море/подземный мир), хотя количество «объектов» (братьев/царей) может как сокращаться до двух, так и расширяться (до четырех и даже пяти)[25].

Итак, каков же тот образ мира, каким его моделируют эти заговоры от зубной боли.

---

(7 вар.); Семенцова 1892, с. 285 (2 вар.); Иващенко 1874/2, с. 178; Иванов 1885, с. 733 (от неизвестной болезни); Драгоманов 1876, № 18*; Манжура 1890, с. 151; Стороженко 1894, с. 37; Гринченко 1896/2, с. 40, с. 317; Talko-Hryncewicz 1893, s. 357–363 (12 вар.); Доманицький 1905, с. 104, ровен. (2 вар.); Ветухов 1905, с. 293 (3 вар.); Новицкий 1913, с. 78–80; Шкарбан 1992, с. 105; Слов. маг., с. 57, 58*, 58*, 59, 60*, 60*, 60*; Зорі, с. 119, 122–124, 126*, 128; ТСС, № 42, 42б*; Давидюк 1993, с. 112–13 (4 вар.); Малинка 1902, № 4, 8*; Rokosowska 1900, s. 459; Rulikowski 1879, s. 111–112 (4 вар.); ХСб 8, с. 170; ХСб 9, с. 247, 446; Podbereski 1880, s. 74–75 (3 вар.); Кравченко 1911, с. 7; Верхратський 1930, с. 28* (2 вар.), с. 29; ЭСб, 1864, с. 5; Машкин 1862, с. 88; Попов, № 64 (пишут заговор на бумажке и кладут на зуб); Проценко, № 81, 90*, 92, 94, 96*, 99; Харламов 1904, с. 11; Мажников 1893, с. 127, 128*; Гусев 1893, с. 324; Селиванов 1886, с. 94; Майков, № 75–77; Стрельский 1927, с. 72; РЗЗ, № 1450–1454; Пыщуг., № 108; НЗ, № 34.

[24] РЗЗ, № 1452–1453; Мансикка, № 129; Пыщуг., № 108; НЗ, № 34; Виноградов 1, № 43, 106.

[25] Подобный способ называния братьями разнородных предметов или явлений, связанных лишь единством ситуации или сюжета, известен в загадках: *Жили три брата, один любит зиму, другой лето, а третьему все равно* (телега, сани, мужик) (Митрофанова 1968, № 4431); *Четыре братца уговорились гоняться. Как ни бегут, друг друга не догонят* (колеса) (Там же, № 4413).

Наиболее цельное впечатление оставляет верхний, небесный мир, где явно доминирует месяц как ночное светило (*молодой; молодик, золотой рог*) и изредка фигурируют солнце, звезды и зори, а также сакральные лица: Бог, король и князь.

Самым разработанным и многообразным выглядит, естественно, земное пространство, лучше других знакомое человеку как субъекту заговорного слова. Основными объектами ландшафта, находящимися в срединной части мироздания, т.е. на земле, являются лес (бор/дуброва), поле и гора, где в свою очередь растет (зеленый, синий) дуб и обитают многочисленные животные — медведь, зверь вообще, заяц, волк, кабан, ворон, ящерица, червяк, курица, петух и др.

Наконец, нижний мир — это прежде всего воды (вода/море/море-океан/океан), в которых лежит (белый, синий, черный) камень и обитают пресноводные (!) щука и рак, а также рыба вообще, рыба-кит и др. Другой вариант нижнего мира — мир подземный: под землей или в земле находятся преимущественно мертвецы, реже камень, колода с червяком, серп, берлога с медведем и др.[26].

Обитатели трех сфер мироздания иногда называются в заговорах их хозяевами (*царями*), что приводит к появлению таких, например, мотивов: *Есць на свеце тры цара. Першы цар — сонца, другі — месяц, трэці цар — вецер* (Таямн., № 249, гомел.); *сидить три царики: первый царик раков, другий вовчій, третій ясен месяц* (Романов, с. 81, № 160, могилев. = Таямн., № 227); *Біс у полі, чорт у морі, диявол у вогні, а місяць на небі. Коли будуть три чорти на кладовищі гуляти, то тоді в мене будуть зуби боліти* (Слов.маг., с. 66, донец.); *Ёсь у поли лён, у леси клён, у а в водзе лин. Як гэтым тром дзелцам укучку ня сходзитца, так зубы раба каб век-вешный ня болели* (Романов, с. 83, № 169, могилев.).

Итак, заговор начинается с того, что называет три сферы мироздания (небо — земля — вода/подземный мир), в каждой из которых обитает один из трех братьев (царей). А чтобы еще более усилить представление о дискретности мира и, соответственно, разделенности братьев, заговор прибегает к констатации невозможности их воссоединения, что — как прецедент невозможного — и становится доминантой сюжетного развития заговора (как три брата не могут соединиться, так у и.р. не могут заболеть зубы).

---

[26] Рассматривая выше сюжетный тип обращения в сакральный центр, мы уже отмечали, что те же самые объекты: *море — камень, поле — дерево* (*дуб*) — являются наиболее частотными конструктами, описывающими устройство земного мира.

Чего же именно не могут сделать три брата/царя? Ответ один — они не могут сойтись вместе, поскольку это противоречит устройству мироздания. Примечательно, что в восточнославянских заговорах, обычно широко и разнообразно варьирующих, эта мысль последовательно проходит через большинство записей и выражается лишь двумя глаголами — (*не*) *сойдутся* и (*не*) *соберутся*, ср.:

*колы сіи тры браты зійдуться до купы* (Новицкий 1913, с. 79д, екатеринослав.); *коли сі три брати у місто зійдуцця* (Иващенко 1874/2, с. 178, полтав.); *када читыри брата сайдутца* (Стрельский 1927, с. 72, кур.); *Як тіи три браты збижаця* (Иванов 1885, с. 733, харьков.); *когда соберутся три брата в месте одном* (НЗ, № 16, нижегород.); *когда эти три братства сойдутся* (РЗЗ, № 1451, рус. села Татарии); *jak ti try richi* (вещи) *zijdutcia do kupy* (Podbereski 1880, s. 74, укр.); *коли ці три речі докупи зійдуться* (Зорі, с. 119, винниц.); *як три речи устренутся* (Мажников 1893, с. 128, ейск.); *як ты трём царькам вмисти несходыться* (Манжура 1890, с. 151, екатеринослав.); *як тим усім братам не збіратись* (Семенцова 1892, с. 285, чернигов.); *Да эты все посходятца в место, да тады будут вмесце* (ПЗ, № 504, гомел.); *Кали зберуцца тые друзя ўместе* (ПЗ, № 511, гомел.).

Единичные варианты уточняют разнообразные цели этого сбора:

*Всі три брати як зійдуться у поле гуляти* (Слов. маг., с. 57, житомир.); *когда сойдутся все три брата заговаривать* (РЗЗ, № 1454, рус. села Татарии); *koły ti czotyry bratia zijdutcia hrich tworyty* (Podbereski 1880, s. 75, укр.); *если эти три брата сойдутся и будут царствовать* (Пыщуг., № 108, костром.); *як етыя три царики укучу ня сходзютца и не воюютца* (Романов, с. 164, № 26, могилев.); *як сим князем за скамьёю не сидзеци* (ПЗ, № 485, гомел.); *штоб траім асобам у бяседзе не сядзець* (Таямн., № 243, гомел.).

Более разработан в исследуемых заговорах мотив собирания трех братьев для трапезы или совместной гулянки:

*когда три брата сойдутся хлеба соли откушать* (Гусев 1893, с. 324, терск.); *як тых трох братьтя зойдуця до купы вечеры йисты* (Малинка 1902, с. 221, чернигов.); *колы ти тры браты зійдутьця вкупи на сниданье снидаты, на обид обидаты и на вечерю вечеряты* (Семенцова 1892, с. 285, чернигов.); *и зберуца три брата и будут за столами вино питы* (ПЗ, № 508, житомир.); *як зійдуть ся меду істи* (Доманицький 1905, с. 104, ровен.); *как тым царикам трох кубков вина не*

*пивать* (Романов, с. 81, № 160, могилев. = Таямн., № 227); *когда соберутся все пить и гулять* (Харламов 1904, с. 11, майкоп.); *колы вы до одного стола зійдетесь пыты, гуляты, бенкетуваты* (Новицкий 1913, с. 78а, екатеринослав.); *як три браты до купы зберутся и будуть банкет робити* (Еф.СМЗ, № 12, укр.); *коли вони всі прийдуть з одного корита воду пити* (Слов.маг., с. 60, волын.); *як изыйдыца тых тры брата на един стыл йисты-пыты* (ПЗ, № 517, волын.); *як етис брати зійдуцца утрох ссті* (ПЗам, № 132, гомел.); *Оце їх три брати як зійдуться всі до міста, будуть їсти, пити, до місяця говорити* (Зорі, с. 123, полтав.); «коли тіи пять братов, до купы изышовшись, будуть за одним столом сидети, пыти, ести, гуляти, добрыи мысли мати, суды судити, пересуды брати» (Еф.СМЗ, № 10, рукоп.) и т.д.

Выраженная таким сложным способом мысль на удивление проста — как не могут сойтись эти братья, находящиеся далеко друг от друга и представляющие три сферы мироздания (ср. мотив, подчеркивающий эту разделенность: *Месяц на небе высока, а камень у моры глыбока, а дуб у лесе далёка* — Таямн., № 228*), так у и.р. не могут заболеть зубы.

Рассматриваемые заговоры — единственный в восточнославянской традиции случай, когда формула невозможного фактически перестает быть формулой как таковой (т. е. компактной двучленной структурой), а разрастается до развитого сюжета, вобравшего в себя в том числе и традиционные представления об устройстве мира.

Таким образом, мы вновь возвращаемся к космологической идее, которая лейтмотивом проходит через многие восточнославянские заговоры, а именно — к идее пребывания мира в состоянии первоначальной целостности (о которой мы уже говорили применительно к заговорам от вывиха и кровотечения). Сохранение упорядоченности мироздания, дискретности его сфер и устойчивости его материальной структуры постулируется в заговорах в качестве условия благополучия и здоровья человека, нерушимости его физической природы, что в конечном счете и является целью всего ритуала:

*Маладзік малады... Як табе век на землі не бываць, так век хай мае зубы не баляць* (Зам., № 620, витеб.); *Мисяця з неба не зниматы, камня з моря не выйматы, мертвому з гроба не вставаты, тоби, болизнь, не стояты, зубив мойих не ламаты из року до вику* (Гринченко 1896/2, с. 317, чернигов.); *Мисяц в неби ни скатываица, каминь с моря ни вынимаица... у р.Б.и.р. зубы унимаюца* (Проценко, № 82, дон.),

а нарушение этой целостности грозит аномалиями и болезнями:

> *Гора з горою, камень с травою, рыба з водою! Як вси воны зійдуться до купы, як камень заводяніе, вода закамняніе, — тоди зубы заболіють* (Новицкий 1913, с. 80е, екатеринослав.); *Месяц на небе, медведь в лесу, в море камень, в земле черви. Как сойдутся медведь с червяком снедать, обедать, полудновать и вечерять в море на камне, тогда мертвые заговорят* (Проценко, № 94, дон.).

Болезнь в этом контексте понимается, таким образом, как нарушение дискретности и упорядоченности мира, а успех лечения определяется восстановлением этих качеств: *Болячка — в гной, червяк в колоду, камень в воду* (Rulikowski 1879, s. 111, укр.). Близкая точка зрения представлена в болгарском заговоре от «перевернутого сердца» (об этом мы говорили выше, в главе, посвященной заговорам от вывиха), в котором выздоровление человека магически соотносится с упорядочением окружающего мира: *Сърце на място, кокошка на легало, офце на егрище, трева на поле и риба ф море* [Сердце на месте, куры на насесте, овцы в овчарне, трава на поле и рыба в море] (Попов А. 1889, с. 80).

В заключение несколько слов о параллелях к этому сюжету, известных за пределами восточнославянской территории и на ее периферии. Запись аналогичного заговора содержится в рукописном западноукраинском травнике начала XVII в.: «Оть зоубовь: Ишли три тме поповь. ишли три тъме волковь. ишли три тъме калоугеріw. яко тыи три тъме не могуть изыитись въ едино место и ясти из едного блюда. и единою оужицею, такь бы не могли мене раба божіа імерекь, зоубы болети» (Сырку 1883, с. 11). Эта фиксация также не находит подтверждения в более поздних западноукраинских и карпатских материалах (см. хотя бы собрания И. Франко и А. Лоначевского, где заговоров от зубной боли нет вообще[27]). Что касается балканских славян, то В.Л. Кляус приводит единственный вариант, сохранившийся, правда, среди заговоров от урока: *Стар вук у гори, а рак на води и риба у води; кад се то троје састало, онда се уроци повратили* [Старый волк в лесу, а рак в воде и рыба в воде; когда эти трое сошлись бы, тогда уроки бы вернулись] (Раденковић, № 530), из западной части южной Славии, а именно из Боснии. Укажем еще на один южнославянский заговор из Срема (Воеводина), т.е. из региона, отмеченного активными контак-

[27] В целом все это еще раз подтверждает высказанную ранее мысль о том, что пути развития устной и рукописной традиций могли существенно отличаться друг от друга (см. заговоры от вывиха и др.).

тами южных славян с Карпатами и Западом, и отчасти близкий интересующему нас сюжету. Комментируя один из заговоров от головной боли, Л. Раденкович отмечает, что как знахарка после чтения заговора должна лизнуть лоб больного, а затем сплюнуть на две стороны от больного и сказать: *Кад се ова два брата састала, онда лепу* (*Неду*) *заболела глава* [Когда эти два брата (т.е. две стороны) сойдутся, тогда у и.р. заболит голова] (Раденковић, с. 407).

В разных регионах Польши (у мазуров, на северо-западе, и в Подкарпатье, на крайнем юго-востоке) записано несколько заговоров на этот сюжет, почти дословно повторяющих восточнославянские:

> *Miesiąc na niebie, martwiec w grobie, kamień w morzu, jak ci trzej bracia zbiora się razem i będą ucztować, wtedy i mnie będą zęby boleć* [Месяц на небе, мертвец в гробе, камень на море, как эти три брата соберутся вместе и будут пировать, тогда и у меня будут зубы болеть] (СД 1, с. 255); *Jest na niebie księżyc, jest w jezierze kamień, jest na boru dumb; kiedy te trzy bracia gdziekolwiek sie znejdo, tedy niech mnie boli* (*zumb*) [В небе месяц, в озере камень, в бору дуб; когда эти три брата где-нибудь сойдутся, тогда пусть у меня болит (зуб)] (Kolberg 40, № 27; см. также: ZWAK, 1879, s. 111; 1880, s. 75; Toeppen 1892, № 12; Biegeleisen 1929, s. 162; Kotula 1976, s. 86)[28].

Рефлексы интересующего нас мотива находим также в одном заговоре, записанном у русинов в Галиции: *Сьвятий отче Антонию, поврачував Господу Богу од великої безболезности, од ломової кости, од сімдесят суставів, поврачуй народженому, хрешченому Н.Н. од великої безболезности, од ломової кости, од зуба. Шчука в морі, мій батько в гробі* [Святой отче Антоний[29], ты исцелил Господа Бога от сильной боли, от ломоты в костях в 70 частях тела, помоги рожденному, крещеному Н.Н. (имярек) (избавиться) от боли, от ломоты в костях, от боли в зубах. Щука в море, мой отец в гробу!] (Řehoř 1891, s. 286).

Обращает на себя внимание тот факт, что два из трех рассмотренных выше сюжетов (I.1. «У мертвых не болят зубы» и I.3. «Три брата никогда не сойдутся») обнаруживают тенденцию к объединению: количество контаминаций этих сюжетов составляет едва ли не половину от всех за-

---

[28] Единственный аналогичный литовский заговор, обнаруженный М.В. Завьяловой, по ее мнению, является славянским заимствованием (Завьялова 2005а, с. 282–283).

[29] Обращения к святому Антонию встречаются и в восточнославянских заговорах от зубной боли (Юдин, с. 113; Еф.СМЗ, № 19*; Драгоманов 1876, № 18*).

писей. Очевидно, что основой для этого стал образ месяца: в первом сюжете присутствует диалог с месяцем, а во втором — образ месяца на небе. Уместно напомнить также, что тексты на оба сюжета могут начинаться с характерных формул, обращенных к месяцу («Месяц молодик, у тебя золотые рога», «Тебе на прибыток, мне на здоровье» и др.). В итоге сведенные вместе, эти два сюжета, как отмечает А.Л. Топорков, формируют в заговорах цельный образ ночного светила, подчеркивая удаленность месяца от человека, его пространственную закрепленность за небесным сводом, а также посредническую роль между миром живых и миром мертвых, где он якобы бывал и видел умерших (ПЗ, коммент. к № 484).

Кроме того, образ месяца является ключевым для латинских заговоров от зубной и головной боли, обнаруживающих определенную близость к исследуемым славянским. В основе этих латинских формул — уже знакомая нам идея дискретности мира и разделения небесной сферы, представленной Луной, и земной, представленной животными, ср. два таких текста, приведенных В. Мансиккой:

> «quomodo ad te (Луна. — *Т.А.*) nec lupus nec canis adtingere potest, sic nec ad me, ne caput meum dolor aliquis adtingere possit» [как к тебе (Луне) ни волк, ни собака не может прикоснуться, так ни ко мне, ни к голове моей не может прикоснуться какая-либо боль]; «domina Luna, Jovis filia, quomodo lupus non tangit te, sic etc.» [госпожа Луна, дочь Юпитера, как волк не тронет тебя, так и т.д.] (Mansikka 1909, S. 86)[30].

Можно высказать предположение о том, что мотив недоступности и отдаленности Луны (присутствующий в этих латинских заговорах) у славян трансформировался в мотив дискретности трех сфер мироздания, основанный на мифопоэтических представлениях о его устройстве и «ландшафтной» структуре.

**II.** Вторая стратегия, представленная в восточнославянских магических текстах, читаемых от зубной боли (скорее даже не заговоров, а приговоров), — это «**Обмен**». Она реализуется в виде двучленной обменной формулы, в которой больной (обычно сам, от 1-го л. ед. ч.) обращается к рябине (или другому дереву/кустарнику)[31], прося избавить

[30] Сама по себе тема похищения ночного светила (демонами, демоническими животными и т.д.), присутствующая в этих заговорах, является общей для широкого круга средиземноморских культур (ср. мотивы кражи и доения месяца ведьмами у болгар, греков и др.).

[31] О символике рябины см.: Агапкина 2006б.

его от зубной боли (дать здоровье), а взамен обещает не наносить ей вреда. «Рябина / другое дерево, избавь меня от зубной боли / забери у меня зубную боль, а я не буду тебя ломать/ грызть/рубить/есть твои ягоды». Около 25 вариантов этой формулы записаны в центрально- и южнорусских областях (Саратовская, Нижегородская, Ярославская, Владимирская, Орловская, Калужская, Воронежская губ.); изредка она встречается в Белоруссии, на Украине и в восточной Польше и совсем единично — на Русском Севере[32].

Ранняя фиксация магического текста от зубной боли имеется в сборнике XVII в. из Олонецкого края (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 45), что опять-таки несколько странно, т.к. аналогичных текстов на Русском Севере зафиксировано совсем мало и обращены они обычно не к рябине, а к прутику, жердинке, иве и другим деревьям и кустарникам (Неуступов 1912, с. 685, РЗЗ, № 1466–1468). Аналогичные тексты изредка использовались и при лечении других болезней, например лихорадки: *Матушка рябинушка, помоги мне! Даю тебе слово, что вовек не буду есть рябины, только возьми от меня лихорадку* (А.М. 1859, с. 50, нижегород.; ср.: Зам., № 871; Federowski 1, № 1316, 1318; ПЗ, с. 291).

Согласно восточнославянским поверьям, человек, страдающий от зубной боли, мог навек избавиться от нее, попросив помощи у рябины. Для этого надо было пойти к дереву рябины, встать перед ним на колени, помолиться, поцеловать дерево и пообещать не приносить ему вред: не есть ягод, не ломать ветвей, не рубить и не жечь. Помимо действий, которые имели символический характер, отмечаются и такие, которые обнаруживают прагматическую направленность и должны рассматриваться собственно как средства народной медицины. Так, нередко рекомендовалось погрызть рябину или вложить в зуб кусочек рябинового дерева: «хорошо вложить в больной зуб кусочек рябинового дерева, но после этого нельзя уже рубить или ломать это дерево, иначе боль вернется опять» (Kopernicki 1887, s. 215, киев.). Ограничения, которые человек добровольно принимал на себя, порой имели специфический характер, в частности запрещалось даже смотреть на рябину или завидовать ее красоте: «На рябину дивицца няль-

[32] Майков, № 80; Мандельштам 1882, с. 110; РЗЗ, № 1470; Новг. ф-р, № 447, 448; Судог. ф-р, № 9, 10; НЗ, № 23; Будде 1898, с. 1298; Тульцева 1976, с. 94; Попов, № 71; РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 649, л. 11; № 942, л. 13; № 1145, л. 8об.; Никифоровский, № 2086; ПЗ, № 539, 540; ПЭС, с. 146; ТС, т. 2, с. 111; 3, с. 263; Federowski 1, № 1315; НМБНТ, № 2113–2124; Talko-Hryncewicz 1893, с. 364, № 48; Kolberg 34, s. 364, № 48; Podbereski 1880, s. 75.

зя, завидавать няльзя, патаму шоб зубы не балели» (ПА, Картушино Брянской обл.). В результате соблюдавший такой индивидуальный обет человек якобы избавлялся от зубной боли. Договор скреплялся своеобразным заклинанием, которое включало обязательства человека и формулу обмена типа «Рябина, рябина, возьми мою болезнь, а я тебя не буду есть/ломать/др.», причем в обращении к дереву часто присутствовали термины родства (*родная моя мати* и др.):

> «Зубы у меня ныли, думала, на стенку полезу, а старуха... меня научила: Я тебя научу, вот пойди к этой, к рябине, ну, к деревине, какой-нибудь, да и кланяйся деревине этой, говори: *Рябинушка-матушка, возьми мою болезнь, я никогда тебя не буду есь*. И уж ты рябины-то больше никогда не ешь» (КА РГГУ, Печниково-Ватамановская Архангельской обл., 1997); «Рабина тожэ дзерэво й ходяць, як ўжэ к той рабине, дзе та рабина росце ў лесе, ходзяць, як зубы боляць, да просяць тэю рабину. Ну, от пудходяць к рабине, хрисцяца, моляцца й эту рабину цэлуюць и просяць, што ты рабина, цэлуюць и просяць, што ты рабина, шчоб пэрэстали ў мени зубы болець: *Хоч будзеш ты на моём поле стояць, я цебе не буду ни секци, ни рубаць*» (ПЗ, № 540, гомел.); *Рабина, рабина, шоб зуб пэрэстаў, я бы тебе не резаў, не ламаў и другим не пазваляў* (ПЭС, с. 146, брест.); *Матушка-рябина, уйми мою болезнь, я тебя не стану есть* (Тульцева 1976, с. 94, иванов.); «Подходишь к рябине, срезаешь сучок. Берешь сучок, кладешь его в рот и говоришь: *Рябина, рябина, возьми мою болезнь! Чтоб мне тебя, рябина, три года не есть!*» (Судог. ф-р, № 9, владимир.) и др.

Впрочем, вторая часть формулы иногда опускалась: «Выйти в поле, встать перед рябиной, повторить три раза: *Рябина ты, рябина кудрявая, кучерявая, возьми свою зубную боль, отдай рабе Божьей доброе здоровье...* Прочитать „Отче наш“, поклониться корням рябины» (Новг.ф-р, с. 371).

В других местах с аналогичными приговорами обращались не только к рябине, но также к осине, крушине, калине и другим деревьям и кустарникам. В Костромской губ. в случае зубной боли надо было «закаяться» есть какие-нибудь ягоды. «Я закаялась есть черемуху, — рассказывала местная жительница, — а закаямшись, подпоясала ее [черемуху. — *Т.А.*] поясом и по три зори ходила прощаться с нею — и каженный раз давала ей по три поклона, а сама приговаривала: *Прости, матушка, черемха! Тебе мой пояс не терять, мне тебя не есть, а зубам моим не болеть*. И посичас не болят. Можно и рябину закаяться не есть, хоть калину, всё одно, только уж закаяться чтобы... по зорям про-

щаться... и всё такое» (Левашев 1877, с. 414). Ср. белорусскую формулу, после произнесения которой надо было поклониться дереву и поцеловать его: *Прысягаю табе, крушынка* (*вярабинка, вишанька, калинка*), *што вавек цибе ня буду ни крышиць, ни ламаць* (Демидович 1896, с. 130).

Иногда обращения к рябине могли принимать характер угрозы (реальной или потенциальной). В Калужском крае рекомендовалось при зубной боли подойти к рябине, погрызть ее несколько раз, приговаривая: *Рябина, рябина, вылечи мои зубы, а не вылечишь, всю тебя изгрызу* (ФКГ, с. 212, калуж.). В Ленинградской обл. при зубной боли следовало пойти в лес, найти там рябину с обломанной веткой и сказать: *Царица-матушка рябина, ты отбавь меня, р.Б. и.р., от зубной боли, как тебя я спасала от этого* (ТФЛ, с. 314), после чего рекомендовалось отломить ветку и положить ее под дерево, что, по-видимому, можно интерпретировать как обещание не ломать рябину.

В рукописных сборниках встречаются и более изощренные ритуалы и формулы. Так, в сборнике XVII в. из Олонецкого края при зубной боли советовали найти в лесу рябину, растущую на муравейнике, вынуть у нее сердцевину из ствола и сказать: «Болят ли у тебя, рябина, корен(ь)е ил(и) телеса? Так бы у раба Б(о)жия имярек зубы не болели вовеки» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 45).

Очевидно, что в рассматриваемых случаях заклинательный текст непосредственно включен в магическое действие и содержательно соотнесен с ним. Подобный синкретизм действия и формулы, вероятно, предшествует отделению ее от магического действия и оформлению в заговор как самостоятельный текст.

В магической практике, связанной с рябиной, известна и другая ситуация. Запрет наносить вред рябине (жечь или рубить ее) распространяется не на конкретного человека, уже страдающего от зубной боли, а на всех людей. В этом случае зубная боль рассматривается как нарушение общего для всех запрета: «Нигды не можна рубаци и палици рябины и гэтого не робили ни деды, ни прадеды, бо все знают, шо од гэтого будуть болеци зубы и не пэрэстануть» (Архив АН, Ленинградское отделение, ф. 104, оп. 1, д. 135, л. 5, Гродненская губ.). В этом случае излечение от зубной боли основано на восстановлении договора с деревом, когда из договора со всеми этот договор превращается в договор с конкретным человеком: «Ламала она рябину и кидала ў печ — вабще незя рябину у печи палить. И забалели у нее сильно зубы. Дак она хадила, пращения у рябины прасила, прекланялася ей, рябине: *Не буду тебя ни сечь, ни ламать, ни ў печь брасать. Прасти меня, милая рябина*. И прекратились зубы» (ПА, Картушино Брянской обл.).

В магии восточных славян рябина выступала иногда в качестве посредника, связывающего человека с потусторонними силами, ответственными за его излечение или здоровье. Об этом свидетельствует тот факт, что многие лечебные (равно как и хозяйственные) заговоры на Русском Севере произносили возле рябины. Ср. в описании заговорного ритуала от «портежа, насылки и переполоха» из упомянутого уже Олонецкого сборника: «Слова говорить над рябиною, в весне найти на муравьи на молодом месяцы. Господи Боже, благослови, отче... А ты, рябина, выпряни вон, вынеси; надобе, чтоб меня не нял никаков портеж, ни насылка, ни переполох, а годно бы надобе самому и людем». Заговор надо было произносить, держась за рябину, а потом сделать из нее посох, носить его с собой и даже грызть, оставляя кусочек рябинового дерева за щекой. Совершивший этот ритуал впоследствии мог ничего не бояться (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 103).

Описанные заклинательные формулы имеют параллели в западнославянской и германской традициях. Более всего близки им польские магические формулы от зубной боли, обращенные по преимуществу к бузине, типа: *A ty, święty bzie! Ja ciebie bronię od ognia, palenia, a ty mnie broń od zębów bolenia* [А ты, святая бузина (Сирень)! Я тебя защищаю от сжигания огнем, а ты меня защищай от зубной боли] (Biegeleisen 1929, s. 164); *Bzie, bzie! weź moje bolenie pod swoje korzenie* [Бузина, бузина (Сирень)! Возьми мою боль под свои коренья] (Udziela 1891, s. 151; то же: Czernik 1984, s. 151–153). Иногда эти польские формулы начинались с обращения к св. Аполлонии[33], ср. у мазуров: *Święta Apolonja rano wstała, gorzej kadzidła gorzała. Święta Apolonja od zębów bolenia, a ty, święty bzie, ja ciebie bronię od ognia, palenia, a ty mnie broń od zębów bolenia* [Святая Аполлония рано встала, курила ладан. Святая Аполлония от зубной боли, а ты, святая бузина, я тебя защищаю от сжигания огнем, а ты меня защищай от зубной боли]

[33] Обращения к св. Аполлонии в заговорах от зубной боли широко известны прежде всего во французской и латинской традициях, что связывается исследователями с эпизодами жития святой (см.: Hunt 1990, p. 81–82, 358; Davies 1996, p. 22). Аполлония — святая дева-мученица III в. (†249), диаконесса из Александрии (память 9 февраля), патронесса дантистов и их пациентов. В пору гонения на христиан в царствование императора Деция многие жители Александрии, стремясь избежать гибели, покинули город, а Аполлония осталась. За отказ принести жертву языческим богам ее привязали к столбу и выдернули щипцами зубы. Зубы ее во многих местах сохраняются как святыня. В сценах мучений она предстает привязанной к столбу и нередко обложенной поленьями или хворостом, при этом один из палачей держит ее за волосы, другой вырывает зубы. В восточнославянских заговорах ее имя, кажется, не упоминается.

(Biegeleisen 1929, s. 165), а также у литовцев: «Св. Аполлония по полям ходит и травы собирает от зубной боли» (Завьялова 2006, с. 209). К бузине немцы и западные славяне обращались с просьбой забрать болезнь также при лихорадке и некоторых других болезнях[34].

За пределами двух рассмотренных стратегий избавления от зубной боли («отрицания недуга» и «обмена») находится небольшая группа текстов (в основном приговоров и заклинательных формул), обращенных к зубному червю. Чаще всего они содержат прямые обращения к червю с требованием покинуть зуб и перестать беспокоить человека, например:

> *Месяц в небе, солнце в дубе, сгинь, червяк, в зубе* (Юрлинский край; перм.; то же: Проценко, № 99); *Злат месяц в небе, замри, червяк, в зубе* (ФНО, № 64, новгород.); *Червь, ты, червь, не точи, не верти у р.Б. и.р. зубы, точи и верти в поле дупленастую березу* (РЗЗ, № 1455, архангел.); ср. аналогично в чешском заговоре: *Měsíček schází, čerw(v)íčku(,) jdi pryč* [Месяц сходит, червячок, уходи прочь] (Вельмезова, № 48), а также отсылки червей: *Червы, червышныкы! И не я их выклыкаю, и не я помич посылаю — святый мисяць на неби и Матир Божа на земли си зубы замовляла... и на Дунай на море зсылала. И на Дунаи на мори и ад и адыще из червонымы головкамы и з золотымы зубамы и си червы пойидаты и си зубы замовляты* (Милорадович 1900/69, с. 320–321, полтав.).

Однако образ червя встречается и в других сюжетах и мотивах, актуальных для заговоров от зубной боли, например в сюжете «У мертвого не болят зубы»: *Пры дорози стоить дерево ясына красна; на тым дереви лежить червяк билый ни жив, ни мертв. Херьян, червяк билый, поды спытай у мертвого человика, чы не болять в ёго зубы? — Не болять, не болять, не болять. Так щоб не болилы у р.Б. и.р.* (Ястребов 1894, с. 49, херсон.), или в формулах невозможного: *Колы мертвый чоловик буде ожывать, то тоди у и.р. в зубах червы болющи ожывать! Колы мертвый чоловик буде ходыты, тоди в зубах червы будут болиты и крутыты!* (Новицкий 1913, с. 78а, екатеринослав.) и др.

Представление о том, что причиной порчи зубов и, в частности, зубного дупла является зубной червь, широко известно[35]. Именно оно,

---

[34] Агапкина, Топорков 1988; Усачева 1994, с. 232.

[35] Мотив зубного червя как причины порчи зубов и зубной боли встречается, в частности, в аккадском заклинании 2-й половины I тысячелетия до н.э.: «Отправился червь к Шамашу, плача, / Пред богом Эйа текут его слезы. /... / Среди зубов дозволь поселиться, / Сделай челюсть моим

видимо, легло в основу древнеславянских (по-видимому, греческого происхождения) апокрифических молитв XV–XIX вв. от зубной боли и зубного червя. Эти молитвы, как правило, начинаются с уже знакомого нам эпизода: св. Петр сидит на камне и скорбит (плачет и т.д.), мимо идет Христос, спрашивает св. Петра, почему тот плачет, и слышит в ответ, что его зубы грызет червь «мигрин», и т.д. Приведем текст одной из самых старых молитв этого типа (XVI в.) из Саввина монастыря в Далмации, опубликованной В. Качановским:

> «Молитва оть чрьва. Да носить чловекь кодь главе. Свети Петрь седеше на камыни мраморне, и беше сьморань зело; и приде кь немоу Исоусь и рече емоу: Петре, почто толико скрьбань седиши, Петре. И рече емоу Петрь: Господи, приде чрьвь мигринь к мене и изгризе зуби мое. И рече Исоусь: заклинаю те чрьве мигране, да не гризеши зуби Петру и николиже да не повратише се его. И рече Петрь: Господи, о тебе молимь, аще кто носить сие слово, да не имать зубиие болести. И рече Исоусь: буди тако, Петре, любо кто носить сие слово, да не имать зубиие болести. Рабу Божи. Име р. Вь име отьца и сина и светаго духа и ниня и присно и вь веки векомь» (Kačanovskij 1881, s. 156, № 8)[36].

Примечательно, что в латинской молитве из рукописи XII в. (кодекс Грегориуса Магнуса, «Liber moralium»), происходящей из словенской области Стична и опубликованной И. Графенауэром, также упоминается «червь мигрин» (vermis migraneus), хотя обычно в латинских текстах и восходящих к латинским источникам аналогичных заговорах на европейских языках мотив червя отсутствует, и дело ограничивается приведенным выше диалогом Христа с апостолом Петром, ср. этот латинский текст:

> «...Sanctus Petrus dum sederet supra petram marmoream, misit manum ad caput et dolore dentium contristabatur. Venit Iesus et ait: quare contristaris Petre? Ait: venit vermis migraneus et devoravit dentes meos. Et ait Iesus: Adjuro te, vermis migranea, ut exeas et recedas et ultra famulum Dei enim non ledas. Amen» [Святой Петр сидит на мраморном камне и рукой держится за голову, страдает от зубной

---

жилищем, / Кровь из зуба сосать я буду. / Буду глодать я корни зуба» (Лирическая поэзия Древнего Востока, с. 71).

[36] Упоминание о зубных червях, грызущих зубы человека, содержится и в древнеславянских молитвах от зубной боли, обращенных к Косьме и Дамиану (Яцимирский 1913/4, с. 46).

боли. Приходит Иисус и спрашивает его: Почему страдаешь, Петр? Отвечает: Пришел ползком червь и грызет мне зубы. — И говорит Иисус: Заклинаю тебя, ползающий червь, уходи и не досаждай рабу Божьему. Аминь] (Grafenauer 1937, s. 281).

* * *

Несмотря на то что заговоры от зубной боли широко известны в восточнославянской фольклорной традиции и по степени своего распространения занимают второе место (после заговоров от уроков и порчи), тем не менее сюжетный состав этой функциональной группы никак нельзя назвать богатым (по сравнению, скажем, с заговорами от детской бессонницы или кровотечения). Заговоры от зубной боли представлены двумя основными стратегиями и всего четырьмя сюжетами: «У мертвых не болят зубы (так и у и.р. зубы не болят)»; «Как дуб/камень/железо/месяц/животное не чувствует боли, так и и.р. не чувствует боли»; «На небе, в море и на земле три брата/царя. Когда они сойдутся, тогда у и.р. зубы заболят»; «Рябина/др., избавь меня от зубной боли, а я не буду тебя есть/ломать/грызть/рубить/др.».

Если проанализировать географическое распространение заговоров и состав сюжетов, а также их связи со славянским и шире — европейским материалом, станет очевидным, что, в отличие от многих других функциональных групп, заговоры от зубной боли занимают заметно более сильную позицию в западной и южной части восточнославянского континуума, а именно в белорусской и, что особенно бросается в глаза, украинской традиции, при том что обычно украинских заговоров оказывается существенно меньше, чем белорусских и русских. Уже это, хоть и косвенно, указывает на инославянские, а возможно, и неславянские истоки заговоров от зубной боли, что в свою очередь соответствует высокой репрезентативности этой функциональной группы в немецкой и англосаксонской традициях.

Это предположение подтверждается и при анализе конкретных сюжетов восточнославянских заговоров от зубной боли. Некоторые из них (преимущественно те, что не встречаются на Русском Севере) имеют в т.ч. латинские параллели и обнаруживают отдельные европейские совпадения (три брата не сойдутся; обращение к дереву с просьбой забрать недуг). При этом сюжет «У мертвых не болят зубы», популярный в т.ч. и на Русском Севере, таких параллелей, кажется, практически не имеет.

И последнее. Особенностью исследованной функциональной группы заговоров является почти полная непроницаемость ее сюжетики для апокрифических молитв, известных в древнеславянской книжности.

# *Заговоры от золотника*

**Из истории изучения. — Терминология. — Основной сюжет: «Золотник, вернись на свое место». — Итоги.**

**Из истории изучения.** Заговоры от золотника (так называются опущение матки и некоторые другие болезни внутренних органов) относятся к наиболее интересным, давно привлекавшим к себе внимание и вместе с тем до сих пор недостаточно изученным фрагментам восточнославянской заговорной традиции. Сложившаяся ситуация объясняется тем, что народные заговоры от золотника (см. характерные примеры таких заговоров ниже, на с. 499) обычно вызывали интерес не столько сами по себе, сколько благодаря их связи с греческими заклинаниями от «истеры»/«митры» и древнеславянскими апокрифическими молитвами от «дъны» (**дъна**)[1]. За прошедшие полтора века появилось несколько значительных работ, посвященных названной теме (и мы еще не раз будем обращаться к ним).

Апокрифические молитвы от «дъны», имеющие, вероятно, греческий источник, впервые встречаются в древнеславянской книжности в XI в. В Синайском евхологии (глаголическом требнике XI в.) содержится молитва «**о избавленьи дьнѣ чкоу**»: «**Гриса҃хе б҃же нашъ, помилоуи чка сего. Въпиѭщааго дъноѭ, ѣже іматъ ноготъ рѣи лѣ**130] **тъ, не дѣи емоу пакости, ни ржкама, ни ногама, ни всемоу тѣлеси, нъ въ едино (м)ѣстѣ лѧзи съвивъши сѧ**» (Nahtigal 1942, s. 83–84). Упоминания об этой болезни и заговоры от нее имеются и рукописях более позднего времени[2]. Несколько молитв «от дъны», взятых из русских рукописных требников XIV–XVI вв., опубликованы И.Я. Порфирьевым (1891) и В.Д. Прилуцким (1912/2000). Немало сведений об этом недуге и

---

[1] Под этим словом понималась матка, а также демон-недуг, ее поражавший.

[2] См. их обзор: Соколов 1895, с. 135–137; Раденковић 1998, с. 190–191. Упоминания о «дъне» в южнославянских рукописях также довольно часты, ср.: «Od dni, kada bi prijela človeka» (среди рецептов из хорв. Приморья, из рукописи XV в.) (Strohal 1910, s. 130), а также в: Kačanovskij 1881, s. 153; по рукописи XVI в. Саввина монастыря в Далмации.

способах избавления от него содержится в переводных лечебниках и медицинских кодексах, преимущественно XVII в., но и в более ранних (из собраний Ундольского, Пискарева, из Ходошской рукописи, Хиландарского кодекса, требника № 622 Народной б-ки Кирилла и Мефодия серб. ред. XVII в. и др.), причем термин «дъна» используется в них очень широко, в основном в значении женской болезни (список известных нам списков молитвы см. ниже).

Особое внимание этим апокрифическим молитвам уделено в работах М.И. Соколова 1889 и 1895 гг. Две его большие статьи посвящены не только самим этим молитвам и параллелям к ним, зафиксированным в лечебниках и поздних восточнославянских заговорах, но прежде всего связям этих молитв с надписями на греческих и древнеславянских амулетах-змеевиках — византийских и древнерусских круглых подвесках-медальонах (в основном металлических), совмещающих на обеих своих сторонах христианские символы и демонический образ с исходящими от него змеями (тип Медузы Горгоны), литургические воззвания и магические заклятья. Эти магические заклятья на византийских и древнерусских амулетах (написанные всегда по-гречески) обращены к некоему демону (или к болезни), называемому *Ὑστέρα* 'матка; болезнь матки; истерия'. Надпись на одном из наиболее древних змеевиков (так называемой черниговской гривне, так же как и Синайский евхологий, относимой к XI в.) гласит: «*Ὑστέρα μελανή, μελανωμένη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκων συρίζεις καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ (κοιμεῖσαι)*» [Матица черная, почернелая, как змей, ты вьешься, и, как дракон, свищешь, и, как лев, рычишь, и, как ягненок, спи (спишь)] (цит. по: Соколов 1895, с. 134).

Название *Hystera* (истерия) появляется здесь, как считается, потому, что греки, как, впрочем, и некоторые другие народы, были убеждены, что многие женские болезни (в том числе нервные), а также болезни живота, сердца и других внутренних органов происходят из-за спонтанного, болезненного передвижения матки внутри тела, когда она сталкивается с другими органами и причиняет боль[3]. Наиболее раннее свидетельство этому в греческих источниках известно из диалога Платона «Тимей», где, в частности, говорится: «Подобным же образом и у женщин та их часть, что именуется маткой, или утробой, есть не что иное, как поселившийся внутри них зверь, исполненный детородного вожделения; когда зверь этот в поре, а ему долго нет случая зачать, он приходит в бешенство, рыщет по всему телу, стесняет ды-

[3] Ср. рус. *бешенство матки* как объяснение беспричинных женских истерик и дурного нрава.

хательные пути и не дает женщине вздохнуть, доводя ее до последней крайности и до всевозможных недугов».

На древнерусских змеевиках соответствующих древнерусских (негреческих) заклятий не зафиксировано, но тот факт, что на отдельных змеевиках рядом с изображением демонического змеевидного образа может быть прочитана надпись дъна (Николаева, Чернецов 1991, см. табл. XV, с. 74–75), позволяет исследователям видеть в этой змеевидной композиции изображение демона болезни, называемого дъна, и переносить на него те свойства и качества, которые описываются в цитированном выше заклятии (виться, как змей, рычать, как лев) (см. об этом также ниже, у Дж. Спира).

Отдельные мотивы этого греческого заклятия на змеевике, как показал М.И. Соколов, встречаются и в древнерусских апокрифических молитвах от «дъны», частично повторяются и в других древнерусских апокрифических молитвах, в частности, в молитвах от нежита и Сисиниевой молитве, а также в той или иной степени — в восточнославянских (и латышских) заговорах устной традиции XIX–XX вв. В целом исследование М.И. Соколова охватило большой корпус древнерусских магических и заклинательных текстов, а сделанные им выводы касались сближения «истеры» и «дъны» как болезней и вызывающих их демонов с другими демонами и недугами, прежде всего с нежитом и Гилу.

Собственно византийские амулеты, послужившие прообразами древнерусских змеевиков, имеют ту же надпись-заклинание и относятся практически к тому же времени, что и змеевики. В последние годы эти византийские амулеты были тщательно проанализированы Дж. Спиром (Jeffrey Spier)[4]. Исследователь составил каталог соответствующих византийских амулетов (так называемые ‘womb’ amulets; более 20 единиц), проанализировал их иконографию и хронологию, приурочив эти амулеты к Среднему Византийскому периоду (X–XIII вв. н.э.), а также их форму и материал.

Что касается заклинаний, на них начертанных, то Спир указал на то, что, хотя известная по этим амулетам *hystera formula* и не повторяется дословно на хронологически более ранних амулетах и не встречается в более ранних магических текстах, тем не менее отдельные ее следы можно обнаружить в памятниках Раннего Византийского периода. Он проанализировал эти следы *hystera formula* в более ранних надписях и заклинаниях (к таким «следам» он отнес, в частности, устой-

[4] См.: Spier 1993; Spier 2006; из более ранних работ см. также: Bonner 1950; Barb 1953.

чивую конструкцию, сравнивающую поведение недуга с поведением животных). На основании этих следов ученый предположил существование неизвестного на настоящий момент прототипа *hystera formula* (относящегося по крайней мере к V в. н.э.), к которому эти надписи-заклинания X–XIII вв. могли бы восходить и который (по каким-то причинам) не использовался при изготовлении амулетов (точнее, надписей на них) вплоть до X в. (Spier 1993, p. 44–47). Тем самым исследователь обозначил хронологическую лакуну почти в пять веков (с VI–VII по X вв.) и определил появление амулетов с интересующим нас заклинанием в X в. как «rediscovery» (возрождение) Спир также обнаружил отдельные рефлексы *hystera formula* в более поздних руководствах по магии (XV–XIX вв.) в разных регионах Европы (особенно в Германии и Восточной Европе), хотя функции и конкретный облик формулы со временем довольно существенно изменились (Spier 1993, p. 48–50).

Кроме того, Спир обратился к подробному рассмотрению самой заклинательной формулы, выделив в ней повторяющуюся и переменные части и констатировав при этом ее необыкновенную устойчивость. Вот наиболее полный вариант формулы, которая чаще встречается в обрывочном, неполном или испорченном виде: «*Ὑστέρα μελάνη μελανωμένη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκων συρίζησε καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ*» [Матка черная, чернеющая/почернелая, как змея, ты вьешься, и, как дракон, ты шипишь, и, как лев, ты рычишь, и, как ягненок, лежи (спи)]. Спир отметил случающиеся в вариантах формулы замены животных (льва на быка, ягненка на овцу), *κοιμοῦ* на *κοιμεῖσαι*, т.е. «лежи» на «лежишь» («спи» на «спишь»), а также некоторые другие изменения и варианты (Spier 1993, p. 29).

Спир также высказал мнение о том, что наиболее ранние образцы древнерусских змеевиков были, вероятно, подарками Византийского императорского двора, а более поздние — изготовлены уже на местах, но по византийским прототипам (Там же, p. 35–36).

Рассматривая иконографию ‘womb’-амулетов, Дж. Спир (как и А. Барб в 1953 г.) пришел к заключению, что «загадочное лицо», от которого радиально исходит разное количество змей, т.е. так называемый тип Медузы Горгоны, на самом деле не был призван испугать болезнь или покинувшую свое место матку, а скорее являлся изображением самой матки, «портретом» той, чье «имя» («матка»/«дъна») называется в заклинательной формуле на этих амулетах (Spier 1993, p. 43). «Так же как знание реального имени дает экзорцисту власть над демоном, так и владением его образом/изображением дает ту же власть», — писал по этому же поводу А. Барб (Barb 1953, p. 211).

Греческие надписи на византийских амулетах и древнерусских змеевиках находят подтверждение и параллели в древних и средневековых заклинаниях, обращенных к матке и читаемых в случае ее болезненного состояния. В настоящий момент в специальной литературе, посвященной надписям на амулетах, указывается на несколько таких заклинаний, преследующих цель успокоить/вернуть на место матку. Нам известно о существовании семи таких текстов (хронологически более ранние заклинания — на греческом, более поздние — на латыни).

Одно из таких заклинаний, относимое исследователями к римскому периоду, сохранилось как надпись на амулете в виде геммы, и, хотя оно несколько отличается от остальных, тем не менее также основано на обращенном к матке требовании успокоиться и перестать двигаться: «*τάσσον τὴν μήτραν τῆς δεῖνα εἰς τὸν ἴδιον τόπον ὁ τὸν κύκλον τοῦ ἡλείου*» [посади матку и.р. на свое место, ты, кто <поднимает> диск солнца] (Bonner 1950, p. 81–83).

Другое заклинание (найденное в Бейруте в середине XIX в.) выгравировано на крошечной золотой пластине, хронологически определяется периодом с I в. до н.э. по I в. н.э. и квалифицируется как греко-иудейское[5]: «*᾽Εξορκίζω σε μήτρα ᾽Ιψας... ἵνα μήποτε καταλείψῃς τὸν τόπον σου... μένειν ἐπὶ τῷ τόπῳ ᾽Ιψης...*» [Заклинаю тебя, матка (и.р.)... чтобы ты никогда не покидала своего места... оставаться на месте (в) (и.р.)] (Kotansky 1993, p. 266, № 51).

Третье — это заклинание III–IV вв. н.э., процитированное М.И. Соколовым, воспроизведенное в английском переводе в современном издании греческих текстов с египетских папирусов (The Greek Magical Papyri. PGM VII.260–271) и озаглавленное «Против выступления матицы»: «*ἐξορκίζω σε μήτραν... ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἕδρᾳ ηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρῶν μέρος, μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρῶν μέρος, μῃδὲ ἀποδήξῃς εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων, ἀλλὰ στάθιτι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις...*» [Заклинаю тебя, матку... возвратиться на место и не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер и не кусать в сердце, как собака, — но встань и оставайся на своих местах...] (Соколов 1895, с. 137; перевод М.И. Соколова).

Четвертое заклинание, на латыни, взято из трактата Марцелла Эмпирика (V в. н.э.) и выглядит следующим образом: «Stupidus in monte ibat, stupidus stupuit; adiuro te, matrix, ne hoc iracunda suscipias» [Остолоп в гору пошел, остолоп остолбенел; заклинаю тебя, матка, чтобы ты так легко не возбуждалась (не раздражалась, не воспалялась)]. И хотя, судя

[5] Считается, что заклинание соединяет «Jewish divine apparatus with Ancient Greek medical theory» (Ogden 2002, p. 267).

по комментариям источника, «этот стих полезен (для) при женских месячных выделениях», тем не менее прямое упоминание «matrix» в тексте заклинательной формулы позволяет нам поставить ее в один ряд с приведенными выше (Heim 1893, S. 498, № 110; перевод О.В. Чёхи).

Пятое заклинание, касающееся матки и условно относимое исследователями к VI в. н.э., содержится в коптском папирусе и включает, среди прочего, такую фразу (в двух версиях ее английского перевода): «...make the womb of so-and-so, whom so-and-so bore, relax into the natural position and be uninflamed» [...заставь матку и.р., кого и.р. родила, отдохнуть в естественной позиции и не воспаляться/возбуждаться] (Spier 1993, p. 43, перевод W. Worrell) или: «Make the womb of N. whom N. bore attain the (condition) from god and be without inflammation, without danger, always without pain» [Заставь матку N, кого N родила, добиться (состояния) бога и быть без воспаления, без опасности, всегда без боли] (Coptic Texts, p. 84).

Шестое заклинание — позднелатинская аналогия с призывом к матке вернуться на свое место — содержится в Сен-Галленской рукописи IX в.: «conjuro te matrix... revertaris in locum suum» [Заклинаю тебя, матка... возвратись на свое место] (цит. по: Райан 2006, с. 361).

Наконец, на седьмое из известных нам на данный момент заклинаний указал А.И. Алмазов. Его список содержится в греческом евхологии (сборник литургических текстов, по рук. XVI в. № 449 Б-ки Barberini в Риме, л. 99–99об.), ср.:

*Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ Ἀστέρα μελανὴ μελανωμένη καὶ τρώγεις αἷμα καὶ πίνεις αἷμα ἐπικάθησαι μετὰ ἀντικοιμᾶσαι Ὀρκίζω σε εἰς τοὺς δ'. ἀρχαγγέλους· ὁρκίζω εἰς τά κδ'. γράμματα καὶ εἰς τοὺς ἀγγέλους, τοὺς ἱσταμένους εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον τοῦ Θεοῦ καὶ λεγοντας. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος τῆν δόξης σου· ἔξελθε ἀπὸ τὸν δοῦλου τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ὡς ἔλαφος ἀναδράμης καὶ ὡς δράκων βρυχηθῆς καὶ ὡς ὄφις κολυρῖσαι· εἴσελθε εἰς τὸν παρθενικόν σου τόπον, ἐν ᾧ οὐ σὲ ἐκαλεσεν καὶ ἐκατέστησεν διὰ [πιττακίων] τῶν ἀρχαγγέλων Μιχαὴλ, Γαβριὴλ καὶ Ραφαὴλ. Ἐγὼ γητεύω καὶ ὁ Χριστὸς δώσει τὴν ὑγείαν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν. Γένοιτο, Κύριε, τὸ ἔλεός σου. Ἀμήν*

[Во имя Бога. *Ἀστέρα* (матка; звезда) черная, чернеющая, ты ешь кровь и пьешь кровь, пробуждаешься, потом усаживаешься. Заклинаю тебя четырьмя архангелами. Заклинаю 24-мя буквами и ангелами, стоящими у святого престола Господа, говоря: Свят, свят, свят, Господь, слава твоя. Изыди из раба Божьего (имярек), Как олень выскакивай, как дракон скрежещи зубами (жадно про-

глоти), как змея оставь пустым. Войди на свое родное (досл. девственное) место, на которое тебя позвали и поставили [предписанием на вотиве] архангелов Михаила, Гавриила и Рафаила. Я заговариваю, а Христос даст здоровье рабу Божьему (имярек). Аминь. Да будет так, Господи, милость твоя, аминь] (Алмазов 1901, с. 101, № 36; перевод О.В. Чёхи).

Этот список напоминает более древние греческие тексты, обращенные к матке, и включает такие мотивы, как причинение вреда внутренним органам, уподобление животным, а также призыв занять свое место.

В славянских рукописях аналогичная молитва «от дъны» встречается, напомним, в Синайском евхологии XI в., в требнике середины XIV в. из Прилепа, частично опубликованном Л. Ковачевичем (Kovačević 1878, s. 279), в требнике серб. ред. XVII в. № 622 из Народной библиотеки Свв. Кирилла и Мефодия (Цонев 1923/2, с. 135), а также в требниках, датированных XV–XVII вв. (Порфирьев 1891, с. 10, требник Соловец. б-ки № 1086, рук. XV–XVI вв.; Алмазов 1900, с. 121–122, № 19, служебник с требником Софий. б-ки № 861, рук. XVII в.). Эти относительно поздние варианты апокрифической молитвы очень близки ее раннему списку из Синайского евхология. По мнению А.И. Алмазова, молитва пришла в русские требники из южнославянских, но вносилась в них крайне редко (Алмазов 1900, с. 65–66).

В отечественной науке после М.И. Соколова внимание к этому тексту были связано в основном с изучением древнерусских и византийских змеевиков и оказалось в ведении археологов и историков искусства[6]. В фольклористике и этнологии эта тема долгое время оставалась незамеченной. В 1929 г. в украинском журнале «Побут» появилась небольшая статья доктора С. Верхратского «Недуги живота в побутовій медицині сучастного українського села», где были представлены интересные и по-медицински точные сведения о народном взгляде на анатомию человека в связи с разнообразными болезнями живота, терминология, касающаяся внутренних органов и поражающих их недугов, рассмотрены некоторые приемы традиционной медицины и приведены заговоры (материалы были собраны в основном в Подолье). Немало сведений о народном понимании этого недуга и способах его лечения у разных европейских народов (прежде всего у поляков, конечно) содержится в известной книге Х. Бегелайзена о польской народной медицине (Biegeleisen 1929, s. 228–232). В 1998 г. вышла статья известного сербского ученого

[6] Литературу вопроса см.: Николаева, Чернецов 1991; Переседов 2004.

Л. Раденковича «дъна — старое славянское название болезни», в которой была сделана попытка рассмотреть восточно- и южнославянские заговорные тексты от болезни, называемой дъна, в ряду сведений, почерпнутых преимущественно из апокрифических молитв. И, наконец, недавно появилась статья Т.В. Володиной, в которой золотник (*дна*) рассматривается в контексте представлений о связи женского лона с символикой земли/низа (Володина 2006).

В контексте этих и ряда других работ цель нашего исследования видится в том, чтобы сосредоточить внимание именно на восточнославянских заговорах, их схождениях с рукописной апокрифической традицией, равно как и на их отличиях. Для этого нам предстоит: 1) по возможности полно охватить весь корпус восточнославянских заговоров от болезней женских детородных органов, а также живота и желудка; 2) привлечь сопоставительный южно- и западнославянский материал, насколько это возможно; 3) выявить корпус основных мотивов и формул, характерных для этих заговоров; 4) сравнить эти мотивы с греческими и славянскими молитвами от «истеры»-«дъны», установить их постоянные мотивы и формулы и границы схождений с заговорами; 5) проследить развитие восточнославянской заговорной традиции в части, относящейся к этим заговорам, и определить, в какой мере восточнославянские заговоры от золотника обязаны своим происхождением греческим и славянским молитвам от «истеры»-«дъны».

Стремясь охватить материал в максимально полном объеме, мы отбирали заговоры, ориентируясь не на ключевое слово древнеславянских апокрифических молитв (дъна), как это сделал Л. Раденкович, а на их функцию, т.е. учитывали широкий круг восточнославянских заговоров от болезней внутренних органов, прежде всего женских, а также желудка и живота вообще. Мы, естественно, обращали особое внимание и на термины, родственные тем, что имелись в греческих и древнерусских заклинаниях и молитвах.

**Терминология**. Начнем с лексики, описывающей эти болезни. В Старославянском словаре для слова дъна греческие соответствия исключаются, само слово переводится как «подагра», а в качестве иллюстрации приводится процитированный нами фрагмент Синайского требника XI в. По материалам словаря Срезневского, в древнерусском слово дъна имело значения: 1) матка; 2) боль в животе; 3) подагра (Срезневский 1, с. 767). Наблюдения М.И. Соколова, сделанные им на основании изучения апокрифических текстов, греческих надписей на змеевиках, рекомендаций лечебников и других материалов, близки слова-

рю Срезневского. По Соколову, **дъна** — это 1) матица, матка, чрево, желудок, т.е. некий внутренний орган; 2) болезнь этих органов или вообще тяжелая внутренняя болезнь, а также 3) демоническое существо, эту болезнь вызывающее (Соколов 1895, с. 138).

В восточнославянских заговорах XIX–XX вв., а также в восточнославянских диалектах описанные древнерусским словом **дъна** органы человеческого тела и их болезни получили несколько групп названий, различающихся своей семантической мотивацией.

— Во-первых, это этимологически связанные со словом **дъна** термины типа *донник, донница, доньнік* (Романов, с. 58–59, бел.; Шлюбскі 1927, с. 31, витеб.; Разумовская 1993, с. 263, 265, псков.), *дна, дница* (Верхратський 1929, с. 15; Зорі, с. 117, винниц.), *дна увалилась* (Мойсієнко 1994, с. 48, полес.), *днище* (*золотник, выйди из этого днища* 'матка', 'опущение матки', 'опухоль в области живота' — Проценко, № 69, дон.); *порушенє дна* 'гастрит' (Шухевич 1908, с. 245, гуцул.); от **dъna* 'матка', 'желудок', 'толстая кишка', 'чрево' (см. подробнее о слав. параллелях в: ЭССЯ 5, с. 174; ЕСУМ 2, с. 95), а также 'диафрагма': «Під грудьми в людини дна», «Пліва, що розділяє утробу від грудей, називають дна» (Верхратський 1929, с. 15, 18, подол.), и, соответственно, боли под грудью, тошнота, сосание под ложечкой и т.п., хотя в целом «дной» могут называть, как свидетельствует тот же автор, все боли в животе выше пупка, независимо от того, каким именно внутренним органом они вызваны (Там же, с. 18).

— Во-вторых, термины, прямо указывающие на матку, типа *матка, матошник, матіца, мачэця* (дон., бел., полтав.), ср. также серб. *материна* 'болезнь', *материца* 'матка', хорв. *tacica, matruna* 'боли в желудке и кишечнике, встречающиеся у женщин и мужчин', 'болезнь живота' (Strohal 1910, s. 158; Шухевич 1908, с. 245)[7]; др.-рус. *матрика* 'матка' (из лечебника XVII в. — Соколов 1895, с. 139), греч. *μήτρα* 'матка, утроба'. У поляков известен термин *tacica* 'матка; боль внутренностей; спазм желудка; боли в животе; ревматические боли; колики' (Biegeleisen 1929, s. 228; Kotula 1976, s. 251). Аналогично у латышей, которым известны аналогичные восточнославянским заговоры, матка (золотник) называется словами со значениями 'мать', 'золотая матушка' (Завьялова 2006, с. 216)[8].

---

[7] Сведения о хорватах переданы В. Шухевичу доктором В. Кобринским, консультировавшим его по вопросам медицины и до приезда на Гуцульщину проработавшим несколько лет в Хорватии.

[8] О разнообразных и довольно близких восточнославянским балтийских (прежде всего латышских) параллелях к исследуемым заговорам

— В-третьих, термин *золотник, золотница* (преимущественно бел., укр.-полес., ю.- и з.-рус., хотя встречается и в других русских областях), означающий органы человеческого тела и их болезни: 'матка' (о.-в.-слав.); 'мешочек с желчью, находящийся под кишками и наполненный плохой кровью' (Шухевич 1908, с. 245, гуцул.); 'заболевания матки после родов' (СРНГ 10, о.-рус.; Слов. маг., с. 13, укр.), ср. волгоград. *сбивать золотник в родах*; 'кишечник' (СРНГ 10), 'диарея, слабость кишечника' (ЕЗ, 1898/5, с. 147, з.-укр.); 'боль в животе' (Соболь 1893, с. 145, кубан.); 'пупочная грыжа' (Боцяновский 1895, с. 500, укр.); 'срыв живота, растяжение, травма мышц брюшной полости, обычно от тяжелой работы или поднятия тяжести' (Проценко, с. 98–99, дон.), ср. укр. *зирвати золотника*; урал. *золотники* 'запек крови у женщин при повреждении матки от надсады или испуга' (Демич 1889/ 2, с. 26–27); см. также параллели в: Грінченко 2, с. 178–179; ЕСУМ 2, с. 275.

— В-четвертых, преимущественно на Украине широко распространен термин *враз/ураз* (от *разити*), который, так же как и другие названия, может обозначать и особый орган человеческого тела, и его болезни: 'опущение, смещение или иное неправильное положение матки после родов' (Лексика Полесья, с. 27; Коваленко, Манжура 1891, с. 173); 'матка; выпадение матки у женщин' (ЕСУМ 5, с. 14), реже — 'другие недуги или срыв внутренних органов', а также 'желудок у мужчины в виде мешочка, находящегося у пупка, ближе к печени' (Милорадович 1900/68, с. 194), — из **raziti* 'бить, ранить, наносить вред'. У поляков Мазур также зафиксирован термин *uraz* (в составе заговора) (Biegeleisen 1929, s. 231). В народе считается, что золотник/ураз бывает также и у мужчин (это представление было широко известно начиная с античности). На Украине народномедицинские представления довольно четко различают *ураз мужской*, т.е. мужской орган, находящийся близ пупка и способный сойти с места,

---

и представлениям о самой болезни см.: Соколов 1895; Завьялова 2006, с. 215–218, см. латышский заговор: «Мать, мать, что ты задумала, того не делай! Ты задумала подняться на высокие горы — этого не делай! Ты задумала идти далеко в гости — этого не делай! Воротись, воротись домой, сядь на золотое кресло, спи на золотом ложе,— куда тебя поставил сам Бог. Во имя Отца...» (Завьялова 2006, с. 216).

По сведениям, приводимым Х. Бегелайзеном, представление о том, что матка может передвигаться по телу человека, причиняя ему этим страдания, известны восточным и западным славянам, румынам, венграм, литовцам, жителям древнего Египта и многим другим народам. Матка с образе животного (чаще всего жабы) встречается у немцев, латышей, евреев, древних греков и др. (Biegeleisen 1929, s. 29–230).

«взбунтоваться» и т.д., и *ураз женский*, собственно ураз матки, т.е. смещение матки после родов и иных тяжких усилий (Милорадович 1900/69, с. 326, 332).

Органы, обозначаемые у восточных славян этими терминами, в равной степени мифологизированы: им приписывается особая роль в организме человека (так, об уразе говорят, что «весь человик основан на уразови. Ураз — держава, дух. Из того уразу иде дух по жылах» — Милорадович 1900/68, с. 194); они могут покидать свое место и перемещаться внутри утробы, вызывая сильные боли; они ассоциируются с чужеродным предметом в организме человека или даже с поселившимся внутри животным.

Значения, приписываемые терминам *дна, матка, золотник, враз*, а также народноанатомические и народномедицинские представления, относящиеся к золотнику/вразу, распространяются частично на другие недуги, поражающие внутренние органы (грыжу, глисты и др.), и на другие, в основном симптоматические и этиологические названия болезней, сопровождаемых сильными болями в животе[9]:

— *завой, зави(й)на, завыньця, завійна* (<**viti*), *увэрод*, *веретничёк* (< +*vert-*) ‘спазмы и вздутие живота; аппендицит, резкие и острые боли, вызванные подъемом тяжестей, неправильным питанием и т.д.; холера’ (ср. з.-полес. *увередити ся* ‘надорвать живот’ > **verdъ* ‘нарыв’ — Мойсієнко 1994, с. 48);

— *поруха* ‘боль в животе от натуги, поднятия тяжестей или прыжка’ (Коваленко, Манжура 1891, с. 173, укр.), витеб., з.-рус. *paruszenie, падрыў* ‘возмущение золотника, который срывается с места и передвигается по всему телу, особенно по костям и животу; случается от родов, тяжелой работы и поднятия тяжестей’;

— укр, бел. *поднимак, пудымак* ‘срыв живота от поднятия тяжести’[10];

---

[9] Это наблюдение в целом совпадает с мнением В.А. Меркуловой — о том, что в восточнославянских языках и диалектах «все внутренние болезни описываются очень общо и неопределенно» (Меркулова 1969, с. 161).

[10] Эти названия актуализируют две противоположные вещи: с одной стороны, способ лечения (поднимать живот при его опущении), с другой — причину болезни — поднятие тяжести, из-за которой происходит опущение внутренних органов. В связи с первым значением ср. болгарские способы лечения и заговоры от «клини» — болезни живота, отчасти напоминающей золотник и грыжу. Так, в Сакаре в случае, когда у ребенка «клини», т.е. болит живот, кто-то из домашних берет в саду колышек, несет его в дом и, слегка подпалив его в очаге, от ног постепенно проводит колышком вверх, к голове, в это же время между этим человеком и

— укр. *бабиці, со(н)яшниці* ‘желудочно-кишечное заболевание; понос во время летней жары, гастроэнтерит и др.’; новгород. *чересленница* ‘боли в животе; катар желудка; рези’ (Герасимов 1898, с. 163) и др.

В народномедицинской терминологии широко развита синонимия, и потому разные названия болезни могут сосуществовать в рамках одного текста, ср. обращения в полтавском заговоре: *Ураз, уразыще! Поруха, порушыще!* (Милорадович 1900/69, с. 334). Видимо, синонимия приводит и к появлению составных наименований типа *золотница-доннiца, доннiчок-залатнiчок, золотничёк-веретничёк, падымачку-залатнiчку* и др.

Добавим, что как древнерусские тексты, так и современные заговоры могут быть обращены напрямую к больному органу или части тела: животу, желудку, пупу, матке и т.д., ср. в современном заговоре: *Пуп-пуп, ни шатись, пуп, на места станавись* (НТКПО 2, с. 502, псков.), с.-рус. *сорвать с пупа, сорвать/скрянуть пуп, пуп рассыпался* (Герасимов 1898, с. 166 и др.), или в лечебнике из собр. Ундольского: «желутче, чему мя томишь и рвешь, аки левъ? спи, яко телецъ» (Соколов 1895, с. 137).

Мы уже обращали внимание на то, что все перечисленные названия относятся к болезням не только женским, но и мужским. Однако опираясь на древнерусские свидетельства относительно значений слова **дъна**, а также на восточнославянские заговоры XIX–XX вв., можно предположить, что для названия *золотник* первичным является обозначение именно женского детородного органа и его болезней, а вторичными — названия болезней живота, желудка и других внутренних органов.

Таким образом, на данный момент мы можем говорить о трех выявленных схождениях между греческими и древнерусскими заклинаниями от «истеры»-«дъны», с одной стороны, и восточнославянскими заговорами от золотника/враза — с другой.

Первое — сходство функций этих текстов, предназначенных для лечения болезней матки (а также болезней живота).

Второе — частичное совпадение терминологии этого недуга (**дъна** ~ *донник*).

И третье — то, что в обоих случаях для лечения использовались заговорно-заклинательные тексты.

В других славянских языках слово *+d(ъ)na* известно в несколько иных значениях.

---

кем-нибудь другим происходит следующий диалог: *Ко дигаш? — Изюльме, клини дигам! — Дигай, да ги дигаш!* [Кого поднимаешь? — Благослови, клини поднимаю! — Поднимай, чтобы их поднять!] (Тодорова-Пиргова, № 280).

Во-первых, словом +*d*(*ъ*)*na* и его дериватами обычно называют желудок, кишки, брюхо (у человека и животных), половые органы у собаки; а также самые разные наросты, опухоли, болезни типа артрита или подагры, ср. чеш. и пол. *dna* ‘подагра’ (ср.: Вельмезова, № 119), болг. *дъна, данъ* (*клинове*) (*кога нещо твердо се надигне у ръката* [когда что-то твердое появляется на руке] — Тодорова-Пиргова, с. 369, 428; Раденковић 1998, с. 193). К этим болгарским данным примыкает и восточносербское свидетельство о том, что *дана* — это хрящевидное «зерно», находящееся в подгрудке некоторых рыб, которое женщины дают детям от плача (Раденковић 1998, с. 192). Болгарская исследовательница Х. Тончева, приведя в своей книге одну из молитв от болезни, называемой **дъна**, выдвинула предположение о том, что в болгарских диалектных словах типа *дъна, дънау, дъняк* объединились два значения: ‘нижние части тела человека и животного’ (общеславянское), а также ‘воспаление слепой кишки; вздутие живота у животных’ (имеющее иную этимологию) (Тончева 2000, с. 34–35).

Эти южно- и западнославянские данные соотносятся с восточнославянскими, имеющими отношение уже не к *золотнику/вразу*, а к болезням *гризь, грыжа* или *кила*, которые выражаются в появлении наростов и опухолей на разных частях тела. О родственности *гризи/грыжи* и *золотника/враза* свидетельствует, в частности, и тот факт, что сербское слово *грижа* означает желудочную болезнь и вид дизентерии (Раденковић, с. 194).

Во-вторых, согласно материалам Л. Раденковича, у сербов, македонцев и болгар, так же как и у западных славян, имеются отдельные свидетельства о народных способах лечения *од дану, од дне* (*клинове*) — внутренней болезни не совсем ясной этиологии и симптоматики и т.д. (Там же, с. 192–193), но тем не менее довольно часто встречающейся, с развитой системой народных способов лечения. Общим для этих балканославянских данных является то, что недуги, о которых идет речь, часто связаны с детским плачем: это выражается в том, что болезнь, именуемая +*dъna*, возникает как результат детского плача и крика, когда у ребенка, по-видимому, возникает пупочная или паховая грыжа (*когато детето се подува*). Это также дает основание привлечь к рассмотрению восточнославянские заговоры от *грыжи* (часто возникающей в результате натужного крика и плача), ср. также рус. ярослав. *матка* ‘грыжа’.

В-третьих, обращают на себя внимание некоторые болезни, имеющие у славян другие названия, но сходную симптоматику, — боли в животе и желудке. Так, у болгар и сербов целый корпус заговорных

текстов и магических практик называется *за пупак, за развит пъп, развио ту се пупак* (Тодорова-Пиргова, с. 403–405; Милићевић 1873/2, с. 57), ср. рус. *пуп развязался.* Это преимущественно детские болезни, также связанные либо с диареей, либо с напряжением живота от сильного и долгого плача, т.е. в итоге — с той же грыжей.

Переходя к рассмотрению заговоров от золотника/враза, надо отметить, что они встречаются у восточных славян не повсеместно. Они известны в южно- и западнорусских, белорусских и украинских областях, в то время как в северных и центральных областях России их единицы. На настоящий момент нам известно порядка 230 заговоров от золотника/враза, более половины которых приходится на Белоруссию, более трети — на Украину и южнорусские области и совсем немного — на остальные регионы Европейской России.

Говоря о сюжетике заговоров от золотника/враза, приходится признать, что эти заговоры не слишком разнообразны. Многие заговоры от золотника основаны на рассмотренном выше универсальном сюжетном типе устранения недуга или используют отдельные его мотивы, среди которых:

— мотив «Характеристики и источники недуга», в котором, наряду с общераспространенными причинами болезни, называются и специфические именно для золотника роды и подъем тяжестей: *Залатник, залатничку... чаго ты схадзиўса, ци ты с хады, ци ты з еды, ци ты з матчинаго пораждзення* (ПЗ, № 587, гомел.); *ци ты с мацьнова паражденння, бацькова памышлення* (ПЗ, № 588, гомел.); *ци ты с ходы, ци ты с еды, ци ты с пуду, ци ты с паднёму* (ПЗ, № 589, гомел.);

— мотив «Недугу запрещается мучить человека», который также испытывает на себе влияние функции заговора (золотник как болезнь, причиняющая боль внутренним органам): *Тут тобі не пороти, не колоти, до спини не припадати і під груди не підпирати* (Слов. маг., с. 64, житомир.); *У чересло не ўлягаў, у спине не припадаў, пад сердцэ не падлягаў, ў бок не ўпадаў* (ПЗ, № 589, гомел.);

— а также мотивы отсылки недуга в далекие пустынные места, туда, где его ждет пир и отдых; распознавания недуга, формулы невозможного, традиционные сравнительные обороты и некоторые другие.

Вместе с тем объектом нашего исследования станет единственный специальный сюжет восточнославянских заговоров, относящийся исключительно к золотнику/вразу. Приведем в качестве примера три заговора (украинский, южнорусский и белорусский), иллюстрирующих этот сюжет:

*Вразику, мій братику, прошу тебе раз, прошу тебе два, прошу тебе й три: чого ти розгнівався, що з місця зрушився? Іди собі на містечко, стань у своє кріслечко, де тебе хрестили, де тебе іменували, де тебе Божим миром мировали. Годі тобі ходити, годі тобі блудити, годі тобі білую кість гризти, червоную кров пити і серце сокрушати. Вже ти находився, вже ти наблудився... Ішла Божа Мати... враза на місце постановляти* (УНМ, с. 93, волын.);

*Шла Матерь Божа золотым мосточком с золотою патерицею*[11] *до р.Б. и.р. золотник поправлять, на место поставлять. Золотниче, добрый человіче! Стань на месте, на золотом крисле, где тебя мати породила, Божия Матерь остановила. Там тебе стоять и не болети, пороги не заступать, крови не пити, желтой кости не ломить, жил не сушить* (Мажников 1893, с. 128, ейск.);

*Залатнічок-падымачок, я цябе прашу, угаваraю Божымі славамі, гасподнімі хваламі, вярніся, на месца стань, касцей не ламі, сэрца не сушы, на спінку не ападай, бок не закладай, пад грудзі не падпадай. Сядзь сабе на месцечка, на залатым крэслечку, там цябе матка раджала, тонкай ніткай звязала. Там табе ядзенне, піценне, усякае весяленне. Датуль ты хадзіў, бушаваў, пакуль майго духу не чуваў* (Зам., № 787, гомел.).

Рассмотрим основные мотивы, составляющие подобные заговоры[12].

1. Облик и некоторые особенности поведения. Обычно заговоры, относящиеся к этому сюжету, начинаются с прямого обращения к золотнику/вразу. В заговорах, народномедицинских верованиях и рекомендациях нет описания золотника/враза как демона болезни. Все, что мы можем сказать о нем, заимствовано из фольклорных (заговорных) мотивов.

*1а*. Личностная характеристика золотника/враза, основанная на общефольклорных приемах персонификации, создания образа, довольно разнообразна.

— Золотник/враз получает в заговорах имена собственные: *вразе-Дем'яне, вразе-Романе!* (Зорі, с. 101, винниц.); *Золотничэк, Божый чэловечэк, Якимничок* (ПЗ, № 595, гомел.); *Гаврилка* (Романов, с. 56, № 13, гомел.);

[11] укр. *патериця* «палка, посох».

[12] Рассматриваемые ниже четыре группы мотивов обозначены в тексте арабскими цифрами; конкретные мотивы в рамках каждой из групп — соответствующей цифрой и буквой латинского алфавита.

— как следует из обращений к нему, золотник/враз наделяется высоким социальным статусом (пан, владыка, урядник князь, царь, полковник): *золотник, вяликий пан* (Романов, с. 62, № 46, гомел.); *вразе, вразочку, премудрый паночку* (Зорі, с. 107, винниц.); *золотничку, красний паничку* (ПЗам, № 58, киев.); *Ты, залатніку... тут цябе матка радзіла, яна ж цябе ўмаўляла, паннаю называла* (Зам., № 790, мин.); *враз-вразище, Боже-поможище* (Зорі, с. 105, кировоград.); *вразочку... владочку* (ПЗ, № 600, ровен.); *а ты, паднімачку, Божы ўраднічку* (Зам., № 789, мин.); *вразу, ліхі князю* (ПЗам, № 63, ровен.); *золотнічку-полковнічку* (Таямн., № 367, гомел.); *золотник-золотничок, потполковничок* (ПЗ, № 313, гомел.); *золотник, русский царь* (Баранов 1999, с. 737, рязан.); ср.: *Сядь соби на свое мисцечко, так, як царь на крислычко* (Нестеровский 1905, с. 117, русин.);

— в обращениях к золотнику его часто называют отцом или братом: *вразе-брате* (Слов. маг., с. 65, житомир.); *вразику, мій братику* (УНМ, с. 93, волын.); *залатнічанька-брат* (Таямн., № 340, гомел.); *вразынько, муй батэнько* (ПЗ, № 601, брест.); *золотниченьку, братец ты светлый месяц* (РКЖБН 2/1, с. 222, ярослав.); ср.: *матіца-сестриця* (Давидюк 1993, с. 14, укр.-полес.); *мачэця-сэстрыцю* (НМБНТ, № 2487, бел.).

— в обращениях к нему используются умилостивительные и возвеличивающие его формулы: *золотнику-золотничку, добрий чоловічку* (Слов. маг., с. 64, житомир.); *золотниченку, Божий чоловіченьку* (УНМ, с. 93, житомир.); *дорогой золотник* (Майков, № 50, новгород.); *золотныче, молодныче* (Иванов 1913, с. 76, харьков.).

Взятые вместе, эти мотивы отвечают такому распространенному в фольклоре явлению, как прозопопея, а конкретно — персонификация, представление объекта в антропоморфном виде[13]. В заговорах от золотника/враза широко используются не только такие языковые средства реализации этого явления, как глаголы активного действия (типа *пойди, возьми, встань* и т.д.), соотносимые по семантике с одушевленными существительными, но прежде всего разнообразные приложения (в форме личного имени, терминов родства, наименований титула и социального статуса), определяющие объект персонификации. Заметим, что перечисленные мотивы, формирующие персонифицированный образ золотника/враза, не встречаются ни в греческих, ни в древнерусских текстах, касающихся «истеры»-«дъны».

*1b.* Одной из важных характеристик золотника/враза является признак *золотой.* Прежде всего, в обращениях имя-название *золотник* наделяется рядом тавтологических эпитетов (в форме опреде-

[13] Об этом явлении в заговорах см. специально: Черепанова 1979.

лений и приложений), ср.: *золотник золотистий*; *золотний-золотниче!* (Таямн., № 356, 357, гомел.); *золотый золотничок, золотый чоловечок* (ПЗ, № 582, гомел.); *залатнік залаты, твой рог залаты* (Зам., № 788, витеб.). Признак *золотой* распространяется и на те же органы и части тела (матку, пуп), которые имеют другие названия, ср.: *золотой донник* (Романов, с. 58, № 23, могилев.); *донник-донюшечка, золотая макушечка* (Разумовская 1993, с. 265, псков.); *цебе маци народзила, на золотом кресле посадила, под пупком, под золотым клубком* (ПЗ, № 595, гомел.) и т.д. Признаком *золотой* в заговорах отмечаются также предметы, имеющие отношение к одноименной болезни. Так, *золотыми* называются: кресло, в которое усаживают золотника, уговаривая его перестать бродить по телу (*Залатнічок, залатнічок, Божы чалавечак, стань на сваё места ў залатое крэсла* — Зам., № 783, гомел.); а также мост, по которому идет золотник (Зам., № 798, витеб.); замки и ключи, которыми его замыкают (Зам., № 800, мин.); кий, которым подпирается золотник (Зам., № 813, могилев.), ср.: *Даю тоби пыты, йисты, новое крысэлко, золотую мысочку, сырэбрэную ложэчку, дорогэе сниданнычко* (ПЗ, № 601, брест.); *Маленькій золотничок, у цябе ж золотый ковпачок* (Романов, с. 62, № 47, гомел.).

По поводу именования матки *золотником* высказано несколько суждений. Д.А. Баранов считает, что приписываемый матке признак *золотой* обусловлен высоким сакральным и социальным статусом центра, в данном случае — матки: «лексема *матка*, — пишет Баранов, — семантически связана с идеей опоры, основы, источника, деления. Все эти значения сводимы к общему знаменателю — к концепту центра, непосредственно участвующему в акте творения и обладающему высшей ценностью. В этом отношении показательно устойчивое помещение золотника в заговорных текстах на золотое кресло, крыльцо, золотой камень, являющиеся универсальными символами центра мира...» (Баранов 1999, с. 742). Кроме того, Баранов указывает и на традиционное для мифологических воззрений восприятие золота как атрибута «иного», нижнего, мира, что, по его мнению, увязывает название *золотник* с терминами типа *дъна, донник*, означающими нечто, находящееся внизу. По мнению же Б. А. Успенского, в именовании матки *золотником* может сказываться устойчивая для традиционной культуры соотнесенность плодородия и плодовитости с богатством (Успенский 1982, с. 150–151), также в связи с принадлежностью золота и богатства к «иному», нижнему миру.

Заметим, что признак *золотой* в заговорах от *золотника*, равно как и само это название женского детородного органа и его болезни, может

также отражать традицию эвфемистического наименования явлений, принадлежащих к сфере телесного низа[14] или связанных с чем-то нечистым, ср. рус. название ассенизатора *золотарь*[15], рус. костр. *засеребрить* 'случиться диарее, поносу' (ЛКТЭ); восточнославянский термин *золотуха* как название заболевания, сопровождающегося струпьями и сыпью, а также *золотушная, золотница* как типичные для белорусских заговоров эпитеты других кожных болезней, в частности нарывов. Предлагаемое понимание термина *золотник* в свою очередь также сближает этот термин с названиями типа *дъна ~ донник,* внутренняя форма которых обращена к теме низа.

Заметим, что и этот мотив (соотнесенность матки с семантическим признаком *золотой*) не характерен для греческих и древнеславянских текстов.

*1с.* Вместе с тем одна особенность внешнего облика «истеры»-«митры»-«дъны», известная по греческим и древнерусским заклинаниям, получила в позднейшей заговорной традиции широкое развитие. И М.И. Соколов, и Л. Раденкович обращали внимание на змеевидность греческой «истеры» и древнерусской «дъны» (напомним в этой связи об уже упоминавшейся точке зрения, согласно которой образ типа Горгоны Медузы, помещаемый на византийских и древнерусских амулетах, есть не что иное, как изображение «матки»-«дъны» — органа, недуга и демона). Об змееморфности свидетельствуют прежде всего описания «истеры» в греческих заклятиях: «Матица черная, почернелая, как змей, ты вьешься, и, как дракон, свищешь, и, как лев, рычишь, и, как ягненок, спи» (цит. по: Соколов 1895, с. 135), а также обращенные к «дъне» предписания свиться и скрутиться, ср. в самом древнем тексте молитвы от «дъны»: **нъ въ едино (м)ѣстѣ лѫзи съвивъши сѧ»** (Nahtigal 1942, s. 83–84). Очень близка к этому самому древнему славянскому списку молитва середины XIV в. из южнославянского требника из Прилепа: «Молитва от дноу чловекоу. Владыко, господи, Исоусе Христе помилоуи вьпиештаго сеюдною, яже имать ноготь рꙋи нꙋ[150], недеи чловекоу семоу пакостити: ни роукама, ни ногама, ни всемоу телеси его, нь лези свивши се на своумь мес(те)» (Kovačević 1878, s. 279). В служебнике с требником (по рук. XVII в. Софийской библиотеки № 861) содержится следующая молитва от «дъны» с тем же мотивом: «Молитва от дьны. Впившуюся дьну яже

[14] О связи утробы и подземного мира см.: Баранов, Мадлевская 1999, с. 115.

[15] Ср. в интересующем нас отношении также нем. *Goldader* 'геморрой', досл. 'золотая жила'.

има(т) ного(т) рѣи оѣиѣ[168] не дей пакости чл҃коу сему им(р)к ни рукама ни ногама ни всему телеси его. но лязи свивъшися на едино(м) месте» (Алмазов 1900, с. 121–122; л. 202об.). В русском рукописном требнике XV–XVI вв. также говорится: «Впишися (?) дне яже иматъ ноготъ рѣи оѣ[170]. не деи пакости рабу Бѣю имрѣъ. ни рукама ни ногама. ни всему телу его, но лязи свивши(с) елене месте...» (Порфирьев 1891, с. 10). В требнике сербской редакции XVII в. № 622 из Народной б-ки свв. Кирилла и Мефодия на месте глагола «свиваться» стоит семантически близкий ему «связаться»: «Мл҃тва о(т) дна — пиши чл҃ку на хартию. Гѣи иѣ бѣ нашь пом҃луи чл҃ка сего, выпие единою (т.е., вероятно, «вопиет дною», см. выше в тексте Л. Ковачевича. — *Т.А.*) якоже дна имать. р҃л [130] нокть и не даж(д)ь еи гѣи пакостити ни рукама ни ногама ни всему телу нь вь едино место да лежить и да свежетсе...» (Цонев 1923/2, с. 135). Наконец, в одной из молитв, опубликованных В.Д. Прилуцким по рукописному требнику XIV в. из Архива Св. Синода, «дъну» не только сравнивают со змеей, как в греческих заклятиях, но фактически приравнивают к ней, называя ее ядовитой: «Дно іадовитаіа. іад носиши при собе облеченаіа вмедь поіасанаіа медено, речицю прелезъши свійся іако смокви...» (Прилуцкий 1912/2000, с. XIII; смокъва, смоква — змея, Срезневский 3, с. 444).

Представление о змееморфности «дъны», вычитываемое из старых текстов, подтверждают многочисленные и довольно разнообразные примеры из восточнославянских заговоров от золотника/враза, а также других близких им недугов, хотя надо подчеркнуть, что прямого призыва «лежать, свившись» (аналогичному тому, что есть в молитвах) в современных восточнославянских заговорах от золотника нет.

Прежде всего заслуживает внимания встречающееся иногда в заговорах от этих болезней имя Михаила Архангела как змееборца. Напомним, что такова его роль в Апокалипсисе, где Михаил Архангел предстает победителем дракона[16]; в древнеславянской врачевальной молитве ап. Павла от укуса змей, а также в восточнославянских заговорах от укуса змей, где именно этот святой выступает основным противником змей и защитником человека.

В интересующем нас аспекте это имя появляется в некоторых заговорах от грыжи (также болезни живота и внутренних органов). В частности, в олонецком заговоре к Михаилу Архангелу трижды обращаются с просьбой послать своего кобеля, сокола и коня вынуть у

[16] «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона...» (Откр 12:7).

имярека 29 грыж, а в заключение такая же просьба адресуется и самому святому: *Сам Михаил Архангел, грозный небесный воевода, подоймись и вынь у р.Б. и.р. все 29 грыж... железом железным в землю воткни, чтобы те злые-лихие грыжи во веки погибли у р.Б. и.р.* (Курец, № 173, ср.: Герасимов 1898, с. 172, новгород. заговор от килы). Мотив пригвождения к земле грыжи «железом железным» прямо соотносится с иконографическим образом змееборца, поражающего копьем змея/дракона. В белорусском заговоре грыжу призывают покинуть тело больного, угрожая в противном случае наслать на нее Михаила-архангела: *Ён цябе разаб'ець, па чыстаму полю разнясець* (Зам., № 770, гомел.). Образ архангела Михаила как змееборца примечателен в заговорах еще и потому, что изображение этого святого имеется на одном из иконографических вариантов лицевой стороны змеевиков (Николаева, Чернецов 1991, с. 30).

Тема змеевидности недуга, поражающего внутренние органы человека, представлена и в редком русском заговоре от грыжи, где змеей называют саму грыжу, проникающую в человека и мучающую его: *Грызь-грызица, красная девица, где ты ходила, где ты гуляла? — Я ходила, я гуляла по мхам, по болотам, грызала гнилые колоды. — Врешь, з м е и щ а, врешь, проклятая* (НТКПО 1, с. 221, псков.). То же находим в севернорусском рукописном заговоре XVIII в. «Слово грижа напущать»: «...Ой еси ты злая змия напущенная тяжелая болезнь красная грыжа...» (Покровский 1987, с. 264). Впрочем, в этих контекстах *змея* может быть просто пейоративом, хотя, например, поляки Мазур представляли себе матицу в виде червяка с острыми когтями (Biegeleisen 1929, s. 228).

В восточнославянских заговорах присутствуют и более косвенные данные, в частности, касающиеся способности золотника/враза сворачиваться и скручиваться:

> *посунься й покотися тихесенько й легесенько* (Иващенко 1874/2, с. 176, полтав.); *садовым яблочком покацися, на живоце остановися* (Романов, с. 59, № 27, могилев.); *Из куточка у куточок искачайса у клубочок, у клубочок искачайса и до пупа прывитайся* (ПЗ, № 600, ровен.); *крутіса, всртіса, на ворогі скрутіса, од и.р. оччсніса* (ПЗам, № 71, житомир.);

а также — о его округлой форме (*комочек~клубочек*) и способности *перекатываться/катиться*:

> *залатнічок, залаценькі клубочак* (Таямн., № 368, гомел.); *залатнічок-панічок, залаты камочак* (Зам., № 823, витеб.); *стань у гнязд-*

*зечка, будзь, як яечка* (Зам., № 793, витеб.); *яблачкам каціся* (Таямн., № 340, гомел.); *золото яблочко по животу качалося* (ПЗ, № 586, гомел.); *Завою, мэныся* (пройди. — *Т.А.*), *чэрэз дорогу пэрэкотывся и воды напывся* (ПЗ, № 607, волын.); *выкаціся гарошынкаю* (Таямн., № 342, гомел.); *котися горошиною* (Слов. маг., с. 64, житомир.).

Среди сербских заговоров от болезней неясной этиологии и симптоматики, имеющих, тем не менее, сходные с восточнославянскими названия (*дан, материна*), им приписывается та же змееморфность или же они сравниваются со змеей по форме:

*од дану* (?): *Дано данице, свијај главицу како змија ридовка — под камен* [Дано, даница, свей голову, как змея ридовка — под камень] (Раденковић, № 452, вост. Сербия); *од материне* (?): *Стан', материна мајко, и по богу мајко! Сави своје тракове*[17], *ка' мајка богородица своје власове!.. Ти не вуци се ка' змијурина, и не штипај ме ка жабурина* [Встань, материна, мать, и по Богу мать! Свей свои ленты, как Богородица свои волосы!.. Ты не волочись, как змея, и не щипай меня, как жаба] (Раденковић, № 414, Далмация, ср. в этом тексте сопоставление матки с жабой, известное широко за рамками исследуемых текстов — и по вотивам[18], и по целому ряду мифологических сюжетов[19]).

Т.В. Володина полагает, что змееморфный облик матки-золотника объясним, если иметь в виду символическое отождествление макро- и микрокосма: «лоно человека, и прежде всего женщины, как соматическая проекция земли/низа в микрокосме тела также „заселяется“ в народном сознании хтоническими существами и даже уравнивается с ними» (Володина 2006, с. 46).

---

[17] Ср. к этому слову серб. *тракавица* «солитёр». Параллелью приведенным здесь мотивам может также служить украинское (из Подолии) представление о глисте, живущей в человеке: «Людина всяка має глисту, родиться з нею; глиста ця звинена в качвалочку (?), головкою в середині, завдовшки (в длину. — *Т.А.*) має 80 аршин. Як добре поїв — глиста спокійна, пользує собі на цілі сутки; як кисле зранку взяв, горілки випив — вона розвивається...» (Верхратський 1929, с. 19).

[18] В Словении, Хорватии и Сербии женщины приносили в храм вотивы в виде жабы, изображавшей матку, чтобы показать, об исцелении какого органа они просят (СД 1, с. 443).

[19] Подробнее о сопоставлении матки с жабой см. в ст. Д.А. Баранова (1999), а также в: Баранов, Мадлевская 1999.

По мнению А. Барба, специально исследовавшего вопрос о символических изображениях матки (и женских половых органов) в древних культурах, есть немало свидетельств того, что она изображалась подобной если не змее, то спирали вообще, а также многим морским обитателям, таким как моллюски, раковины и т.п. (Barb 1953, p. 204–208).

В то же время в интересующем нас корпусе текстов мотив сворачивания/свивания/скручивания может зачастую относиться не к матке=золотнику, а просто к пупу (производящему впечатление клубка или узелка) и пуповине (завязываемой после родов; ср. обычай давать ребенку развязывать пуповину, чтобы развязался его ум). Так, в лечебнике XVII в. из собр. Ундольского (№ 696; Соколов 1895, с. 137) приведено описание лечения и приводится текст заговора, читаемого в случае, «аще у ково дна впадут в лядвеи, сире пуп не восстанет», иначе говоря, если у человека случалось опущение матки вплоть до паховой области (*лядвеи* — бедра, специально — паховая область) или от напряжения происходило опущение внутренних органов. Чтобы поставить пуп (живот, матку) на место, читали следующий текст, где предписание «свернуться и обворотиться» обращено непосредственно к пупу: «...Помози мне, Г(с)ди, сосла(ти) пупа сего на свое место. Умо(л)кните а в е р н и с я, пу(п), аки шелков скобучек, о(т) своих всех жил, с в е р н и с я, аки во льняную куде(л)ку, и о б в о р о т и с я, как масло, в о р о т и с я семенное в посолон в масляну гомулку, в масляное судно, и т а к с в е р н и с я, пуп, на свое место, на первое гнездо, и не исход со старог своег места и из гнезда никуды и до смерти у раба бжия имр҃к». Хотя отдельные фрагменты этого текста настолько темны, что не поддаются пониманию, тем не менее общая его интенция вычитывается уже из перечня глаголов, в нем использованных: *вернися ~ свернися ~ обворотися ~ воротися ~ свернися*. Основанный на игре значений однокоренных слов *свернуться/вернуться ~ воротиться*, текст нацелен на то, чтобы принудить пуп свернуться/скрутиться и вернуться на свое место. Идея сворачивания/скручивания поддерживается в тексте и на предметном уровне, ср. слова, обозначающие скрученные, скатанные или круглые предметы и соответствующие виды движения: *гомола* ‘ком, катыш’; *посолон* ‘движение по кругу’, *льняная куделька* (скрученная нить), *шелков скобучек* > *скоба* ‘нечто согнутое, а будучи шелковым — и сворачиваемое’ (по Соколову — клубочек), а также *гнездо, судно* (‘посуда’). В этом контексте примечательно, что в восточнославянских заговорах пуп иногда называют *клубком*: *цебе маци народзила, на золотом кресле посадила, под пупком, под золотым клубком* (ПЗ, № 595, гомел.).

Мы уже упоминали о том, что в народной медицине Болгарии, Сербии и Черногории зафиксирована болезнь, называемая: болг. *развит пъп*, серб. *вија, пупак, развијани пупак* ‘болезнь живота или желудка’, ср. рус. *пупок развязался* и предупреждение: «не перестарайся, а то пупок развяжется»[20]. У болгар под этими названиями часто подразумеваются детские болезни, которые сопровождаются сильными болями в желудке и животе, в свою очередь спровоцированными диареей или чрезмерным напряжением во время плача, а процесс их лечения называется «завиванием пупка». В этом случае читали заговоры, чтобы пуп «завился» обратно: *Гора са развива, пак на Ивана пупа му се завива* [Лес развивается, а пупок у Ивана завивается] (СбНУ, 1890/3, с. 147). В некоторых заговорах встречаются прямые указания на змееморфность недуга, вызывающего эти симптомы: *На пъп кол да забием, змия да утрепем, на Марина пъп да завием* [Давайте в пуп кол забьем, змею угробим, Марине пуп завьем] (Тодорова-Пиргова, № 520), а также мотивы свивания/завивания пупа *Къкто ся вият жерав’ти в нибето, тъй да са вий на Иван пъпа. Къкто са вият пиляата пред майка си, пред квачката, тъй да са вий на Иван пъпа* [Как вьются журавли в небе, так пусть вьется пуп у Ивана. Как вьются цыплята перед матерью своей, перед курицей, так пусть вьется пуп у Ивана] (Там же, № 521). Аналогично в восточной Сербии лечение такого рода болезней называется *завијање пупка* и в целом напоминает один из вариантов лечения золотника, когда на живот больному ставят сосуд (горшок) с водой (Раденковић, с. 413).

В описаниях и терминологии недугов, связанных с дисфункцией желудка и живота, мотив сворачивания/скручивания может соотноситься с симптоматикой этих заболеваний, точнее с сильными болями в разных областях утробы, которые описываются обычно как *скручивание/выворачивание*, ср. рус. *заворот кишок, живот/кишки крутит* (это особенно примечательно, учитывая форму кишок, поддающихся скручиванию/сворачиванию), *кого-то выворачивает/скрутило*, а также с поведением человека, сгибающегося от боли. По наблюдениям В.Н. Ястребова, *завійна* диагностируется в том случае, если боль в животе так велика, что больной не может разогнуться и сидит, пригнув-

[20] По наблюдениям А.Ф. Журавлева (2005, с. 841), названия болевых ощущений в области пупа (производные от +*вить*) сродни рус. диал. наименованию суставных сочленений (предплечья, запястья) *заветью/завитью*, а их повреждений, сопровождаемых сильной болью, — *развиванием* (ср. укр. *рука развелась* — Чуб., с. 137); ср. к этому же бел. *руку разаўеш* (НМБНТ, № 2635) и др.

шись грудью к коленям (Ястребов 1894, с. 56). По-видимому, именно этот комплекс симптомов и лег в основу многочисленных названий недугов, сопровождаемых сильными внутренними болями в области живота: рус., укр. диал. *завой, завина, завыньця* 'спазмы и вздутие живота; аппендицит'.

*1d*. Приведенные выше примеры змеевидности «истеры»-«дъны» как будто бы совпадают с последовательным сравнением «дъны» с животными, содержащимся в греческих и древнеславянских текстах:

> «*ἐξορκίζω σε μήτραν... μηδὲ ἀποδήξῃς εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων...*» [Заклинаю тебя, матицу... не кусать в сердце, как собака...] (Соколов 1895, с. 137; греческое заклинание с египетских папирусов III–IV вв.); «Матица черная, почернелая... как лев, рычишь...» (цит. по: Соколов 1895, с. 135, древнерусский змеевик XII в.); «Молитва от дны. Заклинаю тя... что рыкаеши яко левъ, яко волъ яциши. яко козлище возыграешис...» (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV–XVI вв.); «желутче, чему мя томишь и рвешь, аки левъ?» (Соколов 1895, с. 137, лечебник XVII в. из собр. Ундольского); «Zaklinjam te, matrune, svetim telom božjim zač mučiš telo raba božjega i roveš kako vol, skučeš kako jelen, laješ kako pas, trubiš kako lav...» [Заклинаю тебя, матруну, святым Телом Божьим, за что ты мучишь тело раба Божьего и ревешь, как вол, орешь, как олень, лаешь, как собака, трубишь, как лев...] (Strohal 1910, s. 158).

Однако эта черта практически не нашла развития в поздней восточнославянской традиции, ср. едва ли не единственное исключение в украинском заговоре от враза: *Не коли, як баран, не реви, як бугай. Коло пупа тобі стояти: не колоти, не ревіти... Як віл або кінь, у плуг запрягати, ні задишки, ні хрипоти не мати* (Зорі, с. 106, винниц.).

Этот, прямо скажем, небогатый материал дает основание для некоторых размышлений, правда, не совсем филологического характера. А именно: если суммировать упоминаемые действия животных, то выяснится, что эти сравнения характеризуют не столько животных, сколько симптоматику определенных болезней. Одна часть глаголов описывает болевые симптомы внутренних болезней (*кусать, томить, рвать, колоть*), а другая — звуковые (*рычать, рыкать, реветь, выть*), также часто сопровождающие желудочно-кишечные расстройства, ср. рус. *живот урчит, в животе бурчит, душа с Богом разговаривает* 'об отрыжке', болг. *жаби ми къеркат в стомаха* 'об урчании в животе' (ср. в связи с образом матки-жабы). Впрочем, у поляков в окрестностях Радома записан рассказ одного крестьянина о том, что якобы матица

его вырвалась у него из нутра и скакала по столу, как жаба (Biegeleisen 1929, s. 228–229). По мнению поляков Мазур, матица и во многом другом напоминает животных: она «квакает», «выпускает когти», «ощеривается когтями» и т.д. (Там же, s. 229). Гуцулы верили, что, когда у больных срывается в животе мешочек с желчью, который они называли *золотником*, из него выходит плохая кровь, отчего человек слабеет и начинает болеть. В такой момент у человека возникает ощущение, что внутри него есть что-то твердое, *шось живе*, что точит его и высасывает жизнь. Одна нервная женщина рассказывала местному врачу, что «у єї череві виросла жаба, рухи (лаженє) котрої вона виразно відчуває, навіт чує кваканє» [у нее в животе выросла жаба, движения которой она отчетливо ощущает, даже слышит кваканье] (Шухевич 1908, с. 245).

*1е.* Наконец, еще один мотив, относящийся к облику «истеры»/«дъны», — это волосатость демона-недуга, вычитываемая как из молитв: «Молитва от дны. Заклинаю тя Бѣомъ живымъ червленаа и черная. власы и ногты связана от гь[3] а(н)глъ...» (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV–XVI вв.), так и из изображений на амулетах-змеевиках (тип Горгоны Медузы — с волосами-змеями вокруг лица)[21]. Существует некоторая (впрочем, весьма малая) вероятность того, что этот признак демона болезни перешел и на золотник, ср.: *Угавараю залатнічка с рознымі валаскамі: і з русымі, і з чорнымі, і з белымі* (Зам., № 782, гомел.; хотя скорее в этом перечне подразумеваются люди с разноцветными волосами, нежели собственно золотник) или *Ішоў залатнік па залатому масту; спускаў свае косы па сырой траве* (Зам., № 798, витеб.; вполне возможно, однако, что этот текст навеян образом другой болезни, а именно колтуна).

2. Функциональность. До сих пор речь шла о внешнем облике золотника/враза и других его «личностных» характеристиках. Как их продолжение в заговорах появляются мотивы, указывающие на поведение/действия золотника/враза. Эти мотивы, как принято в литературе последних лет[22], мы будем называть функциями демона-недуга, понимая под этим словом действия и особенности поведения недуга, прямо направленные на человека или по крайней мере тем или иным образом его затрагивающие.

---

[21] О волосатости демонов болезней в греческих заклинаниях от других болезней см.: Соколов 1895, с. 157.

[22] Об этом см., например: Виноградова, Толстая 2000, с. 48; Левкиевская 1999, с. 254–255.

*2а.* В работах, посвященных исследуемым текстам, не раз упоминалось о том, что главной особенностью поведения золотника, наносящего вред человеку, является его подвижность.

Во-первых, это напрямую сформулировано в лечебниках XVII в. (обычно переводных), где болезненные симптомы связываются не с самой «дной» как таковой, а со случаями ее движения или смещения: «Елей из горких мигдалей пользует немочем женским, у коих дна движется», «Аще дно в женщине движется от места на место...» (Соколов 1895, с. 138); «Аще у жены дна движется и к грудем подымется и оттого им бывает тоска и велика болезнь...» (Прохладный вертоград, гл. 236); «Аще в ком дна ходит...» (Коткова 1991, с. 179). При этом отметим, что в славянских апокрифических молитвах (южнославянских и русских) мотива «хождения дны», кажется, нет.

Во-вторых, подвижность золотника, «который может гулять, садиться, ходить, ложиться» (Баранов 1999, с. 738), прямо вычитывается из восточнославянских заговоров, где к *золотнику* обращаются с требованием/просьбой «не ходить», а также из фразеологии, описывающей женские болезни и желудочно-кишечные расстройства: рус. костром. *золотник ходит*, рус. *живот разошелся* ‘о проблемах с кишечником’, укр. полтав. *ураз збунтуется, матка пидійшла, матка пре* (Милорадович 1900/69, с. 326); полес. *враз ходить після родоў, шче йак матка ворушицця* (Мойсієнко 1994, с. 49); винниц. *дна підвернули* (Верхратський 1929, с. 17); волгоград. *золотник, он уходить кому сюда-от* (показывает на сердце), *душить, кому униз* (Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002, с. 70). Поляки, описывая симптомы ряда внутренних болезней, связываемые ими с болезнью «матки», говорили *chodzi mi macica* [у меня матица ходит] (Biegeleisen 1929, s. 229). А жители Герцеговины называли соответствующую болезнь *струња, струњеж* (от серб. *струњивати* «стряхивать, трясти», а также «надрываться, заболевать желудком») (Вишекруна 2007, с. 138).

В самих заговорах мотив «движения» золотника/враза, причиняющего вред и боль человеку, широко представлен рядом глаголов — *ворошиться, двигаться, сходить с места, бунтовать, брыкаться, скакать, ходить, взыграться, наблудиться, находиться* (‘устать от хождения’), синонимически описывающих это состояние в форме вопроса, требования или предписания, ср. примеры:

*що тут ворушишся* (Зорі, с. 101, винниц.); *чи ти злякався, чи ти подвигався* (Зорі, с. 106, винниц.); *чого ти сходився, чого збунтовався* (УНМ, с. 93, житомир.); *щоб він не бунтував, не брикав, не скакав* (Зорі, с. 103, киев.); *тобі по животі не ходити* (Зорі, с. 104, винниц.);

*вже ти находився, вже ти наблудився* (УНМ, с. 93, волын.); *чого ти забувся, з свого міста звалився?* (Зорі, с. 109, винниц.); *чаго ж ты ўсхадзіўся, чаго ж ты ўзыграўся* (Таямн., № 338, гомел.); *чаго ты ўсхадзіўся, чаго ты ўзбушаваўся* (Таямн., № 359, гомел.).

Иногда эти описания неспокойного состояния золотника/матки переходят в его «личностную» характеристику: *Та стревоженный, ты и прыдосадованный!* (Бабенко 1905, с. 136, екатеринослав.); *ты змученый, ты перемученный* (Иванов 1913, с. 76, харьков.); *ты стурбована, ты спрацёвана* [ты обеспокоена, ты изнурена] (Милорадович 1900/69, с. 334).

Понимание природы золотника как подвижного органа внятно выражено в следующем донском свидетельстве: «„Золотник в каждом человеке, он дает о себе знать, когда человек сорвал живот, или оступился, или прыгнул отколь-то, или приподнял против себя тяжелое. И куда этот золотник пойдет: под сердце — смерть, а в бок пойдет — ногу отобьет...“ Таким образом, — поясняет это сообщение Б.Н. Проценко, — в народной медицине золотник — это особый орган, наделенный собственной волей, по той или иной причине покидающий свое место в человеческом организме и тем самым подвергающий жизнь опасности...» (Проценко, с. 98–99).

*2b*. Эта подвижность органа приводит к тому, что «митра»-«истера»-«дъна»-«золотник/враз» захватывает своим передвижением большую часть утробы человека, причиняя боль разным частям тела и внутренним органам. Уже в греческом заклинании III–IV в. от «митры», сошедшей со своего места, требовали «...*μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρῶν μέρος, μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρῶν μέρος, μηδὲ ἀποδήξῃς εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων*...» [не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер и не кусать в сердце, как собака...] (Соколов 1895, с. 137). Позже, в древнерусских текстах, проявилось аналогичное понимание этого недуга как своего рода «многорукого» демона, способного одновременно проникать в разные части и органы человеческого тела и причинять им боль, ср. в апокрифической молитве: «Дно люта бо еси прелюта. простерта еси по вся оуды члк҃ыа... проклята еси. и треклята еси» (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV–XVI вв.) или же в таком описании «дъны»: «Дна акы молниininому по(д)бству по(д)обящи(с)я скоро(с) имеетъ и въ все входи(т) и горе, и долу, и в жилы, и члены, и в кости. е же та дна акы вода тонка и зла(ч)на» (Соколов 1895, с. 147, рус. рукопись XV в.). В целом такое понимание «механизма действия» этого демона отвечает апокрифическому описанию «дъны», имеющей 130, 150 или 170 ногтей, каждый из которых, как допустимо предполо-

жить, является источником боли (ср. также образ Горгоны Медузы на змеевиках). Поляки в Ольштыне считали, что «матица» имеет облик червяка с множеством ног, поэтому она выглядит «как кисть» (Biegeleisen 1929, s. 228).

Вот этот-то мотив и получил самое широкое развитие в корпусе восточнославянских заговоров от золотника/враза, а также в народно-медицинских и народноанатомических представлениях. Как и в приведенном выше греческом заговоре, мотив этот обрел форму предупреждения/запрета, адресуемого золотнику/вразу: «не делай того-то / тебе не делать того-то». Среди частей тела и органов, на которые распространяется вред, причиняемый золотником/вразом, заговор чаще всего называет грудь, бока, сердце, спину, крестец (поясницу, укр. *крижі*), что в целом описывает симптоматику разнообразных болезней внутренних органов:

> *в кріжі* [поясницу] *не впадати і пуд серце не пудвертати* (Зорі, с. 114, киев.); *до серця не торкати і до спини не вращати* (Слов. маг., с. 63, житомир.); *по жывоти не ходыты, серця мого не сушыты* (Малинка 1902, № 30, киев.); *порогів*[23] *не заступаты, крижа не лупаты, головы не палиты, серця не нудиты* (Короленко 1892, с. 277, кубан.); *не ходи по животу* (Проценко, № 75, дон.).

Поражение разных внутренних органов, приписываемое взбунтовавшемуся золотнику/вразу, иногда напоминает в заговорах поведение «дъны» древнеславянских молитв, выпускающей «когти и ногти» в разные стороны: *Уразу, уразыку... Тут тоби не стоять, паростив не роспускать*, где последнее выражение означает ‘не пускать отростков’; а также: *Уразу, уразыку... стань соби на мисти... там тоби стояты и парусы свои пускаты* (укр. *паруси* ‘лучи’; Милорадович 1900/69, с. 328). С этими фрагментами заговоров прямо сопоставим и редкий восточнопольский заговор от болезни матки и спазмов желудка, в котором действие недуга сравнивается с лучами, расходящимися в разные стороны (подобно змеевидным волосам Горгоны на змеевиках-амулетах): *Macico! Macico! Czegoześ się przeciwiła i promienie rozpuściła — cerwone, zielone, biołe i bławe?..* [Матица! Чего ты противилась и лучи распустила — красные, зеленые, белые и голубые?..] (Kotula 1976, s. 251, жешув.).

Такое активное развитие мотива является, как нам кажется, следствием традиционной для восточнославянского заговора тенденции к тщательной разработке симптоматической составляющей болезни.

---

[23] укр. диал. *пороги* «нижняя часть живота у родильницы» (Грінченко 3, с. 344).

Изредка вред, причиняемый золотником, распространяется на конечности: *Ты ж колеш у нажыцы, ты ж колеш у ручыцы* (Зам., № 808, мин.), ср. представление украинцев Подолья о том, что враз может вызывать боль не только в животе, но также в руках, ногах, позвоночнике, т.к. умеет «пускати паси... Це враз в теби паси впустив, не можно його і з місця рушити» (укр. *паси* «полосы, стрелы»; Верхратський 1929, с. 19).

Мотив причинения вреда конечностям человека находит устойчивую параллель в апокрифических молитвах, выявляя их общий источник, ср.: «Молитва от дноу чловекоу... недеи чловекоу семоу пакостити: ни роукама, ни ногама, ни всемоу телеси его...» (Kovačević 1878, s. 279); «...не даж(д)ь еи гдь пакостити ни рукама ни ногама ни всему телу...» (Цонев 1923/2, с. 135, требник XVII в.); «...не деи пакости рабу Бѣю имр҃къ. ни рукама ни ногама. ни всему телу его...» (Порфирьев 1891, с. 10; требник XV–XVI вв.); «...не дей пакости чл҃коу сему им(р)к ни рукама ни ногама ни всему телеси его...» (Алмазов 1900, с. 121–122; служебник с требником, по рук. XVII в.) и др.

В контексте рассматриваемого мотива о причинении ущерба разным частям и органам человеческого тела привлекают внимание неоднократно встречающиеся в заговорах и обращенные к золотнику/вразу предписания «не опускаться вниз». Для обозначения этого телесного «низа» женского организма заговор использует широкий ряд анатомических синонимов: *чрево, чресла, лоно, низ, дно, пороги, утроба* и их производных, обозначающих в том числе и женский детородный орган, ср. требование «не опускаться вниз» в перечне других предписаний, адресуемых золотнику/вразу:

> *під груди не підпирати, боків не закладати, в черево не в'їзжати* (Слов. маг., с. 64, житомир.); *тобі на животі не ходити, і рилом не рити*[24], *і під груди не підвертати, и і гризю не гризти, і в низ не вступати і в вікно*[25] *не заглядати* (Верхратський 1929, с. 20, винниц. = Зорі, с. 104); *па сэрцы не калечыць... баков не закладаць, у чаросла не уяжджаць* (Таямн., № 357, гомел.; ср. то же: ПЗ, № 595); *у чересло не ўлягаў, у спине не припадаў, пад сердцэ не падлягаў, ў бок не ўпадаў* (ПЗ, № 589, гомел.); *В черёсла не влезай, боков не закладай, под грудзи не подпирай, под*

[24] укр. *рилом не рити* — выражение, по видимому, связано с представлением о том, что «враз подібний до чоловіка — з руками, ногами, але має рило» (Верхратський 1929, с. 19).

[25] укр. *вікно* 'піхва', влагалище; ср. рус. обычай во время родов открывать в доме не только двери, но и окна (Мазалова 1999, с. 106).

*сердце не подкладай* (ПЗ, № 593, гомел.); *пуд груді нє падбівай, у бокі нє уварачай, на ніз нє ссядай* (ПЗам, № 70, гомел.); *пад грудзі не падпірай, бакоў не распірай, на ніз не ападай* (Таямн., № 358, гомел.); *чтобы у р.Б. и.р.... не болело и не щемило, вниз не спущалось и не окаменело* (Майков, № 50, новгород.); *етому доннику ў дыни*[26] *не ўступаць, пот боки не потпираць и серца не нудзиць* (Романов, № 23, с. 58, могилев.); *у лоно не упадаць, у бока не подпираць, под грудзь не подворочаць, на сэрце не налигаць* (ПЗ, № 580, гомел.); *по животи не бурцевав*[27], *пид груды ны пидпырав и в кульши*[28] *ны западав, у порогы ны вступав: тоби в пороги — нема дорогы* (Иванов 1913, с. 76, харьков.); *утробую не воруши, в діл*[29] *не упадай и через поріг не уступай* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 100, киев.), ср. также при срыве живота у мужчины: *пуд груді нє пудпіраті, до спіни нє пріпадаті, у боку нє пудпіраті, у ядерця*[30] *нє упадаті* (ПЗам, № 61, житомир.).

*3.* Поведение человека по отношению к недугу-демону. Поскольку, как мы только что показали, подвижность золотника/враза расценивается как главная причина причиняемой им человеку боли, то основной прагматической интенцией заговоров от золотника/враза оказывается адресованное ему требование остановиться, вернуться на место, т.е. в более общем смысле — возвращение органа в исходное место и удержание там. Это предписание, выраженное прежде всего глаголами, имеющими значение 'стоять' и 'остановиться' (*встать, стать, стоять, остановиться, ставить, останавливать, вставлять* и др.), роднит заговоры от золотника/враза с огромным корпусом текстов, направленных на остановку кровотечения, ср. использование перечисленных глаголов в качестве народномедицинских терминов: *на место золотника поставлять* (Мажников 1893, с. 128, ейск.); *золотника на место становляци* (ПЗ, № 593, гомел.); *постановы-*

---

[26] Как отмечает А.Ф. Журавлев (2005, с. 868), такие значения характерны для семантики слав. *+dno* и его производных, ср. н.-луж. *deno* 'пузо; брюхо; желудок (у скота)', чеш. диал. *dena* 'желудок свиньи', пол. диал. *dyno* 'брюхо животного', олонец. *днище* 'прямая кишка, матка' и др.

[27] укр. *бурчати* «говорить невнятно»; *бурхати* «действовать с необыкновенной силой; бушевать» (СУМ 1, s.v.).

[28] укр. диал. *кульша* «бедро» (ЕСУМ 3, с. 138).

[29] укр. *діл* «дол, долина» (СУМ 2, s.v.).

[30] *ядерця* — скорее всего, тестикулы, см. выше о золотнике у мужчин, ср. в таком значении в: (НМБНТ, № 2678).

*ты жывота на мисцы* (ПЗ, № 602, брест.); *вставляти/встановляти ~ встановити враз/золотник, враз постановляти* (УНМ, с. 93, волын.); *залатніка астанаўляці* (Зам., № 813). При крайней ограниченности глаголов, выражающих эти значения, заговор тем не менее стремится к синонимии, свойственной дискурсу в целом: *Поможы мени, Маты Божа, сю матку прыпынытыі*[31] *и сёго уразу остановыты и золотныка, Божого чоловика, уякорыты* (Милорадович 1900/69, с. 334, полтав.).

Кроме них, фактически в тех же значениях употребляются и другие термины:

— *посылать*: *посилати враз на місце, посилати враз под пуп;*
— *брать, подбирать, выбирать*: *враз подбірати* (ПЗ, № 600, ровен.; Зорі, с. 105; Кабакова 2001, с. 75); *живота выбирать* (Соболь 1893, с. 145, кубан.); *поруху выбирать* (т.е. поднимать живот с помощью массажа — Коваленко, Манжура 1891, с. 174, укр.); *вибірати матку* (Иващенко 1874/2, с. 177, полтав.);
— *подтягивать, поднимать*: *враз нідтягати* (Зорі, с. 106, винниц.); *враза до пупа нідтягати* (Там же); *уразу поднимать* (Коваленко, Манжура 1891, с. 174, укр.), *жывота подняты* (ПЗ, № 605, волын.); *золотник поднять*;
— а также: *золотник поправлять, золотника направіти* (Кабакова 2001, с. 75), *золотника обертати, золотніка знімати* (ПЗам, № 61, житомир.) и др.

Как видно из примеров, в основном это действия не символические, а чаще практические, относящиеся к области народной медицины (в том числе послеродовой), когда знахарка ставит/поднимает/вправляет/посылает живот на место, тем самым избавляя женщину от недуга: *Матушка Пресвятая Богородица, спасы и помылуй р.Б. и.р. Я ж начинаю живит выбыраты и золотныка выгортаты* (выгребать) (Иванов 1913, с. 76, харьков.)[32]. В описаниях, сопутствующих публикациям заговоров от золотника/враза, неоднократно указывалось на то, что чтение заговора над больным сопровождалось поглаживанием живота по часовой стрелке или снизу вверх, легким подавливанием живота в области пупка и т.д. Пожалуй, никакой другой недуг (за исключением, может быть, только грыжи и вывиха) не провоцировал в

[31] укр. *припиняти* «сдержать; приостановить».

[32] Так, обыкновение *править живот* практиковалось не только в послеродовой период, но и по отношению к беременным женщинам «с целью уложить ребенка на место, если он сдвинулся от тяжелой работы» (Сб.МОМПК, 1893/16, с. 20, кубан.).

народной медицине восточных славян столь активного физического контакта больного с руками знахаря.

*За*. Ключевым для заговоров является адресованный золотнику/вразу запрет двигаться, трогаться с места, выраженный обычно в форме предписания стать/остановиться на своем месте / возвратиться на свое место. Это предписание, объединяющее две опорные точки — «стоять» и «свое место», не только в очередной раз указывает на подвижность золотника как основную причину болезни, но и актуализирует столь немаловажный аспект понимания этиологии этого недуга, как то, что золотник на самом деле является не столько болезнью как таковой, сколько больным (поврежденным) внутренним органом, по отношению к которому многие магические способы лечения (прежде всего символическое изгнание) оказываются недейственными.

Мотив установления матки на «своем месте» известен и в приведенных в начале работы греческих и латинских заговорах: «Заклинаю тебя, матицу... возвратиться на место... но встань и оставайся на своих местах...» (Соколов 1895, с. 137); «Заклинаю тебя, матка (и.р.)... чтобы ты никогда не покидала своего места... оставаться на месте (в) (и.р.)» (Kotansky 1994, p. 266, № 51); «Остолоп в гору пошел, остолоп остолбенел; заклинаю тебя, матка, чтобы ты так легко не возбуждалась (не раздражалась, не воспалялась)» (Heim 1893, p. 498) и др.

Тема восстановления «дъны» на «своем месте» широко представлена в лечебниках XVII в., где сообщается, что после применения некоторых лечебных средств (если у женщин «дна движется») «...дна станет на своем существенном месте», «...матрика станет во своем месте» (Соколов 1895, с. 138); «...дна станет в своем месте и болезнь перестанет» (Прохладный вертоград, гл. 236.6.). Но при этом в славянских апокрифических молитвах мотива останавливания «дъны», кажется, нет, как нет и мотива ее «хождения» (о чем мы говорили выше). При этом «дъну» лишь призывают «лежать, свившись» на «своем месте».

В восточнославянских заговорах XIX–XX вв. самый простой случай — это прямо адресованное золотнику/вразу предписание:

> *стань ты у родзимом месьци* (Романов, с. 60, № 38, гомел.); *верні ся, на месца стань* (Зам., № 787, гомел.); *ти... у и.р. жівоте на свойом мссцєчке оставайся* (ПЗам, № 67, гомел.); *Дна й дниці і всі свої сестриці, с під ложечки вступіться, на своє місця становіться... щоб тобі було легко в животі* (Верхратський 1929, с. 18, подол.); *Враз-вразище... стань собі, як враз, стань собі на містечку, на зеленом пристолочку* (Зорі, с. 105, кировоград.); *отыщи, разыщи свое дорогое место. Встань на него* (Добровольская 2001, с. 98, владимир.).

На Русском Севере и в Центральной России, где подобные заговоры, как мы уже говорили, почти неизвестны, в состав послеродовых процедур входил обычай поить роженицу квасом, чтобы «лучше на брюхе завязалось и золотник на место встал» (Тенишев 2004/1, с. 234, костром.), ср.: *Как этот порог не ходит, так бы и родимец не ходил* (Пыщуг., с. 121, № 86, костром.; где *родимец* 'послеродовые боли в животе'); *Как эта постелька лежит... так бы в рабе Божьей стоял бы золотник, он бы с боку на бок не ворочался* (Листова 2004, с. 589, с.-рус.), ср. также калуж. *золотник родильницы стал на место* (Тенишев 2004/3, с. 508).

Отметим также, что в редких заговорах из западной части Славии сохраняется именно мотив установления (остановки) золотника/матицы и возвращения его на свое место. Так, в описании из Восточно-Мазовецкого пов. говорится: «Если у парня болит живот, бабы лечат его таким способом, что „(при/на)гоняют ему матку на место" (*naganiają macicę na miejsce*)... Тогда парень должен лечь на спину, а знахарка садится ему на колени и трет со всей силы ему по животу, а когда кишка „крукнет", тогда она еще больше надавит, говоря: *O ty psia krew, macica, nachódź na swoje miejsce* [О, ты, сучья дочь, матка, пойди на свое место]» (Ulanowska 1884, s. 298). Ту же формулу возвращения на «свое место» встречаем в более позднем заговоре из юго-восточной Польши: *Macico!.. Idź na swoje pierworodne miejsce, gdzie ci sie bedzie noleżeć* [Матица!.. Иди на свое первородное место, где тебе быть полагается] (Kotula 1976, s. 251, жешув.). У поляков Мазур «матицу» «успокаивает» и «устанавливает» Богородица:

> *Poszła Matuchnioska Boża w cichem uspokojeniu macicę z urazem lekować i ustanawiać. Jak ten kamień leži w ziemi, a nie będzie poruchowany, tak i macica z urazem u tego chrzczonego (Janka) nie ma się więcej poruchować. Przez Pana Boga moc, Syna Bożego i Ducha św. pomoc, ma się uspokoić cichuchno, lekuchno. Ty macico z urazem, masz łóżko usłane, tak odpoczywaj u tego chrzczonego (Janka), a nie masz się poruszać więcej ani go trapić* [Пошла Божья Матушка в тихом покое матицу с уразом лечить и ставить. Как этот камень лежит в земле и не будет сдвинут, так и матица с уразом у этого крещеного (Янека) не должна больше двигаться. Помощью Господа Бога, Сына Божьего и Духа Св. помощью, должна она успокоиться тихонько и легонько. Ты, матица с уразом, у тебя есть постель застланная, так отдыхай у этого крещеного (Янека), и ты не должна больше (ни) двигаться, ни мучить его] (Biegeleisen 1929, s. 221).

Текст, близкий восточнославянским заговорам от золотника, встречаем в глаголической рукописи XVII–XVIII вв. из хорватского Приморья, составленной местным священником Антоном Брзацом (Anton Brzac). В рукописи, наряду с молитвами от злого ветра и нежита, содержится также молитва от «матруны» (*matruna*), где, в частности, говорится: «Zaklinjam te, matrune, svetim telom božjim... da se ti, matrune, varneš na svoje mesto, da ne mučiš telo raba božjega ni va dne, ni v noći, ni bdeći, ni speći, ni jidući, ni pijući, ni sideći, ni ležeći, nego vrati se na svoje mesto, od kuda jesi prišal ka životu» [Заклинаю тебя, матруну, своим телом Божьим... чтобы ты, матруна, вернулась на свое место, чтобы не мучила тела раба Божьего ни днем, ни ночью, ни во бдении, ни во сне, ни в питье, ни в еде, ни сидючи, ни лежачи, а вернись на свое место, откуда ты пришел к животу] (Strohal 1910, s. 158). В Герцеговине при срыве живота знахарка делала больному массаж желудочной и пупочной области, *да ту желудац дође, на своје мјесто* [чтобы желудок сюда пришел, на свое место] (Вишекруна 2007, с. 139).

О каком же *месте* идет речь в заговорах от золотника/враза? Конечно, сам заговор на этот вопрос не отвечает: *место* просто называется *своим*, в единичных случаях — *родимым, дорогим*. Тем не менее едва ли под этим словом в заговорах имеется в виду только ‘часть пространства, предназначенная для чего- или кого-либо’. Скорее есть смысл обратить внимание на такие значения в.-слав. +*место*, как ‘постель, ложе; скамья, стул’, легко увязываемые с мотивом усаживания золотника «в золотое кресло» (о самом *кресле* см. немного ниже); а также на значения этого слова, прямо связанные с темой рождения, — ‘плацента, послед’, ‘женские гениталии’ и др., на что указывал В.Н. Топоров: «Учитывая такие обозначения конкретного локуса рождения, как детородное место, родильное место, женское место, иногда даже просто место... или *матка*, ‘женская утроба, черево, та часть, в которой вынашивается детеныш’, — писал он, — не приходится удивляться многочисленным примерам параллелизма и изоморфизма между человеком и миром, вселенной...» (Топоров 2004, с. 89). Таким образом, «свое место», куда заговор стремится вернуть золотник, ассоциируется прежде всего с женской утробой как широко понимаемым «локусом рождения» человека (в таком же значении это понятие — «родимое место», как мы видели, используется и в заговорах от эпилепсии, см. выше)[33].

И хотя в большинстве заговоров это самое «свое место» анатомически не конкретизируется, однако в некоторых случаях, особенно у мужчин, оно явно локализуется вблизи пупа как середины живота и

[33] О *месте* как женской утробе см. подробно: Журавлев 2002.

своего рода символического центра человеческого тела, ср. сближение золотника и пупа: *Там тоби* [золотнику. — *Т.А.*] *и стояты... для того пупа, для свого ридного брата* (Бабенко 1905, с. 137, екатеринослав.); *Ураз, вразочку, пупив братику!* (Милорадович 1900/69, с. 328, полтав.); *стань... коло пупа свого, коло свого брата* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 100, уман.), что выражается в соответствующих предписаниях:

> *Ураз, уразыще... я тебе с крыжив и чересел выбираю, тебе на мистечко, на золотому крыслечку проты пупа тебе остановляю* (Милорадович 1900/69, с. 327, полтав.); *золотнык бушае, золотнык пид груды пидступае. Беру ж я тебе пятема пальцамы, шестою долонею, с пид груды тя видтягаю, пид пуп тя установляю* (Нестеровский 1905, с. 117, русин.); *а теперь сядь собі під дубком, під зелененьким пупком* (УНМ, с. 92, киев.); *стань лі пупа — быць табе тута* (Шлюбскі 1927, с. 31, № 2, витеб.); *стань ти на мссцсчко, на пупове крсслсчко* (ПЗам, № 68, гомел.); *на сваё месца станавісь, тваё месьцечка, залатое крэсьлечка вакруг пупка, вакруг жыватка* (Таямн., № 363, гомел.); *на сваё месца станавіся не ніжэй, не вышэй пупа* (Зам., № 779, могилев.).

В ряде случаев требование «стать/сесть на своем месте» осложняется и усугубляется в заговорах традиционными формулами сравнения, причем некоторая их часть указывает скорее на превентивный характер заговора, призванного уберечь золотник от покидания «своего места»:

> *Як стоит ушак* (дверной стояк) *на месте, шоб так золотник стояў на месте* (ПЗ, № 594, гомел.); *І як Божай Матаццы з цэркаўкі не выхадзіць*[34]*, так залатнічку з места не схадзіць* (Зам., № 813, мин.); *Як Адаму з Евай з раю не выхадзіць*[35]*, так етаму залатніку па жыватy не хадзіць, не бушаваць і крэпка на сваім месцечку стаяць* (Зам., № 814, гомел.); *Як дрэву клёну па лесу не хадзіць, лістам не лятаць, так у и.р. залатніку па жывату не хадзіць* (Зам., № 824, витеб.).

В то же время другая часть заговорных формул имеет лечебный характер и нацелена именно на возвращение золотника на место:

> *Як быв у дзявицы, так стань у молодзицы* (Романов, с. 59, № 30, витеб.)[36]; *Крепко бярёзка на корни стоиць, так стань, золотник, на*

[34] Вероятно, речь идет об одной из Богородичных икон.

[35] То есть, скорее всего, имеется в виду: «Как Адаму с Евой из рая бы не выходить, так бы и золотнику по животу не ходить...».

[36] Вероятно, это пожелание, чтобы у женщины матка была такой же здоровой, как у еще не рожавшей девушки.

*своим месьци того кряпчей* (Там же); *Як цар Христос сідав на призьбі* (завалинке), *так у р.Б. и.р. стань, живіт, на місце* (Слов. маг., с. 63, житомир.); *стань на месцы, як сокал у гняздзе* (Зам., № 810, витеб.).

Помимо знахаря, осуществляющего целительские функции, субъектом «водворения» золотника обратно на его место могут выступать сакральные лица (Бог, Богородица и святые):

*табе Божйя мать атвадила, на места ставила* (Проценко, № 147, дон.); *Іосиф святый ишов, золотник за ручку вів, на місті становив, на престолы ступав, Господа Бога прохав* [просил]*: стань же ты на місті на своім становищі, де тобі Христос позволив стояты* (Короленко 1892, с. 277, кубан.); *Хадзіла Мацер Божая па лугам зялёным, насіла залатнік рукамі ды на места и.р. ставіла* (Таямн., № 360, гомел.)[37].

Реже в этой роли выступают родители больного: (имена отца и матери) *на пясочку гулялі, залатнічок на месца ўстаўлялі. Залатнічок, ты на мяне не спадзявайся, а наверх падымайся, на месцечка ўставляйся* (Таямн., № 364, гомел.).

Стремление остановить и утихомирить золотник/враз выражается и редким предписанием «лечь спать»: *Насжся, напіся дай спати ложіся* (ПЗам, № 68, гомел.); *там табє насєдєтіся, там табє налєжатіся* (Там же, № 59, гомел.), находящим параллель в греческих и древнеславянских текстах, где больной орган человека сравнивается с ягненком: «Матица черная, почернелая... как ягненок, спишь (спи)» (цит. по: Соколов 1895, с. 135, надпись на змеевике XII в.); «Дно люта бо еси прелюта... спи яко агня младо...» (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV–XVI вв.); «желутче, чему мя томишь и рвешь... спи, яко телецъ» (лечебник XVII в. из собр. Ундольского; Соколов 1895, с. 137). С темой сна, возможно, связаны и упоминаемые в польских заговорах отсылки «macicy» на подушки и ложе (Toeppen 1892, № 10, 36), а также аналогичные им отсылки недуга в латышских заговорах от «матери». Примечательно появление этого мотива и в болгарских заговорах, где страдающему от колик ребенку предписывается, чтобы он *дъ заспи, къту егне при маікъ* [заснул, как ягненок при матери] (СбНУ, 1893/9, с. 139, пловдив.).

---

[37] Ср. единственный известный нам севернорусский заговор от золотника с сильно искаженным мотивом: *Стань ты на своём месту, Христовом кресту, во своём местечке, в Христовом крестичке, со своим жильём* (РЗЗ, № 1540, вят.).

Хотя, как мы уже говорили, прямых параллелей к восточнославянскому мотиву установления золотника на место в балкано- и западнославянских заговорах мы пока почти не находим, тем не менее кажется уместным указать на более далекие соответствия и прежде всего на некоторые болгарские заговоры от испуга, который болгары называют *обрънуто сръце* «перевернутое сердце», т.е. 'испуг' (о них мы уже упоминали в главе, посвященной вывиху). Считалось, в частности, что если ребенок плачет, то он чего-то испугался и *му йе сарцету измеастеану от страха* [у него сердце сместилось от страха]. В этом случае вечером мать или бабка, стоя на пороге и держа ребенка за ноги вниз головой, поднимала его вверх, чтобы *сердце встало на место* (Шишков 1890, с. 171), ср. также: *Изместило се сръце от кучешко апане, от котешко мяучене, от мечешко реване, от въчешко виене, от кравешко мучене, от конско ритане... от людски очици, от зли устици, от лоши ръчици. Сънце се измеща, сърце се намеща, сънце се измеща, сърце се намеща, сънце се измести, сърце се намести!* [Сместилось сердце от собачьего укуса, от кошачьего мяуканья, от медвежьего рева, от волчьего воя, от коровьего мычания, от конского лягания... от людских глаз, от злых языков, от плохих (опасных) рук. Солнце перемещается, сердце возвращается (на место), солнце перемещается, сердце возвращается, солнце переместилось, сердце возвратилось!] (Амроян, № 113).

В славянских языках и верованиях именно сердце, наряду с золотником=маткой, предстает подвижным органом, способным «перемещаться внутри тела и даже выходить за его пределы» (Толстая 2005, с. 55), ср. такие выражения, как рус. *сердце не на месте*; *сердце в пятки ушло*; *того и гляди сердце выскочит*; *сердце отошло*; *отходчивое сердце* ('о прекращении гнева').

В интересующем нас аспекте обращает на себя внимание также параллелизм *сердце – сердцевина – середина – утроба*, где *сердце* понимается шире, чем конкретный орган, и скорее является синонимом *утробы* вообще, ср. полес. *середина* 'внутренние органы'. По Далю, «народ нередко *сердцем* зовет ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повыше желудка, где брюшной мозг, большое сплетенье нервов... Вещественно, *сердце* принимает иногда значенье: нутро, недро, утроба, средоточие, нутровая средина» (Даль, s.v. *Сердце*). В других славянских языках слово «сердце» также может означать не только собственно сердце, но и иные внутренние органы, ср. укр. *на тщо серце*, болг. *на гладно сръце,* серб. *на гладно срце* 'натощак', где *сръце* 'сердце' и 'живот' (ср. рус. *на тощий живот*, *на голодный желудок* 'натощак'), ср. также неоднократно встречающееся в восточнославянских заговорах выра-

жение *живот-сердце* (*живота-сердца не тошнить*). В сербском словом *срце* обозначается не только само сердце, но и другие органы, особенно те, что расположены в полости живота (желудок, утроба, матка), а выражение *деца од срца* означает 'настоящий, родной ребенок (в отличие от приемного), что фактически уравнивает сердце и матку. Ср. в этом отношении магическую формулу, призванную облегчить роженице тяжелые роды и обращенную к еще не родившемуся ребенку: *Хајде, у име Божје, растај се са срцем своје матере!* [Давай, во имя Бога, расстанься с сердцем своей матери!] (Бјелетић 1999, с. 52–53), ср. также рус. *носить ребенка под сердцем*. В сербских заговорах, которые читали при болезни живота, называемой *развијани пупак*, в то же время упоминалось сердце, а не живот: *Водо, водо марина, вода воду купи да се срце завије* [Вода, вода марина, вода воду соберет/втянет, чтобы сердце завилось] (Раденковић, с. 413; при этом на живот больному ставили горшок с водой, а внутрь него помещали вверх дном меньший горшок, который на самом деле должен был втянуть в себя воду из большого).

Примеры параллелизма «сердца» (точнее, груди, в которой оно находится) и «лона» мы встречаем и в русском фольклоре, см. фрагмент былины об убийстве Дунаем своей жены Настасьи-королевичны, которая носила под сердцем его сына: *Прибежавши Дунай к молодой жене, / Выдергивал чингалишша булатное, / Скоро вспорол ей груди белыя, — / Выскочил из утробы удал молодец...* (Сборник Кирши Данилова, с. 62).

В связи с параллелизмом *утробы* и *сердца* вызывает интерес встречающееся в русских рукописных заговорах (не в заговорах от золотника!) выражение «материнское сердце». «Материнское сердце дает образ защищенного пространства; это словосочетание обозначает здесь, вероятно, не только само сердце, сколько материнскую утробу, в которой субъект заговора желает укрыться от жизненных невзгод... В контексте народной традиции „материнское сердце“ явно указывает на рождающее лоно родной матери... сулит человеку желанное укрытие от невзгод, сближаясь тем самым с материнской утробой» (Топорков 2005, с. 138–139). И хотя мы не решились бы в образе «материнского сердца» напрямую видеть «рождающее лоно», т.е. matrix, но аналогия, конечно же, напрашивается.

Таким образом, хотя, как уже говорилось, прямых параллелей *золотнику/вразу* в славянских заговорах мы не встречаем, тем не менее само представление о наличии в человеке внутреннего органа, физически или эмоционально себя проявляющего и потому требующего своего рода усмирения и возвращения на «свое место», в том числе и

магическими средствами, по всей вероятности, было не чуждо верованиям разных славянских народов[38].

*Заа.* Отсылку золотника/враза «на свое место» дополняет усаживание/установление его в золотое кресло. В рамках рассматриваемого сюжета формула «золотник, сядь на свое место в золотое кресло», во-первых, сохраняет поразительную устойчивость и, во-вторых, представлена максимальное количество раз:

> *Тобі, матко, тут не розживацця, а тобі, матко, на золоте крісло сідать* (Иващенко 1874/2, с. 177, полтав.); *стань на своему містечку, золотім кріслечку, на пухових подушках* (Зорі, с. 107, укр.); *Золотныку, золотныку, иды сиби на свое мистечко, на золотее креслечко* (Боцяновский 1895, с. 500, житомир.); *стань соби на своём мистечку, на золотом креслечку* (Малинка 1902, с. 230, № 30, киев.); *сядзь ты на сваё месцечка, на залатое кресличка* (ПЗ, № 596, гомел.); *Найсьвсньша Маточка бегла, посьпешала, на мєсто враз настаноўляла. Божа Маті по раєчку ходіла, золотого крєсла шукала. Золотеє крєсло, ляж, враз, на своє мєсто* (ПЗам, № 65, брест.); *цебе матка парадзила, на залатом кресле пасадзила* (ПЗ, № 589, гомел.); *золотник-золотнище, выйди с этого днища, стань на свое место, в золотое кресло, и сиди на месте, в золотом кресле* (Проценко, № 69, дон.); *идзи на мисцечко, на мацерино крэсличко* (ПЗ, № 584, гомел.).

Примечательно, что при различении мужского и женского золотника/враза эти половые (а также и возрастные) различия проецируются в текст заговора: *стань ты на месте, на девичьем кресле* (Соболь 1893, с. 145, кубан.; речь идет о девушке) и *Уразу, уразыньку, ты мій братику!.. Стань соби на мисти, на мистыщи, на парубоцькому крыслыщи* (Милорадович 1900/69, с. 328, полтав.; речь идет о парне).

Слово *кресло* иногда заменяется на другие, близкие по звучанию и более или менее подходящие по смыслу (*кресло/крест/крыльцо/гнездо*):

> *Іди собі на містечко, на золоте крилечко* (Слов. маг., с. 63, житомир.); *стань ты сваю местачку, на залатом крэстачку* (Таямн., № 355, гомел.); *фстань на места на сиребрянам крясьте, косьть на косьть, сустаф на сустаф* (Проценко, № 67, дон.); *Донник-донюшечка, золотая макушечка! Стань на свое местечко в золотое гнездечко* (Разумовская 1993, с. 265, псков.).

[38] Поляки проводили аналогию между «матицей», которая «ходит», и так называемой блуждающей почкой (Biegeleisen 1929, s. 228).

Относительно появления в рамках исследуемого сюжета такого слова, как *кресло*[39], Б.Н. Проценко высказал, казалось бы, вполне обоснованное суждение о его вторичности. «...Полагаем, — писал он, — что *кресло* появилось на месте старого слова *чресла* ‘поясница, крестец или окружность тела над тазом’» (Проценко, с. 99). Однако некоторые обстоятельства не позволяют целиком довериться этому суждению.

Чтобы прояснить нашу точку зрения, необходимо еще раз процитировать отрывок из греческого заговора III–IV вв.:

> «*ἐξορκίζω σε μήτραν... ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἕδρα... ἀλλὰ στάθιτι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις...*» [Заклинаю тебя, матицу... возвратиться на место... но встань и оставайся на своих местах...] (Соколов 1895, с. 137).

Наше внимание здесь привлекло одно обстоятельство. Дело в том, что в этом переводе дважды встречается слово «место» (*возвратиться на место* «*ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἕδρα*» и *оставайся на своих местах* «*μένοις ἐν χώροις ἰδίοις*»), в то время как в греческом оригинале слова не повторяются. Проанализировав предлагаемые словарями значения обоих греческих слов, мы обнаружили, что греч. *ἕδρα*, использованное в первом случае, означает не просто «место», а имеет целый ряд значений, среди которых первым словари (древне- и новогреческого языка) называют ‘седалище, сиденье, кресло, стул, скамья’, ‘почетное место’, ‘престол’, ‘седловина (у лошади)’, т.е. все то, на чем сидят. Поэтому мы предположили, что соответствующий отрывок этого греческого заговора логичнее было бы, может быть, читать как «возвратиться (восстановиться) на сиденье/стул/кресло».

К такому прочтению текста нас склонили и некоторые другие обстоятельства. Прежде всего, тот факт, что аналогичное прочтение было предложено в упомянутом выше англоязычном издании греческих заговоров из египетских папирусов (The Greek Magical Papyri, p. 124): там в первом случае (в английском переводе) использовалось слово *seat*: «return again to your seat», где *seat* ‘сиденье, стул, место в транспорте, в театре’, а во втором — *place*. И, кроме того, предлагаемое нами прочтение продиктовано отчасти и тем, что для старославянского языка значение «место» в качестве соответствий греческому *ἕδρα* обычно не дается, а используются другие слова.

---

[39] Слово *кресло* впервые фиксируется в русском языке с XVI в., да и то крайне редко (Словарь русского языка XI–XVII вв.).

Таким образом, как нам кажется, имеются определенные основания для того, чтобы указать на этот греческий текст как на прототекст восточнославянских заговоров. Можно предположить, что при переводе греческого заклинания на славянский язык (если таковой эпизод, конечно же, имел место) было учтено это основное значение греч. ἕδρα, которое в восточнославянских заговорах в конечном итоге превратилось в *кресло*. Для понимания логики заговора (как греческого, так и восточнославянских) имеет, вероятно, значение и то, что для греч. ἕδρα (означающее предмет, на котором сидят) актуальными оказались в том числе и такие значения, как 'основание, низ' и 'задняя часть тела', возникшие как результат метонимического переноса.

Неслучайно также, что восточнославянские заговоры (в качестве места, в которое они «стремятся» усадить золотник) называют именно «кресло» (рус. *кресло(а)*, бел. *крэсла*, укр. *крісло*). Словарные материалы свидетельствуют, что современное значение этого слова в восточнославянских языках ('предмет мебели') есть результат достаточно сложного пути развития. В качестве первичного словари указывают такие значения, как 'рамочная конструкция', 'станина', 'плетенка' и, в частности, 'ловушка для птиц', 'звено ограды', 'дровни, розвальни', 'задняя плетеная спинка телеги' и т.п. Из этих значений развились промежуточные, когда производные от **kreslo/krěslo* слова стали означать не любое сиденье, а какое-то особое, конкретное сиденье в повозке, санях, перед прялкой, бортницкое сиденье, сиденье в лодке, сиденье, на котором закрепляли ребенка на спине матери во время полевых работ, и т.д. Уже из этих промежуточных значений, по данным ЭССЯ, и возникло современное 'особо удобное сиденье (со спинкой и подлокотниками)' (ЭССЯ 12, с. 127–129).

Для выбора слова +*кресло* у восточнославянских (прежде всего украинских и белорусских) заговоров было, видимо, и еще одно основание. Дело в том, что в ряде западнорусских, белорусских и украинско-полесских говоров +*кресло* означало также соприкасающуюся с сиденьем часть одежды (преимущественно мужских штанов), а также (как и у греч. ἕδρα или англ. *seat*) — соответствующую часть туловища, ср. такие значения слова +*кресло*, как 'задняя часть штанов', 'разрез в штанах спереди и сзади', 'часть штанов, где сходятся штанины, мотня', 'ширинка', 'клин, который вставляется в заднюю часть штанов', а также 'таз человека', 'промежность между задними ногами животного' (ЭССЯ 12, с. 127–128; ЭСБМ 5, с. 140; ЕСУМ 3, с. 98).

Таким образом, мы полагаем, что выбор украинскими и белорусскими заговорами именно слова +*кресло* (как восточнославянский «ответ» и одновременно перевод греч. ἕδρα) был обусловлен, во-первых, одним из его диалектных значений 'специальное, особое сиденье' (чем и являлась утроба для золотника/враза), а во-вторых, очевидной связью отдельных вторичных значений слова +*кресло* с темой телесного низа.

Возможно также, что в данном случае наблюдается сближение в.-слав. *кресло* и в.-слав. *ч(е)ресла(о)* 'поясница, пояс, крестец, ляжки', которые вступают в отношения паронимической аттракции.

*3b.* Другие действия в отношении золотника/враза. Иногда в отношении золотника практикуются символические действия, также направленные на его локализацию, ограничивающие возможность его «передвижения», «распространения»: *Шаўковым шнурочкам падперажыся, залатымі замкамі замкніся, у макава зернейка сыйдзіся і ніколі больш не развіся* (Зам., № 800, мин.); *Садзісь на сваім месцы ў залатым крэсле на залатым замочку, на шаўковым паясочку, замкніся, завяжыся, на божай помачы, на маім слове астанавісь і мінісь* (Зам., № 823, витеб.).

Среди таких символических действий выделяется несколько основных. Во-первых, замыкание золотника:

*Тут Матир Божа ходыла и тебе встановыла, ключамы прымыкала, з мисця не пускала* (Боцяновский 1895, с. 500, житомир.); *сама брала замкі срэбныя, залатымі ключамі замыкала, залатніка на залатое крэсла сажала* (Таямн., № 354, гомел.).

Во-вторых, ограждение, очерчивание золотника:

*залатым тынам обкацісь* (Таямн., № 339, гомел.); *чорным макам абвейся, свайго месцечка берагіся* (Таямн., № 341, гомел.); *де тебе мать породила, соньком обгородила, месяцэм подперазала, поўковничком называла* (ПЗ, № 583, гомел.).

В-третьих, обвязывание/опоясывание золотника (живота) (как вариант предыдущего действия):

*Ходила Матір Божа по небу, шовкові шнурі сукала, золотника обертала* (Зорі, с. 114, киев.); *встань, собі, встановись, золотим поясом перевяжись, золотими ключами замкнись* (Шкарбан 1992, с. 104, житомир. = УНМ, с. 92); *увэрод... шовковім поясочком подпсрежися* (ПЗам, № 66, брест.); *шаўковым шнурком абшнуравала* (Таямн., № 365, гомел.).

Эти три мотива — замыкание, ограждение и опоясывание золотника/враза — дают основание видеть в качестве объекта соответствующих заговоров не столько внутренний орган (матку), сколько собственно болезнь, по отношению к которой применяются апотропеические меры воздействия и которую стремятся так или иначе изолировать.

И, наконец, в-четвертых, практикуется привязывание золотника/враза к месту, связывание, перевязывание, что в очередной раз актуализирует мотив пуповины, которой ребенок *привязан* к матери и которую *связывают, перевязывают* после ее перерезания: *Цебе матка роджала, золотой нитачкай подъязала. Ты от тэй нитачки не отрывайса, ў Ганнином жывоци на своем мисцичку оставайса* (ПЗ, № 581, гомел.).

Семантика этих действий, широко практикуемых во многих областях магии[40], позволяет усмотреть в них апотропеический смысл, нацеленность на известную изоляцию опасного объекта (коим в данном случае является золотник/враз) во имя благополучия человека.

4. «Где родился, там и пригодился». Мы уже упоминали о том, что для обозначения телесного низа женского организма, утробы, в которой «ходит/находится» золотник, заговор использует широкий ряд анатомических синонимов, таких как *чрево, чресла, лоно, низ, дно, вікно, кульши*, в целом соответствующих представлению о «локусе зачатия». Одновременно в заговорах место, в котором надлежит остановиться золотнику и куда его норовят вернуть, описывается как «локус рождения» золотника. Именно эти мотивы заговоров от золотника/враза, пожалуй, более других его элементов, отличают восточнославянские тексты от греческих, латинских и древнерусских текстов, также посвященных «восстановлению матки на месте», и потому заслуживают особого рассмотрения.

Итак, золотник/враз призывают вернуться туда, где его зачал отец, родила мать, приняла бабка-повитуха (*бабила*, перерезала и перевязала пуповину), окрестил священник и крестные родители. В результате всех этих согласованных действий семьи и социума золотник/враз появляется на свет и «определяется к месту»:

> *стань собі на своім місті, где ти родився, где ти хрестився, где тебе баба брала, где тебе мати родила... где тебе Христос син Божий завязав и путь тобі показав* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 100, киев.); *як цібе татка сытвариў, як цібе матка раділа, принёмная бабка прині-*

[40] О семантике этих действий см. подробнее: Левкиевская 2002.

*мала і на места пысаділа і цьвецікам абсаділа, кырашок прижывіла; як цібе хрёсная матка пат хрёст насіла, хрёсный бацька ў хряшчоную веру ўвадзіў і на места пысадіў* (Шлюбскі 1927, с. 31, № 1, витеб.); *як тябе мати родила, на золотом кресли садила у красняньком ковпачку, у шавковянькой шапочцы* (Романов, с. 55, № 10, гомел.); *Тэбэ батько сотворыв, а маты вродыла, а баба пупа вьязала и тэбэ мисцэ указала, и чэрвоным поясом подпоразала... И дэ ты родывся, там ты и остановиса* (ПЗ, № 600, ровен.); *Ацец цебе сатварыў, Бог саздаў, маци спарадзила, на мэста пасадзила. Бабка пуп патрезаўа, на сваэ мэста прывазаўа* (ПЗ, № 596, гомел.); *Бацька цябе сатварыў, маці цябе параджала, кроў на цябе пралівала. Хрышчэная маць над храстом цябе дзяржала... залатым кальцом абгараджала* (Зам., с. 504, комм. к № 804, гомел.); *дзе бабка забабіла, а кумы закумілі, а папы захрысцілі* (Зам., с. 504, комм. к № 804, мин.); *Цебе матка радзіла, пупком акружыла, цебе бацька пачынаў, на гэты свет пускаў* (Таямн., № 342, гомел.); *де матка порождала, а бабка на містечку постановляла* (Зорі, с. 105, кировоград.); *Тєбє матка рожала, на своє мєстєчко сажала* (ПЗам, № 70, гомел.); *На сырой зямле матка нарадзіла, бабка пабабіла, шаўковым шнурком абшнуравала, залатым замком замкнула* (Таямн., № 365, гомел.); *Тут баба пупа завьязала, цебе место указала* (ПЗ, № 594, гомел.); *Цябе баба бабіла, кума красціла ды на места залатнік станавіла* (Таямн., № 360, гомел.); *де тебе баби забабили, а куми закумили* (Шкарбан 1996, с. 280, киев.); *где ты радилсы, где ты кристилсы* (Проценко, № 68, дон.).

Приведем единственный известный нам сербский заговор (также от болезни живота), в котором затрагивается тема рождения больного органа: *Желуче дођи где си био и где си се родио* [Желудок, иди туда, где ты был и где ты родился] (Милићевић 1873/2, с. 57, Подгорине, «от желудка»).

Преимущественно в украинских заговорах семейное и социальное начала, участвующие в судьбе золотника, дополняются или даже заменяются вмешательством высших сил, по воле которых он появляется на свет:

*сядь ти на своёму місті... где тебе сам Господь Бог посадыв с апостоламы* (Чуб., с. 130, укр.); *а ти, золотніче, Божи чоловіче, тебе Божа матер кличе на то місто, где Пресвятая Богородиця Іісуса Христа нарождала, там тебє остановляла у р.Б. и.р.* (Podbereski 1880, s. 74, укр.); *де тобі Христос позволив стояты* (Короленко 1892, с. 277, укр.); *Сам Господь у Иерусалыми службу служив и тебе*

*на золотому мисти взоконыв* (узаконил)... (Иванов 1913, с. 76, харьков.); *де тебе Пресвятая Богородиця трьохручниця ставила* (Слов. маг., с. 64, житомир.); *на сваё месца станавіся, якое табе Гасподзь Бог паказаў* (Зам., № 779, витеб.).

Иными словами, золотник/враз призывают встать на «свое», т.е. исходное, место, вернуться туда, где он родился, привлекая его в том числе и рассказами о том, как ему будет хорошо там:

*Золотэй донник, сяребреный доннник, стань ты у пупе... тут твоё мясцечко, як соловъю гняздзечко; тут твои домы, твои хоромы, тут твоё красуваньня* (Романов, с. 58, № 23, могилев.); *золотничку-золотничку, Божый чоловичку, идзи на своё место, на золотое крэсло, дзе бацько сотворыў, а маци спорадзила, а баба пупа завязала. Там тобе пиценне, там тобе едзенне, там тобе добрэе угощенне, а тут тобе нема ни пиценья, ни едзеня, ни доброго угощення, ни пуховых подушок, ни белых пирогоў* (ПЗ, № 591, гомел.).

Таким образом, включенные в исследуемые заговоры «краткие биографии» золотника, в обязательном порядке проходящего через все положенные по жизненному сценарию этапы рождения и ранней социализации, преследуют, как нам кажется, вполне понятную цель: они указывают на предопределенность «судьбы» золотника, должного ей беспрекословно подчиняться.

Локус рождения — это вместе с тем и локус судьбы, всей его жизни, ее начала и, что примечательно, и конца тоже: *Золотый золотнычку, стань соби на мистечку, де поставыв тебе отец и маты, там тоби до вику стояты* (Коваленко, Манжура 1891, с. 174, полтав.); *стань соби на мисто, на святе кресло, де ты родывсь, де ты хрестывсь, де тоби Господь мисто показав и престол заслав, там тоби жыть, там тоби буть, там тоби вику дожывать* (Новицкий 1913, с. 80, № 10, екатеринослав.).

Смысл этих «рассказов» в том, чтобы заставить золотник оставаться там, где он был зачат, рожден, спелёнат, крещен и вообще — впущен в мир, ср. рус. *Мила та сторона, где пупок резан* (Даль, s.v. *Пуп*). Чаще всего, как мы видели, эта мысль выражена в заговорах «нарративно» (через эти самые «рассказы»), однако иногда она высказывается и прямо, директивно: *Там твое место, где ты родился, там и коренись* (Проценко, № 78, дон.); *Где ты нарадзиўса, штоб на свае место зварациўса* (ПЗ, № 589, гомел.).

Исследуемый мотив (в таком его понимании) неожиданно уводит нас от восприятия золотника/враза как недуга или больного органа.

Мы видим, что в этом корпусе текстов «история золотника» «прочитывается» как история человека. Отчасти это приводит к идентификации золотника/враза с только что родившимся ребенком и в целом актуализирует тему родов, а уже через нее возвращает нас к теме матки как детородного органа. Можно предположить также, что в этом контексте неслучайным оказывается и частое называние золотника/враза «братом» (т.е. рожденным матерью так же, как и субъект заговора). Основной пафос посыла, адресуемого золотнику/вразу, — тот же, что сызмальства внушается и ребенку: где родился, там и пригодился.

Золотник/враз ассоциируется и с пупом: в заговорах, как мы видели, золотник стремятся вернуть в центр утробы, «под пупок» (*ляж ти пуд пупочком, як у лєсі пуд пєньочком* — ПЗам, № 69, брест.), а в обрядности — пуповину и плаценту закапывают в доме или в так называемом родимом месте (т.е. именно в том месте, где проходили роды), чтобы человека тянуло туда, где она закопана (*иде мой пупок, там мой домок*; *дзе твоя пуповина закопана, туды тебя и цяне* — Кабакова 2001, с. 93), что в целом создает систему взаимного притяжения человека, его органов и отторгаемых частей тела (пуповины, плаценты), с одной стороны, и места его рождения, к которому он «привязан» пуповиной, — с другой. В контексте же в.-слав. +*место* ‘плацента’ адресуемый золотнику/вразу призыв «сесть на свое *место*» также вызывает дополнительные «родильные» ассоциации с темой беременности, родов, вправления живота, опущения матки и всем сопряженным с этим комплексом представлений.

Восприятие золотника как ребенка в значительной мере основано и на том, что по отношению к утробе *золотник* оказывается ее «содержимым», своего рода внутренним элементом, находящимся внутри женского лона. Понимание золотника как ребенка находит косвенные параллели в некоторых языковых данных, в последние годы ставших предметом исследования В.Н. Топорова и А.Ф. Журавлева. Было обращено внимание на то, что «у восточнославянских диалектных слов с корнем *дет-* (*детенок, детеныш, детыш, детка* и др.) отмечаются такие значения, как ‘небольшой сруб или ящик на дне колодца...’, ‘(центральная) часть плетеной ловушки для рыбы...’, ‘деталь рыболовного снаряда, вставляемая внутрь’... и под.» (Журавлев 2005, с. 431), т.е. значения, сопоставимые с тем, которое приписывается ребенку в утробе матери. В то же время слова с корнем *мат-* обозначают по преимуществу «некую несущую конструкцию, опору, которой все держится и развивается — от рода людского и избы до

самого „места“ в процессе его роста, распространения–расширения» (Топоров 2004, с. 92).

Иными словами, центральная и относительно небольшая часть более крупной системы (конструкции, емкости и т.п.), расположенная внутри/под последней, может осмысляться (в языке) как «детеныш» (вероятнее всего, по анатомической аналогии с материнской утробой и плодом внутри нее). Так же и «золотник»/«враз» — находящийся внутри человеческой утробы — в конечном итоге воспринимается как ее производное, т.е. как плод = ребенок, оставаясь при этом и «маткой» (для своих будущих детей)[41].

В этом контексте представляет интерес смоленский заговор от боли в животе, повторяющий уже известную нам схему заговоров от золотника, с той лишь разницей, что вместо *золотника* и иных аналогичных ему терминов заговор использует слово *дом* (возможно, как искаженное *дна, донник*?): *Господи Боже, благослови, а ты, дом, домище, стань на свое местище, на старое гнездище. Стоял дуб-царь на синем море, собирались на нем птицы салоушки, свивали гнездочки, вот вам дом* (Попов, № 54), где *дом* выступает одновременно в двух значениях: ‘больной внутренний орган, сдвинувшийся со своего места, куда его пытаются вернуть’ и ‘само это место, пространство, куда его призывают вернуться, собственно «утроба»’; к последнему ср. также: *Пуп-пупище, иди в сваё жилище!* (Novikovas, Trimakas 1997, № 53).

Одновременно содержащееся в заговорах указание на социализацию золотника/враза (*родили, крестили, бабили, миром мировали* и т.п.) в известном смысле может рассматриваться как знак его принадлежности миру людей и потому — как залог и гарантия его безопасности/здоровья/благополучия.

**Итоги**. Восточнославянские заговоры от золотника/враза в записях XIX–XX вв., столь многочисленные и достаточно поздние, на самом деле — как мы, вслед за М.И. Соколовым и Л. Раденковичем, пытались

---

[41] Любопытно, что этот орган — в состоянии болезненного возбуждения — может прямо связываться с ребенком с утробе матери и с состоянием беременности. На Витебщине говорили, что после родов или поднятия тяжестей *załatnik duchom uźnimajecca*, т.е. раздувается, доходя своими размерами до величины головы новорожденного (Wereńko 1896, s. 112); ср. полтав.: «ураз збунтуется, пидходыть пид груды, такый як диська голова, у бик, у пахвы (влагалище)» (Милорадович 1900/69, с. 326), а также бел.: «Залатнік... як рабёнак у цябе ходзіць па жывату, як усёрна ты бярэменная» (НМБНТ, № 2494, витеб.).

показать, — в конечном итоге восходят к отдельным мотивам древних заклинаний от «истеры»-«дъны». Эти заклинания (греческие прежде всего) были, по-видимому, восприняты древнеславянскими апокрифическими молитвами, которые попали в низовую среду, где с течением времени сформировались устные восточнославянские заговоры от золотника/враза, дошедшие до наших дней. Именно так, вероятно, в них в который раз соединились «автохтонная» фольклорная традиция, христианская письменность и античная культура в ее византийской «редакции» (Толстой 1998, с. 430).

Говоря об источниках современных заговоров от золотника (именно заговоров, а не народномедицинских представлений о «передвижениях» матки), нельзя обойти вниманием, как нам кажется, два момента. Во-первых, в восточнославянских заговорах XIX–XX вв. «воспроизводятся» отдельные мотивы древних заклинаний — «усаживание золотника» на «своем месте», выраженное таким относительно поздним для восточнославянских языков словом, как «кресло»; запрет причинять вред разным частям утробы; требование оставаться на «своем месте», — частично повторяющиеся в греческих заклинаниях на змеевиках и древнерусских апокрифических молитвах.

| **Греческо-иудейское заклинание I в. до н.э. — I в. н.э.** | **Греческое заклинание III–IV вв. н.э.** | **Восточнославянские заговоры** |
|---|---|---|
| — | *ἐξορκίζω σε μήτραν... ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἕδρα* Заклинаю тебя, матку... восстановиться на сидении/кресле | *Золотник, стань на золотом кресле* |
| — | *μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρῶν μέρος, μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρῶν μέρος* не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер | *тут тобі не пороти, не колоти, до спини не припадати і під груди не підпирати* |

| | | |
|---|---|---|
| *ἐξορκίζω σε μήτρα Ἴψας... ἵνα μήποτε καταλεί ψης τὸν τόπον σου... μένειν ἐπὶ τῷ τόπῳ Ἴψης*<br>Заклинаю тебя, матка (и.р.)... чтобы ты никогда не покидала своего места... оставаться на месте | *στάθιτι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις*<br>встань и оставайся на своих местах | *стань на своем месте* |

Вторым моментом, существенным для восточнославянских заговоров от золотника, однако сохранившимся в них скорее в виде глухих и немотивированных намеков, «пережитков», является змееморфность золотника/враза, столь ярко и многопланово представленная в греческих надписях на змеевиках и древнерусских текстах, но при этом неизвестная остальным древним заклинаниям.

С другой стороны, достаточно регулярный мотив заговоров от золотника, указывающий на его подвижность внутри утробы, на его «хождения», в греческих и древнеславянских апокрифических молитвах не отмечен, зато широко представлен в переводных лечебниках.

Создается впечатление, что устные заговоры от золотника сложились на базе славянских апокрифических молитв, но при этом впитали в себя также и некоторые народномедицинские представления, описывающие золотник/матку как движущийся внутри человеческой утробы орган. Последующее же развитие восточнославянских заговоров (обусловившее их современный облик) состояло прежде всего в их последовательной фольклоризации, позволившей в итоге сформировать вполне законченный образ золотника-враза, выстроить его своеобразную биографию и в конечном итоге реализовать свою прагматическую установку — привязать золотник к «локусу его рождения», утробе, матке.

# *Заговоры от лихорадки*

**Восточнославянская версия Сисиниевой легенды (3-й, сокращенной, редакции). — Устные заговоры. Основной сюжет: «Встреча святых с сестрами-лихорадками».**

В отличие от других функциональных групп, восточнославянские заговоры от лихорадки сложились в результате постепенной фольклоризации так называемой Сисиниевой молитвы (или Сисиниевой легенды; далее — СЛ) — апокрифической молитвы от трясовиц, известной в греческой, армянской, коптской, арабско-эфиопской, румынской, восточнославянских и южнославянских традициях.

В Приложении в конце книги помещено наше исследование Сисиниевой легенды в восточнославянской рукописной традиции. Путем сравнения целого ряда списков СЛ (в основном XVII–XIX вв.) нам удалось установить, что восточнославянская версия СЛ представлена двумя основными редакциями (см. списки двух редакций в Приложении 1). Кроме того, мы сформулировали основные особенности, отличающие южнославянскую версию СЛ от восточнославянской, а также подробно описали сакральный ономастикон этих апокрифических молитв (с почти обязательным упоминанием имени *Сисиний*).

Между тем двумя рассмотренными в Приложении редакциями восточнославянская версия СЛ не исчерпывается. Нам известно на данный момент еще около 35 списков восточнославянской версии молитвы (они публикуются в Приложении 2), представляющих собой сильно сокращенный вариант восточнославянской версии СЛ, в котором расхождения, обусловившие формирование двух самостоятельных редакций, оказались утрачены.

Мы полагаем, что именно к этой 3-й, сокращенной, редакции СЛ в основном и восходят устные заговоры от лихорадки, известные в восточнославянской фольклорной традиции. Для того чтобы понять, как взаимодействуют рукописная и устная традиции и как именно из рукописных молитв с течением времени возникают устные заговоры от лихорадки, рассмотрим сначала эту 3-ю, сокращенную, редакцию Сисиниевой легенды.

После этого мы сконцентрируем внимание на устных заговорах от лихорадки (в их отношении к рукописной традиции), на том, как именно происходила трансформация рукописных текстов в устном бытовании, что́ и по каким причинам было взято из письменной традиции, а что переосмыслено и переделано. Иными словами, в конце главы мы постараемся ответить на вопрос о том, в чем заключался процесс фольклоризации рукописных заговоров при изменении формы их бытования и переходе в устную традицию.

## Восточнославянская версия Сисиниевой легенды (3-й, сокращенной, редакции)

В основе рукописных молитв 3-й, сокращенной, редакции лежит следующая сюжетная схема. Сакральный персонаж (их может быть несколько) встречает/видит 7/12 простоволосых трясовиц/лихорадок, называющих себя дочерями царя Ирода. На вопрос о том, куда они идут, лихорадки отвечают, что идут в мир мучить людей (иногда сообщая при этом свои имена, хотя в целом в 3-й редакции имена трясовиц обычно уже отсутствуют). Святые наказывают (избивают) их, обычно железными прутьями. Трясовицы просят отпустить их, обещая обходить те дома и людей, которые будут иметь при себе или поминать имена святых.

Естественно, сами списки молитвы, за которыми «просматривается» эта схема, допускают значительные расхождения, которые, как нам кажется, отражают процесс постепенной секуляризации языка самой молитвы, упрощения ее сюжета, а также очевидной фольклоризации. Этот процесс спровоцирован переходом молитвы из рукописной в устную традицию, с последующим формированием на ее основе устных заговоров от лихорадки. Особенно много таких переходных молитв в южнорусских и украинских записях.

В чем же конкретно выражается неоднородность этих рукописных полумолитв-полузаговоров? Конечно, среди этой группы есть тексты, несущие на себе печать книжного языка, включающие архаичную лексику и устаревшие языковые формы. Эти рукописные молитвы не могут быть отнесены ни к одной из двух редакций восточнославянской версии СЛ[1], в них обычно утрачены завершающее молитву заклинание

[1] Иными словами, в них отсутствуют характерные особенности сюжетики первой и второй редакций, а именно — мотив провала трясовиц под землю к Сатане, характерный для Ред. 1, и мотив наказания людей за грехи, специфичный для Ред. 2.

трясовиц архангелом Михаилом, и Похвала Кресту, часто присоединяемая к трясовичным молитвам в старых записях. Таков, например, текст молитвы, изданной Л.Н. Майковым по публикации в «Ярославских губернских ведомостях», ср.:

> «Бысть в Черном море возмущение: изыдоша из моря тринадцать жен, и идут (просто) по воде, простоволосыя. Пошли оне по горе. Вначати против них грядут святые отцы; вначати грядет святой и великий пророк и Предтеча Господень Иоанн; а с ним идет Зиновей, а с ним Филипп и Огафей, четыре евангелиста: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов. И вопросиша их святые отцы: Что вам есть имена? И рекоша: I) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленя, 11) Знобица, 12) Трясовица. И святые отцы взяша тринадесять прутий и начаша бити их и мучить, и давать по тринадесяти ран. И возмолятся проклятыя трясовицы: О, святой и великий Иоанн Пророк, Предтеча Креститель Господень, и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваши от раба Божия, мы бежим от него за тринадцать поприщ» (Майков, № 104).

Вместе с тем таких относительно полных и «книжных» по языку текстов этой 3-й редакции немного. Рукописная традиция прошла процесс упрощения, когда старые тексты явно сокращались и «выветривались» в процессе переписывания, теряя при этом самые объемные их фрагменты и прежде всего списки имен трясовиц с объяснением их функций.

Однако основные изменения рукописных молитв, скорее всего, связаны с влиянием устной заговорной традиции, а также, возможно, с началом перехода молитв в устную форму бытования. Это влияние проявилось в том, что в рукописные тексты, причем не только довольно поздние, XIX — начала XX в., но и в очень ранние, XVII в., проникают элементы фольклорной топики. Это касается прежде всего экспозиции заговора, описывающей встречу святых (святого) с трясовицами. Эпизод на берегу моря, из поднявшихся до небес вод которого выходят трясовицы (типичный для двух основных редакций СЛ), во многих рукописных молитвах трансформируется под влиянием образа сакрального центра (см. выше, в главе «Обращение в сакральный центр»), хотя в остальных деталях заговор сохраняет приметы книжного текста — устаревшие языковые формы, книжную топику и т.д. Так, на месте Синайской или Елеонской горы, с которой сходил св. Сисиний или

архангел Михаил, появляется типично фольклорная картина, описывающая, как на святой горе, под дубом сидят святые, которые видят, как из вод моря выходят простоволосые девки:

> «На горе Фаворстей, под дубом Мамврийским ту седяху Сихаил, Михаил, и ту собрашася вся силы небесныя, ангели и архангели, херувими и серафими, а идут семь дев простовласы и без пояс...» (Лахтин 1912, с. 47, № 505, Молитва от трясавицы, XVII в. = Майков, № 105); «На горе Фаворской, по дубом верейском сидяше семь святых отец: архангел Гавриил, Иуриил, Нефудим, мученик Созонт, мученик Клемент, мученик Леонт, и увидевше чудо предивное и ужасное: из моря шедших 17 жен просто наги, окаянны, распустя власы свои...» (Харламов 1904, с. 8, ейск.); «Встав раб Божий, святый архангел Рафаил, перекрестился и иде к морю-окияну — возмутися море» (Тенишев 2004/1, с. 48–49, костром.); в этом последнем фрагменте молитвы соединились традиционная севернорусская вступительная формула «Встану, благословясь» и книжный мотив возмущенного моря.

Такая диспозиция, описывающая положение сакральных персонажей, может сокращаться и дальше, в результате чего молитва начинается прямо с указания на выход трясовиц из моря (моря-окияна и т.п.) и их встречи со святыми:

> «Вышло из моря 77 девиц простоволосии, растегненныя, роспе-резанныя; встрели их херувими и серафими. Что вы за девицы? — Мы девицы царя Ирода трясовици. — Де вы идете? — Мы идем к рабу Божому и.р. тело его трясти, кости его ломать, кровь его сушить. Херувими и Серафими взяли они по 77 прутов железных и дали им по 77 ран кровавих. Заречемся и заклянемся к рабу Божиему и.р. боле к нему ходить, тело его трясти, кости его ломать, кровь его сушить, во веки веков аминь» (Короленко 1892, с. 279, кубан.).

Известны также рукописные тексты, в которых эпизод выхода трясовиц из моря замещен встречей трясовиц со святыми по дороге или в сакральном центре.

Что касается заключительного фрагмента, то часто в рукописных молитвах эпизод наказания (избиения) трясовиц, обязательный для двух основных редакций СЛ, в 3-й редакции уступает место типично фольклорной формуле изгнания:

«На горах Афонских стоит дуб Мукрецкой; под тем дубом сидят 12 старцов со старцем Панфутьем, а сам Панфутий в четырнадцатых. Идут к ним 12 дев простоволосых и безпоясых. И рече старец: ...Кто вы? — Мы есьмы дщери царя Ирода, мы идем в мир кости знобить, тела мучить“. Рече старец: „Сломите по три прута и станем их бить по три зори утренних и по три вечерних“. Взмолились 12 дев, а старцы начаши их бити и приговаривати: „Ой вы 12 дев, будьте вы тресуницы водяницы и живите на воде, в мире не ходите, людей не губите“» (НЗ, № 79, нижегород.).

Возможны и совсем другие варианты молитвы, которые полностью утрачивают ее сюжетную канву (трясовицы, выходящие из моря, встреча со святыми, диалог), но при этом сохраняют ономастикон СЛ, прежде всего имена трясовиц, ср.:

«Выйду раб Божий и.р., помолюся на зорю зореньку утренею, стану на коленочки, припаду головочкой ко сырой земле, попрошу угодничка Господня Сихенея явитися ко мне рабу и.р. отогнать от меня, раба, наступающих на меня двенадцать дев царя Ирода дочек нечестивых: Трясовицу, Огневицу, Ледяницу, Гнетицу, Хрипицу, Глушицу, Ломовицу, Пухловицу, Желтовицу, Коркотицу, Голодицу, злейшую всех сердечных недугов недужницу явися угоднице Сихенея, попроси у Господа в помощники Михаила Архангела с огненным мечом отогнати нечестивых дочек Ирода от раба и.р. за синь-киян море, в пре исподнюю земли, в ад кромешный, загради угоднице выход нечестивым дочкам ко мне, рабу и.р., на веки вечныя. Аминь» (РКЖБН 2/1, с. 603, ярослав.).

Подобные рукописные молитвы в целом уже очень хорошо адаптированы к устной традиции, что заметно по их общей фольклоризованности, а также вставкам фрагментов устных заговоров, и потому следы книжного происхождения в них очень слабы и обычно ограничены отдельными устаревшими языковыми формами (*бысть в Черном море возмущение; столб огненный, от земли до неба; девы видением окаянны*, и т.д.). Можно также допустить, что многие из этих молитв и вовсе являются устными заговорами, в какой-то момент и по каким-то причинам записанными, см., например, такой текст:

«Выходило из моря окияна 77 девиць прекрасных и встретился им Преподобный Пафнутий Боровленский чудотворец и вопроша их глаголя откуда вы вышли девицы прекрасныя они же отвечают

мы из моря окияна дщери царя ирода идем в мир людей искушать кости ломать кров волновать в жар привертать взноб бросать здоровье отнимать от тоцы отбивать. Тогда Преподобный Пафнутий начал их наказывать и даде им по 77 ран, они же стеная воплено вопили. О преподобный Пафнутий, помилуй нас. Аще кто твое имя будет на себе носить и тебе поминать от того будим отбегать и пойдем на очерета и на болота и пока возвратимся в море окиян того помилуй Господи раба имя рек от болезни сей» (Гринченко 1896/2, с. 315, полтав.).

Впрочем, изменения рукописных заговоров под влияние устной традиции могли быть и более неожиданными и существенными. Так, в опубликованной Е.Б. Смилянской «Молитве от веснухи» (1-я треть XVIII в.), кроме фольклорной экспозиции и нетипичной формулы обета, в заговоре на месте множества (7, 12 и др.) трясовиц появляется «красная девица»:

«Есть под востоком и под западом окиян гора, и на той горы окияне есть окиян древо, и есть под окиян древом смиренная беседа, и седят на той беседы 7 ангелов Господних, Михайла и Гавриил; а изниден и нитон (*текст, вероятно, искажен при переписке. — Примеч. публикатора*) Феодор и Прокопей. Ис чистаго поля идет красная девица простовласица, и проговорят 6 ангелов: Ой еси, ты, девица, куда ты пошла? И зговорит девица: Пошла я, девица, на руськую землю к тому рби знобом знобить и огнем разжигать, и голодом морить, и трясти. И возмут 6 ангелов по пруту разженныя, и начнут девицу бить и мучить, и отгонять от рби. И проговорит девица: Не дай, Господи, бывать на Руси у сего рби и ни детям, и ни внучатам, ни правнучам у сего рби и во веки веком, аминь» (Смилянская 2002а, с. 336)[2].

Наконец, надо отметить еще одно изменение в рукописных молитвах 3-й, сокращенной, редакции. Оно касается их сакрального ономастикона. Во-первых, из этих молитв практически полностью вытесняется имя св. Сисиния (которое стабильно присутствует в списках первой и второй редакций), однако заметную роль продолжают играть имена архангела Михаила и четырех евангелистов. В дополнении к ним сакральный ономастикон этих молитв широко развивает зало-

[2] По мнению публикатора, эта рукопись, вероятно, олонецкого происхождения (Смилянская 2002б, с. 298).

женную в обеих редакциях тему ангелов-архангелов, провоцируя появление целого ряда сакральных имен на *-ил*: *Гавриил, Сихаил, Куриил, Уриил, Рафаил, Графанаил*, см.: «Если не отъидете, окаянныя дьяволицы, от р.Б. — приидут все небесныя силы, со св. архангелом Гавриилом, и со архангелом Михаилом — Уриил, Рафаил, Сахаил...» (Олонец.ГВ, 1884, № 94, с. 944, Вытегра, рукописная молитва от лихорадки).

Во-вторых, единство сакрального ономастикона, наблюдавшееся нами в списках двух редакций (где, напомним, присутствовали святой Сисиний, ангел, архангелы Михаил или Сихаил и четыре евангелиста), заметно размывается. В почти 35 рукописных молитвах появляется, помимо названных выше, множество новых имен, каждое из которых встречается обычно не более одного раза. Вот эти имена:

*Иоанн Предтеча, Богородица, Петр, Павел, Иван Богослов, Иван Златоуст, Василий Блаженный, Симеон юродивый, Андрей Христа ради юродивый, Зиновей, Филипп, Огафей, Гурий, Ефрем, Трофим, Филог, Ерифон, Фладила, Мохнований, Николай Можайский, Егорей храбрый, Уарей, Нефудим, Клемент, Кузьма и Демьян, Феодор и Пафнутий, Прокопей, Яков, Исааков, Арсений, Леонт, Анорий, Аарон, Дионисий, Захарий, херувими и серафими, вся силы небесные, ангели и архангели.*

И, наконец, в-третьих: только одно из этих новых имен появляется явно неслучайно, поскольку встречается девять раз (причем обычно не в составе ряда, а самостоятельно). Это имя св. Пафнутия Боровского:

«Возмутится вода, всколыхается море, изыдуть из моря 12 девиц; навстречу к ним св. Пафнутий!» (Ветухов 1903/49, с. 287, кур.); «святой отец Пафнутий с тремя братиями» (Майков, № 106, тамбов.); святой Пахнутий (Еф.СМЗ, № 34, кубан.); «Як выхватил святой Паухлатий свой пріострій мечь» (Гринченко 1901, с. 49–50); «стретился ім преподобний Павхнутий» (Драгоманов 1876, с. 26, харьков.); «встретился им Преподобный Пафнутий Боровленский чудотворец» (Гринченко 1896/2, с. 315, полтав.); 12 старцев со старцем Панфутьем (НЗ, № 79, нижегород.); см. в устных заговорах: *святы Бахмуці* (Зам, № 860, гомел.); *Панхвилій* (Романов, с. 101, № 256, гомел.).

Такое постоянство имени св. Пафнутия в рукописных молитвах отражает влияние внетекстовых факторов на эту книжную по происхождению традицию. Дело в том, что молитвы, в которых оно встречается,

в основном южнорусско-украинского происхождения, т.е. происходят из тех мест, где получил особенно широкое распространение культ св. Пафнутия Боровского, жившего в XIV–XV вв. и бывшего основателем Рождества Богородицы Свято-Пафнутьева Боровского монастыря — самого древнего из ныне существующих монастырей Калужской епархии. Включение имени св. Пафнутия в рукописные трясовичные молитвы связано, скорее всего, с тем, что в Житии преподобного Пафнутия Боровского (написанном его современником и учеником Вассианом Саниным) неоднократно встречаются демонологические мотивы. Согласно этому житию, преподобный был особенно известен своей прозорливостью, не оставлявшей ни одной лазейки для проникновения дьявольских искушений в души обитателей монастыря[3], что отвечает общей установке СЛ на развенчание демонов-трясовиц и нейтрализацию их влияния на человека.

По-видимому, именно такие переходные тексты 3-й, сокращенной, редакции и послужили мостиком между рукописными трясовичными молитвами древнеславянской и древнерусской книжности и устными восточнославянскими заговорами от лихорадки.

Вместе с тем, говоря о соотношении рукописных трясовичных молитв и устных заговоров и полагая, что устные заговоры от лихорадки образовались от рукописных (книжных по происхождению) молитв по мере перехода последних в фольклорную среду, нельзя упускать из внимания тот факт, что рукописная форма существования этих молитв и заговоров — не только «рефлекс» книжной традиции и книжного же происхождения СЛ. Эта письменная форма бытования сохранялась у восточных славян в течение всего периода функционирования СЛ, вплоть до самого последнего времени.

Традиция записывания молитв и других магических формул от трясовиц и ношения их при себе очень архаична. В магической и народномедицинской традиции в ходу были латинские и иные надписи на хлебе, просфорах, яблоке, бумаге, олове и др. Эти амулеты носили на шее до истлевания или по прошествии нескольких дней сжигали, а пепел съедали или выпивали с водой; корку хлеба ели потихоньку, откусывая по одному разу в течение нескольких дней (об этих надписях, в том числе в других европейских традициях, см. подробно: Ветухов 1903/49, с. 257–262). Иногда это были молитвенные формулы, например: «Аще кому будет трясца, то напиши на лядвиях человеку кре-

[3] О примерах этой легендарной способности св. Пафнутия см.: www.pafnuty-abbey.ru/pafnuty/

стом: „Родися Бог, прославися Бог, крест водрузися, и сатана связася“» (Майков, № 108). Об этой практике, бытовавшей в Великом Новгороде уже в уже в XII в., сообщает «Слово от Апостола»: «жрьтвоу приносеть бѣсомь: недоугы лѣчеть чарми и наѥзы, и немощнаго бѣса, ГЛѥмааго тресцоу прогонеть некыими писмены льживыими, проклетiихъ бѣсовьь еллиньскыихь пишоуще на ѩбльцѣхь и на просфорахь...» (Турилов 1996, с. 97).

Одной из самых популярных надписей был знаменитый магический квадрат «Sator arepo tenet opera rotas»; встречались и другие надписи, например, «миком виком аперовиком» (Романов 1891, с. 101), а также отдельные слова и сочетания знаков: «Написать на корке хлеба следующие таинственные знаки IXИOEITB9. Корку хлеба надо съесть. Написать на 9 корках хлеба слова: „пишшули“. Съедая каждую корку, читать „Отче наш“» (Харламов 1901, с. 28, ейск.); «Надо написать на бумажке: корниус, три дня носить на кресте, а затем сжечь» (Харламов 1904, с. 7, майкоп.) и т.д. Подобные средства лечения широко известны еще по лечебникам: «И сие слова напиши против сердца: „господи Иисусе Христе, сыне божий, человек родися, бог прославися, крест водрузися, диявол связася“... А се напиши на харте, навяжи на человека: „Сихаил Михаил Сихаил Симо огненный архангел, исцели раба своего имя рек“» (Редкие источники, с. 104, XVII в., лечебник), см. в подобные же рекомендации в лечебнике Лахтина (Лахтин 1912, с. 46, № 503, 504, 507).

Среди этих формул особое место занимает начало первой главы Евангелия от Иоанна «В начале было Слово...», которое широко использовалось в магии христианских народов Европы, прежде всего в апотропеических целях (Махов 1998, с. 272; Арнаутова 2004, с. 286–287; Вельмезова, № 259, 321; об этом см. специально: Топорков 2009). Восточным славянам подобная практика также была известна, однако особенно широко эта евангельская формула применялась именно для лечения лихорадки. Ее могли произносить или писать перед СЛ (Харламов 1904, с. 8); она могла функционировать самостоятельно: ее писали, а затем сжигали и выпивали пепел с благовещенской водой (Иваницкий 1890, с. 114, вологод.; Селиванов 1886, с. 90, воронеж.); писали мелом на доске, а затем в течение трех дней знахарка стирала по одной трети этой формулы булкой, которую затем давали съесть натощак больному (Talko-Hryncewicz 1893, s. 235, полтав.); писали на корке хлеба и давали есть больному натощак (Добровольский 1, с. 173, № 8, смолен.); зачастую формула искажалась в процессе переписыва-

ния, что, впрочем, не умаляло ее магического значения, ср.: «Начало слова есть Бог. Не слово есть начало Бога, а Бог есть начало слова» (Talko-Hryncewicz 1893, s. 232, подол.) и т.д.

Аналогичным образом поступали и с самой молитвой, по всей вероятности, видя в факте ее записи способ избывания болезни, ср. выражение *выпысываты пропасныцю на папир* (Гринченко 1895/1, с. 256, киев.). Как сообщал корреспондент Тенишевского бюро из Кадниковского у. Вологодской губ., «против лихорадочной болезни обыкновенно употребляется известный список о 12 сестрах-лихорадках; нахождение этого списка в известном доме гарантирует этот дом от появления в нем этой болезни» (РКЖБН 5/2, с. 536). Обычно молитву или заговор выписывали на бумагу и надевали на шею больному, а затем также сжигали и пепел выпивали с водой:

> «Сие, написавши на папере, носить на шеи три дня. Потом спалить и выпить в воде святой вечерней» (Стороженко 1892, с. 127); «[Этот заговор] на бумажцэ списывали да на шыю чэпляли» (ПЗ, № 550, гомел.); «Этот заговор списывается на бумажку и в сложенном виде привешивается больному на шею, чрез три дня сожигается и зола выпивается в чае больным, в другой и третий раз повторяется то же, чрез 6 и 12 дней» (Короленко 1892, с. 279, примеч. 2).

Очень важным условием, часто сопровождавшим рекомендации по использованию молитв и заговоров от лихорадки, был адресуемый самому больному запрет читать молитву и даже заглядывать в эту запись; считалось, что в противном случае лечение не принесет пользы:

> «написать на длинную бумажку и не глядеть; если же прочтет, не попользует» (НЗ, № 79); «заговор пишут на бумажке, свертывают в трубочку и вешают больному на крест. Больной не должен читать этого заговора» (Харламов 1904, с. 8); формулу пишут на клочке бумаги и вешают на шею больному на три дня с условием, что ни он, ни кто-либо из посторонних не видели бы, что там написано; потом сжигают (Чуб., с. 119); «Од пропасныци не заговорюють, а запысують на бумази (напысано — незвисно що). Тоди тую бумагу у пазуху, у сорочку завъязують, и носыть тую бумагу тры дни и шоб нихто не дывывся, а то уже не поможе. Тоди разъязать матузок, тую бумажку укиныть у пич, да шоб нихто не подывывся» (Малинка 1902, с. 224) и т.д.

Мотивы, подтверждающие подобную практику применения рукописных молитв и заговоров, а именно — записывание молитвы и ношение этого амулета на себе, неоднократно встречаются в самих молитвах. Эта традиция берет начало в соответствующих греческих заклинаниях Гилу у Алляция и Сафы (см., например: Познанский 1912, с. 98), проходит через южнославянскую версию СЛ («тько можеть преписати имена моя, не имамь власти» — Соколов 1888, с. 37–39; «Да каде любо имена ваша писана будуть или чтена ту да не погуб'лю роена ни нероена» — Pantelić 1973, s. 201), а затем находит продолжение в восточнославянских рукописных молитвах[4]:

> «Аще кто сию молитву на собе носит» (Лахтин 1912, с. 44–46, № 501); «кто... спишет сие и носить при себе станет» (Герасимов 1898, с. 164); «Ой еси, святой отец Пафнутий! Спиши ты имя свое» (Майков, № 106); «аще кто сию молитву напишет и вас, святых отцов, помянет и на себе станет носить сию записку» (ЭО, 1892, № 1, с. 185); «кто имя твое помянет, призовет или написанное будет носить 12 дней на себе» (Попов, № 82); «где суть поминать будут имя ваше святых отец, или у кого написаны будут, или у кого на кресте привиты будут, или над главою будут читать» (Харламов 1904, с. 8); «Аще кто твоє імя будет на себе носить или выписувать» (Драгоманов 1876, с. 26); «Аще кто твое имя будет на себе носить и тебе поминать от того будим отбегать» (Гринченко 1896/2, с. 315).

Мотив записывания молитвы и ношения ее на себе активно поддерживался самой целительской традицией, практиковавшей эти действия как актуальную магическую практику, в то время как в устных заговорах от лихорадки, уже не требовавших записи, в аналогичном фрагменте сюжета (лихорадки дают обет не вредить людям) ни разу не упоминается о записывании молитвы и соответствующих амулетах (см. ниже).

И последнее, о чем хотелось бы упомянуть, говоря о письменной традиции трясовичных молитв. Возвращаясь к рукописным молитвам, известным в двух редакциях, которые будут рассмотрены нами в Приложении, обратим внимание на один фрагмент Ред. 1. В трех списках этой редакции — *Пан, Пр* и *Як*[5], в самом их конце, появляется

---

[4] Аналогичные формулы завершали не только СЛ, но были известны и в составе других рукописных молитв, в частности «Киприановой молитвы» и «Сна Богородицы».

[5] Сокращенные обозначения списков см. в Приложении 1.

любопытный фрагмент, который как бы раскрывает тайну происхождения этой трясовичной молитвы. Одолевший трясовиц ангел велит св. Сисинию записать все, что тот видел (сотворить молитву), и проповедовать это людям; после чего ангел Сихаил восходит обратно на небеса, а Сесений заклинает трясовиц.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | Сихаил ангел... пришел к с(вя)т(о)му отцю Сесению и реч ему . вся елика видил еси. и слыша напиш и шел в мир проповед всем человеком реч возыде на н(е)б(е)са ангел Сихаил воин вышня цара[6]: яже Сесении от(е)ц . силою и властию а(н)г(е)ла Сихаил заклинаю вы трасавици... |
| *Пр* | И после того за три дня прииде аньел Сихаил ко святому отцу Сесению, елико видел и слышал, сотвори молитву роду християнскому, изыде на небо {ангел Сихаил}... заклинаю вас всех 12 сестер... |
| *Як* | Ангел господень Михаил святому отцу Сихенею повеле написати, елика виде |

Этот мотив — о сложении молитвы св. Сисинием по совету ангела — объясняет действенность молитвы фактом ее сакрального происхождения, а также отчасти проливает свет на массовую традицию хранения и использования СЛ в письменной форме, когда именно запись молитвы на том или ином «материальном носителе» и последующее применение этого амулета были обязательной частью лечебного ритуала.

## Устные заговоры. Основной сюжет: «Встреча святых с сестрами-лихорадками»

Восточнославянские устные заговоры от лихорадки представлены немногим более чем 70 текстами, записанными на протяжении почти полутора веков, хотя остальные рассматриваемые нами функциональные группы лечебных заговоров значительно более репрезентативны. По всей видимости, подобное положение объясняется вторичностью устных заговоров от лихорадки, их зависимостью от рукописных молитв и развитой традицией последних, а также в целом относительно поздним проникновением этих рукописных молитв в устную традицию.

[6] Ср. в *Кор*: «и тако ангел Господень взыде на небо».

Некоторые заговоры, хотя и функционировали в устной форме, однако хранились в письменном виде, в заветных тетрадках и книжицах.

Нам известно более 30 русских заговоров[7], причем количество северно- и центральнорусских заговоров практически такое же, как южнорусских (что довольно нетипично для устной традиции). Устные южнорусские заговоры примыкают (географически) к развитой традиции украинских заговоров от лихорадки. В целом в русских заговорах довольно заметно книжное влияние, равно как и практика записывать заговоры от лихорадки и хранить их в тетрадках или на листочках. Севернорусские заговоры порой сильно фольклоризованы; кроме того, в русской (а особенно в севернорусской) традиции зафиксировано еще около 10 заговоров по типу СЛ, используемых для лечения других болезней и сообразно с этим переделанных, что нетипично ни для белорусской, ни для украинской традиций. По нашим наблюдениям, на западе России заговоров от лихорадки очень мало (что согласуется с немногочисленностью белорусских заговоров от лихорадки).

В нашем распоряжении имеется порядка 20 белорусских заговоров[8], причем характерно, что среди них почти незаметно книжное влияние (что вполне понятно, поскольку белорусских списков рукописных молитв от трясовиц нам также до сих пор не встретилось). Кроме

---

[7] Майков, № 107 (б/м) (Горбанев 1893, с. 184, кубан. = Попов, № 80, орлов. = Харламов 1904, с. 7, ейск.) ; Лиль Адам 1871, с. 320 (с.-петербург.); Еф.МЭА, № 41 (архангел.); Селиванов 1886, с. 91 (воронеж.); Минх 1890, с. 87 (саратов.); Мамакин 1892, с. 148 (нижегород.); Соболь 1893, с. 144 (кубан.); Герасимов 1898, с. 175 (новгород.); ЖС, 1900, № 4, с. 601 (владимир. = Белоцветов 1901, с. 135); Чибриков 1900, с. 307 (казан.); Ветухов 1903/49, с. 273 (?с.-рус.), 287 (курск.); Попов, № 81 (орлов.); Тиханов 1904, с. 168–169 (брян.); Харламов 1904, с. 7 (ейск. = Майков, № 107, б/м; Попов, № 80, орлов.); Виноградов 1, № 98, 100–102 (костром.); Мансикка, № 144 (олонец.); РЗЗ, № 1743 (каргопол. = Смирнов, Ильинская 1992, № 72); 1744 (казан.); 1745 (казан.); Булушева, с. 56–57 (саратов.); Разумовская 1993, с. 270–271 (новгород.); Novikovas, Trimakas 1997, № 41 (русские в Литве); НТКПО 1, с. 222, № 14 (псков.); НЗ, № 78, 80–81, 83 (нижегород.); Курец, № 205 (олонец.); РКЖБН 5/2, с. 237 (вологод.).

[8] Добровольский 1, с. 167–171 (3 текста; смолен.); Романов, № 250, с. 100 (гомел.); № 252, с. 100 (гомел.); № 253, с. 100 (гомел.); № 254, с. 101 (могилев.); № 255, с. 101 (могилев.); № 256, с 101–102 (гомел.); № 53, с. 170 (могилев.); Шейн 1893/2, № 44б, с. 544–545 (могилев.); Ветухов 1903/49, с. 273 (могилев.); Зам., № 860 (гомел.); Таямн., № 394–396 (гомел.); ПЗ, № 550–554 (5 текстов; гомел., брест.).

того, белорусские заговоры сильно фольклоризованы (как и некоторые севернорусские) и довольно далеки от книжного прототипа.

В собраниях украинских заговоров мы обнаружили более 20 заговоров (что, в соотношении с русскими и белорусскими, представляет довольно значительную величину)[9]. В украинских заговорах часто ощутимо книжное влияние, и это понятно, поскольку и среди восточнославянских рукописных молитв двух редакций, и среди молитв 3-й, сокращенной, редакции украинских списков довольно много.

Таким образом, можно констатировать, что среди восточнославянских заговоров от лихорадки почти половину составляют украинско-южнорусские тексты (опирающиеся на развитую традицию рукописных молитв с тех же территорий). Северно- и центральнорусская традиция также довольно многочисленна и поддерживается рукописной. Белорусская традиция максимально фольклоризована, что в меньшей степени характерно и для русской, и для украинской.

Кроме того, для лечения лихорадки применялись не только заговоры типа СЛ, но также многочисленные и довольно разнообразные заклинательные и молитвенные формулы. Мы не рассматриваем их отдельно, но учитываем, если в них использована топика СЛ.

Восточнославянские заговоры от лихорадки представляют собой результат перехода рукописных молитв в устную традицию. Этот переход, как мы только что показали, был постепенным. Устная форма бытования этих текстов фактически выросла из рукописной: записанные на каком-нибудь «материальном носителе» молитвы сначала зачитывались вслух, а затем и заучивались, ср., например, такое свидетельство из Ярославской губ. о бытовании в середине XIX в. рукописных молитв от трясовиц:

> «Употребляется трояким образом: если больной грамотный, то должен, выучив наизусть, секретно читать по 12-ти раз в день, при

[9] Чуб., с. 120–121 (укр.; = Еф.СМЗ, № 33 = Зорі, с. 68); Иващенко 1874/2, с. 176 (полтав.); Краснокутский 1880, с. 4–5 (2 текста; киев.); Иванов 1885, с. 740 (2 текста; харьков.); ЭО 1890/3, с. 200; Сорокин 1890, с. 17 (херсон.); Короленко 1892, с. 278 (кубан.); Стороженко 1892, с. 127 (полтав.); Talko-Hryncewicz 1893, s. 175 (киев., заговор от дны), 238 (2 заговора; чекас.); ХСб 8, с. 8 (харьков.); Гринченко 1895/1, с. 256 (киев.); Гринченко 1896/2, с. 34 (киев.); Милорадович 1900/69, с. 170–172 (5 текстов; полтав.); Ветухов 1905, с. 298 (укр.); ПЗам, № 169 (чернигов.); ПЗ, № 548, 549 (чернигов.).

чем обязуется клятвою хранить знание его в тайне; если больной неграмотный, то над ним знахарь сам читает несколько раз в день, взяв с него клятву содержать слышанное втайне; и наконец, знахарь в виде амулета вешает на шейный крест больному бумажку, опять при клятве не развертывать ее, а по прошествии урочного времени больной возвращает амулет знахарю. Самое приобретение этой таинственной бумаги весьма затруднительно» (Майков, № 104).

Постепенно текст молитвы отрывался от этого «носителя» и «пускался в самостоятельное плавание», активно взаимодействуя с устной фольклорной традицией, в том числе местной.

Естественно поэтому, что в устных заговорах от лихорадки по-прежнему довольно заметны следы книжной традиции. Заговоры, которые зафиксированы в XIX–XX вв. как устные, часто несут на себе ее печать, что проявляется прежде всего в отдельных сохранившихся в них формах книжного языка:

*О, праведный Симон*, кто этот стих будет знать (НЗ, № 81); *аще* не побежите, то призову на вас Архистратига Михаила (Герасимов 1898, с. 175); Услышив Господзь молитвы угодников, сослав четырех евангелистов... *даше* им по прюту жалезном (Романов, с. 101, № 254); *Глаголю* молитву святому Пахвилию (Романов, с. 101, № 256); Ананий, Карпей, Михаил глянули на моря, *воскликнули* етих дев (Тиханов 1904, с. 169); Увидзили яны ў чорном мори *возмущенную* воду; з возмущенныя воды вышло 12 жен (Романов, с. 101, № 254) и др.

Впрочем, только языком связь с книжной традицией не ограничивалась. Посмотрим, что происходит с уже знакомыми нам мотивами рукописных трясовичных молитв при переходе в фольклорную среду.

В целом инвариант устных заговоров от лихорадки очень близок к 3-й, сокращенной, редакции рукописных молитв, только еще лапидарнее: Сакральный персонаж/несколько персонажей (находящийся в сакральном центре) встречает 7/12 (или другое количество) простоволосых безобразных девок, называющих себя дочерями царя Ирода/др. На вопрос о том, кто они такие и куда они идут, те отвечают, что идут в мир мучить людей, трясти их тело, ломать кости и т.п. Святые избивают их или изгоняют прочь. Трясовицы просят отпустить их, обещая обходить те дома, где будут поминать имена святых.

Приведем четыре заговора (севернорусский, южнорусский, украинский и белорусский), чтобы дать представление о характере текстов:

*На море на окияне, на острове на Буяне лежит камень алтырь. На том камне сидят три старца с железными прутьями. Идут к ним навстречу 12 сестер лихорадок. — Вы, куда идете, грешные, окаянные, проклятые? — Идем в мир, у людей кости ломать да силу вынимать. — Воротитесь, грешные, проклятые, окаянные. — Мы тогда воротимся, когда эти слова будут все знать да по три раза в год читать* (Еф.МЭА, № 41);

*Шел св. Абрамий путью и сын его Исакий; нашли есину железа. Встретили их 77 радовых {Иродовых?} дочек. Абрамий говорит: «Куда вы идете?» — Оне же говорят: «В мир искушать людей». — Абрамий говорит: «Исакий, Исакий, бери есину железа, разбей их». — Оне же говорят: «Абрамий, Абрамий, не бей нас, но кто твою заповедь будет знать, то мы десятого будем брать»* (Ветухов 1903/49, с. 287);

*Ішло 77 дівок, голих, худих, трясущіхся, ног подгібущіхся, кості ломущіхся, навстречу ім попалісь св. Йсав и Яков, питаются: — Куди ідете? Они ім в отвіт: — Ідем на христіяньскую віру крові випити, кості сушити, Салпида убити. Тогді Ісав и Яков начав іх бити желізною палкою, ми вам ту молітву скажем и от раба Божого і.р. отстанем* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 237);

*Росколотылосо морэ, розгоўдаласа ўода, а с того мора ўыходыло трынадцать деўиц. Их стриў* [встретил] *сўаты Пэтро. — Куда ўы идэтэ? — У мир. — Чого? — Людэй морыты. — Як? — Стрэчь, жэчь, рузжыгать, уси косты ломать. А им як даў сўятый Паўлуша ужэ, Пэтро это, по дўанадцать ран, этым ужэ, плёткою, так ўоны у ёго прусылыса: — Сўаты Пэтро, пусты нас. Хто будэ эту мулитўу знаты, той будэ людэй убэрэгаты* (ПЗ, № 554).

Экспозиция. Фрагменты, повествующие о выходе трясовиц из моря, огненном столбе и ангеле, сходящем с неба, равно как и о св. Сисинии, сидящем на Святой горе, в большинстве устных заговоров оказываются утрачены. Небольшим исключением можно считать эпизод выхода лихорадок из моря, хотя он сохранился лишь в единичных случаях, да и то в редуцированном и преображенном фольклорной традицией виде (в частности, *Чермное море* превращается в устной традиции в *море-океан* или *сине море*):

*выходят из моря Окиана женщины* (Майков, № 107); *Иду я вдоль Черного моря, попадается мне 12 сестер* (Лиль Адам 1871, с. 320); *Скажить ви мене, що то за жінкі виходять з океяна мора простоволоси знущатися*[10] *над народом* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 175); *виходило з моря сім простоволосих жінок* (Иващенко 1874/2, с. 176); *и выйшло з моря 17 жен* (Милорадович 1900/69, с. 170); *Схватилося шуро-буро, звалнавалось сине море, с-пад тое валны выходят семьдесят семь девиц... и стрэкае Исуса Христа* (ПЗ, № 552); *Сіняе мора, скалыхніся, вада, вазмуціся. З таго мора выходзяць дванаццаць дачарэй. Насустрач ім святы Бахмуці* (Зам., № 860).

Почти в половине случаев экспозиция претерпевает радикальные изменения, и встреча на берегу моря превращается во встречу в сакральном центре; при этом замысел СЛ, события которой происходят в сакральном пространстве (Святая гора и берег Чермного моря), сохраняется:

*На море, на окияне, на острове Буяне лежит камень алтырь. На том камне сидят 3 старца* (Еф.МЭА, № 41); *В гори Горыни стояло кипарисное древо, у этого древа стояли три святыи* (Мансикка, № 144); *во городе, во Асате, стоит дуб Волынский: под этим дубом стоят три святителя* (Булушева, с. 56–57); *Во городе Ирусалиме стояло самолучшее древо, под этим древом стояло три святителя... Этот Симон Преподобный пошел во путь во дорогу. И попадаются ему навстречу 12 дев-сестер* (НЗ, № 80); *В городе Ерусалиме, во Божьей церкви, за оградой сидят три ангела-архангела...* РКЖБН 5/2, с. 237 (вологод.); *На реке Поразливе, под дубом, под Подливом, сидят три апостола... Навстречу... идут 12 девиц* (Попов, № 81); *На море на Диёне, на горе на Сиёне лежит камень арлатский. На том-то на камне сидяти 3 святителя... Мимо них идут две девицы* (ЖС, 1900/4, с. 601); *На синем море стоит белый дуб Маврынский, под тем белым дубом Мавронским сидят 12 сестер... Навстречу им идет батюшка Михаил* (Мамакин 1892, с. 148); *На Осіянскій гори, на святій земли ихав Михайло; у ёго сын Авраамій, на ёму великій чин. Ишов Авраамій — великій чин — в путь дорогу; зострив вин 77 жен* (Иванов 1885, с. 740); *На Сиянский гори, на Брадованьский земли, пид Марьяновскым дубом там стоить два ангелы... тею путею грядыло 77 дивыц* (Сорокин 1890, с. 17); *На гори Голгохви стояв дуб венерськый. Пид тым дубом сыдило сим мученыкив* (Мило-

[10] укр. *знущатися* «издеваться».

радович 1900/69, с. 170); *На море на окияне, на острове на Бояне там лежить камень, на тым камени сидить три старця. Пришло к йим семьдесят баб-лихорадок* (ПЗ, № 553); *Под дубом, под дубовым листом лежаць три святители: Первый — Михаил архангел, другой — Кузьма-Деммян, трецци святый — Моисей. Святый Моисей собрался в путь дорогу... устрецились с им 12 дзеў* (Шейн 1893/2, № 44б).

Такая трансформация характерна, как можно заметить, для русских, украинских и белорусских заговоров, однако именно в русской (и особенно северно- и центральнорусской) традиции этот процесс имеет преобладающий характер и под него попадает почти две трети русских заговоров от лихорадки. Это неудивительно, если вспомнить, что именно на севере и в центре России образ сакрального центра занимает явно доминирующую позицию. Единственное заметное отличие (по сравнению с другими функциональными группами) заключается в том, что в заговорах от лихорадки статичная позиция персонажа, пребывающего в сакральном центре, нередко заменяется динамичной — персонаж идет или едет верхом и по пути встречает сестер-лихорадок.

Именно встреча сакрального персонажа с лихорадками в дороге является второй по частотности версией экспозиционной части заговора, которая отмечена преимущественно в украинских и белорусских заговорах (где позиция образа сакрального центра традиционно слаба):

*попадает встречу 12 сестер* (Курец, № 205); *На Сионской горе шел святой Авраамий с Исааком и Иаковом. Встречаются с ними 77 идорских дочек* (Соболь 1893, с. 144); *Выйшов св. Созонтий*[11] *на высоку гору, глянув очыма на сине море, побачыв сим жен простоволосых и запытав их* (Ветухов 1905, с. 298); *Ишлы Ыродовы дочкы на свит окрашеный, зустричае их Божая Маты* (Гринченко 1895/1, с. 256); *Ішов Авраам и з сыном... и зострілы 77 идольских дочек* (Короленко 1892, с. 278); *Ой, ишов св. Аврам тай и золотым мостом. Зустрічае він дысяткив сим и сим билявых жон* (Краснокутский 1880, с. 5); *Шов святый Моисей чорною дорогою, а на встричу ёму идуть 12 дивыць-трясыць* (ХСб 8, с. 8); *Ишло 77 напрасныць... прыходе святый Васыль* (Милорадович 1900/69, с. 171); *Ишов святый Порфирій у свій манастырь и зостричае 77 прекрасных дивыць* (Там

[11] Возможно, имя святого связано с южнорусско-украинской традицией, вспомним св. Созонта из южнорусского списка *Сок 164*.

же); *Ишол Аврам со своими сынами: возлюбленым сыном Исаком и встретив семьдесят семь вечерицких дочерей* (Таямн., № 395); *Ишоў сьвятый Абрам и ўстрэчаў иродских дочэрэй* (ПЗ, № 551); *По вулицы широкой, по мураве зяленой ишло 12 дочок царя Яшнецкого. Стрев их Михайла архайла* (Романов, с. 101, № 255).

Сакральный ономастикон заговоров от лихорадки также претерпевает значительные изменения. Первое и самое, наверное, существенное его отличие от молитв — наряду с заметным расширением списка сакральных имен и столь же заметным его многообразием[12] — состоит в полном отсутствии имен св. Сисинея и архангела Сихаила. Вместе с тем имена других ангелов и архангелов, и прежде всего архангела Михаила, в заговорах остаются, ср.: *батюшка Михаил Архангел и Гавриил архангел* (Мамакин 1892, с. 148); *Михаил, Гавриил, Симон* (Виноградов 1, № 98); *святії архангили — Гавриіїл, Уріїл і Суріїл* (Иващенко 1874/2, с. 176); *святыи ангели, архангели грозныи, Михаил и Гавриил и Рахваил* (Романов, с. 101, № 254); *Михайла архайла* (Романов, с. 101, № 255) и др.

Сохранению имени архангела Михаила в этих заговорах, возможно, способствовали иконы, посвященные сюжету СЛ, на которых изображался Иоанн Предтеча или архангел Михаил, который поражает копьем или жезлом находящихся внизу (в воде или пропасти) лихорадок (см. описание икон и лубочных картинок: Райан 2006, с. 353; Голышев 1871). Известно также, что крестьяне вообще легко распознавали на иконах архангела Михаила благодаря копью или огненному мечу (ср.: Тенишев 2004/3, с. 366).

Иоанн Предтеча также иногда появляется в заговорах (*архистратиг Михаил, Гаврыил, Урыил, Мефтодым, Сызонтий, Клементий, Иван Предтеча* — Милорадович 1900/69, с. 170); упоминание его имени поддерживается бытовавшим в основном на Украине представлением о том, что Иоанн Креститель — исцелитель лихорадки, которому молятся и ради помощи которого постятся в пятницу и в праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи (Шарко 1891, с. 171–172).

---

[12] Помимо рассматриваемых ниже имен, повторяющихся в нескольких заговорах, встречается и немало одиночных: *святой Василь, Порфирий* (Милорадович 1900/69, с. 171); *Михайло, Авраамий* (Иванов 1885, с. 740); *Кырыло и Мефодий и Сафоний* (Милорадович 1900/69, с. 171); *Сусой и Саксений* (Романов, с. 101, № 254); *Ананий, Карпей, Михаил* (Тиханов 1904, с. 169); *три старца* (ПЗ, № 553; Еф.МЭА, № 41); *Исус Христос* (ПЗ, № 552; НТКПО 1, с. 222, № 14); *Божая Мать* (Гринченко 1895/1, с. 256) и др.

Встречаются в заговорах и имена евангелистов, правда, довольно редко (хотя в принципе эти имена фигурируют в восточнославянских заговорах — Юдин, с. 62–63): *пришло до их чотыри апостолы: Марко и Матвий, Лука и Иван* (Сорокин 1890, с. 17); *Господь... сослав 4 евангелистов — Ивана, Марка, Луку, Матвея* (Романов, с. 101, № 254). К четырем евангелистам обращаются и в молитвенных формулах, не связанных напрямую с СЛ: *Тетки лихоманки... Я буду просить Матвея св., Марка св., Луку св., Иоанна св. Они вас пошлют по пням, по лугам, по болотам, по колодам, где человечьего голоса не слыхать* (Попов, № 77, рязан.).

Высокую частотность в русской традиции имеют также имена свв. Кузьмы и Демьяна (Космы и Дамияна). Известно, что в «научной литературе различаются, видимо, по месту погребения, три пары братьев-святых с этими именами: Косма и Дамиан асийские (празднование 1 нояб.), аравийские (17 окт.) и римские (1 июля). Общими для всех трех пар являются близкое родство и занятия: они родные братья и бескорыстные целители» (СККДР 1, с. 154). Именно их роль как целителей, а также широкое «хождение» этих имен в других фольклорных жанрах (например, в роли божественных кузнецов, которые могут сковать свадьбу; см. подробнее: СД 3, s.v.) и определило включение имен Кузьмы и Демьяна в заговоры от лихорадки — обычно в сочетании с несколькими другими: *Кузьма, Демьян и отец Симеон* (архангел.); *Кузьма Демьян, Симён блажен и Михаил Архандел* (олонец.); *Кузьма-Демьян, Николай угодник и Симон святой* (костром.); *Кузьма, Демьян и Симон праведный* (нижегород.); *три святителя: Михаил Архангел, Кузьма-Демьян, Исимон святой* (саратов.); *Михаил Архангел, Кузьма-Демьян и Симон Преподобный* (нижегород.), ср. также *Кузьма и Демьян и Тиман святой*, где *Тиман*, возможно, искаж. *Симон* (РКБЖН 5/2, с. 237, вологод.).

В одном ряду с Кузьмой и Демьяном, а также иногда отдельно в заговорах от лихорадки появляется *Симон* (*Исиман, Симён*), он же — ап. Петр: *три святых Симона с огненными мечами* (Novikovas, Trimakas 1997, № 41); *три апостола и Гавриил Архангел с праведным Симеоном святым* (Попов, № 81); *Кузьма, Михайло и Исиман* (Добровольский 1, с. 168), ср. также: *святой Петр* (ПЗ, № 554); *Петр, Павел, Микола Милостивый* (ЖС, 1900, № 4, с. 601); *Никола, Петр и Павел* (Селиванов 1886, с. 91). Относительно частое упоминание имени *Симон* в заговорах от лихорадки связано, видимо, с давней рукописной традицией, в которой, параллельно с трясовичными молитвами, существовала и

специальная молитва для больных горячкой, в которой испрашивается исцеление больному горячкой по примеру исцеления Иисусом Христом тещи ап. Петра (Симона) (об этом см. ниже, в Части 2-й, в главе «Время как фактор магического процесса»).

В украинских и белорусских заговорах от лихорадки довольно часто попадаются имена еврейских патриархов: *Авраама*, *Исаака* и иногда даже *Иакова*: *святой Авраамий с Исааком и Иаковом* (Соболь 1893, с. 144); *отец Авраам* (ПЗ, № 551; Краснокутский 1880, с. 4, 5); *Авраам с сыном Исааком* (*Аврам, Абрам, Аврамий, Сак, Сакий, Аков, Исак*) (Иванов 1885, с. 740; Короленко 1892, с. 278; Романов, с. 100, № 250, 252; ПЗ, № 548, 550; Таямн., № 395; Стороженко 1892, с. 12); *святой Авраам* и *сын Сомсон* (Чуб., с. 120–121) и т.д. Возможно, что включение этих имен (нетипичных в целом для заговорного ономастикона) связано с темой угрозы и опасности, пронизывающей и СЛ (трясовицы угрожают людям; святые угрожают трясовицам), и библейскую историю «Авраамовой жертвы».

Еще одно имя, также характерное для украинских и белорусских заговоров, — *Моисей*: *Оврам и его сын Мусій* (Милорадович 1900/69, с. 172); *святой Моисей* (ХСб 8, с. 8; Ветухов 1903/49, с. 273); *святые Исиман, Маисей, Симион, Кузьма, Михаил, Пётр, Андріян, Кирик* (Добровольский 1, с. 168–169, № 3 = Зам., № 869); *Михаил архангел, Кузьма-Деммян, Моисей* (Шейн 1893/2, № 44б). По мнению В. Мансикки, роль Моисея в заговорах от лихорадки может быть обусловлена «символическим приурочением сцены [экспозиции СЛ] к Чермному морю и к Синайской горе» (Мансикка 1909, с. 17) — имеется в виду переход евреев под предводительством Моисея через Красное (Чермное) море.

Появление в заговорах от лихорадок имени *Макария, Макара* (Гринченко 1896/2, с. 34; ПЗам, № 169) связано, вероятно, с украинской молитвой этому святому, которую использовали в качестве амулета и в которой описывается встреча святого Макария с 77-ю простоволосыми девицами, посланными бесами вытягивать из людей кровь (Соколов 1895, с. 168), т.е. фактически представляющей собой местный вариант СЛ, приспособленной для выполнения других целительских функций.

Наконец, обращение при лихорадке за помощью к *батюшке Морону* обусловлено христианской историей святого и особенностями его почитания в России. Преподобный Марон, пустынник Сирийский, жил недалеко от города Кира в Сирии и прославился даром исцеления больных и изгнания бесов. В России к нему всегда прибегали как к целителю огневицы и трясавицы. Об этом свидетельствует почитание

иконы преподобного, находившейся в соборном храме Валаамского монастыря, перед которой постоянно служили молебны. Характерно, что это имя встречается не только в текстах типа СЛ, но также в отдельных молитвенных формулах, не связанных напрямую с СЛ, ср.: *Святой великомученик Мороний, моли Богу о нас* (НЗ, № 87); *Спаси, Господи, святой отец Панфутий и Пахомий и Марой, спаси рабу от 77 Иродовых дочерей русалык, угони силу бесию за горы, за долы, за темные леса* (Зеленин 1995, с. 227, саратов.) и т.д.

Наименования лихорадок. В устной традиции происходит размывание прежде почти единого образа трясовиц-лихорадок, известного по рукописным молитвам. Меняются общие наименования лихорадок, связанные со сменой языковой парадигмы: их названия как демонов болезни (*трясовицы → лихорадки*), как антропоморфных существ (*девы → девицы, девки*, а также *девицы-сестрицы*) и как дочерей царя Ирода (*дщери → дочери, дочки*).

Как мы уже не раз говорили, в устной традиции фактически нет заговоров с перечнем имен лихорадок, подобных тем, что имеются в списках Сисиниевой молитвы. Тем не менее «память жанра» время от времени возвращает к жизни этот утраченный элемент топики СЛ, благодаря чему категория имени становится фактором лечебного ритуала. Например, на Украине при лечении лихорадки нужно было, перечисляя все женские имена, спрашивать каждый раз: *Чы ты такая? Чы ты такая?* и добавлять к имени типичную формулу изгнания: *тут тобе не стояти, червонои крови не пити, жовтои кости не ломити, пазурами не драти, телом не трясти, тряси лугами и очеретами* (Еф. СМЗ, № 35). Перечни имен лихорадок, правда, обычно нетипичных для СЛ, своего рода фольклорных новоделов, появляются изредка в составе магических формул, применяемых для лечения лихорадки, равно как и в единичных и нетипичных заговорах от лихорадки:

*Па первым веснянка, а втарая ледзянка, а трецця листопадница, а цатвертая косцяница, пятая квактухка, шоштая ноцница, сёммая смутница! откацись, одвались, от грудзёў и от бела цела, от буйной головы!* (Шейн 1893/2, № 44в = Зам., № 858); *Пумяни, Госпадзи, отча Аксентія у царстви нябесным, сатвари яму, Госпадзи, царства нябесная, светлый рай. Сакрутил ён* (*отча Аксентий*) *12 систёр у калодцы. Сакрути ат раба 12 сястёр лихарадык: Арину, Польку, Катьку, Аудотью, Праскоўю, Дамнеку, Ампіаду, Ховру, Марюшку, Хрузку, Яўгешку, Фяклушку* (Добровольский 1, с. 167–168, № 2 = Зам., № 870) и нек. др.

В устной традиции также «корректируется» и расширяется представление о происхождении лихорадок. Они предстают в заговорах не только как дочери царя Ирода, но и как: *девы от царя Ирода* (Тиханов 1904, с. 169); *дивицы-иродицы* (Сорокин 1890, с. 17); *сестры Иродовы* (Мамакин 1892, с. 148); *Ардотове дочери* (ЖС, 1900, № 4, с. 601); *идорские дочки* (Соболь 1893, с. 144); *идольские дочки* (Короленко 1892, с. 278); *идоловы дочки* (ПЗам, № 169; ПЗ, № 549; Милорадович 1900/69, с. 172); *дочери царя Яшнецкого* (Романов, с. 101, № 255); *врагові дочки* (Краснокутский 1880, с. 4); *не люди, а врагови диты* (Милорадович 1900/69, с. 171); *бёсовы дочари* (Романов, с. 102, № 256); *зміивны дочки* (Иванов 1885, с. 740); *змеиные дочки* (ПЗ, № 548) и т.д.

Фольклоризация текстов отражается также в появлении в них простейшей рифмы, ср. в связи с происхождением лихорадок: *Мы титкы-одиночкы, невирнаго царя дочкы* (Ветухов 1905, с. 298).

Таким образом, в устных текстах происходит демонизация образа лихорадок, связанная с пониманием их сатанинской природы и отмеченной выше связью с дьявольским началом[13].

Представление об Иродовых дочерях как первопричине болезни проходит через весь корпус магических формул и приговоров, не имеющих прямого отношения к СЛ, но, как мы уже упоминали, широко известных в восточнославянской народной медицине:

> *Господи... пособи от прытки, от врага и супостата, от нечистого духа, от налетного, самолетного, от стремного, расшибного и от 12 сестер, Иродовых дочерей* (Харламов 1904, с. 9); *Дуб, дуб, дуб, я тебе скажу: — У Ирода было двенадцать дочерей, и всего их было двенадцать сестер. Отпустите р.Б. и.р.* (РЗЗ, № 1747); *Мать ты моя, вечерняя звезда, жалуюсь я тебе на двенадцать девиц, на Иродовых дочерей* (Майков, № 110).

В этих формулах даже появляются имена лихорадок с отчеством *Иродовна*. Так, например, подпоясывая новым поясом березу, говорили: *Отпусти его, Марья Иродовна, тогда я тебя отпущу* (Аршинов 1889, с. 27, казан.) и т.д.

Общая трансформация системы персонажей приводит к тому, что в устных заговорах, оторвавшихся от сюжета Сисиниевой легенды, и сам царь Ирод может превратиться в «протагониста» и занять место са-

[13] В ряде текстов, в основном южнорусских и украинских, указание на происхождение лихорадок исчезает.

крального персонажа, «побивающего» и изгоняющего трясовиц, ср.: *Був царь Радіон* (*Радион* > *Ирод* на основе комплекса *рд*), *завоёвав скалы и хмары, і очерета і болота, и потепухі и трепетухі, заковував іх залізнимі цепями, бив іх дротянимі батогами* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 240).

Важнейшей характеристикой лихорадок остается в устных заговорах их количество, и здесь мы вновь наблюдаем «размывание» цельного образа. Как мы уже говорили, в рукописной традиции фигурирует два числа — «семь» и «двенадцать», причем «семь» встречается в основном в списках южнорусского и украинского происхождения. Сходную картину демонстрирует и фольклорная традиция: южнорусские заговоры от лихорадки используют преимущественно число 77 (реже и как варианты — 17, 71, 40, 74), русские в основном — 12, остальные числа крайне редки.

М.И. Соколов, рассматривая числовую характеристику трясовиц, обратил внимание на то, что болгарские заговоры, в том числе современные устные, широко используют число 77 (им обозначается количество злых существ, которые человек встречает по пути и которые причиняют ему вред) (Соколов 1895, с. 152). И действительно — при знакомстве с болгарскими заговорами становится очевидно, что 77 (а также 77½) всегда означает злую силу, которая противостоит человеку (это злые веры; несчастья и т.д.; Амроян, № 227, 228, 188, 217), а число 70 — персонажей, находящихся в ином мире, куда изгоняют недуги (Амроян, № 186, 198).

Что касается числа «12», то столько лихорадок регулярно упоминается в северно- и центральнорусских заговорах, а также южнорусских заговорах и молитвах, в которых сильно выражено книжное влияние (Романов, с. 101, № 254; Новицкий 1913, с. 76; Podbereski 1880, s. 77–78).

Процесс фольклоризации заговоров от лихорадки затронул и этот их аспект, что выразилось в появлении чисел «три» (Novikovas, Trimakas 1997, № 41; Милорадович 1900/69, с. 171) и «тридевять» (Гринченко 1896/2, с. 34; КС, 1898/60/1, с. 10–11; Милорадович 1900/69, с. 172; Романов, с. 101, № 256).

Те же количественные характеристики широко используются в лечебном ритуале и магических формулах, сохраняя при этом географическое распределение двух основных числовых показателей. Так, «12» встречается в основном в русской традиции — в ритуале:

> пекут двенадцать пирожков или пряников, идут с ними на перекресток улицы или в лес, кладут эти пирожки, завязанные в сал-

фетку, на землю (Майков, № 111, твер.); срезают в саду 12 почек от 12 деревьев, заливают их 12 ложками воды, дают постоять 12 дней и дают больному пить 12 дней; пекут 12 пышек, находят в лесу 12 пеньков, кладут на них по пышке и отвешивают каждому пеньку по 12 поклонов (ЖС, 1896, № 2, с. 178, рязан.),

и в формулах:

*Заря... прошу у тебя здоровьица, от 12-ти сестер иродских* (Попов, № 75); *Все 12 сестёр, отойдите от р.Б., а то ножыком сколю и слинами заплюю или глаза пеплом засыплю и в тюрьму посажу, замком заложу и винтом завинцю* (Мансикка, № 145); *Как Господь наш Иисус Христос взошел на распятие, волею и кровию своею очистил Адама от первородных грехов и от рабства диавола, так очищай р.Б. и.р. от болезни, от злых, лихих, от 12 лихорадок* (Попов, № 78).

А «7» заметно тяготеет к югу:

взяв яйцо, изрубленное мелко, и 77 зерен проса, больной шел на плотину и говорил: *есть вас 77, приніс я вам всім*, при этом бросал яйцо по одну сторону плотины, а просо в платке — по другую (Чуб., с. 119); в кусок тряпицы надо было завязать 77 пшеничных зерен, положив туда хлеб с солью, и при начале приступа бежать к воде и бросить в реку, сказав: *Здрастуйтя вам, тёточки, вас 77, — вам и плата усим* (Романов, с. 100, № 251); *вас 77, нате вам по пшаныни всим* (ХСб 8, с. 189).

Образ лихорадок. Уже знакомый нам образ трясовиц, предстающих в списках всех трех редакций молитвы в виде простоволосых и иногда беспоясых дев, «видением страшных и злообразных», фольклорная традиция расцвечивает дополнительными деталями. При этом две главные характеристики книжных «иродовых дочерей» — *простоволосые* и *беспоясые* — обычно сохраняются без изменений, просто к ним добавляются новые:

*и босы, и простоволосы, и беззастяжны, и безпоясы* (Лиль Адам 1871, с. 320); *палагрудые, беззастежные* (Виноградов 1, № 98); *черные, косматые, толстоволосые* (Там же, № 100); *грешные, окаянные, проклятые* (Еф.МЭА, № 41); *растреплены, растереблены* (РЗЗ, № 1744); *раздетые, распоясанные* (Добровольский 1, с. 168); *12 дев некрещеных, косматых, косолапых* (НЗ, № 78); *косые, хромые, кривые, убогие* (НЗ, № 80); *долгополые, долговолосые* (НЗ,

№ 83); *дурные, нехорошие, косматии, простоволосии* (ЖС, 1900/4, с. 601); *волоса растрипамши, сами распаясамши* (Тиханов 1904, с. 169); *голые, босые, беспоясые, простоволосые* (Novikovas, Trimakas 1997, № 41); *проклятие* (Иванов 1885, с. 740); *головатые, косматые, такие вырочковатые, такие рылатые, такие мохнатые* (ПЗ, № 553); *наги, босы, растрепаны косы* (Шейн 1893/2, № 44б); *босыя, касыя, касматыя, валахатыя* (Таямн., № 396); *билявые* (Краснокутский 1880, с. 5); *дыво престрашне, чудное... просто нагие, распоясавше, роспущени волоса* (Милорадович 1900/69, с. 170) и т.д.

Этот перечень эпитетов, эмоционально окрашенных и задаваемых более широкими рядами, создает выразительный по своей негативной маркированности образ.

Вместе с тем во многих устных заговорах наблюдается и противоположная тенденция. Во-первых, в значительной части текстов этот образ никак не разрабатывается[14], теряя даже привычное указание на простоволосость лихорадок, а во-вторых, в украинской и отчасти белорусской традиции он может иногда даже меняться на прямо противоположный, в результате чего лихорадки предстают как *девицы-красавицы* (Еф.СМЗ, № 34); *девицы прекрасные* (Гринченко 1896/2, с. 315; Драгоманов 1876, с. 26, харьков.; Милорадович 1900/69, с. 171); *красные девицы* (Гринченко 1901, с. 49–50; Романов, с. 101, № 256, могилев.) и т.п.

Поскольку образ лихорадок в целом несет на себе печать иноверчества (они ходят с распущенными волосами и без поясов, что резко нарушает норму), фольклорная традиция начинает разрабатывать эту тему и дальше, доводя ее до своего логического завершения. Так, украинцы верили, что лихорадка — *жидовка*, и поэтому, чтобы ее вылечить, надо вымазаться свиным салом, а также носить на шее «жидывського Бога» — икону, нарисованную на телячьей шкуре, добыть которую может только солдат (Шарко 1891, с. 171–172), см. также в заклинательной формуле: *Ты, еврейская красавица, отойди от р.Б. и.р., а если не отойдешь, то возьмутся на тя 4 евангелиста: Матвея, Лука, Марка и Иоанна златоустого и будешь ввергнута в тьму зубов, где будеши во веки гореть* (Чуб., с. 119).

Возможно, что печать изгнанничества или иноземного происхождения, которая лежит на трясовицах, способствовала их сближению

[14] См., например: Иванов 1885, с. 740; Короленко 1892, с. 278, ПЗам, № 169, Гринченко 1895/1, с. 256; КС, 1898, т. 60, № 1, с. 10–11; Краснокутский 1880, с. 4; ПЗ, № 551, 554; Таямн., № 395; ХСб 8, с. 8; Милорадович 1900/69, с. 172.

с русалками: *спаси рабу от 77 Иродовых дочерей русалык* (Зеленин 1995, с. 227). Примечательны изредка встречающиеся реплики лихорадок о том, что они идут «на Русь»: *Мы идем в Русь тела знобить* (НЗ, № 81); *Идемо ж ми на Білую Русь людей мордувати* (Чуб., с. 120); *Мы есть девы посланы от царя Ирода в Светло-Руское царство* (Тиханов 1904, с. 169). Относительно «несвоей» природы лихорадок важно и последовательное противопоставления лихорадками себя «миру», т.е. всему роду человеческому: *Мы были в мире, мир знобили, и мир жарили, и мир морили, и мир голодали* (Лиль-Адам 1871, с. 320).

Нечеловеческая природа лихорадок, хоть и редко, но все же дает о себе знать через каннибалистические и вампирические мотивы: [идем] *у мір людей скушать* (Короленко 1892, с. 278); *кости ломати, силу вынимати, кровю сосати* (ПЗ, № 553) и др.

Мучения, причиняемые лихорадками людям. Напомним, что в рукописной традиции на вопрос о том, зачем трясовицы пришли, те отвечают, что пришли (или были посланы) «в мир мучить род человеческий». Разрастание этого пассажа допускается лишь пару раз. Совсем иначе выглядит этот фрагмент в устных заговорах: перечень доставляемых лихорадками мучений значительно расширяется и варьируется, приобретая в итоге сугубо фольклорный характер (заговоры активно используют традиционную топику, обороты, развитую синонимию и т.п.). Со «слов лихорадок» становится понятно, что их опасному воздействию будут подвержены разные части тела и органы и само тело (кости, жилы, суставы, кровь, печень, сердце и др., которым, в соответствии с традицией, придаются в заговорах постоянные эпитеты: *желтые кости, белое тело, горячая кровь* и др.), а также человек вообще и даже его душа. Всё это лихорадки будут «ломать», «крушить», «бить», «колотить», «точить», «пилить», «корчить», «крутить», «трепать», «мучить», «мутить», «сосать», «тянуть», «выжимать», «сушить», «вялить», «жечь», «томить», «нудить», «знобить», «трясти», «гноить», «губить», «загонять в гроб», «предавать смерти», «до смерти доводить», «мордовать», «есть-пить не пускать», «еду отбирать», «морить», «кушать» и «кровь пить» и др. При этом, однако, действия, казалось бы, базисные для заговоров от лихорадки, — «трясти» и «мучить», встречаются в этих заговорах очень редко, ср.:

*Мы ходили... р.Б. и.р. искали, тело знобили, жилы сушили, кости крушили, р.Б. и.р. смерти предавали* (Виноградов 1, № 98); *А пошли мы людей губить, костей ломать и сыру землю глодать* (РЗЗ, № 1743); *Мы идем тело трепать, тело ломать, душу земле предавать* (РЗЗ,

№ 1744); *Пошли мы по белому свету людей имать, жилья тянуть, кости ломать, телеса земли-матери придавать* (Курец, № 205); *Мы идём в мир... жылья тянуть, косьё ломить, в землю гонить* (Мансикка, № 144); *они по миру ходят, отбывают ото сна, от еды, сосут кровь, тянут жилы, как червь, точут черную печень, пилами пилят желтые кости и суставы* (Майков, № 107); *В мир хрещеный во раде кости ломать, мозги выжимать, кристиянскую кровь проливать* (ЖС, 1900/4, с. 601); *Идем в свет тело щипать, кости ломать, душу к смерти гнать* (Novikovas, Trimakas 1997, № 41); *Идем в мир людей кости ломать да силу вынимать* (Селиванов 1886, с. 91); *Тила въялыты, серця сушыты, червону кров збавляты й жовтую кисть ламаты* (Гринченко 1895/1, с. 256); *Идом ў сьвиет людэй нудыть, кроў сушыть, тело вялить* (ПЗ, № 549); *Идом ў мир знабить, калатить, серцэ марить* (ПЗ, № 550); *А мы ідзём у праваслаўны мір к такому-та і такому-та* (у каго малярэя, на імя назавуць) *галаву ламіць, сэрца знабіць, кроў разжыгаць і цела халадаць* (Зам., № 860); *Идзем по горадах, по дзяревнях народ посушати и кров высысаци* (Романов, с. 101, № 255); *Мы идэмо в мыр знобыты тіл, хрыстыяньску кість ломыты, молодую кров сушыты* (Краснокутский 1880, с. 4); *Сыпать и кыдать, и трясты, и пекты, и знобыть, и глобыть, и кров пыть, и кисть ломыть и лыхорадкою трусыть* (Милорадович 1900/69, с. 171); *Мы идемо в мыр кости ламать, и в огонь бросать, и йижу одбирать* (Там же, с. 172).

Избиение лихорадок. В рукописных молитвах, напомним, наказание трясовиц состоит в том, что святые наносят им определенное количество ран, обычно с помощью железных прутьев («идучи их мучити тремя дубцы железными, дающе им по три тысячи ран на день» — *Вох*). Эта деталь («железные прутья»), как мы показали выше, проходит также практически через все молитвы 3-й, сокращенной, редакции, и лишь в устных заговорах от лихорадки происходит своего рода мультиплицирование «орудия наказания». Помимо тех же железных прутьев: *Исимон святой взял железны пруты и дал в руки Михаилу и Кузьме-Демьяну. Они ударили дочерей Иродовых по 30 раз и сделали им по 30 ран* (Булушева, с. 56–57); «святые отцы взяли в руки по три прута железные и дали каждой деве по 77 ран» (Сб.МОМПК, 1899/26, с. 175, рукописный со следами уст. бытования), — в заговорах появляются и другие предметы, сообразно с которыми варьируется и сам характер наказания, выраженный соответствующими глаголами («бить», «рубить», «драть», «сечь» и т.д.).

Среди этих новых предметов в заговорах фигурируют — вериги: *Симон святой снял с себя вериги святые и задал им по тысяще раз* (Виноградов 1, № 100); золотой шест: *Святой Исак, возьми ты золотый шост, поби их* (Романов, с. 100, № 250); железные гребни: *будуць угодники Божии... жалезными гребнями дряць* (Романов, с. 101, № 254); копье: *а то я вас жажлом и копіем грудзь вашу пробъю* (Романов, с. 101, № 255); меч: *Сину Ісачє, бєри мєч і зрубай Ідоловим дочам голові с плєч* (ПЗам, № 169); сабля: *святые на них вынимают сабли вострые и ладят им головы рубить* (РЗЗ, № 1743); топор: *бери сокиру, теши трость на щепки!* (Иванов 1885, с. 740); а также уже не металлические, а деревянные прутья: *Як пойду я ў лес, як высяку я олеховый дубец, як стану вас биць, як стану я вас сцебаць* (Романов, с. 100, № 253); плеть: *Святый Кырыл и Мефодій и Сафоній, берить золотую плить, дротяну нагайку, посичить ий тило* (Милорадович 1900/69, с. 171) и т.д.

Наряду с избиением, устные заговоры (так же как и рукописные на позднем этапе) активно практикуют другую стратегию избавления от лихорадок, а именно — их изгнание, используя для этого полифункциональные мотивы «изгнания недуга в пустынные места» и «изгнание недуга туда, где ничего не происходит»:

> *Аташлите их за пяски сыпучи, за ключи кипучи, где петухи ни пают, куры не кокочут, чилавечискава голасу не слышно, там сталы дубовы, скатяртя браны, ества сахарны, питьё пьяна, там есть, пить, пачивать, тёмну ночь начевать* (НТКПО 1, с. 222, № 14); *Проклинаемо ми вас і заклинаемо в землю пустую, в землю безлюдную, де дівка косою не маше, де козак на коні не гуляе і куди чоловічеське око не заглядае* (Иващенко 1874/2, с. 176); *Идзиця вы лучче на сыр бор, серое болото крышиця, корчавое пянёвъя, непотребное, и забудзьця дорогу на святую Русь* (Романов, с. 170, № 53).

Значительно реже встречаются и другие способы нейтрализации лихорадок — их запирание: *я вас... в бутылку запру... я вас там засушу... я вас в лес снесу, в полонутрый пень складу, пень зажгу, я вас там сожгу... я вас в мешок складу, на печку кладу, я вас там засушу* (Курец, № 205); уничтожение: *Гаврыил Гаркангэл повылив огнэм вас запалыты, дымом закурыты* (Краснокутский 1880, с. 4) и т.д.

Лихорадки дают обет не вредить людям. Как мы уже говорили, обет, даваемый трясовицами, в рукописной традиции часто указывает именно на письменную форму молитвы: того, «кто... спишет сие и носить при себе станет», лихорадки не тронут (Герасимов 1898, с. 164). В

устной традиции ситуация выглядит иначе. После того как святые избивают лихорадок, те просят не губить их, произнося обет типа: *Не бый нас, не лай нас и не печи нас... хто буде твою святую заповідь знати, то ми ёго не будем нападати и двір ёго будем минати* (Чуб., с. 120); *Сўаты Пэтро, пусты нас. Хто будэ эту мулитўу знаты, той будэ людэй убэрэгаты* (ПЗ, № 554,) и т.д. Именно обязательное «знание», а также иногда и «чтение» (т.е. произнесение) этой «молитвы» объявляются залогом безопасности человека перед лицом лихорадок. В устной традиции, вслед за рукописной, Сисиниева молитва продолжает называться именно «молитвой»: *Хто буде сію молитву казати, того буде вона* (лихорадка) *за десяте село обходити* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 240), а также иногда «стихом»: *кто этот стих будет знать, три раза в день читать, тот будет спасен и сохранен* (НЗ, № 81); «списком»: *Кто етот список знаеть или прочитаить, к тому мы человеку ни прикоснемся во веки веков* (Тиханов 1904, с. 169); «словами»: *Хто буде сіи слова именоваты, до вику не буде од ных напасты маты* (ЭО, 1890/3, с. 200); «заповедью»: *хто буде Христову заповідь знаты, то не будему довику и до смерти и.р. займаты* (Короленко 1892, с. 278); «замовой»: *Хто эту замову буде знать, того буде минать* (Таямн., № 395); или же не называется никак: *Хто буде сее читати, того не будем и нападати* (Иванов 1885, с. 740); *А хто сєє будє знать, того ліхо будє мінать* (ПЗам, № 169) и т.д.

Значительно реже оберегом от лихорадок в заговорах становится собственно почитание святых: *Ой, Иван Предтеча! Хто ваши буде имена нарычаты, або хто буде над головою воду чытаты, то мы до того не прыкоснемося во викы виков* (Милорадович 1900/69, с. 170); *Святого Васыля буде почытать — вин враговськых дитей не буде до неи допускать* (Там же, с. 171).

Поскольку, в отличие от остальных мотивов, «обет» связан с практическим применением заговора, данный фрагмент — «лихорадки дают обет не вредить людям» — обнаруживает несвойственную другим частям заговора цельность. Если в рукописных молитвах речь шла о том, что люди должны переписывать молитву и носить ее при себе (и это поддерживалось всей структурой ритуала), то в устных заговорах речь последовательно идет о том, что человек должен знать и читать заговор, что также соответствует практике применения заговора (который именно читают над больным), а следовательно, обеспечивает устойчивость данного фрагмента и значительно ограничивает его варьирование.

У южных славян такого массового перехода апокрифических молитв, и в частности молитв архангела Михаила от вештицы, в заговоры, кажется, не происходило, хотя отдельные случаи, довольно далеко отстоящие от апокрифического текста, все же обнаруживаются. Так, Л. Раденкович в своей монографии, посвященной южнославянским заговорам, указывает на один болгарский заговор из оставшейся нам недоступной книги Ц. Гинчева «Баилки» (1868). В этом заговоре упоминаются *девет сестре Ерменке*, которые мучают рожениц. Каждая из них, хоть и лишена имени как такового, тем не менее имеет некоторые отличительные свойства: *първа — куца, втора — слепа, третя — нема, четвърта — глуха, пета — зъбата, шеста — носата, седма — гърбата, осма — кривоврата, девета — кривоуста* (Раденковић 1996, с. 203–204). И хотя сюжет заговора развивается по совершенно иному, нежели в СЛ, образцу, типичному для значительной части устных болгарских заговоров, сходство с СЛ не может не обратить на себя внимание.

В составленном им же сборнике сербских заговоров помещены еще четыре текста «од вештица», сюжет которых и некоторые детали позволяют усмотреть в них параллели к южнославянской версии СЛ. В начале рассказывается о том, как в некоем месте, обычно на горе, святой или другой сакральный персонаж видит множество идущих вил и вештиц; святой ловит, связывает, отсекает головы и т.д., после чего они обещают быть ему полезными; завершает заговор формула невозможного типа «когда вы пересчитаете песок в море, тогда будете мне полезными/сможете навредить» (Раденковић, № 55, 57–59; более далекие болгарские варианты см.: Амроян, № 233–234).

Наконец, нам известен болгарский заговор, весьма пространный, который представляет собой близкий пересказ первого известного в южнославянской книжности типа СЛ, называемого Гринфилдом «Сисиний/Мелитина тип», где Сисиний противостоит женскому демону Гилу, который убивает детей и, в частности, крадет и убивает детей Мелитины — сестры св. Сисиния. И хотя в этом заговоре на месте Сисиния выступает св. Георгий, на месте Мелитина — Мария, а на месте Гилу/вештицы — *сътуница-вечерница*, сюжет в целом передан довольно точно (СбНУ, 1893/9/7, с. 139–140 = Амроян, № 255, пловдив.)

О переходе в устные заговоры апокрифических молитв от нежита см. в Приложении 4.

* * *

Рассмотрев, вслед за рукописными молитвами 3-й, сокращенной, редакции СЛ, корпус устных заговоров от лихорадки, основанных на сюжете СЛ и бытовавших в фольклорной традиции восточных славян, мы пришли к следующим наблюдениям.

Переход рукописных молитв в устную традицию представляет собой триединый процесс, важнейшими составляющими которого являются: во-первых, сохранение сюжетной основы восточнославянской версии СЛ (главным образом в ее сокращенной, 3-й, редакции); во-вторых, уменьшение — до минимума — количества сюжетных звеньев в общем объеме повествовании (встреча — диалог — объяснение причин прихода в христианский мир — наказание/изгнание — обещание не вредить людям) и, в-третьих, активное развитие в заговоре почти каждого фрагмента сюжета, выразившееся в размывании деталей, их мультиплицировании и общем варьировании текста.

Этот процесс широкого варьирования затронул такие элементы заговорной топики, как «имена святых», «образ лихорадок», «происхождение лихорадок», «мучения, доставляемые лихорадками людям»; «наказание лихорадок». Вместе с тем связанный с практикой применения заговоров мотив «лихорадки дают обет не вредить людям» не допускает подобного варьирования, чему в значительной мере способствует устойчивость ритуальной практики.

Отдельные мотивы, детали и атрибуты заговоров от лихорадки, а также, вероятно, рукописных молитв вошли в широкий корпус молитвенных и заклинательных формул, также широко используемых в народной медицине восточных славян и активно эксплуатирующих топику СЛ.

# Часть 2

# Образ мира восточнославянских лечебных заговоров

Поскольку мировоззрение традиционно описывается через две главные его составляющие, а именно представления о мире и представления о человеке, мы сначала рассмотрим внеположенный человеку мир (прежде всего то, каким видится и как описывается в заговоре пространственно-временной континуум), а затем уже и самого человека.

Ограничиваясь только этими тремя составляющими образа мира (пространство, время и человек), а также предпослав им ранее еще и «образ» болезни (см. в Части 1-й, в главе «Устранение недуга»), мы отдаем себе отчет в том, что в заговорных текстах присутствует множество других «рядов», репрезентирующих разные сферы образа мира, такие как небесные светила, персонажи, животные, растения, цвет, артефакты и т.д. Вместе с тем от того, что какое-нибудь слово встречается, и даже не раз, в заговорных текстах, обозначаемая этим словом реалия еще не становится элементом картины мира заговоров.

Например, артефакты. В заговорах предметы быта, например «стол», — не самостоятельные элементы картины мира, взятые в совокупности семантических, символических и функциональных связей и представленные в разных сюжетах и мотивах лечебных заговоров. В заговорном дискурсе «стол» — лишь один из атрибутов того «мира удовольствий», в который «заманивают» болезни, чтобы они покинули человека, и одновременно элемент практически единственного мотива — «В „ином“ мире, куда отсылают недуг, его ожидают в гости, там пир, отдых, веселье и свадьбы». Поэтому слово *стол* в заговорах всегда снабжен атрибутами: *стол* бывает *тесовым* и *дубовым* (т.е. он сделан из лучшей породы дерева), либо он *застланный* или *накрытый* (т.е. он завлекает болезни яствами), а в более широком контексте *стол* оказывается в одном ряду с *шелковыми* скатертями, *золотой* и *серебряной* посудой и т.д., ср.: *Столікі цісовыя шолкамі і скацеркамі засланыя* (Зам., № 674). Иными словами, *стол* связан почти исключительно с чревоугодием и праздностью как слагаемыми той роскошной жизни, которую заговор «обещает» болезням; другие же контексты, в которых он появляется в лечебных заговорах, единичны.

Или другой пример — цвет. В заговорах, вопреки распространенному мнению, почти нет цвета как самостоятельного фрагмента картины мира. Если в заговорах встречается *синий*, то это по преимуществу постоянный фольклорный эпитет *моря*. Причем сочетание *синее море* входит в заговор только в составе определенного сюжета — как составной элемент описания сакрального центра.

*Белый* характерен в основном для двух заговорных контекстов. Во-первых, это цвет камня, и основные его контексты — *белый камень* и *белая церковь* (изредка *белый остров* как вариант того и другого), причем в том же описании сакрального центра. И, во-вторых, *белый* — это естественный и отвечающий эталону здоровья и красоты цвет кожи, поэтому в лечебных заговорах, в составе мотива изгнания болезни из тела человека, встречаются сочетания *белое тело*, реже — *белое лицо* и *белые руки*.

Таким образом, каждый элемент представленных в заговорах номенклатурных «рядов» входит в заговорный дискурс и в конкретный текст не сам по себе, а лишь в составе того или иного мотива или сюжета, т.е. максимально обусловлен окружающим его контекстом. В итоге в заговор «попадает» только то, что способствует реализации прагматических установок магического текста, причем через посредство отдельных сюжетов и мотивов. Именно поэтому создаваемый в заговоре образ мира по большей части лоскутен и фрагментарен.

Что же касается пространства, времени и человека, то их образы в заговорах в значительно большей степени самостоятельны, многогранны и многослойны, они вычитываются из разных контекстов и из текстов, репрезентирующих разные сюжеты, мотивы и функциональные группы. Именно поэтому они и включены нами в то, что с некоторой долей условности мы называем образом мира восточнославянских лечебных заговоров.

# *Пространство и путь*

**Общие замечания. – «Не-свой» мир и путь туда. – Структурированность. – Уникальность–безличность. – Аксиологичность. Экспрессивность–нейтральность.**

**Общие замечания.** Ставя перед собой задачу дать общую характеристику пространства, репрезентированного в восточнославянских лечебных заговорах, мы решили сосредоточиться на основных, самых, на наш взгляд, значимых и одновременно наиболее распространенных его видах. Выяснилось, что фактически их два. Один из них — это сакральный центр, другой — локус изгнания[1]. Приведем два простых примера.

Сакральный центр: *Стану я, р.Б., стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота. Пойду в чисто поле, в чистом поле стоит престол, за престолом сидит сам батюшка Иисус Христос. Пашет, опахивает золотей кисеёй с рабы Божьей уроки-прикосы. Во имя Отца Сына и Святого Духа. Аминь* (РЗЗ, № 2194, архангел.);

Локус изгнания: *Скула-скулаўница, голоўная голоўница, не ходзи, не рэви по Марьиной голове, цела не разжальвай, косцей не роспальвай, идзи на цихие воды, на крутые бережки, на жоўтые пески, на салодкие меды. Там столы засциланые, кубки вам налитые. Там вам пиценне, там вам едзенне, доброе угошчэнне, а Марьи жыць прыбуванне* (ПЗ, № 325, гомел.)[2].

---

[1] Естественно, в заговорах упоминаются и другие пространства, в частности, земное, человеческое, откуда субъект, например, отправляется в сакральный центр или откуда он изгоняет болезнь. Но это пространство есть лишь исходная точка, и оно практически никак не «прорисовано» в заговорах.

[2] Об универсальных сюжетных типах, в которых представлены оба эти виды пространства («обращение в сакральный центр» и «устранение недуга»), мы уже говорили в начале книги.

Эти виды пространства отражают два принципиально разных подхода к решению стратегической цели лечебного заговора — избавлению пациента от болезни. Первый подразумевает обращение субъекта заговора за помощью в сакральный центр, где находится сакральный персонаж, обладающей необходимой для этого властью. Во втором случае субъект заговора (пациент или знахарь) самостоятельно решает эту задачу, изгоняя болезнь прочь, условно говоря, в «иной» мир.

Пространство фольклорного (и шире — мифологического) текста принадлежит к достаточно проработанным, если не сказать излюбленным темам филологических исследований. О пространстве, в том числе фольклорном, писали в последние десятилетия В.Н. Топоров, С.Ю. Неклюдов, С.Е. Никитина, Б.Н. Путилов, Т.В. Цивьян, Е.С. Яковлева, Т.Б. Щепанская и мн. др. (см. также литературу в: Топоров 1982, с. 342).

Если попытаться бегло суммировать общие и наиболее существенные положения, характеризующие культурное пространство как категорию, то таковых два. Первое относится к способу постижения пространства, познаваемого по отдельным локусам и объектам, из которых оно состоит, а также по совершаемым внутри него событиям: «Естественное, „наивное“ восприятие прочитывает пространство по объектам его заполняющим» (Яковлева 1994, с. 96), в связи с чем пространство коррелирует с концептом пути, который в свою очередь позволяет связать разные полюса этого пространства, преодолеть его дискретность, постичь его суть и внутреннее устройство: «Именно сам Путь... соединяет... и нейтрализует противопоставления: свой — чужой, внутренний — внешний, близкий — далекий...» (Топоров 1982, с. 342).

Второе положение характеризует культурное пространство как качественно и аксиологически неоднородное («В архаической модели мира пространство... качественно разнородно» — Там же, с. 340).

Опираясь на эти ставшие почти аксиоматическими суждения, а также на наблюдения, высказанные в специальных работах о категории пространства в разных фольклорных жанрах, мы попытаемся суммированно сопоставить два вида пространства (сакральный центр и локус изгнания), используя иногда для сравнения материал других фольклорных жанров. Надеемся, что это позволит нам увидеть как общефольклорное «наследие» в заговорах, так и то специфическое, что привносит в это наследие именно заговор и что дает возможность этому жанру полноценно решать стоящие перед ним задачи. Мы исходим из того, что в фольклоре принципиальное значение имеет категория жанра, задающего особенности поэтической системы, образа мира и основных культурных концептов.

Еще одно предварительное замечание. «Этому», «своему» миру, которому принадлежит субъект магического действия, в лечебных заговорах противопоставлены два основных «не-своих» мира — сакральный центр (локус власти) и локус изгнания (в целом это соответствует представлению о трехуровневом мироустройстве с его верхним, средним и нижним мирами). Сама по себе такая ситуация не столь уж типична для традиционных жанров, ведь чаще, например в эпосе, мы сталкиваемся с четким противопоставлением двух миров — «своего» и «чужого», при том что «чужой» практически всегда враждебен «своему»[3]. В лечебных же заговорах на один «свой» мир приходится два «не-своих», и заговор вынужден искать адекватные способы взаимоотношений с ними обоими.

**«Не-свой» мир и путь туда.** Остановимся прежде всего на основных характеристиках этих двух «не-своих» пространств, а также на их отношении к концепту пути.

Напомним, что описание пути субъекта заговора в сакральный центр представляет собой последовательность маркированных точек, обозначающих отрезки пути (*поле — море; море — остров; остров — камень* и т.п.), при том что пространственные разрывы между самими этими точками ничем не заполняются[4]. Иными словами, пространство, разделяющее «свой» и «не-свой» миры, в заговорах принципиально дискретно. Оно, как удачно подметил Б.Н. Путилов, говоря о подобном способе организации пространства, «не столько движется, сколько сменяется», подобно смене театральных декораций (Путилов 1988, с. 19), а путь, который мог бы связать его, преодолеть его дискретность, в заговоре фактически отсутствует.

Нельзя сказать, однако, что достижение сакрального центра совсем уж лишено динамизма. В известной вступительной формуле севернорусских заговоров путь, движение, конечно же, присутствуют, но лишь до того момента, пока субъект заговора не доберется до границы

---

[3] См. у Б.Н. Путилова: «В любом эпосе мы имеем дело со взаимоотношениями (чаще всего — конфликтными) двух противостоящих миров — „своего“ и „чужого“. В этом случае собственно пространственные характеристики включаются в более широкий комплекс, оказываясь рядом с характеристиками этническими, социальными, реже — культурно-бытовыми» (Путилов 1988, с. 23).

[4] Ср. об аналогичных особенностях пространственной структуры волшебной сказки и других повествовательных жанров: Неклюдов 1972, с. 196–197.

«своего», профанного, мира с миром «не-своим», сакральным. Такой переход от динамики к статике наиболее заметен на лексическом уровне. Если, описывая подступы к сакральному центру, заговор широко использует глаголы движения *встану, выйду, пойду, иду* и т.п. («Стану я, раба Божия, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, в восточную сторону, выйду я в чистое поле...»), то в момент приближения к сакральному центру они уступают место бытийному глаголу *быть* и статичным *сидеть* и *стоять*: «В чистом поле есть синее море, в синем море стоит остров, на острове есть белый камень, на камне сидит Иисус Христос (святой, Богородица, царь, некто, обладающий силой или властью)».

Кроме того, для изображения сакрального центра заговор использует главным образом слова-концепты (*поле, море, камень*), снабженные постоянными фольклорными эпитетами (*чистое, синее, белый*), что поддерживает статичность его описания[5].

Таким образом, если вначале субъект заговора преодолевает «свое» пространство, движется в нем, перемещаясь в горизонтальной проекции через хорошо знакомые ему объекты и границы (изба, двери, двор, ворота, улица), то дальше на смену движению приходит своего рода ви́дение, взгляд, выхватывающий важнейшие точки сакрального мира с субъектом силы и власти, находящимся в центре: *Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из ворот воротьми. И выйду на широкую улицу, погляжу, посмотрю в восточную сторону. В восточной стороне есть океан-море* (РЗЗ, № 1396, архангел.); *Выйду я, раба, из ворот в ворота. из дверей в древи. Глянеть раба Елена на синее море. На синем море лежит Хитряк* (РЗЗ, № 1650, калуж.) и т.д. Вместе с этим меняется, естественно, и масштаб наблюдаемых и постигаемых субъектом заговора пространственных объектов: мелкие, бытовые объекты (изба, двор, двери, ворота) сменяются крупными ландшафтными зонами и локусами (поле, море, гора, остров).

Попав в сакральный мир, субъект заговора, «профанный» персонаж, предстает (в прямом смысле слова) перед находящимся там (обычно сидящим) сакральным, облеченным властью персонажем, к которому он и обращается с молитвой, просьбой, приказом и др. В этой почти «живописной» сцене в статуарных позах застыли сакральный персонаж (обычно сидящий) и стоящий (склонившийся) перед ним субъект заговора: *В чистом поле стоит престол, на том престоле сидит матушка Пресвятая Богородица... Я, р.Б. Авдотья, я припаду и помо-*

[5] Эта мысль высказана С.Е. Никитиной относительно пространства духовного стиха (Никитина 2000, с. 353).

*люсь* (РЗЗ, № 464, архангел.); *за золотым престолом сидит Присвятая Мати Богородица... Близко подступлюся, низко поклонюся... спахивай, смахивай с р.Б. и.р. старости, ужасти* (Пыщуг., № 144, костром.).

Такое противопоставление динамичности первой части (подступы к сакральному миру) и статичности, почти нарисованности собственно сакрального мира может быть объяснено следующим образом. Вначале субъект движется через «свой» мир и проходит через знакомые ему локусы, попадая же в зону сакрального мира — он оказывается в незнакомом ему мире. Можно предположить, что отсутствие описания этого пути, несвязанность, неконтинуальность, «неплотность» сакрального пространства отражает в том числе незнание этого пространства субъектом заговора и, следовательно, невозможность его «предметного» заполнения.

Кроме того, отсутствие разработанного концепта пути при описании сакрального центра связано, как нам кажется, прагматикой заговора как жанра и пространства – как одного из его важнейших концептов. Общей особенностью фольклорного пространства — идет ли речь об эпосе, сказке или каком-то другом жанре — традиционно считается его несамостоятельность, сюжетная обусловленность, функциональность, что приводит к довольно свободному обращению сюжета как с пространством, так и со временем[6]. В полной мере это положение относится и к концепту пути. Заговор лишь намечает путь к сакральному центру (который мог бы оказаться очень трудным), однако критичность, экстремальность момента, ситуация «недостачи», когда человеку требуется незамедлительная помощь, снимает эту потенциальную труднодоступность сакрального центра — в том числе за счет «изымания» нефункциональных, не занятых событиями и одновременно — не очевидно преодолимых отрезков на пути к нему.

Локус изгнания, куда отсылают болезни, появляется в восточнославянских лечебных заговорах в составе мотивов, в которых болезням предписывается покинуть больного и «этот» мир в целом. Такое двойное изгнание (из тела человека и из «этого» мира) обычно вводится глаголом в форме императива: *иди на/в, уходи на/в, пойди на/в, разойдись по, тебе быть на/в* или наст. времени: *отсылаю, ссы-*

---

[6] «Мир художественного произведения, — писал Д.С. Лихачев, имея в виду не только собственно художественные произведения, но и фольклор, — явление не пассивного восприятия действительности, а активного ее преобразования, иногда большего, иногда меньшего... Пространство может... так или иначе „организовывать“ действие произведения» (Лихачев 1979, с. 335).

*лаю, посылаю, отправляю, гоню* (также *на/в*), а за ним следует перечень (состоящий иногда из 2–3, а иногда из 10–12) локусов или природных объектов, называемых в свободной последовательности, которыми и описывается пространство «инобытия», куда изгоняют болезни. Случается, что эти локусы просто называются, однако чаще все-таки — им придаются эпитеты-определения.

Таким образом, вновь, как и в случае с сакральным центром, заговор определяет (по умолчанию) исходную точку, «свой» мир, где находятся больной и знахарь и куда проникли болезни, и достаточно подробно описывает то место, локус изгнания, «иной» мир, куда должны быть удалены болезни. При этом практически никаких указаний на дальность этого локуса изгнания в заговорах нет[7], а в перечне эпитетов, характеризующих эти локусы и объекты иномирного пространства, отсутствует эпитет «дальний», в принципе хорошо известный в фольклоре, ср. *дальняя дорожка, чужедальняя сторонушка* и т.п.[8], и

---

[7] Ср. единичные примеры такого рода, использующие, что примечательно, иножанровые приемы измерения дальности расстояния, которые в заговорном тексте производят впечатление «чужой речи», «цитаты»: *Барэт вет<ер> цыи удары, несет вет<ер> цыи удары за двенацать земель, за десятое царство* (Страхов 2005, № 201, житомир.); *Пресвятая Богородица, отошли птицу огненну со скорбями, болями за 12 полей, за 12 земель, за тридесятое поле* (РЗЗ, № 1538, архангел.); *Испуг... тебя Исус Христос прогонит трижды девить полей, и трижды девить морей* (НТКПО 1, с. 221, псков.).

[8] Если сравнить с былинами, то там, например, трудность предстоящей поездки богатырей с данью по поручению князя Владимира подчеркивается и указанием на расстояние, которое им предстоит преодолеть, на «дальность» неведомой страны, куда предстоит попасть, а также на время, которое предстоит затратить на такое путешествие: *Отвезти-то надо дани за двенадцать год / Дай й во дальнии во земли в сорочинскии, / Да во ту во саму во темну орду*; *Кому ехать в путь богатырскую, / Во тую в дороженьку широкую, / Не за триста верст за три тысячи...; Они в день едут по красному по солнышку, / В ночь едут по светлому по месяцу. / А ‘ще день за день, как быдто дождь дождит, / Да й неделя за неделей, как река бежит* (Гильфердинг 1983, с. 92, 113, 96). Последний пример, впрочем, находит довольно редкое соответствие (в смысле указания на дальность пути) в севернорусских заговорах, где путь субъекта заговора в сакральный центр описывается проходящим под разными небесными светилами, маркирующими разное время суток: *Стала, благословясь, и пошла, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, во чистое поле, на восточную стороны, под ясное голубое небо, под черное облако, под млад месяц, под красное солнышко* (Попов, № 36, вологод.).

всё потому, что цель заговора — удалить зло за пределы «своего» пространства.

Хотя основные параметры описания «иномирного» пространства в заговорах типично фольклорные, однако то, как именно они вводятся в текст, достаточно выразительно различается по жанрам. Если в большинстве фольклорных жанров эти параметры и характеристики относятся именно к пути, который некто преодолевает (*Мы ехали через поля широкие, через луга зеленые, через боры частые, через реки быстрые, через леса темные, через грязи черные, через болота зыбучие, через ливы тонучие, через горы высокие, через ручьи глубокие...* — Крашенинникова 2005, с. 63–64, приговор дружки), то в лечебных заговорах описывается не путь, а сам «иной» мир, куда отправляются болезни (*Гоним тебя, чумицу, старую сатаницу, в мягкий болотный мох, в темные леса, в гнилые болота, в пустые поля, в сухие древа* — Попов, № 113, от сибирки, саратов.). Пространственные характеристики в этих двух описаниях явно однотипны, однако акцентирование пути в первом случае (*мы ехали через...*) и цели — во втором (*гоним тебя в..., уходи в...*) демонстрирует важные различия между жанровыми установками обоих жанров (в данном случае — свадебного приговора и лечебного заговора).

При описании того локуса, куда отправляют болезни, заговор использует один основной прием — открытого и довольно длинного перечня природных объектов (в основном ландшафтных и растительных), *в* или *на* которые (иногда также *за, по, к*) отсылаются болезни. Такой перечень читается как последовательность, что отчасти «связывает» это пространство (иномирный локус), создает иллюзию его континуальности, недискретности и заполненности, хотя на самом деле «иной» мир дискретен и неконтинуален:

> *Я ж цябе, сцень... на сіне мора адсылаю, на ніцыя* (поникшие, стелющиеся) *лозы, на цёмныя ляскі, жоўтыя пяскі* (Зам., № 1067, от испуга); *Ідзі ты, падвею, на горы крутыя, на рэкі быстрыя, на лясы драмучыя, на мхі густыя* (Зам., № 1011, от подвея); *Ідзеця вы, зглаз-урокі, на мхі, на балоты, на топкія аржавання, на ніцыя лозы, на гнілыя калоды, на сухія лясы, на жоўтыя пяскі, на буйныя вятры, на ніхрышчоную зямлю...* (Зам., № 872, от уроков); *выходи, рожа, на быстрые волны, на гнилые мосты, на колючую грушу* (РЗЗ, № 1763, калуж.); *жить тобе на синих морях, быть тобе на зеленых лугах* (РЗЗ, № 1766, калуж.); *я тебе зсилаю на Біле море, на Чорне море, на Червоне море, на очерета, на болота, на каміння, на креміння*

(Слов. маг., с. 37, черкас.); *иды соби на очерета, на болота и на непотребны лиса* (Ястребов 1894, с. 46, херсон.).

В лечебных заговорах мотив изгнания недуга в иномирное пространство, в рамках которого собственно и создается этот образ «иного» мира, часто дополняется двумя другими мотивами. Один из них характеризует «иной» мир как «небытие», где ничего не происходит (*иди туда..., где солнце не светит, ветер не веет, люди не ходят, петухи не поют...*); а второй, напротив, описывает «достоинства» «иного» мира, которые должны сыграть роль приманки для изгоняемых туда болезней. Оба эти мотива играют важную роль в моделировании пространства «иного мира», ибо придают этому пространству некоторую внутреннюю динамичность. Это происходит за счет широкого использования глаголов действия, движения или образованных от них причастий. Во-первых, через эти глаголы в заговор вводится «информация» об отсутствии в этом локусе чего бы то ни было (там девка косы *не плетет*, парень на гармони *не играет*, колокола *не звонят*, мельницы *не мелят*, люди *не ходят* и т.д.), а самому «иному» миру или отдельным его «точкам» придаются эпитеты *нетварный* (мир), *неезженый* (дорога) и т.п. И, во-вторых, качества предметов, находящихся в «ином» мире, представляются как результат предшествующего действия (*столы позастиланные, кубки поналиванные*)[9].

Итак, оба вида пространства лечебных заговоров (локус изгнания и сакральный центр) фактически игнорируют идею пути, базовую для картины мира многих фольклорных жанров. Если в эпосе, например, герой движется обычно от локуса к локусу[10], с каждым из которых связаны важнейшие эпизоды сюжета, то в заговоре все самое главное происходит в начальной (где возникает недостача) и конечной (где она должна быть ликвидирована) точках пути. Заговор, таким образом, действует максимально экономно: он только обозначает основные вехи на пути к сакральному центру (поле/море — остров/гора — камень/дерево), однако при этом «убирает» отрезки пути между этими вехами, с которыми не сопряжено никаких событий; а при описании локуса изгнания — указывает на него как на цель изгнания недуга.

---

[9] Об аналогичной особенности поэтического языка былин см.: Неклюдов 1972, с. 202.

[10] «„Попадание“ героя в соответствующий локус определяет движение сюжета на известном его отрезке. При этом можно заметить, что сюжет движется как бы от одного значимого локуса к другому» (Путилов 1988, с. 29).

Пространство, тем самым, оказывается предельно ситуативным, функциональным и прагматичным, как и другие элементы и категории магического текста.

Итак, почему для заговора важен не столько путь, сколько его цель? Ответ очевиден: если в волшебной сказке, былине или приговоре свадебного дружки основным субъектом передвижения является протагонист, исполняющий некое «задание» (это может быть поручение князя Владимира, добыча чудесного помощника или невесты, «доставка» жениха в дом невесты, чтобы везти ее к венцу), а общей установкой этих жанров — испытания героя, которые он с успехом и выгодой для себя преодолевает (испытанием может быть и сам путь, например, в колядных песнях, которые включают в свой состав мотив «пути издалека», преодолеваемый гостями-колядовщиками и указывающий на «удаленность» того мира, откуда они пришли; или в обмираниях, где направляющийся на «тот свет» человек вынужден преодолевать трудный путь, чтобы узнать будущее, увидеть рай и ад и т.п.), то в лечебном заговоре субъектами пути оказываются либо сами болезни, которым навязывается перемещение в иномирное пространство, либо субъект заговора, преследующий цель добиться скорейшего выздоровления с помощью сакрального персонажа, находящегося не в «этом» мире. Однако «тяготы» пути туда — ни для одних, ни для другого — отнюдь не способствуют решению задач заговора, и потому последний о них умалчивает.

В итоге приходится признать, что популярная в современном научном дискурсе мысль о том, что именно путь является способом изживания недуга и избавления от него, ср.:

> «Счастливый... исход лечения связан с... обозначением пути» (Проценко, с. 76); «Категория Пути как потенциальная возможность избавления от болезни» (Вельмезова 2000, с. 36); «В заговорах от болезней... путь... отражает сам процесс лечения...» (Завьялова 2006, с. 190) —

вряд ли так уж актуальна для картины мира славянских заговоров.

Вернемся вновь к двум видам пространства, представленным в восточнославянских лечебных заговорах. Как мы могли убедиться, отношение к концепту пути сближает сакральный центр и локус изгнания, ибо в том и другом случае заговор предпочитает действовать экономно и скорейшим образом «доставить» субъект заговора и изгоняемые болезни к цели. Однако на этом сходство двух пространств заканчивается.

**Структурированность.** Говоря выше о сакральном центре, мы уже обращали внимание на его жесткую структуру, подчиненную присутствию в нем сакрального лица. В качестве первого уровня названа единица географического ландшафта, в рамках которой осуществляется действие (*море-океан; поле; восточная сторона*); а вторым определен сакральный культовый объект (*камень, дерево, церковь*); на или около которого находится сакральный персонаж, олицетворяющий силу и власть, которому атрибутируется функция спасения/излечения/изгнания недуга (Бог, Христос, Богородица, святой, царь, золотой муж, девица и др.).

Жесткая структурированность сакрального центра определяется, впрочем, не только этой строго выдерживаемой иерархией объектов. Может быть, важнее даже другое: каждая следующая значимая точка на пути в сакральный центр «присоединяется» к предыдущей не механически. Выстраиваемая из них цепочка есть цепочка логическая, что подчеркивается последовательно проводимым принципом тема-рематической прогрессии нанизывания звеньев, обеспечивающим пространственную связность отдельных звеньев цепочки: *Стану, благословясь, пойду, перекрестясь... из избы дверями, из дверей воротами, выйду в чистое поле, в восточную сторону. У той восточной стороне — океан-море. У океана-моря лежит белый камень Латырь. На этом на белом камне Латыре лежит мертвое белое тело* (РЗЗ, № 2296, архангел.).

Наконец, помимо структурированности и внутренней связанности, сакральный центр имеет и вертикальную составляющую. Дело в том, что путь к сакральному центру, как мы уже говорили, прочерчен максимально коротко; это даже не путь, а скорее пунктирно намеченный маршрут. Однако отрезки этого маршрута, подступы к сакральному центру, связаны между собой: каждая новая точка на маршруте открывает перед постигающим его субъектом заговора новую перспективу. В итоге сакральный центр (по мере приближения к нему) описывается как бы снизу вверх, когда каждый следующий уровень оказывается выше предыдущего: море ~ поле / гора ~ остров / камень ~ дерево ~ церковь ~ престол. В целом такая вертикальная проекция изображения отвечает представлению о сакральном центре как об axis mundi, мировой оси[11].

[11] В описании сакрального центра можно усмотреть и взгляд сверху вниз («с высоты птичьего полета»), откуда только и возможно увидеть весь сакральный центр с полем, морем, островом и камнем Алатырем). Как результат — сакральный центр предстает как несколько вписанных друг в друга концентрических кругов.

Совсем иначе, как можно было убедиться, выглядит локус изгнания: он вообще никак не структурирован и, насколько это возможно, хаотичен; его пространство дисперсно, что выражается множеством (а не тремя) находящихся в нем природных объектов, описываемых в заговорах в свободной (нефиксированной) последовательности. Каждый элемент пространственной характеристики этого локуса вполне равнозначен и равноправен другому, и в перечислительных рядах, описывающих локус изгнания, нет иерархии и какого бы то ни было организующего начала[12]. Отдельные элементы этого пространства объединяются в открытые цепочки лишь общим смыслом и замыслом, однако связь между отдельными звеньями цепочки очень слабая, чисто механическая (ср.: *выходи, рожа, на быстрые волны, на гнилые мосты, на колючую грушу* — РЗЗ, № 1763). Отсутствие логической связи между отдельными элементами подчеркивается также отсутствием соединительного союза *и*, часто разделяющего такого рода перечни на пары, из которых иногда формируются микро- и макро-ряды. И более того — отдельные элементы таких перечислительных рядов вполне могут быть альтернативны друг другу: «выходи, рожа, [или] на быстрые волны, [или] на гнилые мосты, [или] на колючую грушу» и т.д.

Такая дисперсность, не-цельность и многоликость создаваемого образа и зачастую — своего рода многовекторность отсылки (*иди туда*$^1$, *туда*$^2$... *туда*$^N$) могут быть поставлены в связь с мотивами развеивания недуга, его распыления, раздробления на мелкие части и в итоге — его уничтожения: *Я тябе посылаю... на мхи, на болоты, на бы-стыя реки; там ляжить белый камянь, — ударся ты об етый камянь и рассыпся на мелкия часточки* (Романов, с. 92, № 214, гомел.).

Кроме того, локус изгнания не обнаруживает никаких следов «культурной деятельности». Для описания иномирного пространства, куда изгоняют болезни (т.е. мира дикой, неосвоенной природы), лечебные заговоры широко используют перечни как собственно природных локусов (*лес, река, горы* и т.п.), так и — элементов растительного мира, чаще всего называемых во множественном числе, что отчасти

[12] Недаром модель, с помощью которой в заговорах описывается локус изгнания, названа С. Небжеговской-Бартминьской «эквиваленцией». Эта модель подчеркивает равнозначность элементов, появляющихся во всех или в нескольких последовательных сегментах текста. Как отмечает исследовательница, этот перечень локусов появляется в тексте заговора неслучайно: «стоящие за ними представления объединяет нечто общее, а именно тот факт, что это места пустые, не заселенные людьми, обиталища демонов» (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 365–366).

придает и им статус локусов (*мхи, очерета, лозы, пенья-коренья, колоды* и др.)[13]. Ландшафтные и растительные объекты, составляющие это иномирное пространство (т.е. его номенклатура), представлены несколькими лексико-семантическими группами:

«Растительность»: *на пусті ліса, на дикі поля* (Слов. маг., с. 27); *Ти скула-скулица, красная дзевица, уходзи, уступи на зелёные луги, на шчирые боры, на широкие листы, на товстые дзеревия* (ПЗ, № 330); *место тебе* (чирей) *в чистом поле на пустом месте на кривой березе* (РЗЗ, № 1902) и т.д.;

«Растительность, болота»: *ў ніцыя лозы, у цёмныя лясы, у панскія балоты* (Таямн., № 270); *на очерета, на болота, та на сухі лози, та на гнилі колоди* (Слов. маг., с. 34); *ў шыроко поле, ў сухіе ліса, да ў мокрые болота* (Шейн 1893/2, с. 541); *на очерета та на болота и на велыкіи пущі* (Чуб., с. 132, укр.) и т.д.;

«Воды, болота»: *на мхі, на балоты, на гнілыя калоды, на ніцыя лозы, на сцюдзёныя росы, на быстрыя воды* (Зам., № 710); *Пойди... за мхи и за болота и за горы и за виртепы и за рики и за озёра... пот пенья и пот коренья* (Мансикка, № 153) и т.д.;

«Прибрежный мир»: *на крутыи береги, на жовтыи пески* (Еф. СМЗ, № 76); *скаціцеся... к жоўтаму масту, к зялёнай траве, к бягучай вадзе* (Зам., № 695); *Разойдитесь, уроки и прикосы, по быстрым рекам, по желтым пескам* (Дмитриева 12993, № 30) и т.д.;

«Смешанный мир»: *на ниции лозы, на быстрыи воды, на сухыи леса и на крутыи горы* (Еф. СМЗ, № 87); *на сіне мора, на жоўты пяскі, на пень, на калоду, на нізку лозу, на калючу грушу* (Таямн., № 288); *па сіняму мору, да па чыстаму полю, да па буйных вятрах, да па глубокіх азярах* (Зам., № 678); *в чисты места, на болота, на леса и на реки* (Дмитриева 1993, № 31); *в сыру землю, за темные леса, за дики острова* (Курец, № 294) и т.д., ср. также в рукописной традиции: «...я, раб Гаврила, отговариваю раба Василь[я]... болезни и скорби. Пади, сия [болезнь?], на землю, а з земли на воду, [а с воды] на бел горючь камень, а с ка[мня] на буйныя ветры, в темныя лесы [на] сухое дерево, на осину, или на б[ерезу], или на колоду на гнилую...» (Смилянская 2002, с. 163–164, от болезни и скорби).

---

[13] Ср. аналогичную тенденцию в сфере словообразования: «При образовании названий, относящихся к сфере „дикой“, неосвоенной природы, более значимым оказывается признак „пространства“...» (Вендина 1999, с. 138).

Анализ такого рода перечней, в частности, показывает, что в локусе изгнания болезней присутствует (хоть и неявно) вертикальная проекция, но в отличие от сакрального центра — в направлении сверху вниз, ср. отсылание недугов *под пенья-коренья, ницие* (стелющиеся) *лозы, в сыру землю, в болота, овраги, глубокие озера, рвы, яр, ямы, норы, логи, бездну* и т.п. Таким образом, сформулированный в заговорах образ «иного мира» несет на себе отдельные приметы принадлежности к водной стихии и, соответственно, «нижнему» миру. Как известно, связь с водной стихией традиционно оценивается как знак «того» света, смерти[14].

**Уникальность–безличность.** При рассмотрении двух образов пространства лечебных заговоров обращает на себя внимание некое видимое противоречие. С одной стороны, каждый из двух этих образов (сакральный центр и локус изгнания) совершенно типичен для восточнославянского фольклора, что подчеркивается преимущественным использованием для его описания слов-концептов, снабженных постоянными эпитетами (*синее море, чистое поле, темные леса, быстрые реки, крутые горы, желтые пески, глубокие озера* и т.д.). С другой стороны, в каждом из двух случаев заговор за счет тех же традиционных приемов создает особый, легко узнаваемый и такой отличный от второго образ. Среди прочего, это достигается при помощи использования языковых средств, приобретающих в поэтической системе заговора знаковые функции.

Сакральный центр описывается, как мы уже говорили, через последовательное называние единиц географического ландшафта и культовых объектов. При этом на каждом уровне сакрального центра присутствует, как правило, только один объект, принадлежащий этому уровню, т.е. заговор довольно строго придерживается принципа единичности: *На сінім моры велікаморы стаіць яблыня залатая. Пад той яблыняй карваць цісовая, на той карваці ляжыць Маці Прачыстая* (Зам., № 814, гомел.), что выражается в преимущественном использовании имен существительных в форме единственного числа. Более того — единичность объектов сакрального центра развивается в направлении их уникальности, которая обеспечивается присваиванием объекту имени собственного (*в востошной стороне есть синее море Окиян; на Окиян море святой Божий остров; на том острове лежит бел Латырь камень...* — Майков, № 150, перм.), а также некоторыми ины-

[14] Ср., например, характерный для стереотипа смерти мотив — движение вниз, падение, а также сами низкие места: низины, рвы, ущелья, колодцы (Толстая 2002, с. 201).

ми способами выделения объекта из ряда ему подобных (персонажи наделяются высоким социальным статусом, объектам приписываются исключительные свойства и т.д.): *Е ў нашага Бога шырокае поле. На том поле — сіняе мора. На сінем моры стаяў дуб: двінаццать какатоў* (веток), *двінаццаць каранёў. У старшым какаце сідзеў старшы пеўнік* — Зам., № 1157, гомел.). Наличие имен собственных и эксклюзивные характеристики маркируют это пространство именно как локус власти, поскольку в культуре вообще и традиционной в частности «наделение собственным именем есть признак несомненной высокой степени иерархии и сакральной ценности» (Никитина 2000, с. 351, со ссылкой на: Топоров 1993).

В свою очередь природные и географические объекты, помещаемые в локус изгнания, лишены каких-либо отличительных черт, в том числе и имен собственных, что уже само по себе противопоставляет это иномирное пространство сакральному локусу. Отсутствие имен собственных согласуется и с такой особенностью поэтического языка формул изгнания, как частое употребление множественного числа: *реки, моря, леса, пески, пенья-коренья* и т.д., что «позволяет характеризовать пространство как единое, нерасчлененное, бесконечное» (Крашенинникова 2005, с. 65)[15].

**Аксиологичность. Экспрессивность–нейтральность.** Выше уже говорилось о том, что пространство в традиционной культуре несет на себе значительную аксиологическую нагрузку, может по-разному оцениваться, вызывать разную эмоциональную реакцию и т.д. Источником такого рода суждений о пространстве фольклорного текста становятся обычно эпитеты-определения, позволяющие довольно четко судить о «качестве» и аксиологической ценности описываемого пространства или его объекта (надо заметить, что эпитетами «снабжена» почти половина локусов, упоминаемых в составе исследуемых моделей пространства).

Помещаемые в сакральный центр ландшафтные и природные объекты определяются в заговорах следующими эпитетами[16]:

---

[15] См. у С.М. Толстой о возможной символизации, ритуализации и мифологизации в том числе грамматических категорий: «...язык на всех его уровнях — звуковом, грамматическом, лексическом, может приобретать в контексте культуры особые ритуальные функции и наделяться особыми „культурными“ смыслами» (Толстая 1999б, с. 12).

[16] Здесь и далее учитываются эпитеты, представленные в заговорах более чем по одному разу.

| | |
|---|---|
| *белый* | гора, остров, камень, береза, груша; храм |
| *серый* | камень |
| *черный* | море, камень, дуб |
| *червоный* | камень |
| *синий* | море, камень, остров |
| *зеленый* | дуб, дуброва |
| *золотой* | камень, яблоня; церковь, престол, лестница, столб |
| *серебряный* | лестница |
| *светлый* | поле |
| *святой* | море, озеро, гора, поле, остров; церковь |
| *тихий* | море |
| *большой* | море, остров, камень; церковь, храм |
| *широкий* | поле, дорога |
| *великий* | поле |
| *высокий* | остров, гора, курган, дерево; церковь |
| *крутой* | гора |
| *быстрый* | река |
| *горю(я)чий* | камень |
| *площатый* | камень |
| *старый* | дуб |
| *сухой* | дуб, лес |
| *сырой* | земля, дуб |
| *чистый* | поле, озеро |
| *темный* | лес |
| *кудрявый* | дуб, береза |
| *ветвистый* | дуб, яблоня |

Первое впечатление, возникающее после прочтения списка, — типическая нейтральность образа сакрального центра, обусловленная постоянными эпитетами, известными во многих жанрах восточнославянского фольклора, а также в составе других мотивов лечебных заговоров. На этом основании можно заключить, что сакральный центр, хотя и удален от обыденного мира (приближение к нему начинается с *синего моря, чистого поля* и *темного леса* как максимально бесконечных, даже бескрайних природных объектов), однако по своим основным характеристикам сакральный центр принципиально не отличается от «этого», земного, мира и потому, кстати сказать, может быть осмыслен как его составная часть, как центр именно «этого» мира (вспомним в связи с этим известную мысль о совпадении в некоторых случаях центра и периферии). В любом случае никаких примет

«культурной» маргинальности образ сакрального центра, судя по всему, не обнаруживает, о чем, в частности, свидетельствует отсутствие в его описании эпитетов с негативными коннотациями.

Чтобы еще больше подчеркнуть эту нейтральность, если не сказать обыденность сакрального центра, позволим себе небольшое отступление. В восточнославянских лечебных заговорах, помимо двух рассматриваемых здесь видов пространства, угадываются контуры еще одного пространственного образа, правда обрисованного очень бегло, буквально отдельными штрихами. Это «верхний», небесный мир, который составляют такие объекты и локусы, как свет, солнце, месяц, звезды, зори, роса[17]. Характеристика локусов и объектов «верхнего» мира в заговорах не суммирована в виде цельного образа и обычно вводится в текст мазками. В отличие от сакрального центра, при создании этого образа заговор, напротив, активно использует положительно окрашенные эпитеты, впрочем также постоянные.

| | |
|---|---|
| *синий* | небо |
| *красный* | солнце, заря, месяц |
| *белый* | свет, заря |
| *светлый* | месяц |
| *световой* | заря |
| *ясный* | месяц, солнце, зари |
| *золотой* | рог, венок у месяца |
| *вышний* | небо |
| *высокий* | небо, месяц |
| *святой* | небо, звезды, солнце, роса |
| *праведный* | солнце, месяц |
| *частый* | звезды |
| *чистый* | вода, звезды |
| *жемчужный* | роса |
| *сильный* | роса |
| *Божий* | свет, ветер, роса |
| *Господний* | роса |

Структурно и сюжетно дискретный, но при этом эмоционально и аксиологически цельный образ «верхнего» мира создается за счет тща-

[17] Роса как природное явление относится нами к «верхнему» миру, поскольку в народных представлениях она мыслится падающей с неба или даже «Божьей слезой».

тельного отбора эпитетов одной символической «гаммы», в том числе: 1) цветовых эпитетов, среди которых несколько светлых тонов (*белый, ясный, светлый*) и отсутствует *черный*; 2) эпитетов со значением ‘сакральный’ (*Господний, праведный, святой, вышний*); 3) эпитетов, обнаруживающих тяготение к полюсу положительных значений (*световой, высокий, чистый, жаркий, сильный, молодой, жемчужный, восточный*). В этом случае поэтический язык заговора как бы сознательно отбирает признаки, находящиеся по одну сторону соответствующих оппозиций, ср.: *световой* ↔ имеющий отношение к тьме; *чистый* ↔ грязный; *высокий* ↔ низкий; *сильный* ↔ слабый; *молодой* ↔ старый.

С эмоционально-оценочной точки зрения, сформулированный в заговорах образ «иного мира» как локуса изгнания болезней противостоит, скорее, именно этому, «верхнему», миру, нежели нейтральному сакральному центру. При всей его видимой размытости (прежде всего благодаря преобладанию постоянных эпитетов) локус изгнания, тем не менее, насыщен признаками, указывающими на его принадлежность к периферии и, как мы уже говорили выше, свидетельствующими о его связи с водной стихией и «нижним» миром. Суммируем в таблице основные природные объекты и локусы, принадлежащие локусу изгнания, а также определяющие их эпитеты:

| | |
|---|---|
| *белый* | камень, береза; море |
| *серый* | каменья, болото |
| *синий* | море, лозы, каменья |
| *желтый* | пески, цветы |
| *червоный* | сосна; море |
| *зеленый* | дубравы, луг, травы, смородина |
| *великий* | реки, море, пущи |
| *высокий* | леса, горы |
| *шелковый* | трава |
| *широкий* | море, поле, степи, межи, листья |
| *чистый* | поле, места, потоки, воды |
| *теплый* | воды |
| *тихий* | воды |
| *быстрый* | реки, вода, волны |
| *глубокий* | озера, Дунаи, ручьи, норы, яр, яма |
| *крутой* | гора, берега, лог |
| *буйный* | ветер, лес |

| | |
|---|---|
| *густой* | леса, боры, бурьяны, мхи, лозы, очерета |
| *темный* | леса, очерета, луга, земля, место |
| *дремучий* | леса |
| *сырой* | бор, земля |
| *шумливый* | гаи |
| *колючий* | роза, груша, кусты |
| *горький* | осина |
| *толстый* | деревья |
| *старый* | дуб |
| *скрипучий* | деревья |
| *сухой* | лозы, деревья, леса, болота, осинки, песок |
| *бесплодный* | деревья |
| *бездонный* | озеро |
| *безверхий* | дерево |
| *«ниций»* (*низкий, стелющийся*) | лозы |
| *кривой* | береза |
| *гнилой* | дупло, колоды, болото, мосты |
| *глухой* | болота, яр |
| *зыбучий* | мхи |
| *текучий* | рвы, овраги |
| *тянучий* | болота |
| *вязучий* | грязи |
| *мокрый* | болота |
| *топкий, топлый* | потоп, болота, места |
| *бурхливе* (от *бурлить*) | море |
| *студеный* | роса |
| *пустой* | земля, место, поля, овраг, леса |
| *черный* | воды, болото, море, земля, коренья, колоды, луга, бездна |
| *некрещеный* | земля |
| *нетварный* | гора |
| *неезженый*[18] | дороги |

[18] Аналогичные эпитеты встречаем и в русских апокрифических молитвах, см. в молитве «от неприязни»: «Запрещае(т) ти Гв, диаволе, да не приходиши в дом сеи <...> о(т)бежи в непрохо(д)маа места <...>» (Алмазов 1900, с. 127, № 27, по требнику Софий. б-ки № 1102).

| | |
|---|---|
| *непотребный* | леса |
| *поганый* | озера |
| *дикий* | поля, острова |
| *кромешный* | тьма |
| *чужой* | земли |
| *чертов* | *пітьма* ‘темнота’ |
| (могут задаваться без эпитетов) | мхи, болота; пень, колода, сучья, очерета, пенья-коренья, вертепы; яр, яма; нетрі |

Если проанализировать состав эпитетов (а их около 50), с помощью которых в заговорах описывается локус изгнания болезней, то будет заметна известная «эклектичность» моделируемого ими образа. На первый взгляд, этот образ, как и другие, создается за счет постоянных эпитетов, вполне нейтральных. К ним относятся цветовые эпитеты (*белый* камень, *серый* камень, *синее* море, *черная* земля, *черные* колоды, *желтые* пески, *зеленые* дубравы), а также целый ряд иных эпитетов, характеризующих естественные свойства и качества природных объектов и локусов, органически этим последним присущие, как-то: *быстрые* и *бегучие* воды, *великие* реки, *глубокие* озера, *чистое* поле, *высокие, шумливые, густые, дремучие* и *темные* леса, *толстые* деревья, *шелковая* трава, *горькая* осина, *мокрые* болота и мн. др. Вместе с тем эти постоянные эпитеты (во всяком случае значительная их часть) воспринимаются как нейтральные лишь порознь. Но сведенные вместе, они символически согласуются друг с другом, взаимно усиливают негативные коннотации каждого из них, и в итоге именно эти постоянные и вполне типические эпитеты формируют выразительный образ пустынной, заброшенной, неокультуренной и чуждой миру людей земли, ср.: *крутые* горы и логи, *глухие* болота, *глубокие* норы и яры, *текучие* рвы и овраги, *мокрые* болота, *топкие* места, *зыбучие* мхи, *гнилые* колоды и болота, *сырой* бор, *дремучие* и *темные* леса, *густые* бурьяны и мхи, *колючие* розы, *ницие* (стелющиеся) лозы, *горькие* осины, *старые* дубы, *скрипучие* деревья, *сухие* лозы, леса, болота, осинки и т.п. Моделируемый в заговорах локус изгнания примечателен еще и тем, что его негативная оценка высказана в текстах не столько прямо, сколько в основном опосредованно, за счет накопления и нагнетания в тексте заговора конкретно-чувственных эпитетов, объединенных косвенными отрицательными коннотациями (*крутой, глухой, зыбучий, старый, мо-*

*крый, неезженый* и др.)[19]. И лишь единичные эпитеты из приведенной таблицы имеют обобщенно-оценочное значение; с их помощью в заговорах выражается прямая негативная оценка тех мест, куда изгоняют болезнь: *некрещеная* земля, *нетварная* гора, *поганые* озера, *непотребные* леса, *пустые* места, *дикие* поля, *кромешная* или *чертова* тьма: *И ссылаям зляк етый на нятворную гору, на нехращоную зямлю* (Романов, с. 38, № 136, могилев.).

* * *

Таковы в целом наши наблюдения над основными образами пространства восточнославянских лечебных заговоров. Представим их в виде сводной таблицы:

| **локус власти** | **локус изгнания** |
|---|---|
| жестко структурирован, центричен; задается точечным называнием двух-трех вложенных друг в друга зон и элементов ландшафта; внутренне связан; | не структурирован; его пространство дисперсно; задается перечнем природных локусов и объектов, в которые отсылаются болезни; |
| проекция — вертикально (земля–небо)-горизонтальная; | проекция горизонтально-вертикальная (земля–нижний мир); |
| представленные в нем объекты уникальны, единичны в своем роде, что подчеркивается используемыми для их называния именами собственными; | всегда безлично; для описания используются формы мн.ч., лишенные имен собственных; |

| **локус власти** | **«верхний» мир** | **локус изгнания** |
|---|---|---|
| нейтрально, неэкспрессивно; | эмоционально окрашено; оценивается позитивно; | эмоционально окрашено; оценивается негативно. |

И последнее общее замечание, касающееся категории пространства и связанного с ней концепта пути в лечебных заговорах. Хотя, как мы стремились показать, путь в таких заговорах если и присутствует, то в основном в свернутом виде, тем не менее увидеть его можно, и немалую роль в этом играет то обстоятельство, что оба представленных в заговорах варианта пути (путь в сакральный центр и путь в локус из-

[19] О возможности выражения в фольклоре оценочно-абстрактной семантики через конкретно-чувственные определения-эпитеты см.: Еремина 1967, с. 148; Седакова 1999, с. 161.

гнания) имеют свои ритуальные «прообразы» и/или параллели. Для субъекта заговора путь из дома в сакральный мир, где властвуют высшие силы, имеет в качестве «образца» общеизвестные посещения культовых объектов (камней, деревьев, источников, святых мест), связанные с потребностью ликвидировать некую дисгармонию частной или общественной жизни (болезнь или эпидемию, например). Для болезней, изгоняемых за пределы «этого» мира, таким «прообразом» или, точнее, параллелью к заговорному мотиву являются распространенные магические ритуалы избавления от опасных предметов и субстанций, которые выдворяют (в прямом смысле слова) за пределы освоенного человеком пространства.

* * *

В лечебных заговорах можно выделить и некоторые другие виды движения персонажей, заключающие в себе идею пути, перемещения и связанные с преодолением и постижением пространства. Главное состоит в том, что каждый из этих видов перемещения является «продуктом» всей традиционной обрядово-мифологической системы, отвечает определенным присутствующим в ней культурным доминантам. Это движение осуществляется обычно в линейном, горизонтальном пространстве, аналогичном течению жизни: так идущий приобщается к окружению, постигает мир через его «вещные» проявления, встречается с людьми, сакральными или мифологическими персонажами.

Для сакральных персонажей заговоров — движение через линейное, земное пространство сопряжено с неким событием (обычно встречей), задающим параметры дальнейшего развития сюжетного действия. Иными словами, их перемещение обусловлено сюжетной необходимостью, ибо, оставаясь на месте, сакральный персонаж не мог бы испросить совета у более могущественного сакрального персонажа (формула равного знания), не встретил бы болезни, путешествующие по миру и до́лжные быть остановленными (Сисиниева легенда; «Шел Христос, нес три розы»), или же сам не стал бы жертвой случая, требующего медицинского вмешательства («Становись, кость к кости»). Этот тип движения соотносится с идеей странствующего бога-путника, с многочисленными легендами, повествующими о путешествующих Иисусе Христе и святых, познающих человека через непосредственное общение с ним, постижение его нужд и т.д. Однако на деле путь сакрального персонажа в этом случае представлен простейшим передвижением, намеком на путь, а информация о нем дается бегло, обычно с помощью одного глагола движения: *шел, ехал* и т.д.

Для субъекта заговора (в т.ч. больного или знахаря) перемещение становится, как мы видели, способом достижения сакрального центра или, в редких случаях, иного контакта с высшими силами, способными оказать ему помощь: *Встану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота. Выйду я в чистое поле, пойду путем-дорогою. При пути при дороге встречу трех жен-мироносиц... пособите, помогите или сами подойдите к моему младеню, уймите, уговорите все скорби и болезни* (РЗЗ, № 362, архангел.).

Одновременно дорога куда-либо, путь вообще воспринимаются также и как источник потенциальной опасности, нежелательных встреч, оговоров: *Стояла белая березка у краю дорожки, не боялася ни стуку, ни грому, никакого оговору, так и мой младенец не боялся бы ни стуку, ни грому, никакого оговору* (РЗЗ, № 349, архангел.).

Идущие по миру болезни (например, лихорадки в Сисиниевой легенде) преследуют свою конечную цель (нанести вред человеку); и этот тип движения находит параллели в поверьях о болезнях, путешествующих по свету в поисках своих жертв (в основном это относится к эпидемическим болезням).

# *Время как фактор магического процесса*

**Прагматическое время. — Сюжетное время.**

Среди наиболее значимых концептов картины мира, репрезентируемой в восточнославянских заговорах, особое место занимает время. В заговорах, как и в магии вообще, время не нейтральный наблюдатель: заговоры актуализируют время как фактор магического процесса, превращая его в своего активного соучастника. Ведь сила магического слова, как правило, адресована человеку, а человеческая жизнь — по причине своей конечности и уязвимости, необратимости и линейности — не только полностью зависима от времени, но и во многом аналогична ему.

Говоря о времени в заговорах, надо иметь в виду по крайней мере два аспекта этой важнейшей категории фольклорной (в нашем случае специально заговорной) картины мира.

Первый касается времени, условно говоря, «прагматического», т.е. затрагивает весь комплекс временных отношений, связывающих заговор с внетекстовой реальностью (с моментом его произнесения, со временем появления болезни и сроками ее излечения, со временем жизни пациента, с календарем и годовыми праздниками и т.д.). Естественно, что это «время» сосредоточено не в повествовательной части заговора, а в основном в его вступительных и заключительных формулах, эксплицирующих отношения текста и внетекстовой реальности.

Второй аспект, напротив, подразумевает исследование собственно сюжетного времени, т.е. временных отношений внутри самого сюжета, между персонажами и событиями и т.д., и потому его можно обычно «наблюдать» в повествовательной части заговорного текста[1].

## Прагматическое время

Прагматическое время охватывает всю ту область смыслов, которая связывает текст заговора с внешним временем, т.е. временем жиз-

[1] В различении этих аспектов категории темпоральности мы следуем за Б.Н. Путиловым, который на материале эпоса выделял соответственно повествовательное время и время сюжетное (Путилов 1988, с. 33).

ни субъекта заговора и его пациента, а также самой болезни. В этом ряду мы рассмотрим то, как в восточнославянских заговорах представлены основные параметры прагматического времени, такие как время появления болезни, время самого лечения, т.е. время чтения заговора, а также время воздействия заговорного слова на пациента. Заметим, что в принципе лишь немногие элементы, относящиеся к контексту заговора, к обстоятельствам его исполнения, находят прямое отражение в его тексте, так или иначе обыгрываются в нем. Время, как оказалось, принадлежит как раз к таким исключениям.

Осмысление в заговоре именно этих, точечных, временных координат, соблюдение в отношении их «норм» обращения со временем, их «правильное» называние и т.д. — все это в конечном счете и обеспечивает результативность магического процесса.

**Время прихода болезни.** Заговор довольно часто прибегает к обозначению времени появления недуга, что подтверждает общую тенденцию заговора к максимально подробному отображению болезни, призванному обеспечить ее правильное и точное называние и определение. В заговорах, в основном с помощью эпитетов недуга, сообщается о времени суток, фазе месяца и времени года, когда появляется недуг: *заринный* (на заре), *зоревой, световой, ранний, снедашний* (от *снедане* ‘завтрак’), *дзенный, дзеняшный-полудзеняшный, полудзенный, вечерний, вечерний-полувечерний, поздний, ночной* (*ночница, ночные*), *полуночный*; *сходовой, молодзиковый, веснянка, листопадница*, а также о протяженности и частотности недуга: *вековой, годовой, полугодовой, часовой, годинный* (*година* ‘час’), *минутный, поминутный, разовой* (*разуха*). Ср. примеры в текстах заговоров:

> *прошу цябе, водзица царица, не сам собою, Прячистою Святою, обмый жа ты у раба Божаго усю зь яго болезь... и минутную, и часинную, и заринную, и повдзённую, и вячэрнюю, и повношную* (Романов, с. 146–147, № 30, могилев.); *може воно зроблено с ранішне, а може нынешне, а може воно зроблено обіднішне, полуднішне, вечерне, и підвечерне, снівношне* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 201, подол.); *Корч застарілий, корч задавнений* (Франко 1898, с. 56, гуцул.).

Едва ли не наиболее тщательно характеристики болезни по времени ее проявления и продолжительности прописаны в заговорах от детской бессонницы, что вполне логично, учитывая восприятие этого недуга как безостановочного детского плача в ночное или дневное время:

*Цёго ты делаш над младенём? — Я, р.Б., у этого младеня отбиваю, и отжыгаю, и отсикаю ноцьноё биссоноё, и дённоё, и полуноцьноё, и полудённоё, и цясовоё, полуцясовоё и минутноё, полуминутноё* (Мансикка, № 55, олонец.); *Начніцы, ці вы начныя, ці вы паўночныя, ці вы светавыя, ці вы ранішнія, ці вы дзёняшнія!* (Зам., № 1164, гомел.); *ночницы ночные, полуночные, дянные, полуденные, часовые, получасовые, минутные, полуминутные* (Novikovas, Trimakas 1997, № 47, русские в Литве).

В рукописной традиции также можно встретить указания на моменты, в которые человек оказался во власти болезни, хотя рукописные заговоры явно отдают предпочтение более традиционным маркерам времени (в форме обстоятельства времени, а не прямой темпоральной характеристики недуга):

«[Перечисление видов порчи, от которой оберегаются] ...ту порчу на дороге, или на стрече, или во дворе, или в ызбе, или на голой земле, или рано, или поздно, или в полудни, или в полуноши, или в кои час дни, или в кой час ноши... или на вечерной зоре, или на утрянои зоре, или по месяцу, или по праведному солнцу, солничному сходу...» (Сибирский сб., с. 254); «да аще ключится кому болезнь си, или в нощь, или день, или заутра, или в вечер, будуть творя молитву сию над ним» (Порфирьев 1891, с. 11, по рук. Соловец. б-ки XV–XVI вв.).

Заговор довольно широко использует и другой магический прием, обусловленный характерным для традиционного мировоззрения и всей фольклорной культуры восприятием времени как материи качественной и неоднородной: «Отдельные отрезки времени сами по себе обладают качественной формой и качественным своеобразием, самостоятельной сущностью и действительностью. Они образуют не просто равномерный, чисто экстенсивный ряд, но каждому из них присуща интенсивная наполненность, в силу чего они оказываются сходными и несходными, гармонизирующими или противоречащими друг другу, дружественными или враждебными» (Кассирер 2002, с. 122).

[2] Списки дней и часов «добрых и злых» встречались, как и другие виды гадательных текстов, в славянских рукописях, в том числе переводных (см., например: Тихонравов 2, с. 382–384 и др.), а также получили широкое хождение в России при посредстве гадательных книг и переводных европейских календарей (см.: Вигзелл 2007, с. 66–68). Тем не менее считать все аналогичные народные поверья и представления пришедшими из книжной традиции, кажется, нет оснований.

Традиционно считается, что у каждого человека есть в течение дня свой «худой час»[2], который приходится на определенное время суток, когда с человеком случаются разные несчастья и неприятности — если он не перекрестит рот во время зевания, дьявол может войти в него; если мать именно в этот час проклянет ребенка, того может унести нечистая сила (Тенишев 2004/3, с. 397; Попов, с. 37 и т.д.). Это представление о неблагоприятных для человека отрезках времени, когда он попадает в том числе под влияние недуга, отразили и заговоры, прямо называющие такие периоды «плохими», «злыми», «лихими»:

*кто рабе Ирине позавидовал... в плохой час, в плохую минуту, в плохую секунду* (РЗЗ, № 2135, калуж.); *І скула-скулавіца... чаго ты схадзілася, чаго ты збушавалася. Пад яе хаду, пад яе яду, пад ліхі час, пад ліхе время* (Таямн., № 272, гомел.); *Стирижи, Боже, цюю дитину в злую годину* (Иващенко 1874/2, с. 173, волын.); *Господи, помилуй от прицинных времян и от посторонних людей* (Мансикка, № 7, олонец.); *Летит сам Архангел с золотой книгою, золотыми буквами — спасать младенца от гнусного часа, от плохого глаза* (РЗЗ, № 283, калуж.); *И вы, уроцы, стрешныя и попярешныя, подумныя и подзивныя, погадныя, жалостныя, радосныя и часу нехорошаго, польно вам гуляць* (Романов, с. 148–149, № 38, могилев.); см. аналогично в сербском заговоре: *Зао час с пута, добар час на пут* [Злое время с дороги, добрый час на дорогу] (Раденковић, № 440), а также в древнеславянских молитвах: «ты многомилостиве Господи... изьбавы оть ужасти оть зимы оть огня оть дне люта и часа...» (Качановский 1890, с. 101, XIII в.).

**Время лечения.** Совсем иные характеристики получают в текстах те моменты, которые выбраны субъектом заговора для лечения. В восточнославянских лечебных заговорах имеется несколько приемов, применяемых для моделирования требуемого «качества времени».

Во-первых, в заговорах с помощью ряда эпитетов, таких как *добрый, лучший, скорейший, помочнейший, Божий, Господний*, задается качественная характеристика времени лечения:

*Час мой талантливый, хозяюшка мой дворовый, ходите ко мне на помощь, спасай рабу Наталью* (РЗЗ, № 2292, калуж.); *Час часу лучше, этот час всех лучше* (РЗЗ, № 1538, вологод.); *Господи, Боже, благослови и помоги болящей рабе Татьяне от рожи, помоги первым разом, добрым часом, сегодняшним днем, воскресным* (РЗЗ, № 1763, калуж.); *Золотник замовляю, Божжую Мацер на помочь призываю, святый аўторак, раньняя зара — добрая пора* (Романов, с. 62, № 45, моги-

лев.); *Другім разочкам, лепшым часочкам, скарэйшым, памачнейшым, Госпадзі Божа, памажы жа прыступі у р.Б. и.р. бяльмо шаптаці* (Зам., № 848, гомел.); *На третій кватыри* (*або инчій*), *на добрій годыни* (Новицкий 1913, с. 69, екатеринослав.) и др.

Помимо определения времени заговаривания как *доброго, Божьего, великого* и под., в заговорах изредка встречается формула испрашивания «доброго времени»: *Дай Божачка час добрый і дух лёгкі* (Зам., № 669, гомел.), или его пожелание: *У час добры* (Зам, № 677, могилев.).

Так путем подбора эпитетов моменту лечения/заговаривания придаются требуемые свойства, и в лечебных заговорах постулируется искомое по качеству время, которое можно определить как 'удачное' и 'святое'.

Заметим по ходу, что моделирование «доброго часа», пригодного для совершения тех или иных магических практик, характерно не только для лечебных заговоров. В любовных и других социально-ориентированных заговорах русской рукописной традиции подобные свойства приписываются тому отрезку времени, в который человек может получить «свидетельства» всеобщей любви, почтения, уважения и т.п.: «И есть на сем свете *мил день, а во дни час*, и Господь дал мне в нем власть. И учнут меня чтити и любити князи, и бояре, и судии, и вельможи, и православные християне, меня, раба Божия имярек» (Молитва ко власти приход — Пигин 2002, с. 246).

Во-вторых, в заговорах, особенно в их вступительной части, нередко присутствует обращение ко дню недели, когда происходит лечение, и этот день недели (понедельник, вторник и др.) определяется как *святой* или *честной*. «Святым» называется в заговоре любой день недели, в который этот заговор читается в каждом конкретном случае; эта традиция особенно характерна для украинских и белорусских заговоров:

*святый денёк понедельничек* (Проценко, № 116, дон.); *попрошу Господа Бога и тебя, святой Христовый денечек* (Зам., № 947, гомел.); *Сёгодны святый чэтверг, прошу я тебе, дай помочы от себе* (ПЗ, № 146, житомир.), ср. то же в Польше: *Piątku świętego, nie zatowium swoje tocu, bosku tocu, pana Jezusa, wszystkich świntych* [Пятница святая, заговариваю не своей силой, силой Божьей, Иисуса, всех святых] (Pękalski 1967, s. 235).

В традициях Slavia Latina «святое» время (час или день недели) обычно уступает место «счастливому» — времени рождения Иисуса Христа и по аналогии с ним — времени, когда знахарка заговаривает бо-

лезнь: *Szczęśliwa ta godzina była, kiedy Najświętsza Maryja Panna Jezusa Chrystusa rodziła. Niechże i ta będzie szczęśliwa, którą ja cię boleśnie wymawiam* [Счастливым был тот час, когда Пресвятая Дева Мария Иисуса Христа родила. Пусть же и тот (час) будет счастливым, когда я у тебя болезнь заговариваю] (Czernik 1984, s. 96, пол.). У словенцев заговорные формулы также могут апеллировать к «счастливому» дню — дню рождения Христа: *Vsa ta kri je strdila, ko je Kristus na križu visel. Kri, ustavi se! To je mojga boga volja. Srečna rana, srečna rana, srečna rana, srečen je dan, ko je Kristus rojen bil* [Вся эта кровь, когда Христос на кресте висел. Кровь, остановись! Это воля моего Бога. Счастливая рана, счастливая рана, счастливая рана, счастливый день, когда родился Христос] (Möderndorfer 1964, s. 243, Загорье). Фактически те же формулы «счастливого времени» известны и литовцам (Завьялова 2006, с. 245–246). У словаков время лечения никак не связывается с моментом рождения Христа, но также, видимо, по традиции называется «счастливым»: *Pane Ježiši Kriste, dajteže mi šťastlivú hodinku začať a šťastlivejšiu dokonať, menovanej krstenej* (*и.р.*) *na dobrú pomoc byť* [Господи Иисусе Христе, дайте же мне счастливый час начать и счастливейший закончить, крещеной и.р. в добрую помощь быть] (Čápová-Gáborová DP, s. 250).

Наконец, в восточнославянских (и даже специально русских) заговорах можно встретить формулы, отмеряющие «срок жизни» болезни. Обычно это заключительные формулы заговоров, выступающие в качестве своего рода закрепок (о них мы писали выше, в главе «Заключительные формулы»), типа *Брось болеть по етот час, по мой заговор* (РЗЗ, № 1469, калуж.) и т.п.

**Время как помощник.** От выбора «святого» и «лучшего» дня и часа, пригодных для лечения, недалеко и до обращения к ним же за помощью. В этом случае время в известном смысле перестает быть «параметром» картины мира, а становится «действующим лицом» заговора, одним его персонажей.

Как мы показали выше, называние дня *святым* или *добрым* провоцирует адресуемую ему же просьбу о помощи: *Господзи Божа, благослови, матка поможи, святая суботычка матычка, стань на помочь* (Романов, с. 162–163, № 18, могилев.), ср. о помощи, даруемой страждущему каждым днем недели: *Не я ратую, а Бог ратуе... и Божьи дзеньки ратуюць, и понедзельник ратуе, и ўторок ратуе, и середа ратуе, и четвер ратуе, и пьятница ратуе, и субота ратуе, и недзеля ратуе* (ПЗ, № 393, гомел.); *Пятница не ядритца, сыбота помоганьница, няделя подыманьница — помогаетя усяму миру хращоному, поможи рабу Божаму* (Романов, с. 121, № 344, гомел.).

В заговорах широко практикуется обращение за помощью к христианским праздникам, сакральность которых признается действенной силой ритуала:

*Первым разам, добрым часам, святыя святочкі, гадавыя празнічкі, станьце р.б. на помач* (Зам., № 757, могилев.); *Лазарева суббота! златоустов день! у кого болять зубы — чтобы те зубы окаменели и во век не болели* (Селиванов 1886, с. 94, воронеж.); *Святое Благовешчанне, святое Хрышэнне, бацюшка-цудатворац, Дух, Тройца, Купала Іван, Казанская Божая мацъ, Ільінская Пятніца, Ілля, Макавей, Спас, Бугуродзіца, святоя Ражаство... памагіце, я памагаю і вы памагіце* (Зам., № 1045, витеб.) и др.

Естественно, что обращения за помощью к дням недели и праздникам иногда соединяются в одном тексте:

*Памалюся, пакланюся Госпаду Богу і ўсем святым святочкам, гадавым праздніччкам, ранняй (вячэрняй) зорачцы, святому аўторачку* (Зам., № 674, гомел.); *На поміч сьвйиті сьвйитки стали и усї днинки, кілько у року с, згадали! І ти, понедївнику, поратївнику, поратуй!* (Шухевич 1908, с. 252, гуцул.).

Наиболее же выразительным является прием перечисления календарных праздников, помогающих человеку или оберегающих его от всех болезней, благодаря которому в заговоре воссоздается модель полного годового круга:

*Стрэчаеця святэй Михаил. — Куды ж ты идэш? — Иду я до батького и до матэрного имени. Просю я тэбэ: тут тоби нэ буты, чорныи, чарвоныи крыви нэ розлываты, тоды быстрыи води, гнэлыи колоды ломаты. Просю я: тут тоби нэ буты. Святый Никола, сватое Роздво, сватая Дохрышчэ*[3]*, сватэ Благовишчэнне, сватая Вэрбныця, сватый Жэлнык*[4]*, сватэй Вэлыкдэнь, сватэи Проводы*[5]*, сватэй Иван, сватэ Знэсэнне*[6]*, сватая Трийця, сватэй Пэтро, сватая Илля, сватэй Спас*[7]*, сватый Часный Хрэст*[8]*, свата Покрова*[9]*, сватое Ўэдэнне и свата Никола, праздныки Божъи, апостолы Божъи, помочныка́*

[3] *Дохрышчэ* — Крещение.
[4] *Жэлнык* — Жилный (т.е. Страстной) четверг.
[5] *Проводы* — поминальный день на Фоминой неделе.
[6] *Знэсэнне* — Вознесение.
[7] *Спас* — Преображение Господне, 6.08.
[8] *Часный Хрэст* — Воздвижение, 27.09.
[9] *Покрова* — Покров Пресвятой Богородицы, 14.10.

*Божъи, приступитэ, поможи — тэи ўсякую болесть оджэнитэ* (отгоните). *Лэжэть ў мори камэнь на дни, вода разбываеця, ўсяка болезть одгоняеця од и.р.* (ПЗ, № 641, от всякой болезни; волын.); ср. начало гуцульского заговора с комментарием собирателя: «*Сьвятий Отче Николаю*[10], *сьв. Непор, Зачатє*[11] і т.д. Треба згадати [вспомнить] усї сьвята, що є в роцї аж до Николая» (Шухевич 1908, с. 249, от прострела);

*Упуд-упудзища, выговариваю я цябе з буйной головы, з русаго волоса... з р.Б. Иваньки! Святый Светлый дзянёчек*[12], *стань на помочь! Святый Микола*[13], *стань на помочь! Святая Пяцинка*[14], *стань на помочь! Святое Ўзнясеньня, стань на помочь! Святый Пятрок Павел*[15], *стань на помочь! Святой Ильля, стань на помочь! Святый Спас, стань на помочь! Святая Прячиста, стань на помочь! Святый Покров, стань на помочь! Святый Кузьма-Дземян*[16], *стань на помочь!* (Романов, с. 34, № 120, испуг; витеб.; ср. вар.: Романов, с. 27, № 90; с. 28, № 92, могилев.).

Перечень почитаемых дат охватывает здесь практически все основные праздники года, а их последовательность представляет полный годовой праздничный круг православного календаря (начинающийся в первых текстах — праздником Николы зимнего, в третьем — Пасхой). Перечисление праздников должно обеспечить человеку покровительство со стороны праздников и святых, которым они посвящены, а также защиту от болезней на протяжении всего года.

Перечни праздников, порой довольно подробные, входили в состав апокрифических молитв и заговоров, известных в древнеславянской книжности, где они (как и другие перечни сакральных имен, например имен Богородицы) имели апотропеическое значение: им приписывалась способность уберечь человека от дьявола, порчи, врагов, неприятельского оружия и т.д. (см. об этой традиции: Яцимирский 1913/3, с. 1–22). Один из таких перечней находим в заговоре «от стрел и от пищалей», помещенном в Великоустюжском сборнике XVII в.:

[10] *Николай* — св. Николай, Мирликийский чудотворец, 6.12.

[11] *Зачатє* — Зачатие св. Анны, 9.12.

[12] *Светлый дзянёчек* — Пасха.

[13] *Мікола* —Никола вешний, 9.05.

[14] *Пяцінка* — скорее всего *Десятуха*, т.е. пятница на 10-й неделе после Пасхи, во многих белорусских традициях празднуемая как день Параскевы Пятницы (ср.: Толстая 1986, с. 115).

[15] *Святы Пятрок-Павел* — св. ап. Петр и Павел — 29.06.

[16] *Кузьма-Дземян* — св. бесср. Косма и Дамиан, 1.11.

«...Стой, стрела, через Вознесение Господне. Стой, стрела, не доходи до раба Божия имярек через Богоявление Господне. Стой, стрела, не доходи до раба Божия имярек через Воздвижение Господне. Стой, стрела, через страшный и грозный судный день Господень, не доходи до раба Божия имярек. Стой, стрела, не доходи до раба Божия имярек через Стретенье Господне...» (Вел.-устюж. сб., с. 196). Другой пример — молитва на заклятие дьявола из южнославянского молитвенника конца XVIII в.: «Во име оца и сна и святаго дха, заклинаю те, дияволе, именем бжием, заклинаю те, дияволе, зачетием, блговещением пресвтие бци, заклинаю те, дияволе, рож(д)ество гс(с)да бга спа(с) нашего Иисса Хрста, заклинаю те, дияволе, цветоносием гда бга ису(с)а нашего... [отточие публикатора]» (Цонев 1923/2, с. 164; по молитвеннику Софий. нар. б-ки № 646, XVIII в., смешанной ц.-сл. и серб. ред.). Называемые в этих молитвах праздники — в основном двунадесятые (а не дни памяти святых), описывающие в целом жизненный путь Иисуса Христа, и потому, вероятно, сам их перечень обладает значительной магической силой.

**Время воздействия заговорного слова.** Мы рассмотрели некоторые темпоральные характеристики заговора как ритуала, получившие разнообразное выражение в заговорном слове, — время появления болезни, время ее лечения и обращение за помощью к «узловым» точкам годового круга. Вместе с тем главным фактором, обеспечивающим действенность всего ритуала, является такая его категория, как время воздействия заговорного слова на реципиента.

Основные значения, которыми активно оперирует заговорный дискурс, чтобы выразить идею избывности, уничтожимости недуга, — ‘всегда’ и ‘никогда’, причем оба эти значения являются двумя сторонами одной медали, выражают одну и ту же цель: «пусть болезни не будет никогда» ~ «пусть человек будет здоров/цел/неуязвим всегда». Прагматическая установка на это «никогда ~ навсегда» провоцирует появление в заговорах целого корпуса мотивов, отвечающих данному значению. При этом заговор находит множество способов его выражения, ориентируясь на традиционные представления о структуре времени и его исчислении.

Среди наиболее простых и потому, наверное, самых популярных мотивов — прямое указание, точнее, адресуемый недугу или больному запрет «чтобы недуга не было никогда»/«чтобы пациент никогда/ни в какое время не болел»: *и не болело бы, и не щемело бы всякового времени* (Мансикка, № 149, олонец). Императивность запрета, а главное — его безусловность (ведь «никогда» не оставляет места для

компромисса), по-видимому, являются причиной того, что подобные обороты обычно завершают заговорный текст, подводят его итог, принимая на себя функцию закрепки. Часто в таких заключительных формулах, как мы уже отмечали, присутствует идея продления действия заговора *до веку*: *век по́ веку и отныне до́ веку* (Еф.МЭА, с. 199, № 7, архангел.); *чтобы век не бывало, век не вековало* (РЗЗ, № 2267, архангел.) и т.д.

Надо признать, однако, что заговор обычно не ограничивается этими несколько абстрактными «никогда» и «во веки веков». Смысл заключается в том, чтобы не просто сказать недугу и врагу 'тебе никогда не быть/не мучить/не достать меня', а в том, чтобы произвести определенную магическую процедуру, сводящую к нулю возможность недуга найти временну́ю лазейку и внедриться в жизнь человека. Тем самым заговор как бы переключает это абстрактное 'никогда' в план более близких и привычных для человека временны́х координат.

В соответствии с традиционным вйдением времени человек существует как бы в двух таких координатах. С одной стороны, его жизнь вписана в суточный, лунный и годовой циклы, с другой — она линейна и необратима и сама членится на еще меньшие отрезки, отмеренные основными этапами биологического и социального бытия человека. Эти природные циклы и отрезки жизненного пути (при всех различиях в их объективной и субъективной значимости и длительности) присутствуют в заговорах как единицы времени, могущие стать полем действия недуга или врага. Конечно, не само время опасно для человека, а лишь его наполнение, те события, которые потенциально вписаны в него и могут в нем случиться.

Говоря о годовом круге, надо иметь в виду, что заговор доступными ему средствами стремится замкнуть этот круг, сделать недискретным, не оставив ни малейшей лазейки для недуга. Для этого, например, в заговор включаются обобщенные указания на год как полностью закрытый для недуга период времени, без обозначения его значимых дат и отрезков: *ўроцам не бываць ні ў маладзіку, ні ў віташку, ні ў круглым гадку* (Зам., № 274, витеб.); *Заговариваю я рабу Божью на весь круглый год* (Григораш 1995, с. 122, архангел.); *Так аби був здоров від року в рік, на цілий свій вік!* (Франко 1898, с. 53, гуцул.).

В рукописных заговорах год — правда, достаточно редко — может описываться как собственно календарный период, в котором время как бы абстрагировано от заполняющих его событий; в таких контекстах год — это всего лишь определенное количество временных отрезков разного уровня (в нижеследующем заговоре — дней, недель

и часов), на которые распространяется сила и действенность лечебной молитвы: «И тем молитвам заговорным и дни, и часы во вся годы триста щездесят щест дней, и пятьдесят две недели, и три дни. Восем тысящ 6 сот щестъдесят пят часов денных и ночных изо дни в ден, во весь год» (Сибирский сб., с. 265, оберег от недругов и оружия).

Впрочем, «запирание» календарного года может осуществляться и иными способами, через называние праздников, маркирующих границы календарного года или хозяйственного сезона. Ср. в этой связи фрагменты великоустюжского заговора сер. XVII в. на прибавление молока у коровы: «осударь святый Власей и дай мне... молока и густые сметаны и красново масла... во весь год с Великово четверга и до Великово четверга» (Богословский 1912, с. 211), и олонецкого заговора, также XVII в., от порчи и болезни: «на вес(ь) год от Великог(о) четверга да до Великог(о) четверга положыла ключи на престоле к самому государю Исусу Христу и нихто тех ключей добыт(ь) не может. Которой Богу угож, тот добудет те ключи златые, а которой Богу не угож, и тех ключей не добыт(ь) ни чародеицу, ни чародеицы, ни черньцу, ни черницы, ни отроку, ни девицы, ни колдуну, ни колдунихи, ни всякому лукавому человеку, по земли ходящему, ни сотонину аггелу» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 117). Для правильного «прочтения» этих фрагментов необходимо учитывать этнокультурную традицию Русского Севера, где Великий (т.е. Страстной) четверг искони считался годовым праздником, равным по своему значению Новому году.

В других случаях обозначаемые в заговоре границы цикла могут маркировать не целый год, а лишь часть годового круга: это происходит тогда, когда искомая безопасность востребуема на меньший, чем год, период времени. Так, в заговорах и оберегах, связанных со скотом, очерчивается период с весеннего (23.04) до осеннего (26.11) Юрия, когда скот находится на пастбище и опасность нападения на него волков максимально велика: *зара Мар'я, зара Дар'я, зара Лена усим зверам завелела замкнуць зубы и губы... од веснового Юр'я до осенняго и чтоб не имели плохое причины до этой скотины* (ПЗ, № 911, гомел.).

Циклическое время присутствует в заговорах и как смена лунных фаз, причем этот вариант представления недискретного временно́го континуума наиболее популярен у русских и белорусов. Значение 'никогда' ('недугу не быть никогда') выражается в таких случаях через перечисление/называние всех лунных фаз, во время которых болезни возбраняется причинять вред человеку. В русских и белорусских заговорах упоминаются *молодик*; *подповно, полный месяц*; *старик*; *рушенье,*

*на ущербе, в ветаху* (*веташку*), *на сходе, сходом, сходние дни*; *на перекрое, на новцу, в новом месяце, на третьяку* и другие традиционные названия лунных фаз[17].

> *Дзецинец, ляг, не чиняйся, ни с маладзиком, ни с васходам, ни рушэньем, ни поўным месяцем, ни ўсякой парой* (ПЗ, № 173, гомел.); *Так у и.р. звих, удару не буваци, ни схода, ни под поўна, ни маладзиком, ни рушаком, николи век веком* (ПЗ, № 384, гомел.); *На маладзіковых дзянёчках, на сходніх гасподніх божых часочках, на маладзіку, пад поўна, перакрой на старую, я ж табе да помаччы, сам Ісус Хрыстос табе да помачы* (Зам., № 1025, гомел.); *Госпожа полуночница* [не мучай ребенка] *ни на ветху, ни на новцу, ни на перекрой месяцу* (РЗЗ, № 142, архангел.).

Ср. также редкий пример из гуцульской традиции, близкий к описываемым, но в то же время достаточно специфичный: *Нового місьицьи не відновльий си, в повнї не відповньий си, а старого не старій си, лише счізай!* (Франко 1898, с. 48, от боли). Заклиная болезнь «не обновляться», «не наполняться» и «не стариться», ее тем самым заклинают и не жить/не быть, а исчезнуть.

Примечательно, что перечисление лунных фаз почти дословно совпадает в русской устной и рукописной традициях, ср. в рукописных текстах:

> «...ты, всякой замок явной и нутрянной, от моего духу отомкнись и тресни и отпади... в нове месяце, и в ветхе, и в полне, и в перекрое в новцевом и в ветховом по всякой день и по всякой час» (Смилянская 2002а, с. 328–329, указ замок молитвою отворить); «...там бы им [грыжам] погибнуть и не бывать у р(аба) Б(ожия) и(мярек) в нове месяце и в полне, и в перекрое, в новцевом и в ветховом, и по вся дни, и по вся часы отныне и до века и во веки веком, аминь» (Там же, с. 338, от грыжи).

Среди восточнославянских заговоров обнаруживаются редкие примеры, апеллирующие к недельному циклу, ср. в донском заговоре, где констатируется преследование и избывание болезни во все дни недели: *Я за родимцем хожу, воскресенье хожу, понедельник хожу, вторник хожу, среду хожу, четверг хожу, пятницу хожу, субботу хожу* (Проценко, № 112).

Суточный цикл описывается как смена дня и ночи: *шоб ты не бачыў мяне ні ў дзень, ні ўночы* (Зам., № 423, гомел.); *Завяжы ты свае*

[17] Об обозначении лунных фаз см. подробнее: Толстая 1986а, с. 193–194.

*вочы, не хадзі ты, ляк, ні ўначы, ні ўдзень* (Зам., № 1020, гомел.), а также других отрезков и категорий суточного времени (утро — вечер; рано — поздно; полдень — полночь; час, минута), ср.: *больш да Насці не варачайся ні ранішнай парой, ні вячэрняй, ні паўдзённай, ні паўночнай* (Зам., № 1022, гомел.); *госпожа полуночница, не мучь меня... ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней* (Дмитриева 1993, № 18, архангел.).

Аналогичные формулы встречаются не только в заговорах, но также в оберегах, спасительных молитвах и т.п.: *Строж, дыржы мого місця, мэйі душі од повночы до повночы, од змыркання до свытання* (Климчук 1988, с. 186, з.-бел.); *Ангил мой, хранитель мой... старажи мене с вечера да палночи, с палночи да белыга свету, с белыга свету да канца веку!* (Добровольский 1905, с. 331, орлов.).

Суточный цикл может описываться также и как чередование небесных светил, появляющихся на небе в разное время дня и ночи, и сопутствующих им природных явлений (вечерней и утренней зари): *Чтобы не грызло, не болело... ни в какую зорю, ни днем по солнышку, ни ночью по месяцу, по частым мелким звездочкам, отныне и до веку и во веки веков* (РЗЗ, № 466, архангел.).

Наконец, сутки — это и просто 24 часа: «Поди ты, полети ты [грыжа] в сию или в сего раба и.р. в белое тело, в ретивое сердце... тела его ясти, костей его грысти, мозгов его [ку]сати, в день без умолку, в ночь бес покою, во все двадцеть четыре часа, в четверти и в минуты...» (Покровский 1987, с. 264, «Слово грижу напущать», XVIII в.); *моёго младеня не шевелило бы и не вередило ни в какую пору и не в какоё время, не днём по красному солнышку, ни ноцью по светлому мисецю, ни в вецерях по вецерней зори, ни по утру по утренной зори, ни по все по дватцить цетырё цяса* (Мансикка, № 37, олонец.).

Кстати заметим, что в любовных заговорах (рукописной и устной традиций) реципиенту таким же образом навязывается томление и тоска по любимому человеку, которые не должны оставлять его ни днем ни ночью: *Чтобы он без нее ни день дневать, ни ночь ночевать... не мог* (Судог. ф-р, с. 225, владимир.); «...стол же была та раба Божия имярек красна и хороша тому рабу Божию имярек. Не мог бы насмотритца в день и в нощь» (Вел.-устюж. сб., с. 224).

Вместе с тем чаще в заговорах наблюдается тенденция к соединению отрезков, принадлежащих разным временны́м циклам, каждый из которых в рамках осуществляемой магической процедуры как бы сплетает вокруг человека свой собственный пояс защиты: «живя в определенное время и в определенные времена, человек в то же время

и одновременно живет в разных временах... Все они в той или иной степени управляют жизнью человека» (Арутюнова 1997, с. 12). Такое наложение разномасштабных временны́х отрезков создает многослойный коллаж, в котором равнозначны и сопоставлены «долгие века» и «короткие минуты»[18]:

*Младенца Ивана снова здоровьем наделю, чтобы не было у него никакой грыжи ни на новце месяце, ни на ветхе месяце и не на перекрое месяце, ни в какой час, ни в каку минуту, ни на утренней заре, ни на вечерней, ни в полночь и ни в полуден. Раб Божий, младенец, будь покоен и угомонен век по веку, спи и лежи, и расти отныне и до веку* (РЗЗ, № 453, архангел.); *Чистой, хрустальной камишок, где ты не шаталсы, где ты не валялсы, ничёго ты не боялсы, ты не болел, ни свербел, ни боялсы ни урокоф, ни призороф, ни ветряных переломоф, ни людских оговороф, ни утра рано, ни вэчёра поздно, ни сирётки бела́ дни, ни сирётки тёмной ночи, ни в день по сонцу, ни в ночь по мисицу, ни на новцы, ни на вётхи, ни на мисяцы перекрои, так бы мой младень ни болел, ни свербел... ни утра рано, ни вечёра поздно, ни сирётки бела́ дни, ни сирётки тёмной ночи, ни в день по соньцу, ни в ночь по мисяцу, ни на новцы, ни на вётхи, ни на мисяцы перекрои. Камишок ко дну, а младень ко сну. Аминь Христов* (Мансикка, № 24, олонец.); «Злой злодейник-цареедник, мой супротивник... портил меня, раба Божия имрк, своими злыми делами, недобрами, и ты [железный муж] ис тово злово злодейника моего кровь пей, и мозг ево ежь, и жилы тяни, кости ломи... по всяк день и по всяк час, на всходе и на заходе солнца, на утреной зоре на Марии, на вечерной зоре, по ветху и по молоду месяца, промеж дни и в перекрое месяца, не давай ему строку ни на малой час отдоху» (Смилянская 2002, с. 109–110, оберег от супротивника).

Стремясь защитить человека от недугов, восточнославянский заговор обращается не только к циклам космического времени, но и к линейному времени человеческой жизни, также членя его на этапы и обозначая их границы важнейшими с точки зрения традиционного сознания событиями человеческой жизни:

*заговариваю, отговариваю сосновый жар... от рождя до байны, от байны до молитвы, от молитвы до креста, от креста до венца, от*

[18] Ср. аналогичную тенденцию в молитвах: *иже на всякое время и на всякий час* (Молитва Христу); *во вся дни живота моего, и на всякий час, и в настоящее время* (Повседневное исповедание грехов); *в ня же впадаю по вся дни и нощи, и на всяк час* (Молитва ангелу) и т.п.

*венца до жизни веку конца у младенца Н.* (Кофырин 1900, № 112, с. 2, пудож.); *Заговариваю... злодейной родимиць и дитимиць от рождения и до молитвы, от молитвы до креста, от креста до винця, от винця до смерти, до последнёго конца* (Мансикка 1926, № 44, олонец.); *етаму звіху-ўдару не буваць... ад тваей маладосці да да старосці* (Зам., № 536, гомел.); [Щука] *грызет-перегрызает грызь и родимец от первой байны до другой байны, и до венца, а от венца до жизни века конца* (РЗЗ, № 499, олонец.).

Рождение, крещение, свадьба, смерть — таким видится в заговорах жизненный путь человека, и, перечисляя временные отрезки, расположенные между этими событиями, и тем самым замыкая цикл человеческой жизни, заговор препятствует недугу.

Мотивы, подобные тем, что мы только что привели (типа *от рожденья до креста, от венца и до жизни конца*), встречаются почти исключительно в олонецкой традиции и составляют ее отличительную черту, своего рода этнопоэтическую константу. Гораздо шире в восточнославянской традиции (устной и рукописной) известны мотивы, ограничивающие время воздействия заговора как лечебного ритуала концом человеческой жизни и тем самым продлевающие здоровье человека до его смертного часа:

*не вредило р.Б. всякого цисла до смёртного цяса* (Мансикка, № 151, олонец.); *Как у Адама кос'т' анямела, так у р.Б. и.р. чир'йи анямели да смертнава часу* (Проценко, № 180, дон.); *дыржы мого місця, мэйі душі... свенту Езус до сконання* (Климчук 1988, с. 186, з.-бел.); *чтобы не было ни руды, ни щипоты... с нонешнего числа до мертвого часа* (РЗЗ, 1659, архангел.); *у Валечкі падымаку-падвяроду ў целе да смерці не бываць* (Зам., № 803, мин.); *ў Ганны вужынага яду повек яе жызні не бываць* (Зам., № 352, гомел.); «Помилуй, Господи, раба своего Василия от... притчи, и от всякой болезни... я от[говари]ваю по ево век, по ево смер[ть], гробову доску» (Смилянская 2002, с. 163–164, от скорби); «Ой еси, святый Антипа, поди к р(абе) Б(ожьему) и(мярек) и вынь у него... ис кости болезнь... чтобы у сего у р.Б.и.р. зубы не болели... и до исхожия пятки, и до умертвия тела моего» (Смилянская 2002а, с. 337, молитва зубная).

В заговорах рукописной традиции человеческая жизнь предстает в том числе и как смена событий — повседневных и праздничных, заполняющих все жизненное пространство, на которые должна быть распространена сила магического слова: «...и так бы меня, раба Божия имярек, убоялися те лихие люди во всяком месте по всякой день и по

всякой часъ, и на ловле, и в людех, и у бояр, и всякой свадбе, и ныне, и присно, и во веки веком, аминь» (Вел.-устюж. сб., с. 209, оберег).

Аналогичную ситуацию можно наблюдать и в рукописном свадебном обереге XVII в., где перечислены важнейшие этапы свадебного обряда, на которые должна быть распространена сила этого оберега, поскольку именно во время свадьбы, как известно, молодые наиболее уязвимы для порчи:

> «И укрепи же, Господи, сам Исус Христосъ, тот булатен двор, и крепко со все четыре стороны, чтобы нам никоторые пакости не было по всему белому свету: у князя молодово и у княгини молодые, на пиру, за посадом, и на дороге, и у венца, и у собя на пиру за столом, и на подклете, и в бане, из бани, на тридевят дней и ночей, и сколко в тех днех часов. И случи нас жити до века, во веки» (Вел.-устюж. сб., с. 221–222).

Свадебный обряд разбит в этом заговорном тексте на фрагменты, границы которых определяются основными этапами обряда. Эти этапы описываются и как собственно временные отрезки (тридевять дней и ночей после свадьбы), и как ритуальные эпизоды (посад, венчание, свадебный пир), и как локусы, где происходят эти события (дорога к венцу, подклет, баня). Так в небольшом тексте объединяются три основные модели культурного восприятия времени: время как наблюдаемая смена природных циклов (дней и ночей в данном случае), время, мыслимое в пространственных категориях[19], и время как цепь следующих друг за другом событий[20].

Наконец, в рукописных заговорах встречаются (хотя и нечасто) рефлексы исторического восприятия времени, связанные с влиянием книжности и событий священной истории:

---

[19] «На восприятие времени переносится... опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях» (Успенский 1989, с. 27).

[20] Ср. о соотношении времени и бытийной стороны жизни: «...для архаического мировосприятия самостоятельной абстракции „время“ вообще не существует, время — это неотъемлемый элемент бытия, не ощущаемый отдельно от его конкретного содержания» (Гуревич 1981, с. 170); в естественном, «наивном» восприятии «время осознается и „переживается“ через событийные проявления» (Яковлева 1994, с. 96); «Время проявляет себя через материальное наполнение мира, без которого оно не могло бы войти в поле наблюдения» (Арутюнова 1997, с. 9) и др. под. суждения.

«...так бы валилася с меня... и косьт, и каменье, и железо, и синей булат, и всякое бы древо... от Адама и до Ноева потопу, а от Ноева потопу и до сего дни и часу, и нова месяца и ветха, по утру рано и в вечеру поздо, и в ночи, и на постели сплючи, и в баню идучи, и на всякий день, и на всякий час» (Сибирский сб., с. 264, оберег от недругов и оружия); «Как ся валяет ис-под того синя камени тридевят ключев, и збивают валы сина камени, и так бы валилися с меня, раба Божия имярек, кости, и камени, и синего булату... От Адама и до Ноева потопу, от Ноева потопа и до сего дни, нова месяца и ветха, утра рано и вечера поздно, на всяк день и на всяк час» (Вел.-устюж. сб., с. 189, молитва от правежу — телесного наказания).

В обоих заговорах (взятых из двух разных рукописных сборников) упоминаются одни и те же события: сотворение человека Богом и потоп как наказание, посланное Богом за грехи человеку; эти два важнейших эпизода, определившие судьбу ветхозаветного человека, мыслятся временем начала мира. Подразумевая тварность этих событий, заговор тем самым указывает на тварность самого времени[21], момента его начала, и одновременно включает современного ему человека в это тварное историческое время, соединяя прошлое и настоящее, проецируя тварность и Божью волю в текущий момент жизни (*от Адама... до сего дня*) и заручаясь тем самым поддержкой высших сил.

В других случаях время жизни недуга не заканчивается текущим днем или человеческим веком, а включается в цикл жизни человечества, а его судьба в свою очередь — соединяется с судьбой всех смертных, ожидающих Второго Пришествия и Страшного Суда:

*Видили мы покойных... не болят у их зубы... до страшного суда, до второго пришествия, во век векоф* (Мансикка, № 131, олонец.); «Заклинаю те, нежите, да не ходиши вь чл҃ки, нь иди вь гору и вьниди вь еленю главу и вь овню ту пребоуди до уготованнаго дне великаго суда, дондеже приидеть х҃с хотеи соудити всеи вьселенеи и тебе, бесовни нежите...» (Цонев 1923/2, с. 134; «Молитва от проклятого нежита» по требнику Софий. нар. б-ки № 622, XVII в., серб. ред.); тот же мотив ожидания недугом «судного часа» встречаем и в польском заговоре от чирья: *ty, wrzodzie... spij i odpoczywaj aż do sądu ostatecznego* [ты, чирей... спи и отдыхай аж до Страшного Суда] (Biegeleisen 1929, s. 133).

[21] «Начало мироздания означает... начало мира: если мир признается сотворенным, то таким же признается и время» (Успенский 1989, с. 36).

* * *

Выстраивая концепцию прагматического времени — времени, связывающего магический текст с внетекстовой реальностью и, в частности, определяя время воздействия заговорного слова на пациента, заговор действует максимально последовательно. Задавая исчерпывающие ряды отрезков природного и жизненного циклов, он создает эффект целостного, недискретного временно́го континуума. Через перечисление всех основных календарных праздников, лунных фаз, дней недели, этапов суточного времени и жизненного пути человека он добивается полного устранения разрыва в любой из временны́х цепочек. Однако это перечисление не просто закрывает возможные лакуны, не просто «латает» дыры во времени: оно педантично, шаг за шагом вытесняет нежелательное событие из всех отрезков времени и временны́х координат, вне зависимости от величины и значимости последних.

Кроме того, заговор активно эксплуатирует эмоционально-оценочный статус разных временных отрезков, четко их поляризуя и тем самым отделяя «худое» и враждебное время болезни от дружественного для человека «доброго» часа ее изгнания.

## Сюжетное время

Время в заговорах, как и в других фольклорных жанрах, «является слагаемым сюжетики, оно подчиняется тем же законам и нормам, что и другие элементы, т.е. оно ситуативно, условно и функционально. Время сюжета управляемо и не выходит из-под контроля повествования. Оно способно растягиваться и сжиматься, свертываться, ускоряться и замедляться, „исчезать“ и останавливаться и вновь появляться... Мы должны в первую очередь исходить из эпического значения времени, искать мотивы и пружины временных показаний и расчетов...» Так писал Б.Н. Путилов о времени в эпосе, и эти слова практически в полной мере приложимы к заговорам (Путилов 1988, с. 35). Сходные наблюдения высказывали и другие исследователи «фольклорного», прежде всего эпического, времени: С.Ю. Неклюдов (1972а; 1973), Т.В. Цивьян (1973), Ф.М. Селиванов (1976), А. Ковтун (1980).

Вместе с тем, если в эпических жанрах (былине, сказке и др.) внутрисюжетное движение «основано на принципе необратимости и однолинейности... оно мыслится... текущим только вперед и соотносимым только с одним событийным рядом» (Путилов 1988, с. 36), то в заговорах дело обстоит совсем по-другому. Именно обращение к прошлому, совмещение двух планов событий (сакрального прошлого и профанного настоящего) и двух миров (сакрального и «этого», земно-

го) становится важнейшей составляющей формируемого в заговорах образа мира.

Говоря выше о пространстве, мы описывали путь субъекта заговора в сакральный центр и его обращение за помощью к находящимся там сакральным персонажам. При этом мы обошли вниманием то обстоятельство, что пространственное перемещение субъекта в этот сакральный центр сопряжено со сложной системой временных координат. Здесь можно наблюдать и очевидные «скачки» во времени, и явное совмещение прошлого, настоящего и будущего, и многое другое. Как писал Э. Кассирер, в мифе «не удается обнаружить разделение времени на четко разграниченные временные ступени — на прошлое, настоящее и будущее, — напротив, то и дело сознание поддается тенденции и искушению нивелировать эти различия, более того, переводить их в конце концов в полное тождество... Магическое „сейчас“ — отнюдь не просто сейчас... но и... несет в себе прошлое и беременно будущим... [это] своеобразное качественное сращение всех временных моментов» (Кассирер 2002, с. 124).

Это сращение времен и является темпоральным выражением одной из важнейших тактик магического текста, о которой выше шла речь, а именно обращения к прецеденту. Как мы уже говорили, обращение к прецеденту подразумевает, что неравновесие бытия, возникшее в настоящий момент в человеческой жизни (болезнь, например), восстанавливается по некоему сакральному образцу, имевшему место в прошлом. Регулирование настоящего и будущего осуществляется с опорой на прошлое, именно из этого прошлого (в котором действуют сакральные персонажи) черпаются образцы ситуаций, подражание которым и становится залогом исправления настоящего.

Так в заговорах формируется, если можно так выразиться, прецедентное время — время событий Ветхого и Нового Завета, а также других, имевших место в прошлом и уже потому сакрализуемых и сакрализованных. Более всего это прецедентное время характерно для апокрифических молитв, а также многих устных заговоров, значительная часть которых восходит к апокрифическим молитвам, легендам, преданиям и т.д. Это время, в котором присутствуют и активно действуют пророки, цари, ветхозаветные праведники и новозаветные персонажи, а сама ситуация разворачивается в сакральном пространстве (часто на острове Буяне или у Алатырь-камня, либо в Иерусалиме, на горе Сион, у Гроба Господня или Крестного древа, в храме) и потому воспринимается как прецедент, по образцу которого в ходе лечебного ритуала может быть выстроена или скорректирована человеческая жизнь. В любом случае «заговор не просто призывает на помощь могущество... [того или

иного святого], ибо любое могущество... теряет силу, если проявляется в профанное время. Он учреждает другое, магико-религиозное время... Современность великим моментам мифов есть непременное условие эффективности любого магико-религиозного действия... Периодические возвращения, повторения, вечное настоящее — вот три свойства религиозно-магического времени...» (Элиаде 1999, с. 358–359)[22].

Особенностью этого прецедентного времени является также и то, что, хотя некоторые происходящие в рамках его события и воспроизводят относительно точно факты библейской истории, в большинстве случаев в молитвах и заговорах эти библейские события получают символическое толкование и даже в корне меняют свое значение; иногда заговоры и апокрифические молитвы и вовсе моделируют иную реальность, магический смысл которой, по-видимому, обусловлен исключительно прецедентным характером задействованных в ней имен и персонажей; наконец, в других случаях это прецедентное время и создаваемая в нем реальность приобретают виртуальный характер, ибо одни и те же события — благодаря варьированию, словесной игре и т.д. — выглядят и воспринимаются по-разному.

Всё, о чем дальше пойдет речь, имеет отношение не только и не столько ко времени как таковому, сколько к его наполнению прецедентными событиями и именами, а также к способам магической интерпретации этих прецедентных событий. Однако мы посчитали возможным рассмотреть эти сюжеты и мотивы здесь, в главе, посвященной категории времени, поскольку именно они и формируют прецедентное время лечебного заговора.

Апокрифическая и заговорная традиции иногда почти буквально переносили в молитву и заговор те или иные библейские события. Самый, пожалуй, очевидный пример этого — евангельский эпизод, посвященный исцелению больного горячкой. Вспомним самое начало Евангелия от Марка, описывающее случаи исцеления Христом страждущих в Капернауме: «Выйдя вскоре из синагоги, пришли в дом Симона и Андрея, с Иаковом и Иоанном. Теща же Симонова лежала в горячке; и тотчас говорят Ему о ней. Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им» (Мк 1: 29–31). По

[22] Аналогичную мысль — в отношении категории времени в заговорах и спасительных молитвах — высказывает и современный исследователь: «преображение действительности в заговорах осуществляется не по причинно-следственному ряду, где одно с необходимостью следует за другим, а по принципу единовременности» (Нестик 1998, с. 77).

образцу этого эпизода была составлена специальная молитва, в которой испрашивается исцеление больному горячкой по примеру исцеления Иисусом Христом тещи ап. Петра (Симона). Молитва эта греческого происхождения, одной редакции, которая сохраняется и в ее славянском переводе, где она называется «Молитва еже огнем одержимых». Эта молитва известна по требникам уже в XIV–XV вв. (см.: Алмазов 1900, с. 64–65; список этой молитвы см., например, в: Качановский 1890, с. 97, XIII в., Сб. попа Драголя).

Однако традиция развивалась и дальше, и на основе этой молитвы или же независимо от нее этот новозаветный сюжет попал в устную традицию, где превратился в заговор, в котором новозаветный рассказ о посещении Христом дома Симона (ап. Петра) в Капернауме и чудесном исцелении им тещи Симона использован как прецедент излечения человека «от всякой болезни», см. заговор: *Ишоў Господ и с Петром, и с Паўлом ў Петроўый дом. Петроўая цешча* [теща] *лежала ў ўэликой гарацы, ў ўэликой боляцы, ў ўэликих немочах. А Господ приступиў, а ўона ўстала, здороўа стала, стала йим служыць. Господ приступиў к... рабу Божаму Иўану и отняў от его, з его косце, з яго криўэ... ўяликие болезни, ўяликие слабошчы, ўяликие немошчы, и понёс ўон на сине морэ* (ПЗ, № 648, гомел.). С одной стороны, этот заговор фактически представляет собой близкий пересказ соответствующего фрагмента Евангелия, а с другой — сильно фольклоризован и «приближен» к понятным для устной традиции реалиям и именам. Прежде всего это выражается в замене имени *Симон* на имя *Петр*, в том, что в качестве спутника Петра заговор выбирает, естественно, Павла (исходя из традиционной пары святых Петр и Павел), в типично фольклорном мультиплицировании наименования болезни (*горячка, болячка, немочи*), а также, конечно, в прибавлении второй части, проецирующей это евангельское событие на реальную жизненную ситуацию.

Или другой пример: олонецкий заговор от детской грыжи: *Иван Креститель... окрестил всю вселенную, окрестил Иисуса Христа, окрести же нашего младенца... очисти от всех болезней* (Курец, № 182, от грыжи), где крещение, в точном соответствии с христианским догматам, осмысляется именно как очищение младенца от первородного греха.

Впрочем, даже относительно точный пересказ некоего библейского события обычно сопровождается обмирщением его высокого смысла, хотя именно этот смысл и придает силу заговорному слову.

Как пример обмирщения основополагающих событий Священного Писания (изгнания из рая и рождения Христа) приведем фрагменты двух севернорусских заговоров: *Как Господь Бог изгнал Адама и Еву из рая, так выходите вы, злые болезни, лихорадки колючие* (Попов, № 78,

вологод.); *Мать Присвятая Богородица, как ты сберегла Господа Бога от жидовских рук... так бы сберегла нарожденного, молитвенного раба крещеного Алексия* (Проценко, № 113, дон.). Впрочем, надо заметить, что подобные формулы сравнения встречаются даже в относительно ранних апокрифических молитвах, составителей которых, кажется, совсем не смущала такая привязка профанного настоящего к «великим моментам мифов»: «Якоже изиде врань ис ковчега ноева, тако и сия болезнь да изидеть и да се не вьзвратить вь раба божиа име р....» (Kačanovskij 1881, s. 154, молитва от нежита XVI в.).

Еще один пример подобного «заземления» высоких христианских образов и смыслов — использование в заговорах и рукописных молитвах христианского догмата Сошествия Христа во ад, согласно которому после Распятия Христос спустился в ад и, сокрушив его врата, вывел из ада ветхозаветных праведников. Этот сюжет вошел в рукописный заговор неизвестного происхождения (из рук. сер. XVIII в.) «гда женился человекъ и у жены потеряетъ нифцу»: «Како Христос, царь небесный, под землею кромешной ад словом крепок и плотен, и неизбежан и словом своим святым разверзив его; тако развяжи, Господи, словом моим у сей рабы Божией и.р. от жил 3, 2, единую жилу становую и проходную, и отвори у ней водяной проход, (Pizdu) как, прежде сего, чтоб шла из нея мочь и кровь, и женская немочь от сих моих слов в нове и ветхе, и по всякой день отныне и до века, и во веки веков. Аминь» (Виноградов 2, с. 33). В этом заговоре, читаемом мужем над женою, с которой он не может вступить в половую связь, открывание врат ада сопоставляется с отверзанием женских половых органов.

Также заговоры активно эксплуатируют тему искупительной жертвы, принесенной Иисусом Христом на Кресте: *Как Господь Иисус Христос очистил Адама от первородных грехов, так бы и р.Б. и.р. очистил от зубной боли* (Попов, № 60, нижегород.); *Как Господь наш Иисус Христос взошел на распятие, волею и кровью своею очистил Адама от первородных грехов и от рабства дьавола, так очищай р.Б. и.р. от болезни, от злых, лихих, от 12 лихорадок* (Там же, № 78, вологод.). Здесь заговоры почти буквально — с формальной точки зрения — передают содержание соответствующего догмата, согласно которому своим вольным страданием и мучительной смертью на кресте Христос искупил первородный грех прародителей, ср. в Апокалипсисе: «возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею» (Откр 1:5). Мотив очищения Адама от первородных грехов также опирается на христианскую традицию, ведь, согласно христианскому преданию, кровь распятого на Голгофе Христа стекла вниз, на могилу Адама, поэтому череп Адама в христианской иконографии помещался у подножия Креста.

Тема главы Адамовой, в свою очередь, активно эксплуатировалась южнославянскими апокрифическими молитвами от головной боли (начиная с Синайского евхология), «сохранившими» общую композицию иконографии Голгофы и Распятия, в которой Христос находится над Адамом:

> «Х҃с истини б҃ь н҃шь вьзложи руку на главу адамову. Адамь не боле главою ни нежитомь ни поль нежита ни четврьта честь нежита. Тако и си раб б҃жи имр(к) да не болить нежитомь, ни поль нежита...» (Цонев 1923/2, с. 133, по требнику Софий. нар. б-ки № 622, XVII в., серб. ред.); «Х҃с истинный бѣ нашь иже возложи ч(с)тный кр(с)тъ свой на главу первозданному Адаму. Адам же ни поболе ни главою, ни очима, ни инымъ недугомъ...» (Алмазов 1900, с. 114, № 8, «Молитва над болящую главою», по требнику нач. XVII в., собр. А.И. Хлудова, № 115; об этой молитве см.: Там же, с. 45–46).

Вообще, лечение Адама заключает в себе глубокий смысл и, безусловно, имеет прецедентный характер, поскольку Адам был не только первым человеком, но и первым больным, первым страждущим, а также, согласно апокрифической концепции, и первопричиной всех внутренних болезней («Сказание как сотвори Бог Адама»). В итоге тема эта не была обойдена ни апокрифическими молитвами: «яко Ада(м) первозданный не поболе ни главою, ни очима, ни зубы, ни кии(ж) у(д) тела его, тако и се ра(б) Б҃жии имрк, да не поболитъ никийже недуго(м)...» (Алмазов 1900, № 7, с. 114, молитва «от нежида» по служебнику с требником XVII в. Софий. нар. б-ки № 861), ни заговорами — как традиционными: *У Адама и у Евги зубы не болят... и у меня, у р.Б. и.р., не болите и не тосните* (Мансикка, № 114, олонец.), так и явно совсем поздними: *Месяц, месяц молодой, у тебя рог золотой, в море ты купался и не испугался. Адам и Ева — первые жители на земле. — У вас что болело? — Нет. — Ну и у меня, р.Б. и.р., чтоб тоже ничего не болело* (Вердеревская, Разживин 1996, с. 13, № 24, самар.).

И даже смерть Адама становится знаковым событием: *Адам умер, Ева умерла, всю болезнь унесла* (ТРМ, № 318, архангел.); *Адам умер и ураз снял, труд и болезнь с собой унес* (Там же, № 456, архангел.)[23].

---

[23] Впрочем, такой сакральный образец могут задавать и святые: *За морями стоит три дуба вниз ветвями, под этими дубами стоит гробница. В этой гробнице лежит отец Макарий. Пришли его сёстры и спросили: «Отец Макарий, ты умер?» — Он отвечает: «Умер». — «А где же ты свою болезнь дел?» — «Да я ж умер и болезнь умерла, сибирка, рожа»* (Проценко, № 127, дон.).

Как мы только что сказали, определенную роль в заполнении событиями прецедентного времени сыграла иконография. И в толковании иконографических образов можно наблюдать ту же самую профанирующую тенденцию, о которой говорилось выше. В частности, в русских заговорах нашел отражение сюжет икон Успения Богородицы. Известно, что изображение Успения возникло в византийском искусстве под влиянием фольклорных представлений, отразившихся в церковных песнопениях и апокрифах. В центре традиционной композиции иконы Успения — ложе с умирающей Богоматерью, над которым изображен Иисус Христос, принимающий душу ее в виде запеленатой фигурки. Именно это изображение, в некотором смысле «обратное» традиционному образу Богородицы с младенцем Иисусом, и обрело словесное воплощение в заговоре, без какого-либо смущения спроецировавшем божественную любовь Сына к Матери на человеческие чувства: *в Кристовой церкви Кристовой пристол, и за этим за Кристовым пристолом сидит сам Исус Христос и дёржыт на своих на белых руцях саму Матушку Присвяту Богородицю, и жмёт и прижымаёт к своему ретивому серцю, к своей горецей пецени. Так бы р.Б. не мог не жыть, не быть, не пить, не јись без рабой Божьёй* (Мансикка, № 167, олонец.).

К процессу обмирщения и упрощения сакральных смыслов, образов и формул, используемых заговорами как «образец для подражания», присоединялась также своего рода языковая игра. В этом смысле показательна судьба магических текстов, основанных на молитве «Помяни, Господи, Давида и всю кротость его». С этой молитвы царя Давида начинается 131-й псалом, в котором речь действительно идет о сокрушении/сетовании Давида на то, что ему не дана Божья воля построить храм[24].

Прежде всего в заговорах можно найти отсылки к собственно *кротости* как основополагающему свойству характера Давида (в скотоводческих заговорах эта формула используется, в частности, для усмирения быка). Вместе с тем в соответствии с логикой фольклорного текстопорождения одной *кротостью* дело не ограничивается, и в заговорах возникает своего рода аттракция, результатом которой становятся цепочки слов с ситуативно близкими значениями. Последними в этом

[24] Очевидно также, что на формирование этих заговоров, апеллирующих к присущей царю Давиду кротости и способности удерживаться от гнева, оказали влияние не только сами псалмы, но и другие ветхозаветные тексты, которые повествуют о случаях, когда он являл эту кротость (см.: 1 Цар 24 и 2 Цар 11–12).

ряду оказываются слова, выражающие искомые для пациента свойства или качества. Для примера приведем два севернорусских заговора, в которых значение ‘кроткий’, прилагаемое к самому Давиду, притягивает к себе и другие: ‘смиренный’, ‘милостивый’, ‘добрый’, ‘долго живущий’, ‘здоровый’, ‘невредимый’.

В первом заговоре: *Помяни, Господи, Адама и Еву, царя Давыда, цярицю и кротось ёго. Буть ты* [*Давид*] *кроток и милостиф как для меня, и.р., так жо и для раба и.р., скольки ты годоф прожыл на свети, скольки псалмоф справил во псалтыри, был добр и здороф всё время, так же и раб и.р. пусь есь здраф и невредим от всех зол и болезней* (Мансикка, № 18, олонец.) — именно последнее качество (*невредимый* ‘не подверженный болезням’) составляет смысловую доминанту лечебного заговора, достаточно далеко отстоящую от исходной *кротости*, которая так же далеко «увела» этот лечебный заговор от исходного текста молитвы.

В другом заговоре, направленном на судей и начальников, основным приписываемым начальнику качеством является *милость*, которое — как смысловая доминанта — замыкает ряд, начатый с *кротости*: *Помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его, сколь был царь Давид смирен и кроток и милостив, так бы были у меня, р.Б. и.р., вси начальные и чиновные люди и судьи праведные смиренны и кротки и милостивы* (Еф.МЭА, с. 154, архангел.).

Собственно «укрощение» гнева, также довольно близкое библейскому смыслу деяний Давида, встречаем в олонецком сборнике XVII в., в заговоре, обращенном к властям для усмирения их сердец: «...как царь Д(а)в(ы)д укротил и умирил царей и князей еврейских, так бы укротилос(ь) с(е)рдце сего раб(а) Б(о)жия суд(ь)и имярек ко мне, к рабу Б(о)жию имярек» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 31, XVII в.); о мотивах усмирения, связанных в русских заговорах с именем Давида, см. также: Юдин, с. 137–138.

При этом языковая игра приводит к полному искажению содержания и смысла библейских событий и моделированию новой прецедентной реальности.

Языковая игра в значительной мере определила и судьбу первых слов Книги Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1: 1), которые также вошли в русские заговоры, сформировав на этой основе прецедентные тексты. Самый, пожалуй, известный из них — архангельский заговор:

> *Как Господь Бог небо и землю, и воду, и звезды, и сыро-матерной земли твердо устроил* (вар. *утвердил*) *и крепко укрепил, и как той сыроматерной земли нет не которой болезни, не кровные раны, не ще-*

*поты, не ломоты, не опухоли, так же сотворил Господь меня, р.Б.; и как сотворил Господь, твердо утвердил и крепко укрепил жилы моя и кости моя, и белое тело мое* (Майков, № 241 = Еф.МЭА, с. 197, № 1); ср. тот же заговор, записанный через 150 лет (ВС 6, с. 176, нижегород.).

Примечательно, что в этих заговорах своего рода синонимами к основному глаголу *сотворил* выступают *основал, устроил,* а также *утвердил* и *укрепил.* Вместе с тем, если мы рассмотрим библейские контексты, в которых также идет речь о сотворении мира, то также обнаружим в них почти все эти слова: «Из праха подъемлет Он бедного, из брения возвышает нищего, посаждая с вельможами, и престол славы дает им в наследие; ибо у Господа *основания* земли, и Он *утвердил* на них вселенную» (1 Цар 2: 8); «Так говорит Господь, Который *сотворил* землю, Господь, Который *устроил* и *утвердил* ее» (Иер 33: 2); «Господь премудростью *основал* землю, небеса *утвердил* разумом» (Притч 3: 19). Эти слова Библии были хорошо знакомы «пользователю» магических текстов еще и потому, что чтение 1-й главы Книги Бытия входит в состав праздничной службы: ее читают на вечерне Рождества Христова.

Наряду с *сотворением* и *устроением* (соответствующих библейскому тексту), в аналогичных заговорных текстах, связывающих между собой опорные смысловые точки (сакральный персонаж — небо — земля), появляются и другие глаголы:

— *исполнил*, возможно ‘наполнил’: *Сам Господь Бог Иисус исполнил небо, исполнил землю. Исполни здоровья рабу Елену, спаси, Господи, от глаза: денного, полуденного, ночного* (РЗЗ, № 2078, ср. др.-рус. испълнити ‘наполнить’: Нбо ли и землю аз исплъню, глть Гь — «Шестоднев», Срезневский 2, стлб. 1139);

— *очертил*: *Господи, очертил ты небо, землю, горы. Очерти р.Б. и.р. злостную сибирку* (Проценко, № 249); ср. также апокрифический мотив о том, что Господь нарисовал, начертил на земле образ Адама (рус., болг.);

— и совсем уже далекий от первоисточника глагол *сократил*: *сократи, Господи, землю и воду, сократи, Господи, младенцу боли* (Попов, № 55, смолен.); *Сократи, Господи, землю и воду, и сократи, Господи, скуло колючее и болючее* (Там же, № 93, смолен.); *Пойду царя Давида просить все пропасти его сократить* (Ляметри 1862, с. 16, калуж.; из заговора от змей, которым тем самым угрожают выгнать из мест их обитания).

Языковая аттракция приводит к тому, что *сократил* вызывает ассоциации с *кротостью* (благодаря фонетической группе *крт*), которая в свою очередь актуализирует образ царя Давида, и тот (наряду с другими сакральными персонажами) занимает место демиурга, которого призывают *укротить, сократить, смирить, сокрутить* (т.е. одновременно *сократить* и *скрутить*) боль, недуги или гнев начальников:

*Царь Давид, царь Константин, царица Елена — сокращали они небо и землю, сократите наши дела от встречного и поперечного* (Попов, № 22, смолен.); «Господи Боже, помяни царя Давида; смирил и сократил небо и землю, — и наших недругов и супостатов и еретиков и ненавистников сократи» (Майков, № 330, рукоп.); *Пумяни, Госпади, царя Давыда, царя Кастянтина, царя Саламона и матирь их Алену, всю кротость их... Сакрутили яны ваду и землю, сакрути суроцы* (Добровольский 1, с. 175, № 5, смолен.).

Наконец, в связи с образом царя Давида всплывает и глагол *сокрушать(ся)*. Можно предположить, что поводом для этого послужил русский перевод Давидовой молитвы, в котором место *кротости* занимает *сокрушение*: «Вспомни, Господи, Давида и все сокрушение его» (см. подробнее: Объяснение... псалмов, с. 882). В этом случае глагол *сокрушаться* утрачивает возвратность и входит в заговоры как глагол активного действия, которое направляется на болезнь или ее причину: *Царь Давыд Авсеевич, сокрушив воду и зямлю, сокруши ету боль болючую и грызь грызучую* (Романов, с. 99, № 248, могилев.). Впрочем, мотив «сокрушения болезни» мог возникнуть и под влиянием апокрифической молитвы, не связанной с царем Давидом и темой кротости, ср. в «Молитве над главою болящему»: «Ты н(ы)не вл(ады)ко г(оспод)и изволи призрети на раба твое(го) сего им(ере)к, покло(нь)шаго главу свою, съкруши главу болезни одержащи его главу исцели от одержащаа его болезни» (Алмазов 1900, с. 113, по требнику XVI в. Кирилло-Белозер. б-ки, № 528/785); наиболее ранний славянский список этой молитвы встречаем в Синайском евхологии.

Известны, вместе с тем, и магические тексты, имеющие гораздо более сложную историю, в которых прецедентная ситуация опосредованно связана с библейским сюжетом или текстом. В качестве примера таковых рассмотрим севернорусские заговоры на облегчение родов.

*В чистом поле идет Иван Предотеча. — Куда, Иван Предотеча, грядеши? Поди, Иван Предотеча, к больной жене-роженице, шепни в правое ухо отроку или отрочице, чтобы вышел из материна чре-*

*ва — матери не вредил, ни какой скорби болизны не наводил* (Олонец. ГВ, 1869, № 94, с. 997); *Как ходил Госпоть по Иерусалиму, видил страдавше жену по младеню. Отворяйтесь, врата мясны и костяны, ехать не князю и не княгине, а итти безымянному младеню* (Мансикка, № 19, олонец.); *Выйду в чистое поле, пойду к граду Иерусалиму. Едет Господь и видит Господь, мучается жена со младенем. Отворяйте ворота костяные, мясные и жилотные* (РЗЗ, № 20, каргопол.); *Едет истинный Христос по Ерусалиму, видит: трудится жена ко младеню. Просит Пресвятую Богородицу-матушку: «Дай ключи золотые отомкнуть замки костяные и мясные, выйти княжню или княжне»* (ТРМ, № 526, архангел.).

В принципе сюжет «Сакральный персонаж берет ключи, и отмыкает царские врата/родовые пути и выпускает младенца» широко известен в восточнославянских заговорах (см.: ПЗ, раздел «Облегчение родов»), однако они строятся обычно как простое повествование, в котором Богородица (или кто-то другой) открывает ключами ворота и выпускает младенца. В севернорусских же заговорах описываемые события происходят как бы в двух пространственно-временных континуумах. С одной стороны, в Иерусалиме в далеком прошлом, где Христос видит рожающую женщину, с другой — здесь и сейчас, там, где рожает конкретная женщина. Призыв же «отворить врата» оказывается в этом случае адресован обеим, что и создает эффект «взаимоприсутствия», усиливающий прецедентный характер заговора.

Что касается сюжета как такового, то скорее всего он возник на основе апокрифических молитв. В южнославянской молитве «Егда жена не может родити» встречаем два базовых мотива этих заговоров: во-первых, о Христе и Иоанне, которые по пути встречают рожающую женщину, и, во-вторых, об отверзании врат и выходе младенца[25]:

«Гь бь и сти Иоаннь о(т) Рима приходеще и обретоше жену чреволиву. И вьпроси сти Иоаннь гѣ. гѣ, что сътворимь жене чреволивеи? И ре(ч) гѣ: сти Иоанне, иди и стани о десною страну вратомь и рци: нб(с)а о(т)врьзоше се и земля светь виде и ти, о(т) роче, греди вьнь, гѣ зовет'те! Тому слова вь векы аминь» [Господь Бог и святой Иоанн возвращались из Рима и застали/нашли жену,

[25] Мотив отверзания врат и выхода младенца отдельно встречается и в других южнославянских молитвах, например «От еже родити жене скоро», см.: «...напиши на хартии: се двери небесные отвръзоше се и ты, отроче, изыди, зовет тя Богь, и положи сию хартию на грьби ее» (Алмазов 1900, с. 77, южнославянский лечебник).

мучающуюся утробою. И вопросил св. Иоанн Господа. Господи, что сделать жене, мучающейся утробою? И сказал Господь: св. Иоанне, иди и стань справа от ворот и говори: Небеса отверзаются и земля свет видит, и ты, отрок, иди вон, Господь тебя зовет] (Цонев 1923/2, с. 136, по требнику Софий. нар. б-ки № 622, XVII в., серб. ред.).

Ср. те же мотивы в «Молитве егда начнет жена детя родити не борзо»: «Иже обре(т)е Ис Хс со Ивано(м) Бословцом. Обрели жену раждающу не може(т) ро(д)(и)ти. И рече Г(с)ь нш҃ь Ио(н)у Бослову вгряди Иоане рцы ей в правое ухо. О(т) Бга раж(д)ающис вы(д)и младенче х(с)въ Хс тя зове...» (Алмазов 1900, с. 124; по требнику XVI в., Софий. нар. б-ки № 1090; см. также: Тихонравов 2, с. 355–356, молитвы XV–XVI вв.). По мнению Алмазова, молитва проникла в русский требник из южнославянского, куда попала скорее всего из греческого евхология (список соответствующей греческой молитвы см.: Алмазов 1901, с. 54; а также с. 104, № 41).

Та же молитва широко известна и в русской рукописной традиции:

«...Обрете Господь наш Исус Христос, со святым Иванном Б(о)гословом обретош(а) жену Анну, имярек, родящу, чревом болящу, не могущю ей родит(и). Реч(е) Господь наш Исус Христос Иванну Богослову: Иди, Иванне, и рцы ей в правое ухо ко Анны, имярек: от Бога родимое и от Бога питаемое, выд(и), младенец, ко Христу, Христос зовет тя» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 21); «Иже обрете Иисус Христос со Иоанном Богословом, и обрете жену родшу и сердцем болящу, не может родити. И рече Господь наш, Иисус Христос, Иоанну Богослову: „гряди, Иоанне, рцы ей в правое ухо: от Бога раждающу, отъ Бога питающу, изыди, младенец Христов, Христос тя зовет“» (Виноградов 2, с. 78, XVIII в.).

Приведенные выше севернорусские заговоры, читаемые при трудных родах, сохранив и мотив Христа, путешествующего с Иоанном, и мотив отверзания врат для выхода младенца, все же довольно далеко отошли от первоисточника. В частности, в них очень редко встречается ключевая фраза апокрифических молитв «младенец, выйди, Христос зовет тебя». И тем не менее ее следы можно усмотреть в заговорах: в них, в частности, обычно повторяется ключевой для этих молитв глагол *выйти/идти* (*итти младеню; чтобы вышел* и т.д.).

Рассматриваемые апокрифические молитвы и устные заговоры на трудные роды заключают в себе отсылку к прецедентному евангель-

скому сюжету — с той лишь оговоркой, что сам по себе этот сюжет не имеет никакого отношения к родовспоможению. Мы имеем в виду эпизод воскрешения Лазаря: «Итак отняли камень от пещеры, где лежал умерший... Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон» (**И сия ре(к) гласомъ великомъ възва . лазаре гряди вонъ**). И далее: «И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин 11: 41–44). Сцена воскресения — по своим базовым смысловым точкам — полностью воспроизведена в апокрифических молитвах: здесь и вызывание голосом, и соответствующая словесная формула: *иди вон; выйди; изыди;* **гряди вонъ**, и, наконец, явный параллелизм между «четырехдневным» Лазарем, находящимся в пещере и в итоге вышедшим на свет в погребальных пеленах, и «сороканедельным» младенцем, появляющимся из материнской утробы, чтобы быть запеленатым тем же образом.

Впрочем, достаточно часто библейские ситуации воспринимались апокрифической и заговорной традицией в переносном смысле. Яркий пример метафорического толкования библейских событий — восходящий к Библии эпизод о засухе, случившейся в Израиле во время правления царя Ахава. Засуха, бездождие были восприняты апокрифической и фольклорной традицией как прообраз «нетечения крови», а не дающее дождя омеденевшее небо и уподобившаяся железу земля — как идеальный образ человеческого тела, не уязвимого для ран, тела, из которого не течет кровь. Основанные на этом эпизоде апокрифические молитвы с именем израильского царя Ахава (который, согласно Библии, умер от кровотечения из ран) были известны в древнеславянской книжности и русской рукописной традиции: «О(т) бездождия святаго пророка Илии. При царе Ахаве не быс(ть) ни дождя и ни рос(ы), ни источниц по три лета и шесть месяцов. Небо аки медено, земля аки железна; так ты, кров(ь), не кан(ь) от раба Б(о)жия имярек» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 14), см. подробнее в главе «Заговоры от кровотечения и раны».

Поскольку эта засуха была наказанием, ниспосланным Илией за грехи Ахава, который, в частности, установил жертвенник Ваалу, в русских заговорах от кровотечения появляется еще один прецедентный сюжет — уже о пророке Илье, замыкающем водные источники и призываемом к тому, чтобы таким же образом «заключить» раны больного, ср.: *Илья Пророк катается на огненной колеснице, на горе Хориве*[26]*. Он схо-*

[26] На месте горы *Хорив* в Библии упоминается близкий по звучанию поток *Хораф*.

*дит с горы Хоривы, заключил небо и землю, все моря, реки, источники, наточники и ключевники, на три года, на шесть месяцев. И я прошу, Илья Пророк, иди ко мне на пособь и на помочь, заключать, унимать у р.Б. и.р. кровь, и руду, и рану* (Попов, № 131, вологод.).

Столь же метафорично воспринимается и история смерти и воскресения Христа, ставшая прообразом перерождения человека, который пережил недуг и прошел через ритуал лечения молитвой или заговором. Начало этому было положено уже в греческих молитвах от головной боли (Алмазов 1901, с. 43–44), продолживших свое развитие в южнославянской апокрифической традиции, в частности, в молитве от нежита и головной боли:

> «Исоус Христось ника, на месте краниве[27] распет'се. христось на мести кракниве погребе се; хрисьтось на месте краинике вьскресе; хрисьтось и нежить изганавь из главе раба божиа име рекь...» (Kačanovskij 1881, s. 154, от головной боли, по рук. XVI в. из монастыря Саввина в Далмации); ср. также: «хс вьпльти се, хс распетьсе. хс погребесе. хс вьскресе изь мрьтвых сьмрьть поправь намь свободу подасть» (Качановский 1890, с. 97, из Сборника попа Драголя, XIII в., «молитва от тресавиц»); «Христос распятся и погребеся и воскресе и вси радуемся воскресению Его, так бы у сего раба Божия имрка голова не болела, возрадовался бы и возвеселился о здоровье своем» (Соколов 1892а, с. 116, рукопись XVIII в.; см. те же мотивы в рукописной молитве: Майков, № 371).

Эти молитвы южнославянского и русского требников в свою очередь ведут происхождение от соответствующих греческих молитв, довольно многочисленных и разнообразных, ср.:

> «*Χριστὸς ἐγεννήθη ἐν τόπω κρανίου. Χριστοῦ γεννηθέντος, Χριστοῦ ταφέντος καὶ ἀναστάντος, φεῦγε πόνε ἐν τόπω κρανίου· ὁ Χριστὸς καταδιώκει σε, φεῦγε ῥίγος, φεῦγε πυρετὸς, ἡμερινόν τε καὶ νυκτερινόν, τε τριταῖον καὶ τεταρταῖον, ὅτι ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη ἐν τόπω κρανίου· φεῦγε ὁ πόνος τοῦ κρανίου, ὁ Χριστὸς καταδιώκει σε· φεῦγε ἀπὸ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ*» [Христос родился на Лобном месте. [После того, как] Христос родился, был положен в могилу и воскрес, уходи боль на Лобное место. Христос изгоняет тебя, уходи озноб, уходи горячка, дневная и ночная, трехдневная и четырехдневная, Оттого что Христа распяли на Лобном месте, уходи, боль

[27] Имеется в виду *Краниево место* 'Лобное место' (Старославянский словарь, с. 293).

лобная, Христос изгоняет тебя, Уходи от раба Божьего] (Алмазов 1901, № 10, с. 90–91, сборник литургического содержания XVI в., № 449 из Б-ки Barberini в Риме; перевод О.В. Чёхи).

По мнению А.И. Алмазова, такая молитва напоминает «заговор, составленный, однако, всецело под влиянием христианских воззрений (и именно исходя из благодетельного значения всех важнейших моментов земной жизни Спасителя — рождения, крещения, распятия и воскресения)» (Алмазов 1901, с. 44).

Те же мотивы активно используются в поздних заговорах от разных болезней, которые, в отличие от обычных прецедентных текстов, имеющих в своей основе сравнительный оборот (*как было... так пусть и будет*), могут вообще не иметь второй его части (*пусть так и будет*), ограничиваясь краткой формулой, описывающей круг жизни Христа: *Бог родился в рождественскую ночь в полночь. Бог умер. Бог воскрес... Христос родился, умер и воскрес* (Пыщуг., № 130, от геморроя) или ее заключительный эпизод: *Христос воскресь — враг исчезь* (НЗ, № 38, нижегород.; от головной боли). При лихорадке в некоторых русских губерниях принято было писать на трех кусках хлеба чернилами слова, на одном: «Исус родился», на другом: «умер», на третьем: «воскрес» (Вестник Европы, 1822/8, с. 809).

Кроме того, в заговорной традиции можно встретить и несколько иные, правда, очень редкие примеры вроде нижегородского заговора от зубной боли: *Аз есмь алфа и амегла, начало и конец. Исцели, господи, от болезни зубов раба твоего и.р. Аминь* (Попов, № 59). Представление в такой заговорной формуле жизненного процесса «от альфы до омеги», от рождения до смерти, завершенность жизненного цикла придают подобным текстам большую магическую силу (об аналогичных смыслах, пронизывающих фольклорные тексты типа vita herbae и vita rei, см.: Толстой 1994).

Наряду с достаточно глубоким осмыслением библейских событий в молитвах и заговорах зачастую встречаются примитивно-символические толкования библейских образов и ситуаций. Так, в приворотах можно встретить прецедентные отсылки — к Адаму и Еве как к первой супружеской паре: *Штоб мы у пары жыли, вясялилися и добра гаварыли... Адам и Ева спарышы, етай пары никто не нарушы* (ПЗ, № 937, гомел.), к рождению младенца Иисуса: *Як Ісус Хрыстос на ўвесь свет явіўся... так і і.р. радзіўся, сонцам асвяціўся і месяцам увязаўся, усімі светкамі саджаўся* (Зам., № 1214, гомел.), к Воскресению Христа: *Ісус Хрыстос васкрос, каб і.р. здароўе васкрасло* (Зам., № 914, мин.) и т.д.

Большая группа прецедентных сюжетов основана на перетолковании библейских событий, их домысливании. Магические тексты на такого рода сюжеты довольно поздние и в основном не находят параллелей в апокрифических молитвах и в целом древнеславянской книжности, что в принципе может свидетельствовать в пользу их скорее местного, восточнославянского (не исключено что даже русского) происхождения; во всяком случае, многие из них широко известны в рукописной традиции и устных заговорах. Простой пример: в ограниченном полесском анклаве записаны заговоры от падучей (*перехода*), апеллирующие ко «мнению» Адама и Евы и разыгрывающие тему райского сада, хотя, конечно же, они не имеют никакого отношения к библейским событиям как таковым, а магический эффект заговора основан лишь на прецедентном характере имен первых людей и темы рая: *Переход, переход, скольки тоби год? Казали Адам и Ева, шо ты рабу Божэму и.р. не трэба. Пошли деточки в садочэк яблочки рвати, а на моей и.р. хрещоной, свещоной чорной болезни не бывати* (ПЗ, № 444, житомир.; ср. № 445).

Мотивы райского сада провоцируют появление заговоров, весьма далеко уводящих магический текст от библейского сюжета: *У прасветлым полі стаіць дрэва, пад тым дрэвам Адам і Ева. Як Адаму з Евай з раю не выхадзіць, так етаму залатніку па жывату не хадзіць, не бушаваць і крэпка на сваім месцечку стаяць* (Зам., № 814, гомел.).

Наиболее значительную по объему группу составляют тексты на сюжеты, связанные с теми или иными «кровопролитными» событиями библейской истории, которые подробно были рассмотрены в главе «Заговоры от кровотечения и раны». Поскольку стратегической целью лечебного заговора вообще является моделирование неуязвимого человеческого тела, то все эти события, имеющие конкретный библейский прототип, предстают в заговоре совершенно в ином виде. Заговор не отрицает самого события, однако сводит к нулю его опасные для человека последствия: кровотечения и раны. Эта традиция довольно давняя: подобные тексты о бескровном Распятии Христа известны по крайней мере с начала XVII в.:

> «И как распинали жидове на Синайстей горы самог(о) государя царя Исуса Христа небеснаго, не могли добыти ни крови, ни раны, ни уразу, ни болезни, ни щепоты, ни ломоты, ни пухоты; так бы мои супостаты на мне, на рабе Б(о)жии имярек, не могли добыти ни крови, ни раны, ни уразу, ни болезни, ни щипоты, ни ломоты, ни пухоты» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 124, по рук. XVII в.); *Стану я благословесь, пойду я перекрестесь из избы*

*дверьми, из синей синьми, из двора воротами, выду я в цистоё полё. В цистом поли жыдовья колья тесали, Христа кололи, пинали, всекии раны придавали. У света у истинного Христа крофь и руда ни бижала, ни щипота, ни грыжа не брала; так жо бы у раба и.р. крофь и руда не бижала и не щипота, ни грыжа не брала, не на вётху, не на нофцу, не на мёжах, не на всех на четырёх четвертях* (Мансикка, № 97, олонец.).

Однако заговоры не только активно эксплуатируют тему ран Христа и Распятия, но и создают совсем уж вымышленные сюжеты о путешествующем и поранившемся Христе, которому, тем не менее, удалось избежать кровотечения:

*Шел истинный Христос путем-дорогою, проколол тросточкой левую ногу, не боялся ни щепоты, ни болезни, ни кровавой раны. И так же р.Б. и.р., не бойся ни щепоту, ни болезни, ни кровавой раны* (ТРМ, № 442, архангел.); *Стану я, благословесь, пойду я перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота, выду я в цистоё полё, выду на путь дорошку шырокую, стрицю самого Исуса Христа, Сына Божья. Шол Исус Христос и нёс в руках востру саблю и уранил Он сам себе по белой руки. Не слышал Он сам себе ни скорби, ни булезни, ни щипоты и не опухоли, ни бурой крови и не горецёй и раны, и веки пóвеку* (Мансикка, № 74, олонец.).

Так же безболезненно и бескровно для их жертв завершаются и другие кровопролитные события библейской истории — убийство Авеля Каином: *У этого камня жили два брата — Каин и Авель: ножами кололись, — кровь не шла... так же у нас, у р.Б. Агне и Якове, кровь, не иди* (Курец, № 237, олонец.) и отсечение главы Иоанна Предтечи: *и попрошу Ивана-Отсечения честные главы: как у него, когда палачи отрубили св. голову, не было ни крови, ни руды, так бы и у этого раба и.р. кровь унялась* (Попов, № 132, вологод.). Апелляция к этим «первым» убийствам, которые, по логике заговора, так и не привели к кровопролитию, должна пресечь и все последующие кровопролития, а главное — помочь страждущему, излечить его от раны и крови.

На формирование корпуса событий прецедентного времени немалое влияние оказала и литургика. В частности, в заговорах популярны сюжеты на тему Рождения Христа Богородицей, рождения, которое воспринимается как бескровное и безболезненное для матери. Одним из основных источников таких сюжетов стали, скорее всего, праздничные службы Рождества Богородицы, в которых неоднократно звучит мысль о том, что роды Богородицы сняли с Евы прокля-

тие родильных мук: «Ктому жены в печалех не родят чад: радость бо процвете...» [Уже не будут жены в печали рожать детей, ибо радость процвела...] (Стихиры на стиховне); «яже избавит от болезней Еву» [которая избавит Еву от болезней рождения] (Тропарь Песни 6-й 2-го канона); «Еяже ради осуждение Евино разрешися, и яже в печалех болезнь» [через которую прекращено осуждение Евы и роды в печали] (Тропарь Песни 7-й 2-го канона) (Скабалланович 2004, с. 78, 117, 123 и др.).

Среди севернорусских заговоров на роды, а также от детских и женских болезней можно найти немало текстов, использующих сакральный образец. Это и собственно легкие, т.е. безболезненные, роды: *Как свет Пресвятая Богородица родила истинного Христа не болевши, не стонавши, всему миру не слыхавши, так и р.Б. и.р. родила князя (княгиню), не болевши, не стонавши, всему миру не слыхавши* (РЗЗ, № 20, архангел.); *Святая мать Бугуродица Суса Христа парадила, ни видала ни крыви, ни боли, ни якій муки над сабою* (Добровольский 1, с. 174, № 4, смолен.); и другие мотивы, развивающие основную тему, — отсутствие повреждений матки: *Матушка Присвятая Богородиця, как Ты родила истинного Христа, никакого мистецька не вредила, так мне-ка пособи, Господи, родить, штобы никакого мистецька не вридить* (Мансикка, № 22, олонец.); здоровье и общее благополучие ребенка: *Как Пресвятая Богородица родила младенчика чистого, обиходного, спокойного, угомонного, так же и я родила, р.Б. и.р., младенчика чистого, обиходного, спокойного, угомонного* (Григораш 1995, с. 116, архангел.); отсутствие у него крика и бессонницы: *Как матушка Присвятая Богородиця уродила света истинного Христа, Царя Небесного, и у ёго не были ни писки, ни верёски, так бы р.Б. и.р. уродила раба Божья младеня, и то жо бы ни были ни писки, ни вирёски. Спал бы, лёжал, никаких рук не знал* (Мансикка, № 30, олонец., см. также: Крашенинникова, 2001, № 26).

Впрочем, вымысел, творимый на основе «классического» сюжета, затрагивает не только Библию. В восточноукраинской традиции известны заговоры, в основе которых — мотив об инцесте, восходящий к разным «кровосмесительным» сюжетам (связанным с именами Эдипа, Андрея Критского, Иуды и др.) и воспринимаемый не менее прецедентно, чем библейские сюжеты. Это не лечебные заговоры, а заговоры на суд, обращенные к бузине как своего рода мифическому посреднику (см.: СД 1, s.v. *Бузина*). В них — с большей или меньшей точностью — упоминаются ключевые трагические события жизни Эдипа, список которых пополняется и другими преступлениями, столь же

ужасными и совершенными против близких родственников; тема семьи и насильственно нарушенных или прерванных родственных связей втягивает в орбиту этого сюжета и убийство Авеля:

Чтобы суд не засудил, виновный должен пойти ночью к бузине с макогоном, ударить по ней и сказать: *Добры вечир тоби, бузю, ты, мій вирный друзю! Скажы мени, бузю, як тому було, як сын батька вбыв, а з матирю грих творыв? Там так було: терлось та мъялось, та бильш того, що й и так мыналось* (Гринченко 1896/2, с. 325, № 231, киев.);

К суду: *Добры вечір тобі, царю бузнычый, добрый чоловиче! Що тому буде, що батька й матір убыв, з сестрою гріх зробыв? И нічого не було: терлось та мъялось, та й так зосталось. Щоб же так зосталось моє діло рожденноі, хрещенноі, молитвованоі рабы Божоі чы там раба Божого и.р.* (Чуб. 1/1, с. 95, киев.);

Чтобы суд не засудил: *Добридень тобі, бузино! Чи сколов брат брата? — Сколов. — Який суд судили? — Затреться, замнеться, тай так минеться* (Сб.ХИФО 1909/18, с. 239, харьков.);

От напасти надо пойти к бузине и тридевять раз сказать следующее: *Здоров був, бузю! — Здоров, и.р. друзю! — Що тобі, бузю, було, як ти вбив свого батька, матір, сестру й брата? — Трецця та мнецця, та й так минецця* (Иващенко 1874/2, с. 181, полтав.).

Действенность этих заговоров основана, видимо, именно на контрасте бытового проступка, за который субъект ритуала скорее всего мог быть вызван в суд (хотя и оставлен на свободе), и тех преступлений, о которых идет речь в заговорах и которые, вопреки первоисточнику, тем не менее закончились благополучно для их виновников.

Помимо «классических», заговор в качестве прецедентных иногда привлекает и сюжеты, относящиеся к библейским персонажам, основанные на народных легендах и верованиях. Так, следующий олонецкий заговор явно восходит к поверьям о том, что Илья-пророк преследует громом и молнией чертей и прочую нечистую силу, которые, заслышав гром, прячутся на межах, под деревьями, под крышами хозяйственных построек, в воде (поэтому в Ильин день запрещается находиться в этих местах) и даже в домашних животных (см.: Макашина 1982): *навстречу едет святой пророк Илья милостивый; он едет на огненной колесницы с громом и молниею, с огненными стрелами. От грому, молнии и от огненных стрел бежит всяк нечистый дух, трясовицы и родимец бежат под пень, под колоду безопятно и безотворотно; так же и*

*от меня, р.Б. и.р., трясовицы и родимец бежали бы под пень, под колоду безопятно и безотворотно* (Курец, № 154, олонец.). А заговор из олонецкого сборника первой трети XVII в.: «Как Июда удавился у горка древа осины, так бы унялас(ь) кров(ь) у раба Б(о)жия имярек...» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 101а), — мог появиться под влиянием восточнославянских этиологических легенд, объясняющих дрожание листьев осины тем, что на ней повесился Иуда (см.: Агапкина 1996).

Заметим в заключение, что, помимо собственно событий, прецедентный смысл может придаваться в заговорах связанным с этими событиями временны́м и пространственным характеристикам. Так, время Рождества Христова, как мы уже упоминали, называется в польских заговорах «счастливым», что провоцирует перенос этого «качества времени» (т.е. удачного времени) на момент лечения, обеспечивая тем самым успех и самого ритуала: *Sceśliwa była godzina, kiedy Najświętsa Panna porodziła Syna. Zeby taka była sceśliwa godzina, kiedy będę te róze* (*у и.р.*) *zazegnywać* (Siarkowski 1879, t. 3, s. 56, пол.). «Вечное возвращение» Пасхи, неизбывность праздника приводит к экстраполированию этого события на здоровье человека, которое должно быть столько же вечным: *Как светлое воскресенье есть, было и будет, так и здоровье буйной голове р.Б. и.р. будет во веки веков* (Проценко, № 132, дон.). Крещение в Иордани и ежегодное воспроизведение этого события в том же святом месте, куда собирается множество людей и откуда они затем расходятся, подобно тому как должны разойтись, покинув человека, болезни, становится основой еще одного сюжета лечебных заговоров: *На Орданку собиралысь попы рымськи, сходылысь и росходылысь, так и ты, прыстрит, розійдысь з и.р.* (Новицкий 1913, с. 68д, екатеринослав.); *Там твое место, там тебе пребывать на Ордани-реке. Там собираются попы, чтоб так желтуха разошлась, как они* (Проценко, № 55, дон.).

Приурочение некоего вымышленного события к сакральной дате придает соответствующий статус и самому событию. Так, в белорусских заговорах от вывиха сюжет о Христе, который ехал на ослике или конике, вывихнувшем ногу, связывается со Страстным четвергом, что тем самым превращает и само последующее лечение вывиха в прецедент: *У Чистый четверг на Страшной нядели ехав сам Сус Христос на буланом кони, по шовковой траве, по сияньской горе, конь тэй спотыкнувся, у сустав зьвихнувся. Прасвятая мать Бугуродица приходила, тыя суставы установила. И штоб у етаго коня суставы на место стали* (Романов, с. 70, № 104, гомел.).

* * *

Мы рассмотрели основные сюжеты и мотивы восточнославянских (преимущественно русских) заговоров, формирующие в заговорах так называемое прецедентное время — время библейской истории и далекого прошлого, черпая из которого образцы разрешения тех или иных кризисных ситуаций и просто заимствуя примеры поведения и поступков сакральных персонажей, заговор добивается ликвидации недостачи и исполнения желаемого (победить болезнь, избавить человека от судебного преследования и т.д.).

Хотя прецедентное время, как мы видели, по-разному соотнесено со временем реальных событий в жизни пациента, послуживших причиной для обращения к сакральному образцу, тем не менее основное правило, регулирующее это соотношение, состоит в том, что события прецедентного времени грамматически представлены либо отстоящими по времени от реальных событий, либо одновременными им.

Наиболее частым в заговорах является, конечно, вполне понятное обыденному сознанию соотношение «прошлое — настоящее/будущее» (*как было..., так и есть/будет*). Оно зиждется на традиционной сакрализации прошлого, придании ему авторитета времени. «Лишь в силу того, что определенное содержание уходит во временну́ю даль, смещается в глубь прошлого, — писал Э. Кассирер, — оно предстает не просто *принятым* в качестве священного, мифологического или религиозно значимого, но и легитимированным в качестве такового. Время представляет собой изначальную форму этой духовной легитимации» (Кассирер 2002, с. 119).

Как отмечает С. Небжеговская-Бартминьская, заговор демонстрирует разное соотношение современного времени и времени мифического начала. Описываемые в заговорном тексте события могут быть либо целиком отнесены в это время мифического начала, либо это мифическое время может «продлеваться», протягиваться до времени, современного пациенту и знахарю, либо, наконец, подаваться в заговоре как параллельное текущему времени (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 177–179).

С другой стороны, в заговорах и апокрифических молитвах можно встретить и другой тип соотношения прецедентного и профанного. Мир сакральных персонажей часто представляется существующим в том же времени, в каком живет сам исполнитель заговора и разворачивается действие текста[28]: *Стану я, р.Б., благословесь, пойду перекрестесь*

[28] Разумеется, в этом можно видеть проявление и так называемого нарративного режима повествования, при котором не выражается отношение времени происходящего в нарративе к моменту речи.

*в цистоё полё и в шырокоё роздольё, в цистом поли, в шыроком роздольи умоюси росой, утруси травой и белым полотенцем. И в этом поли стоит часовинька, в этой часовиньки жывё Присвятая Богородиця, она исциляе и излицяёт младенцёф. Я прихожу к Матушки Марии. «Матушка Мария, пособи и помоги мне отставить у р.Б. младенця всех гостей и гостюшок денных, ноцьных, полуноцьных, минутних»* (Мансикка, № 42, олонец.). Одновременность событий — сакрального и профанного — может быть передана условным прошедшим временем, ср. отрывок из приведенного выше полесского заговора: *А Господ приступиў, а ўона ўстала, здороўа стала... Господ приступиў к... рабу Божаму Иўану и отняў от его... ўяликие болезни* (ПЗ, № 648).

Такой переход — от прошлого к настоящему и будущему — иногда осознается носителем традиции и прямо эксплицируется в тексте заговора, см. в рукописном заговоре от уроков: «...близь святого Иордана стоит святая Фаворская гора; и на той святой Фаворской горе лежит бел Латыр-камень; и на том белом камени сидит Пречистая Богородица, Христа царя Мати, прядет шелков Хр[ис]ту на пелену, и, отпрявши, смотала и выткала, и мыла во Иордане реке, и в то время нашли на раба Божия... притчи и прикосы, уроки и призоры, щепота и ломота, и всякие уговоры... прииде Пречистая Богородица с берчатою пеленою к р.Б. и.р. и станет вытирати притчи и прикосы, уроки и призоры...» (Виноградов 1, с. 15, по вологод. рукописи нач. XIX в.).

Именно единовременность прошлого и настоящего или, как писал М. Элиаде, «современность великим моментам мифов», является еще одним условием эффективности магического процесса.

Сакральное время, к которому так стремится приобщиться субъект заговора, репрезентировано ограниченным списком сакральных имен. В прецедентном времени восточнославянских заговоров живут и действуют основные ветхозаветные персонажи, своего рода «первые люди» — Адам и Ева, Каин и Авель, царь Давид, Ной, а также Христос как высший сакральный персонаж и иногда Богородица, в то же время остальные сакральные имена (прежде всего имена святых, столь многочисленные и частые в магическом фольклоре) в прецедентных сюжетах практически не встречаются.

Именно этот круг лиц определяет отбор библейских сюжетов, в том или ином виде вошедших в магические тексты, благодаря которым в заговорах и молитвах создается особый образ прецедентного времени — времени без болезней, бед, кровопролитий и их печальных последствий. Моделирование «золотого века» и одновременно позиционирование его как века сегодняшнего, того, в котором живет субъект

молитвы или заговора, — своего рода сверхзадача магического текста и магического универсума вообще.

И еще одно, последнее соображение, которое также связано со временем. Прецедентные имена русских заговоров отсылают к случившимся в прошлом событиям то неравновесие бытия, которое в данный конкретный момент возникло в конкретной человеческой жизни, находят им соответствие в ином пространственно-временном континууме, в событиях библейской истории. Но параллельно с этим они в известном смысле «отсылают к прошлому», к первоисточнику и сами сюжеты, которые стоят за этой чередой имен. Как оказалось, прецедентные имена являются своего рода «культурно-историческими» маркерами, в корпусе известных нам магических текстов довольно четко обнаруживающими именно те сюжеты, которые имеют книжные истоки и восходят к значительно более ранней традиции — письменной, литургической, иконографической. Таким образом, помимо решения прагматических задач, эти имена продолжают выполнять и присущие им культурно-исторические функции.

# Человек и его тело

**Человек и мироздание. — Человек в окружении неживой природы. — Человек телесный. — Человек социальный.**

**Человек и мироздание.** Космологические и космогонические мотивы, о которых пойдет речь, составляют отдельный, хотя и не очень обширный пласт сюжетики восточнославянских лечебных заговоров.

В заговорах Русского Севера, как собственно лечебных, так и некоторых других (в частности, сопровождающих собирание трав), выделяются своей уникальностью мотивы, в основе которых — представление об изоморфизме микро- и макрокосма, их глубинном сходстве и даже родстве, раскрывающем суть происхождения человека вообще:

> *Отец нёбо, мать зимля, дай добра моёму младеню* (Мансикка, № 5, олонец.); *Рика отец, а вода мать, и благослови водушки взять* (Мансикка, № 8, олонец.); *Небо-батюшко, вода-матушка, небо-батюшко, земля-матушка, вода свята мной взята, р.Б. и.р.* (знахаркой), *рабу младенцу на сон, на рост, на велико Божие здравие* (Курец, № 93, олонец.); *Ты, земля-мать, ты, небо-отец, железо-брат*[1], *не пей крови, не тощи человека* (Курец, № 251, олонец.); *Небо — батька, земля — матка, куда годно, туда будь и ладно* (РЗЗ, № 2031, киров.)[2].

Как отмечал В.Н. Топоров, имея в виду в том числе и подобные мотивы русских заговоров (впервые опубликованных Л.Н. Майковым), «в творении человека, во всяком случае первочеловека, принимала участие не только Мать-Земля, но и Отец-Небо... оба эти образа встре-

---

[1] Мотивы о родстве человека и железа встречаются исключительно в олонецкой традиции, куда они скорее всего попали из карело-финского фольклора с его заклинаниями железа, культом железа и кузнечного дела вообще.

[2] Вполне вероятно, что подобные мотивы имеют книжное происхождение. Одну из наиболее ранних фиксаций этого мотива у восточных славян встречаем в русской вставке в полемическую статью против латинян, внесенную в Повесть временных лет (читается в ПВЛ под 988 г.): «Паки же и землю глаголють материю. Да аще имъ есть земля мати, то отець имъ есть небо, искони бо створи Богъ небо, таже землю» (ПВЛ, с. 52).

чаются и совместно, образуя родительскую пару, — дитя у них общее, и им был именно первочеловек...» (Топоров 2000, с. 248). Видимо, именно это и позволяет конкретному человеку как субъекту заговорного слова и потомку первочеловека рассчитывать на силу породивших его матери-земли и неба-отца (при том что мать-земля в этом и других фольклорных текстах имеет сакрально-обобщенное значение и подразумевает основу, порождающую субстанцию и т.д.): *Как мать сыра земля не боится ни стуку, ни бряку, так бы и р.Б. и.р. не боялся ни испугу, ни переполоху, ни днем, ни ночью* (Попов, № 34, вологод.).

Особенно важно, что заговор, тем более лечебный, не просто связывает человека и мироздание, не просто уподобляет человека окружающему миру и прежде всего — ландшафту, а отдельные части и органы человека — его элементам, он фактически уравнивает устроительную деятельность первотворения и целительскую практику:

> *Как Господь небо и землю, воды и звезды и мать сыру землю твёрдо утвердил, крепко укрепил, как на той мать сырой земле нет никакой болезни, ни кровавой раны, не щепоты, ни ломоты, ни опухоли, так Ты сотвори, Господь, и меня, р.Б. и.р., твёрдо утверди и крепко укрепи, жилы мои, кости мои и белое тело моё* (ВС 6, с. 176, нижегород.); *Иисус Христос, царь Давид, царь Константин, укротитя вы небо и землю, укротитя вы рабы рожу* (РЗЗ, № 1777, калуж.); *Было ў месячкі тры братцы: адзін зары спатухае, другі адсвятае, трэці ўрокі сунімае з р.Б. и.р.* (НМБНТ, № 3047, бел.).

При рассмотрении лечебных заговоров под этим углом зрения выясняется, что космологические и космогонические мотивы, взаимно проецирующие микро- и макрокосм, встречаются по преимуществу среди заговоров от золотника, кровотечения, вывиха и некоторых других, сугубо телесных недугов, а также читаемых при родах. Вероятно, именно лежащая в основе заговоров от этих болезней идея восстановления поврежденного тела (его части или органа) способствует появлению текстов, опирающихся на общий круг символических и мифопоэтических смыслов, связывающих человека с окружающим его миром.

В заговорах от вывиха («Становись, кость, к кости...»), как мы уже упоминали, складывание человеческого тела из разъединенных в результате травмы частей мифопоэтически сопоставляется, а порой даже и отождествляется с упорядочиванием земного пространства и стихий, с победой космоса над хаосом: «...сбасалися, сцепалися две высоты вместо; стыкася, сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилою...» (Майков, № 168, рукоп. XVII в.).

Заговоры на легкие роды последовательно проводят идею размыкания земли: *придзець час уремя последнее, тоды тридзевяць горы, расступицеся, тридзевяць ряки, разыйдзицеся... косьци-мощи, расступицеся, выходзи, молодзенец* (Романов, с. 161, № 6, могилев.), уподобляя рожающую женщину матери-сырой земле. Если в процессе родов происходило своего рода распадение тела роженицы, позволявшее ребенку выйти на свет, то послеродовые операции (совершаемые главным образом повитухой) были направлены на восстановление тела роженицы, его собирание, установление органов на место, а также на его «закрывание». Именно поэтому мотив «восстановления», как отмечает Т.Ю. Власкина, характерен для заговоров, читаемых у восточных славян над роженицей по окончании родинного обряда, чтобы вернуть ее органы в первоначальное положение, таких, например, как следующий: *...закладай бочки, де були сини й дочки, срастайся, низушка, сустав в сустав, только х... м'есто оставь* (Власкина 2001, с. 76).

Похожие мотивы встречаются и в заговорах от золотника, в которых упорядочивание земного ландшафта, устранение в нем разрывов и земных «ран» соотнесено с восстановлением целостности человеческого тела после его раскрытия во время родов: *Быстры реки, сыйдзицесь, круты бераги, сойдзиницесь... жовтыя пяски, збяжицесь, белы каменьня, с крутых гор скацицесь, золотой рог с косьцями зросцицесь* (Романов, с. 61, № 42, могилев.).

Но более всего космологические и космогонические мотивы свойственны заговорам от крови, что объясняется устойчивым мифопоэтическим уподоблением водных потоков кровеносным сосудам. В заговорах от кровотечения закрывание раны, из которой течет кровь, отождествляется с запиранием вод:

> *Есть в чистом поле океан море, в океане море есть алатырь камень, на алатыре камне сидит красная девица и шьет золотой иголкой и шелковой ниткой, а зашивает всякие моря и реки и всякие мелкие источники, так же бы и у меня, р.Б. и.р., зашивала кровавую рану и кровь горячую* (Еф. МЭА, с. 211, № 62, онеж.); *Летіла ворона через море, ключі загубила. Божа Мати йшла, ключі знайшла, море замкнула, кров замовила* (Зорі, с. 78, киев.).

В этих заговорах целительство, а именно зашивание ран и соединение разорванной плоти, спроецировано на космогоническую деятельность по запиранию проточных вод: рек, морей, источников, т.е. на действия, подвластные исключительно высшим силам, которые в конечном итоге и призываются на помощь страждущему человеку:

*Как истинный Христос шел через огненну реку, запирал, замыкал, заговаривал, так бы у р.Б. и.р. кровь запирал, замыкал, заговаривал* (ТРМ, № 424, вологод.); *Встану я благословяся, лягу я перекрестясь, и лягу во чисто поле, во зеленое: стану благословясь, пойду перекрестясь, во чисто поле, во зеленое поморье, погляжу на восточную сторону: с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника, несут трои золоты ключи, трои золоты замки. Запирали они, замыкали они воды и реки, и синие моря, ключи и родники; заперли они, замкнули они раны кровавые кровь горючую. Как из неба синео дождь не канет, так бы у р.Б. и.р. кровь не канула* (Майков, № 154, б/м, со ссылкой на В. Даля)[3]; «Шел Господь с небес со вострым копием; ручьи, протоки запирает, руду унимает, стрельную, ручебную, ножевую, топоровую» (Еф.МЭА, № 63, с. 211, рукоп. старообр. = Майков, № 148).

Такие заговоры встречаются прежде всего на Русском Севере в рукописной традиции; по этим признакам, а также по составу их персонажей (Иисус Христос, Илья Пророк), пространности этих текстов и их книжной стилистике можно предположить, что своим происхождением мотив «запирания водных источников и крови» обязан именно рукописной традиции[4].

**Человек в окружении неживой природы.** Рассмотренная тема находит продолжение в корпусе мотивов, основанных на аналогиях между

[3] Очень близкий вариант, скорее всего восходящий к публикации Л. Майкова, записан в Велижском у. Витебской губ. в начале XX в.: *пагляжу я пад вастоцную зарю; с-пыд васточнай зари лецяць три вараны — родныі браты; нясуць яны дванацаць клюцоў і дванацаць замкоў; і замыкалі яны, і запіралі яны воды, і рэкі, і мори, і руццы, і руднікі; замкнулі яны, запёрлі яны р.Б. и.р.; как сь сіняга неба дажжа ні каніць, так з р.Б. и.р. крыві ні каніць* (Шлюбскі 1927, с. 32, № 6).

[4] Согласно известной концепции, неоднократно озвученной в последние годы, космологические и космогонические мотивы, близкие к описанным нами, коренятся в архаических ритуальных жертвоприношениях, смысл которых состоял в том, чтобы собрать мир из частей человека, тем самым ликвидировав дисгармонию миропорядка (Гамкрелидзе, Иванов 1984, с. 820). Разрабатывая эту тему, С.Г. Шиндин называет подобные мотивы мотивами «собирания мира», которые он рассматривает в качестве рудиментарных архаических следов «ритуала „первочеловека“, в индоевропейской традиции символизировавшего творение или рекреацию космоса и регулярно воспроизводившегося в главных ритуалах годового цикла» (Шиндин 1995, с. 205).

человеком и окружающим его миром неживой природы. И вновь заговор уподобляет окружающему миру именно человека физического, обремененного прежде всего телесными болезнями (кровотечением, кожными недугами, зубной и головной болью, укусами животных и т.д.).

Более всего для лечебных заговоров характерно сопоставление человека с камнем:

— крепким, твердым, нечувствительным к боли: *Во сырой земле матери лежит инвалидов камень. Не щипит и не болит. Так же и ты, болезня, у раба и.р. не шипи и не боли* (ТРМ, № 453, архангел.); *под камнем гробница, мертвое тело у девицы. Как тело занемело и закатанело, так и ты, дурная вязь и болезнь, закаменей* (Проценко, № 242, дон.);

— не подверженным порче и сглазу: *Тело — камень, сердце — булат, р.Б. и.р. никому не изругать* (РЗЗ, № 297, вят.); *Царь камень... ляжишь ты на мохах, на болотах, на сцежках, на дорожках, нихто цябя ня имець — ни гад повзучій, ни зверь бягучій... каб не няла грызь р.Б.* (Романов, с. 99, № 248, могилев.);

— «эмоционально устойчивым»: *Як бел камянь ничого не боитца, так р.Б. ня бойся ни хромосьци, ни ломосьци, ни злых людзей* (Романов, с. 27, № 91, могилев.);

— не меняющимся с течением времени: *Як Бог закляў, застановиў камінь, аби камінь не ріс, так запираю кріпіскь-силу у тобі, абис здороў буў як камінь с кріпкий и здоровий* (Онищук 1912, с. 138, гуцул.).

На камень — как на «образец поведения», неподвижный и тихий, — ориентируют младенца и заговоры от детской бессонницы. Так, в Шенкурском у. ребенка купали, предварительно положив в воду камень, и говорили при этом: *Сколь угомонно станет лежать камешок, так и младенец и.р. спал бы и лежал день и ночь* (ЖС, 1895/2, с. 241, архангел.), ср. также: *как камень лежит, так...* (РЗЗ, № 188, 235); *как эти камешки спят и молчат, никогда не кричат, не ревят, так...* (Еф.МЭА, № 4г, с. 198, архангел.); *уж каменница стоит неподвижно, так бы и ребенок был спокойный, неподвижный* (Григораш 1995, с. 115, архангел.). Известно, что изначальная мягкость младенца по мере его роста и развития сменяется твердостью, причем особенно наглядно это заметно по зарастанию родничка. Примечательно поверье о том, что родничок у ребенка зарастает тогда, когда он может произнести слово «камень» (Мазалова 1994, с. 38).

Подобно камню, железо, будучи символом крепости, воспринимается в заговорах как прообраз тела: *Как железна тяга ничего не боится, ничто не пристает: ни вода, ни огонь, так и у младенца ничто не пристало бы* (Курец, № 112, олонец.); *Железная дева за железными*

*дверями, железное платье одето, железный посох в руках держит* (ВС 6, с. 182, № 37, костром.); *Осы вы, осы, жгучие носы, не жгите меня, не кусайте меня. Кожа железна, а кровь каменна* (РЗЗ, № 1974, с.-рус.).

Впрочем, иногда магическая формула игнорирует различия в физической природе этих материалов (древесины, металлов, камня и др.), навязывая человеку, частям его тела и органам, подобие всем им сразу. Так появляются в заговорах железные камни: *Месяц молодой, в реке камень золотой. Как этому камешку в реке не гарывать — у и.р. так зубам не баливать* (Пыщуг., № 114); *крэшчэнному рабу Ивану шчоб* [зубы] *не болели, шчоб окаменели, як булат камэнь ў воде* (ПЗ, № 516), а также высказывается пожелание перенять и воплотить свойства каждого из этих материалов: *Лежит железо ожелезневши, окостеневши, одубеневши, онемевши, чтобы у р.Б. и.р. зубы окостенели, одубенели, онемели* (Попов, № 73, орлов.).

Помимо камня и железа, заговор, правда гораздо реже, апеллирует и к кости: «Есть море белое, в том мори есть муж бел, у того мужа есть посох древянный... Говорит таковые словеса: „Буди всякое древо мяхко и пухло, а человек костянной и тверд раб Божий имярек“» (Пигин 2002, с. 245, заонеж. рукопись XVII–XVIII вв.); *Не от камня вода, не от кости руда* (Попов, № 154, новгород.), и к дереву: *тоби, дубе, крипко стояты, а нашей дытыноци крипко спаты* (Шарко 1891, с. 173, чернигов.).

Впрочем, довольно часто, избегая прямых сравнений, заговор ограничивается введением в текст лишь кратких упоминаний о тех субстанциях, подобным которым он предпочел бы видеть человека: *Шла Пресвятая Богородица по каменному мосту, железным посохом подпиралася, не было следа и не было раны. И так бы у р.Б. и.р. не было раны, не было крови* (РЗЗ, № 1638, архангел.).

Естественно, что особое место тема камня занимает, как мы уже говорили, в заговорах от кровотечения и раны, в которых отсутствие воды в камне проецируется на человека и его кровь: *Сколько с каменя воды, сколько с мертвого руды, столько бы с р. Б. Митрофана вытекло крови* (Курец, № 254, олонец.), об этом см. подробнее выше в главе «Заговоры от кровотечения и раны». Популярность таких заговорных формул объясняется естественным представлением о нетекучести камня, который выступает наиболее зримым и очевидным «оппонентом» текучей, как и вода, крови.

Однако не менее важно и то, что в камне (как и в других твердых субстанциях) заговор видит идеальный образец человеческого тела,

которое должно быть крепким и потому неуязвимым для раны, удара, ураза, боли, опухоли, ломоты, щипоты и др.: «...и как тот камень скаменеет жесток, был бы так я, раб Божий и.р., жесток ныне и присно, вся крепость Святаго духа» (Еф.МЭА, с. 214, № 77, ураз снять, с.-рус. рукоп.). Отвечая на этот «запрос», заговорная традиция (украинская по преимуществу) создает целые тексты, пронизанные темой камня, такие, например: *Ішла румяна дівка камяною горою, з камяною дійницею, камяної корови доїти, як буде з камяної корови молоко текти, тоді буде рабу Божому з рани кров текти* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 269, черкас.).

Не меньшее место образ камня занимает в заговорах и заклинательных формулах, читаемых от зубной боли. В них актуализируется не только проецируемая на зубы крепость камня: *Зубы, зубы вы мои. — Куда йдеш? — Камень бить. — Чым? — Зубами. Щоб не болели, не хворэли, шоб на мисте сидели* (ПЗ, № 547, ровен.), но и иные его свойства: негорючесть — *Коли будэ синий камэнь гореть, тоды будуть у мэнэ зубы болеть* (ПЗ, № 520, ровен.), тяжесть, устойчивость — *На синим морэ стоиць дуб зелёный, а под тым дубом каминь. Як того камня не узняць, так нехай у и.р. зубы не боляць* (ПЗ, № 528, гомел.), а также, конечно, нечувствительность, выраженная в мотиве окаменения зубов[5]: *Лазарева суббота, златоустов день! у кого болят зубы, — чтобы те зубы окаменели и во век не болели* (Селиванов 1886, с. 94, воронеж.); *Як камянь окамянев и онямев, так зубам окамянець и онямець и боли ня чуць* (Романов, с. 80, № 157, гомел.). Наконец, в заговорах от зубной боли, как и в украинских заговорах от кровотечения, встречается эпитет «каменный», прилагаемый к разным лицам и предметам и имеющий, вероятно, магический смысл: *Каменная мати стояла, рабобожэй и.р. зубы замоўляла, шчоб нэ шчэмили и нэ болили* (ПЗ, № 543, брест.).

Заговоры активно используют образ камня также и для лечения кожных болезней. Не подверженный порче, не гниющий, не стареющий и не вянущий, камень предстает идеальный образцом человеческого тела: *Тело, аки камень, тело, аки кремень, от кремня Ангел Божий жгет и калит р.Б. и.р.* (Курец, № 277, олонец.). Но что особенно значимо именно для кожных недугов по сравнению с заговорами от других болезней, так это — его абсолютная бесплодность, то, что он не имеет корней и не дает побегов, неспособен к росту и цветению, с которыми, как мы уже говорили, ассоциируются разные кожные недуги (лишай, короста, бородавки и др.):

[5] Об окаменении как об апотропеическом приеме, известном гораздо шире, чем лечебные заговоры, см. специально: Левкиевская 2002, с. 64–66.

*Как на камне трава не растет, на теле чтоб чирья не было* (Курец, № 289, олонец.); *От каменя трава не ростё, от сухого дерева отростилинья нет, в мёртвом тили душы нет, у р.Б. вереду места и росту нет* (Мансикка, № 140, олонец.); *Как... от камня нет отростков, так бы и от чирея не было. Выше не поднимайся, шире не раздавайся, добром пришел, добром и отойди* (Герасимов 1898, с. 171, новгород.) и т.д.

Наконец, камень внешне напоминает подсохшую болячку, что также не ускользает от внимания заговора: *как камень каменеет, так и чирей закаменел* (Попов, № 91, новгород.).

Такое же понимание природы камня и уподобление ему тех или иных проявлений кожных болезней встречаем в чешских заговорах от «знамения» — любого заболевания, имеющего кожные проявления: *Nerosti, nerosti znamení, jako nerostlo kamení od božího narození až do božího vzkříšení* [Во имя Иисуса Христа начинаю лечить это знамение. Не расти, не расти, знамение, как не рос камень от божьего рождения до Божьего Воскресения] (Вельмезова, № 42, то же № 46, от золотухи).

**Человек телесный.** В начале книги, рассматривая мотивы, входящие в состав универсального сюжетного типа устранения недуга, мы уже обращали внимание на то, что лечебные заговоры широко практикуют изгнание болезни из тела человека (мотивы «Изгнание недуга из тела человека», «Недугу запрещается мучить человека»). Вместе с тем смысл этих мотивов состоит не только в изгнании болезни из этих частей и органов человеческого тела, но также и в моделировании особого, имеющего магическое значение образа человеческого тела. Чтобы дать представление о том, как это происходит, приведем показательные фрагменты из лечебных заговоров разных традиций:

*бьют побивают по бумажному телу, по ясным очам, по сыпучим волосам, по сладкому мясу, по белыим костям и по сладкиим мозгам, неверную силу вон выгоняют* (Лиль Адам 1871, с. 319, с.-петербург.); *суроцы умывал с буйный галавы, з русых бравей, с ясных ачей, с румяныга лица, с ретивога серца, с бялых рук, с барзых нох* (Добровольский 1, с. 177, № 7, смолен.); *вычерпали все прикосы, узоры, щипоты, ломоты, синие опухоли из черных бровей, из ясных очей, с могучих плечей, из легких из ног, с горячей крови, из жил, из сустав* (РЗЗ, № 2265, архангел.); *Стекай... с бела тела, с ретива сердца, с ясных очей, с сахарных устей* (РЗЗ, № 2197, архангел.); *стрелите... с красного мяса, с горячей крови, с ритивого сердца, с бумажного тела, из*

*буйной головы, со слуховых ушей, с ясных очей, со всего стану человечьего* (Курец, № 149, олонец.); *Выйди, ломота, с жили, с крови, с либядинова тела* (НТКПО 1, с. 221, псков.); *Боли, урёки снимала с буйных плеч, с белых рук, со скорых ног* (Новг. ф-р, № 480); *Смываю урёки... с могучих плечей, с пелепельных костей* (Там же, № 482); *Смой с р.Б. и.р. тоску, испуг... из ясных очей, из слушных ушей, из ретивого сердца, теплого рта, горячей крови* (Проценко, № 266, дон.); *орлы... когтями отгребались... от его буйной головы, от его русых волос, от серых глаз, от белых зуб, от мягких губ, от ретивого сердца, от крови горячей* (Там же, № 109, дон.); *я тябе выдымаю... из буйныя головы, з горячія крыви, з жовтыя косьти, з румянаго лица, з ярых вочей, з белых грудей* (Романов, с. 90, № 205, гомел.); *Звих-звихище... Тобі тут не стояти, в суставах р.Б. и.р. не боліти, жовтої кости не ломити, гарячої крові не тягнути, рум'яного тіла не гасити* (Слов. маг., с. 53, житомир.); *Бо тобі... светлых очей не сліпыты* (Чуб., с. 135, полтав.); *Тоби внутри не стояты... щирого серця не нудыты, жовтои кости не ломыты и не трошыты, червонои крови не пыты, билого тила не сушыты!* (Новицкий 1913, с. 69, № 5а, екатеринослав.); *Я тебе* (переляк) *вишіптую... з твого повного лиця, з щирого серця* (УНМ, с. 65, киев.).

Устойчивость образа человеческого тела, создаваемого в этих мотивах лечебных заговоров, проявляется прежде всего в том, что многие из упоминаемых в них органов или частей тела характеризуются двумя-тремя постоянными признаками, описывающими объект по разным основаниям (кровь *красная* и *горячая*); в дополнение к этим постоянным признакам фиксируются также единичные и факультативные.

Важно и то, что постоянный признак может быть выражен рядом эпитетов-синонимов — как общеязыковых (кровь *алая* и *красная*), так и этнокультурных (живот *сильный, каменный* в значении 'крепкий'). Эти определения, за счет которых в заговорах в значительной степени и создается «качественный» образ тела, известны в заговорной традиции очень широко, однако не повсеместно. В русской и белорусской традициях их очень много и они довольно разнообразны, а кроме того — относятся к самым разным частям тела; в украинской — их список ограничен несколькими самыми типичными (*желтые кости, горячая кровь, белое лицо* и др.), а вот в карпато-украинской традиции такие определения и вовсе отсутствуют[6].

[6] См., например, подборку гуцульских заговоров в: Франко 1898, с. 44–60, весьма показательную с этой точки зрения.

В нижеследующей таблице суммированы эпитеты, характеризующие части тела и некоторые органы человека в лечебных заговорах. Сначала в каждой графе приводятся постоянные (т.е. наиболее частотные) эпитеты той или иной части тела, за ними — факультативные.

| | |
|---|---|
| тело | *белое, бумажное*[7], *лебединое; чистое* |
| кровь | *горячая* (*горючая*); *алая, красная, червонная, румяная* ‘красная’[8]; редко — *буйная, бегучая; желтая, черная*; *рабочая* |
| голова | *буйная*, редко — *шумная* |
| сердце | *ретивое*, редко — *шчырае* (искреннее, открытое), *железное, широкое* |
| лицо | *румяное; белое;* редко — *полное* |
| щеки | *алые* |
| кожа | *гладкая* |
| мясо | *сладкое; рыжее, розовое, червоное*; редко — *теплое, белое* |
| мозг | *желтый, белый, сладкий* |
| кость(и) | *белая, лебединая, желтая, золотая, пепельная,* т.е. ‘светлая’; *широкая, толстая*; редко — *сырая* |
| глаза (очи) | *ясные, яркие, светлые, ярые* ‘излучающие свет’[9] |
| ноги | *быстрые, скорые, резвые, бодрые, беговые, бурные, походящие, борзые* ‘способные к движению’ |
| руки | *белые*; *рабочие* (*работящие*); редко — *махучие, паграбашчыя* (загребущие) |
| груди | *белые* |

[7] Относительно «бумажного» тела А.Т. Хроленко высказал предположение о том, что, помимо очевидного значения ‘белый’, это прилагательное может иметь оценочный смысл и означать высокую оценку того объекта, к которому оно относится (Хроленко 1992, с. 44). С другой стороны, в русских рукописных молитвах «бумажное» тело обычно противостоит «нетленности» христианских атрибутов, т.е. «бумажный» ассоциируется скорее с комплексом отрицательных значений, таких как ‘недолговечный, тленный, уязвимый и т.п.’, ср.: «Защити... своею черною ризою нетленною тело грешное, бумажное раба Божия имярек» (Пигин 2002, с. 245).

[8] Кровь как квинтэссенция жизненной силы человека, согласно народным представлениям, должна быть *горячей* и *красной* (Мазалова 2001, с. 55–56).

[9] Ср. народное поверье о том, что глаза не только воспринимают свет, но и сами являются его источником (Мазалова 2001, с. 23–24).

| | |
|---|---|
| печень [10] | *черная, легкая, горячая* |
| живот | *сильный, плотный, каменный* ‘крепкий’; редко — *белый* |
| плечи | *могучие, широкие; белые* |
| жилы | *синие*; редко — *светлые, белые* |
| ресницы | *густые* |
| уста | *сахарные* |
| волосы, коса | *русые*; редко — *черные, рыжие* |
| брови | *черные, высокие* |
| уши | *слуховые, чуткие* ‘хорошо слышащие’ |
| зубы | *крепкие; светлые, белые* |

Так выглядит перечень упоминаемых в лечебных заговорах частей и органов тела человека с присущими им основными и дополнительными признаками. На основе анализа соматических характеристик несложно составить описание тела человека как объекта лечебных заговоров, тела, над которым, собственно, и совершается ритуал заговаривания.

У такого человека: *белое* и *чистое* тело, *горячая* и *красная* кровь, *буйная* голова, *ретивое* сердце; *розовое* и *сладкое* мясо, *желтый* мозг, *светлая* и *широкая* кость, *крепкий* живот, *гладкая кожа, могучие* и *широкие плечи, черная* печень, *синие* жилы, *быстрые, скорые* и *борзые* ноги, *работящие* и *белые* руки, *русые* волосы, *бело-румяное* лицо, *ясные* и *светлые* глаза, *густые ресницы, черные* и *высокие* брови, *чуткие* и *слуховые* уши, *крепкие* и *белые* зубы, а также (реже) *боевые* ноздри, *громкий* голос, *голосная* гортань, *румяные* губы, *красный* язык, *белое* легкое.

Этот образ, созданный исключительно за счет подбора наиболее типичных для восточнославянского фольклора постоянных эпитетов[11], примечателен в нескольких отношениях.

Во-первых, это образ универсально-типичного тела. Ни один из упомянутых выше эпитетов не может служить в качестве классификатора, разграничивающего человеческие тела по их принадлежности к той или иной поло-возрастной группе. Поэтому, с одной стороны, нельзя с полной уверенностью говорить о том, что это образ мужского или женского тела, тела взрослого или тела ребенка. Человеческое тело в лечебных заговорах предельно недифференци-

[10] Нет полной уверенности в том, что под словом *печень* носители традиции понимали именно этот орган.

[11] *Буйная голова, белые руки, белое тело, резвые ноги* — постоянные эпитеты, частотность использования которых в разных жанрах русского фольклора очень высока (см.: Евгеньева 1963, с. 312–326).

рованно, и прежде всего по признакам мужской/женский и детский/взрослый, ср. типичный пример, когда в заговоре на роды младенцу приписываются *могучие плечи* и *буйная голова*: *Сама Пресвятая Госпожа Богородица идё, нисё святую воду под пеленой оммыть и опкатить р.Б. младеня, с рук и с нок и с могуцих плець и с буйной головы, штобы не болело, не щимило у р.Б. младеня ни в какую пору* (Мансикка, № 27, олонец.). Но с другой стороны, этот образ тела — в силу его предельной типичности — может пониматься как образ любого тела (женского и мужского, взрослого и детского) и потому очень «удобен» в повседневной лечебно-заговорной практике.

Во-вторых, и это кажется нам более существенным, сформулированный выше образ — это образ здорового тела. И даже не просто здорового, а практически идеального (с точки зрения фольклорных стереотипов в отношении здоровья и красоты телесной). Такое тело есть воплощение жизненной силы и активности, именно поэтому для его характеристики заговорная традиция использует наиболее устойчивые («постоянные») эпитеты, отвечающие требованиям идеальной типичности.

Это обстоятельство принципиально важно для понимания общей концепции восточнославянских лечебных заговоров. Ситуация заговаривания болезни в свете сказанного видится следующей: в случае болезни реального человека над ним читают заговор, в состав нередко входит мотив изгнания болезни из здорового человеческого тела. Тем самым в заговоре (точнее, в данной конкретной ситуации заговаривания), во-первых, моделируется образ идеально-здорового тела, во-вторых, этот образ приписывается конкретному больному человеку, и, в-третьих, сама болезнь, которую изгоняют из этого человека с помощью данного заговора, понимается не как органически присущая этому человеку и его телу, а как сила или субстанция сугубо внешняя, вошедшая в идеальное тело, но при этом ему самому не повредившая (его не испортившая) и потому могущая быть из этого идеального тела извлеченной, изгнанной, выговоренной.

Укажем в качестве примера лишь на одну деталь. В формулах изгнания недуга (описанных нами выше, в главе «Устранение недуга»), где перечисляются части тела и органы, из которых должна быть удалена болезнь, названия этих частей тела часто бывают дополнены постоянными эпитетами типа *горячая кровь, белое лицо* и т.д. Характерный для слов *тело* и *лицо* постоянный эпитет *чистый* появляется очень часто именно в заговорах от кожных болезней, хотя понятно, что именно кожная болезнь уродует кожу, делая ее нечистой: *а ты, лишай, рабу*

*Божаму ня мяшай и в ы х о д и з яго ис косьтей, из мождже́й, из ясных вочей, из горачей крыви и с усяго теляси, и с ч и с т а г о т е л а* (Романов, с. 95, № 229, гомел.).

Как видим, заговор сознательно избегает того, чтобы описывать больное (или старое) тело или больные (изношенные, поврежденные недугом) органы. Сказанное однако не означает, что в лечебных заговорах не сообщается о болезни как таковой. Напротив, в заговорах от вывиха, например, воспроизводится ситуация «Некто шел и вывихнул ногу»; в заговорах от кровотечения упоминается о кровавой ране и описывается процесс ее зашивания, и т.д. Единственное, от чего заговор последовательно устраняется, так это от описания немощного тела человека, над которым читается заговор. Те же кровавые раны и вывихи приписываются в заговорах, как известно, неким сакральным и иным персонажам (ср. мотив: «Шел Христос/дед, повредил ногу, Богородица исправляет вывих/лечит удар»), но практически никогда — реальному человеку. В известном смысле, быть может, важно даже не столько то, что в заговорах создается образ здорового тела, сколько то, что в заговорах отсутствует образ больного/дряхлого/немощного тела.

В итоге в лечебных заговорах складывается до некоторой степени парадоксальная ситуация. Используя, казалось бы, почти исключительно постоянные, типичные и лишенные какой бы то ни было индивидуальности эпитеты восточнославянской фольклорной традиции (типа *буйная голова, белые руки, белое тело, резвые ноги*), притом не специально заговорные, а общие для значительной части жанров (былин, причитаний, лирических песен и др.), лечебный заговор достигает своих, сугубо специфических, целей и моделирует образ идеального человеческого тела, обретение которого и составляет одну из сверхзадач лечебного ритуала. И потому чем точнее заговор сможет воспроизвести этот идеальный образ, чем меньше будет в заговоре отклонений от него, чем стереотипнее будут все используемые в заговоре эпитеты, тем ближе подойдет заговор к решению стоящей перед ним задачи. Нейтральность и даже своего рода абстрактность образа человеческого тела в лечебных заговорах — на самом деле просто «обман зрения»: заговор навязывает пациенту идеальное тело, не допуская никаких отступлений от его «прообраза».

Таким образом, если сюжетика заговоров, как мы показали в Части 1-й, в известном смысле решает тактическую задачу лечебного ритуала — избавить человека от конкретной болезни, то поэтическая система заговорного слова ориентирована на реализацию гораздо бо-

лее амбициозной и фундаментальной стратегической цели, а именно — моделирования неуязвимого человеческого тела.

И, наконец, последнее. В том образе мира, который представлен в устных заговорах, не нашлось места христианской концепции греховности и тленности телесной природы человека. И хотя в русской рукописной традиции иногда встречаются молитвы и заговоры, «исповедующие» эту концепцию, ср. уже цитировавшееся выше: «Защити, государыни, Пречистая Мати Божия, своею черною ризою нетленною тело грешное, бумажное раба Божия имярек...» (ОЧ, с. 245, заонеж. рукопись конца XVII — начала XVIII в.), устный заговор настойчиво проводит противоположную мысль — о теле как средоточии здоровья и жизненных сил человека.

**Человек социальный**. Указания на социальный статус человека обнаруживаются в лечебных заговорах только тогда, когда возникает необходимость противопоставить человека-пациента, оказавшегося объектом заговорного слова, и мир «иной», неправедный, когда социальность человека оказывается самой мощной защитой перед лицом порчи или сглаза. Наверное, поэтому рассматриваемые ниже мотивы характерны в наибольшей степени для заговоров от насланных болезней, за которыми просматривается вмешательство нечистой силы, злого глаза и чуждой недоброй воли.

Социальность человека понимается в лечебных заговорах прежде всего как его принадлежность христианской вере, что в полной мере и используется заговором для борьбы с недугом, бессильным против «крещеного тела»:

> *Все двенадцать рож... Выйдите, выступите из Машиных костей, мозгов, с пальчиков... и всего тела крещеного* (РЗЗ, № 1761, калуж.); *Я вас прошу, змея Екатерина и змей Галич, выньте свой яд из крещеного тела рабы Пелагеи* (РЗЗ, № 1764, калуж.).

В дополнение к признаку *крещеный*, выдающему принадлежность пациента к «своей» социальной группе, в заговорах появляется признак *рожденный*, свидетельствующий о его человеческой природе, и именно оппозиция *крещеный* (а также *рожденный, благословленный* и *молитвенный*) – *некрещеный* становится классификатором, позволяющий отделить своих от чужих, людей — от нелюдей:

> *Балячухно-матухно... З хаты дымам, з двара ветрам выпраўляю, ты за вецер ухапілася, на асіне запнулася, ад р.Б. чыстаплоннае, раджэннае, благаславеннае адчапілася, адкаснулася, к ёй не вяр-*

*нулася* (Зам., № 1078, гомел.); *От черного глаза, от синего глаза, белого глаза, желтого глаза... Вы, глаза окаянные, глаза некрещеные. По бокам не ходи, боков не коли, явства не прети, в дыханье не тесни* (РЗЗ, № 2091, калуж.).

Кроме того, в восточнославянских заговорах сплошь и рядом встречается называние себя *порожденным, крещеным* и *молитвенным* как способ автономинации субъекта заговора, обнажающий рефлексию человека по поводу собственного статуса: *Місяцю, місяцю... чи бачив ти мертвого? чи питав ти його? чи болять зуби у нёго? Ні болять, ні щимлять, щоб у мене, порожденого, молитвеного... не боліли, не щеміли* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 357, киев.).

Противопоставление своих и чужих, людей и не-людей особенно выразительно эксплицировано в заговорах, адресованных маленьким детям, которые лишь совсем недавно обрели статус человека и христианина. В таком случае *порожденным, крещеным* и *молитвенным* называют ребенка, тем самым как бы воспроизводя или повторяя в сложившейся кризисной ситуации ритуал его крещения:

*Матушка Присвятая Багародица, закрой-защити сваей рукой, сваей ризай... младенца и.р.... Младениц и.р. крищен и причащен* (Проценко, № 114, дон.); *Божіи угодныкы, благословить и поможить, своим духом дыхнить рожденній, молытвенній, хрещеній, благословенній, миром мированій, водою обливаній Катерыни на стану поставыть от супротывныка!* (Новицкий 1913, с. 69, № 5а, екатеринослав.); *Святый денёчек понедельничек, стань на помощь новорожденному, новокрещёному и.р.* (Проценко, № 116, дон.)

и в то же время противопоставляя его тому, кто через подобный ритуал не прошел и пройти не может: *Возьми и униси нерожоного, некрещоного, не тронь, не шевели нашого рожоного и крещоного* (Мансикка, № 51, олонец)[13]. Аналогичная ситуация моделируется в белорусском заговоре от детской бессонницы, противопоставляющем детей человека и мифологического персонажа по целому ряду характеристик, классифицируемых на основе оппозиции человеческое–нечеловеческое (дикое): *У полі стаіць дуб галенаты, на том дубе сідзіць Фёдар з дзіцяткам, тое дзіцятка ні раждзёнае, ні крышчонае, ні мірам памазанае, яму няма ні калыскі, ні*

[13] Подобное последнему примеру противопоставление крещеного и некрещеного ребенка широко развито в славянском фольклоре, где оно находит выражение в бесчисленных магических формулах, сообщающих о факте крещения типа «Взяли некрещеного, даем крещеного».

*пялюшкі, ні цёплае мяккае падушкі, яму ні спаць, ні гуляць, ні прыбываць, а маё дзіцятка раждзёнае, крышчонае, мірам памазанае, яму спаць і гуляць, і маміны грудзі пасасаць* (Таямн., № 591, гомел.). Это противопоставление особенно заметно, если подобные слова (о «рожденном» и «крещеном») произносятся во время самих родов, когда ребенок еще не только не крещен, но даже не рожден: *опростай, Господзи, рабу Божію Матрюну, пусьци, Господзи, ету душухну, нарождзеную, сотворёную на етый свет, на будущій век* (Романов, с. 64, № 60, могилев.).

Крещение как акт наречения человека именем также осмысляется в заговорах в своей социализирующей функции. Как подметила Е.В. Вельмезова применительно к чешским заговорам, наличие имени собственного «имеет важное значение для определения заговорного персонажа как 'своего', 'положительного'...» (Вельмезова 2003, с. 246). В восточнославянских заговорах такое значение придается даже не имени как таковому (и его наличию у персонажа), а как раз качеству этого имени, поскольку для исследуемых нами заговоров релевантна не оппозиция *имеющий имя – безымянный*, а *имеющий христианское имя — имеющий «неимя», прозвище*, см. эту оппозицию в нижеследующем фрагменте заговора от детской бессонницы: *Діду, діду Заліскій... у тебе син Заліскій, костяний, деревяний, а у мене дочка* (*Марія*) *рождена, хрещена, молитвена Н.* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 136–137, черкас.), в котором противопоставляются *син Заліскій* и *дочка Марія*. Христианские имена, помимо высших сакральных персонажей, получают также объект заговора (пациент) и субъект (знахарь). Что же касается посредников, помогающих в излечении больного (заря, например), или тех, с кем субъект так или иначе имеет дело, то в отношении них заговор ведет себя непоследовательно, давая им имена, однако часто нехристианские (ср. имена зорь, месяца, дуба, камня, царя змей и др. в главе о детской бессоннице). Напротив, христианское имя, которым нарекают не собственно человека, способствует его социализации, что можно было наблюдать, исследуя заговоры от золотника.

При рассмотрении заговоров от детской бессонницы и других детских недугов мы уже видели, что семья, причем семья, устроенная в соответствии с социальной нормой (*Бег ваўчок-ваўчышча, разінуў рацішча. Ты, ваўчок-ваўчышча, бяры Івана начышча, нясі сваім дзеткам. У тваіх дзетак* [волчат. — *Т.А.*] *сем мацярок, а ў Івана адна матка* — Зам., № 1146, гомел.), присутствие родителей (и особенно матери) в жизни человека, его «урожденность», а тем самым — и укорененность в сообществе — все это становится гарантией его безопасности, служит ему оберегом и защитой, см. такой, в частности, пример: *Полуношница...*

*над моим младенцем, над Наташой над Ивановной, не тешься, не нежься и не декуйся. У нее есть отец и мать, пускай тешатся, нежатся и декуются* (Пыщуг., с. 123, № 101, костром.). Апелляция к факту рождения, послеродовым процедурам и традиционным формам семейной и раннесоциальной адаптации подается в заговорах как своего рода последний аргумент в споре с болезнью: *Гостець, гостище... тут тобі не пробувати, тут тобі не розкошовати, кров не пити... іди собі... на сине море... мене мати породила, в пелинкі вповила, шовковими тороками звязала, Господу Найвижщому на офіру віддала* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 323, подол.); *Отцова молитва, мамкино порождэніе, господнее сотвореніе, батькино, маткино багословеньня. Як ясному месяцу из неба не сходить, так рабе Божаму тому лиха ня меть, и уроков, и прироков* (Романов, с. 20, № 55, гомел.), ср. о мотивах социализации в заговорах от золотника.

Мотивы, в которых обозначено противопоставление социализованного, окрещенного человека недугу, известны и в других славянских традициях, причем в вариантах, дословно совпадающих с восточнославянскими:

> *Не оди, страшен страшник, не оди, буен буіник, че е Цоло кръстен и миросан, Ристу Богу предаден, з Божи повоі оповит и на пезул турен... Ами иди ф пусти гори телелеіски* [Не ходи, страшное страшилище, буйное буянище, ведь Цоло крещен и помазан, Христу Богу посвящен, Божьим повоем повит, и на возвышение у очага положен... Иди-ка ты в пустой лес телелейский] (СбНУ, 1891/6/1, с. 98, болг..); *Ви, бабице, пуштете Виду... Не мој'е снагу ломите, не мој'е кости трошите; она је у цркву ношена и с миро миросана* [Вы, бабицы, отпустите Виду... Не можете силу ломить, не можете кости крошить, она [Вида] в церковь ношена и миром помазана] (Раденковић, № 134); ср. отсылку из другого болгарского заговора: *Да идеш на некръстено и немиросано и на църква неносено* [иди в некрещеное, миром не мазаное и в церковь не ношеное] (Тодорова-Пиргова, № 602, михайловград.); *O Pane Ježíši Kriste, já N.N. křtěná a X.Y. biřmovaná; ty nátko nejsi křtěná ani biřmovaná. Já tě tu nátko nechci mít, ty musíš do věčné propasti pryč odjít. To se třikrát opakuje* [О Господе Иисусе Христе, я Н. (имярек) крещена, а М. (имярек) конфирмована; ты, натка, не крещена и не конфирмована. Я тебя здесь, натка, не хочу иметь, ты должна в вечную пропасть прочь уйти] (Вельмезова, № 97).

В севернорусских заговорах, многие из которых начинаются с формулы «Встану, благословясь, пойду, перекрестясь...», социальный

статус важен не только для пациента, но и для субъекта заговорного слова, ищущего способа помочь страждущему и объявляющего самого себя человеком социальным. Этот его статус определяется не только фактом крещения, сколько последующей социальной жизнью и в частности — семейными ценностями и традициями, наставившими имярек на добрые дела и благословившими его в путь-дорогу:

> *Стану я, р.Б., благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощена, матирью благословлёна, на добры дела поучена. Заговариваю, раба Божья, у раба Божья, злодейной родимиць и дитимиць* (Мансикка, № 44, олонец.); *Стану я, р.Б., благословесь, пойду перекрестесь, отцём, матерью благословлёна, на добрые дела наставлёна, выду в цисто полё. Там тикё быстра рицька, на этой рицьки лодоцька золота, друга серебряна. В одной лодоцьки Исус Христос, в другой Пресвятая Богородиця, думу думали, совет советовали. Так бы р.Б. с рабой Божьёй думу думал, совет советовал, век пувику, отыни дувику* (Там же, № 159).

Только обретя это напутствие, «обновив» себя в качестве социальной единицы, человек может заручиться поддержкой высших сил, за помощью которых он и отправляется в путь.

Намереваясь же совершить злокозненное действие и исполнить «черный» заговор, человек намеренно эксплицировал разрыв своих социальных связей: *Стану я, р.Б., не благословясь, пойду, не перекрестясь, отцом не прощена, матерью не благословлена, не из сеней сенями, не из дверей дверями, не из ворот воротами, а мышиными тропами, собачьими следами* (РЗЗ, № 2183, архангел.).

Образ мира, выстраиваемый лечебными заговорами и рассмотренный нами в предыдущих двух главах в его пространственно-временных координатах, немыслимо представить себе без человека. Конечно, естественно было бы предполагать, что лечебные заговоры должны описывать «человека страдающего», ставшего по воле случая объектом соответствующих ритуалов. Однако даже если формально это так (человек в лечебном заговоре, конечно, прежде всего пациент), то фактически, сколько мы ни вглядывались в тексты заговоров, мы так и не нашли в них человека больного или немощного.

Скорее наоборот. Человек, тот, которого нам дано было увидеть и услышать в заговорном слове, — это человек-мир. Находясь в силовом центре заговорного мира (а ведь весь этот мир и выстроен только для того, чтобы обеспечить, точнее, вернуть человеку утраченное благо-

получие), он связан множеством нитей с мирозданием и земной природой, это человек глубоко социальный и одновременно физический, телесный. Именно в этих связях с окружающим его миром человек черпает силы и находит способы для преодоления недуга. И хотя обо всем этом говорится не всегда прямо и не всегда подробно и связно, однако даже эти пунктирные и полускрытые сообщения не оставляют сомнений в том, каким на самом деле заговор видит человека.

* * *

Рассмотрев основные составляющие, из которых «складывается» образ мира восточнославянских лечебных заговоров, а именно «пространство», «время» и «человека», нам бы хотелось в заключение отметить следующее. Тот образ мира, который мы вычитываем из множества известных нам магических текстов, предельно прагматичен, поскольку подчинен конкретной задаче — способствовать реализации установок лечебного ритуала, нацеленного на возвращение человеку утраченного благополучия. Важнейшими «параметрами» этого смоделированного в заговорах образа мира являются:

— пространство, идеально подходящее для субъекта заговора, с одной стороны, стремящегося в сакральный центр за помощью, а с другой — преследующего цель максимально эффективно и быстро удалить болезни за пределы «этого» мира;

— время, параметры которого отбираются заговором с тем расчетом, чтобы полностью устранить разрыв в любой из временных цепочек, «вытеснить» недуг из всех отрезков времени, а также создать идеальные условия для осуществления самого целительского ритуала;

— человеческое тело, идеально здоровое, неподвластное болезням и времени, твердое и неранимое, подобное в этой своей неуязвимости камню и металлу;

— наконец, добавим в этому еще и «портрет» болезни, выполненный в восточнославянских заговорах с максимальной тщательностью, чтобы не упустить из виду ни одного симптома и ни единой ее причины (о нем см. в Части 1-й, в главе «Устранение недуга»).

Подобное ви́дение мира (состоящего из пространства, времени, человека и его болезней) отличается заметной неполнотой и даже фрагментарностью. Особенно это ощутимо даже не тогда, когда мы рассматриваем время, пространство или человеческое тело, образы которых все-таки более или менее разработаны, а когда пытаемся понять, каков, например, «вещный» мир заговоров... и при этом обнаруживаем, что практически весь материальный мир заговора легко укла-

дывается едва ли не в один-единственный образ, намеченный простой зарисовкой, — там, в этом мире, сладко спят на мягких шелковых перинах и подушках, проводят время за накрытыми столами, покрытыми браными скатертями, сладко едят, пьют, веселятся и играют свадьбы. И этот образ «иного» мира служит точно определенным целям — быть манком для недуга, способным привлечь его внимание и увести подальше от больного.

Каждый элемент картины мира в заговорах описывается так, что становится ясно: эта зарисовка не решает задач его энциклопедического описания, а является сугубо функциональным элементом заговорного дискурса. В заговорах присутствует только то, что служит решению прагматических установок магического текста, поэтому создаваемый в заговорах образ мира предельно лоскутен.

И тем не менее даже такой лоскутный и неполный образ оказывается способен создать действенное и эффективное заговорное слово. Чтобы понять это, надо вспомнить, что то представление о мире, которое репрезентировано в магии и в частности в магических текстах, практически полностью игнорирует «совокупное» ви́дение этого мира. Ведь, как точно подметил Э. Кассирер, в любой магии традиционное сознание концентрируется «на достижении *отдельного* результата, удовлетворяясь этим воздействием и успокаиваясь на нем» (Кассирер 2002, с. 124), но при этом, продолжим, нимало «не задумывается» о целостном восприятии и описании мира. Для заговорного слова как совершенного магического инструмента важны лишь определенные характеристики и параметры, которые относятся к недугу и к избавлению от него пациента. Что же касается остального мира, то в его зарисовках заговорному слову присущ истинный минимализм.

# Сюжетика восточнославянских лечебных заговоров в сравнительном освещении (Вместо заключения)

**Восточнославянские лечебные заговоры в инославянском окружении. – Заговоры и книжная традиция.**

Заговоры русских, украинцев и белорусов, записанные на протяжении XIX–XX вв. и ставшие объектом настоящего исследования, впитали в себя множество инокультурных влияний и жанровых форм. В своем становлении и бытовании восточнославянские заговоры испытали влияние письменных (книжных) по происхождению источников, связанных с церковной традицией и народной религиозностью (молитв, псалмов, ветхозаветных и новозаветных нарративов канонического и апокрифического характера), а также европейских (в том числе славянских) заговорных традиций. Будучи текстами частично нарративными, частично собственно магическими, т.е. тесно связанными с ритуальной практикой, будучи устными и рукописными, хорошо сохраняясь во времени и при этом впитывая позднейшие инородные влияния, принадлежа к миру Slavia Orthodoxa и тесно соприкасаясь с миром Slavia Latina, восточнославянские заговоры обнаруживают целый спектр «сфер притяжения», которым они обязаны своим происхождением, последующим развитием, сюжетными трансформациями.

## Восточнославянские лечебные заговоры в инославянском окружении

В этой, заключительной, главе книги нам бы хотелось прежде всего кратко подытожить наблюдения над распространением отдельных сюжетов, мотивов, формул и других повествовательных элементов восточнославянских заговоров с целью установления их истоков и параллелей. Приступая к этой теме, надо сразу признать, что, будучи частью славянской заговорной традиции, ее восточнославянская «дочка» сохранила не слишком много черт, указывающих на общеславянское наследие. Вот почему такая понятная и, казалось бы, актуальная задача, как восстановление общеславянского заговорного репертуара, т.е. «обнаружение сюжетов, общих (одинаковых) или эволюционно соот-

носимых в пределах всего славянского мира», — задача, поставленная в свое время Ю.И. Смирновым (1983, с. 244) по отношению к славянским эпическим традициям, для изучения заговоров представляется на настоящей момент нецелесообразной и нерелевантной материалу, т.е. не соответствующей имеющемуся уровню описания заговорных традиций отдельных славянских народов.

Скорее, наверное, есть смысл попытаться сначала выявить те внешние «сферы притяжения», которые обнаруживают наиболее последовательные параллели с восточнославянской заговорной традицией, и таким образом, возможно, отыскивать истоки отдельных мотивов.

В сюжетике восточнославянских заговоров ощутимо влияние двух ветвей славянского фольклора — западной и южной. Сосредоточивая внимание на тех явлениях восточнославянской заговорной традиции, которые могли бы соотноситься с обеими этими ветвями, мы сознательно вводим критерии, ограничивающие отбор материала: в этом обзоре мы не будем учитывать факты, имеющие общеславянское распространение (т.е. известные восточным, западным и южным славянам), а также по возможности — те элементы заговорной сюжетики, которые могут иметь универсальный характер. Только после этого, на наш взгляд, можно более надежно определить общеславянские элементы, типологические схождения и универсалии и, наконец, восточнославянские «инновации» в области заговорной сюжетики.

Говоря дальше о западно- и южнославянских соответствиях в заговорной сюжетике восточных славян, мы постараемся, насколько это возможно, избежать повторов того, что уже было сказано, и лишь суммируем сделанные наблюдения. В тех же случаях, когда тот или иной материал по разным причинам оказался не затронут в книге, мы рассмотрим его подробнее.

**Западнославянские соответствия.** «Вопрос о наличии между сходными фольклорными сюжетами типологических аналогий или контактных взаимодействий есть прежде всего вопрос исторический. Он должен рассматриваться не абстрактно, а с учетом конкретных условий исторического развития народов и культурного взаимодействия между ними», — писал В.М. Жирмунский (Жирмунский 1979, с. 336). И это положение вполне применимо к фольклорной традиции обширных территорий польско-словацко-украинско-белорусского пограничья, где соприкасаются и взаимодействуют миры Slavia Orthodoxa и Slavia Latina.

Как оказалось, западнославянские традиции стали для восточнославянских заговоров не столько источником прямых заимствований, сколько своего рода проводником европейских (прежде всего германских) влияний. Об этом, как нам кажется, говорят основные «вехи» на пути сюжета, т.е. его фиксация в германских заговорах, у западных и, наконец, у восточных славян.

Итак, какие же известные восточным славянам сюжеты, мотивы и формулы обнаруживают устойчивый западнославянский (и западноевропейский) «след»? При кажущемся разнообразии таких соответствий точно установленными можно считать лишь некоторые из них.

1. Заговоры от кожных болезней: сюжет «Шел Христос, нес три розы, они погибли». Он встречается преимущественно на русском северо-западе и в белорусской традиции, а также весьма популярен в европейской традиции, причем, как кажется, с очевидным тяготением к северу Европы. Так, на территории Польши он фиксируется в основном на севере, в том числе у кашубов; в трансформированном виде сюжет известен и чехам. Соответствующие польские и русские заговоры широко распространены в Литве. Кроме того, сюжет о трех розах часто встречается среди литовских и латышских заговоров (чаще, чем среди польских и чешских). Аналогичные и очень близкие восточнославянским и балтийским заговоры от рожи широко известны в Германии (откуда они, видимо, и распространились на восток, к славянам и балтийским народам): в этих заговорах также чаще всего фигурируют именно Христос и Богородица, которые несут или срывают три или одну розу (траву); эти розы = рожи исчезают, пропадают, меняются, теряются, их отгоняют и т.д. Что же касается проникновения сюжета в восточнославянскую среду, то, несмотря на немногочисленные фиксации сюжета в Польше, остается все-таки полагаться именно на польское посредничество. В пользу такого предположения, как нам кажется, говорит явная сосредоточенность сюжета на русском северо-западе и в Белоруссии, размытость и функциональное «смещение» сюжета за пределами польско-белорусско-севернорусской зоны (в Чехии, например), а также диалектные фиксации народномедицинского термина *рожа* (в значении ‘болезнь кожи, лишай’) на русском северо-западе (в Олонецкой губ.), где традиционно фиксируются культурные и языковые «белорусизмы» и полонизмы.

2. Заговоры от вывиха и удара: тип Второго (древневерхненемецкого) Мерзебургского заговора. Широкое распространение этого заговорного сюжета в Белоруссии и реже — на Украине, а

также на западе славянского мира (у поляков, чехов и словенцев) в совокупности с почти полным его отсутствием в северно- и центрально-русских регионах, а также на востоке Балкан[1] — все это вместе указывает на пути проникновения мотива в восточнославянскую устную традицию из западнославянской, прежде всего польской, а для словенцев — видимо, как отмечает Л. Раденкович, непосредственно из германской традиции. Это вполне понятно, ибо данный сюжет принадлежит к наиболее известным сюжетам европейских заговоров и имеет широкие параллели прежде всего в германских и финно-угорских традициях (Германия, Англия, страны Скандинавии). Если в германских традициях самая ранняя фиксация этого сюжета приходится на X–XI вв., то у западных славян тот же сюжет фиксируется позже: у поляков с середины XVI в., у чехов — с начала XVII в. Обратим внимание и на то, что сам Мерзебург (откуда происходит и рукопись, в которую был вложен приведенный выше заговор) находится на юго-востоке Германии, в непосредственной близости от польских и чешских земель.

Помимо западнославянской традиции, этот сюжет, как мы показали, обнаруживает и другой «след», указывающий еще на одну «донорскую» зону, подпитывавшую восточнославянскую сюжетику, а именно на карело-финскую.

3. Заговоры от зубной боли: сюжет «На небе, в море и на земле есть три брата/царя. Когда они сойдутся, тогда у имярек зубы заболят». Он широко представлен в Белоруссии и на Украине, а также в южной России, а за пределами восточнославянской территории зафиксирован нерегулярно. Запись аналогичного заговора имеется в рукописном карпатском травнике начала XVII в.; у балканских славян он отмечен единичными вариантами, отмеченными в западной части балканской Славии (Боснии и Среме), т.е. в регионах активных контактов балканских славян с Карпатами и Западом; рефлексы сюжета встречаются в Чехии; наконец, в Польше известно несколько заговоров, почти дословно повторяющих восточнославянские. С точки зрения истоков сюжета важны поздние латинские заговоры, которые можно рассматривать как прототипические по отношению к исследуемым славянским (Mansikka 1909, S. 86). Таким образом, хотя параллелей к этому сюжету за пределами восточнославянской традиции в принципе известно немного, однако взятые в целом они указывают на внеш-

[1] Сюжет зафиксирован лишь в Банате, в зоне активных контактов балканских славян с западноевропейской традицией, и, как указывает в комментарии Л. Раденкович, не встречается ни у сербов, ни у болгар, ни у македонцев (Раденковић, с. 419).

ний (возможно, латинский) его источник, при том что пути проникновения сюжета в восточнославянскую среду остаются не совсем ясными (немногочисленные польские и единичные чешские фиксации, кажется, не могут убедительно объяснить массовое распространение подобных заговоров в южной и западной частях Восточной Славии). И все-таки наличие западнославянских параллелей дает нам право не согласиться с М.В. Завьяловой, настаивающей на «первоначальной исключительно восточнославянской изоглоссе этого сюжета» (Завьялова 2005, с. 283).

Вместе с тем основное количество восточно-западнославянских соответствий приходится на заговоры от кровотечения. И это не случайно, если учесть, что в западноевропейских (и в частности германских) заговорах эта функциональная группа является самой многочисленной из лечебных заговоров. Поскольку мы рассматривали эти сюжеты и мотивы довольно подробно, ограничимся беглым просмотром основных из них.

4. «Стань, кровь, в ране, как вода (Иисус Христос) в Иордане». Заклинательная формула известна в составе заговоров от крови в Белоруссии, на Украине, а также в некоторых западно- и южнорусских областях. Распространение заговора у восточных славян связывают с католическим польским влиянием (Zowczak 2000, s. 298–299). В отличие от центрально-, западно- и северноевропейских заговоров, обращавшихся к сюжету, основанному на легенде о том, что воды реки Иордан остановились, когда в них крестился Иисус Христос, у восточных славян соответствующий заговор состоит лишь из сравнительной заклинательной формулы, в то время как предшествующая ей нарративная часть («Христос крестится в Иордане / идет через Иордан; Христос приказывает Иордану остановиться / Иордан остановился») отсутствует (см. подробнее: Агапкина, Топорков 2007).

5. Сюжет «Есть три реки; последняя — кровяная; она остановилась // ее заговорили/остановили». Известен на Украине, в Белоруссии и южнорусских областях. Имеет западнославянские (прежде всего чешские) параллели и встречается в немецких заговорах.

6. Мотив «Некто затыкает/перевязывает рану шерстью/ др.». Известен на Украине (в разных регионах) и в белорусском Полесье. По своему происхождению мотив связан с раннесредневековым европейским заговорным сюжетом о «трех добрых братьях», а попал к вос-

точным славянам, скорее всего, через западнославянское посредство, о чем, в частности, говорит фиксация мотива в чешских и изредка — словацких и польских заговорах.

Эти несколько сюжетов составляют наиболее безусловную часть корпуса восточно-западнославянских параллелей[2]. Однако для того чтобы использовать эти соответствия в целях сопоставительных исследований, необходимо, чтобы они отвечали некоторым условиям. Применив дополнительные проверочные критерии, мы пришли к следующим выводам.

— Установленные соответствия представляют собой по большей части сложные нарративные сюжеты, что позволяет довольно уверенно идентифицировать их при сравнении записей из разных традиций.

— Заговоры, основанные на этих сюжетах, как правило, сохраняют на восточнославянской почве ту же функцию, что и в западнославянской традиции (мотив трех роз входит в заговоры от рожистого воспаления, мотив Иордана — в заговоры от крови и т.д.).

— Эти сюжеты и мотивы представлены совокупностью вариантов, очерчивающих если не компактный, то во всяком случае достаточно определенный ареал их распространения, причем все названные сюжеты локализованы в основном в украинско-белорусско-южнорусской зоне, за пределами великорусской традиции.

— Возможность проникновения западнославянских заговорных сюжетов в восточнославянскую традицию поддерживается тем, что зоны распространения соответствующих восточно- и западнославянских сюжетов находятся в непосредственной близости друг от друга, т.е. контактируют между собой. При этом данные сюжеты совершенно не известны в балканославянской традиции (что, кажется, позволяет исключить из рассмотрения фактор общего происхождения).

— Каждый из этих общих для восточных и западных славян сюжетов имеет также и центральноевропейские (прежде всего германские) параллели, что позволяет сделать более общий вывод о том, что западнославянские заговоры в отношении этих восточнославянских сюжетов и мотивов явились своего рода проводником центральноевропейских влияний.

— Некоторые из этих заговоров (прежде всего заговоры от вывиха, по типу Второго Мерзебургского заклинания, а также заговоры от рожи на сюжет о трех розах в руках Христа), попав в восточнославян-

[2] В расширительном толковании об этих соответствиях писал, в частности, В.Л. Кляус (2000, с. 118–122).

скую традицию, заняли в ней функциональные «ниши», которые, по-видимому, до их появления оставались свободными. Напомним, что у восточных славян, помимо названных, нет никаких других специальных сюжетов, которые бы предназначались для лечения вывиха или рожистого воспаления[3]. Таким образом, восприятие восточными славянами «чужого» сюжета одновременно привело и к изменению функциональной структуры заговорного дискурса, поскольку в нем, одновременно с появлением этих новых сюжетов, сформировались и новые функциональные группы заговоров (от вывиха и рожистого воспаления).

Как писал в свое время В. Мансикка, отмечая своеобразие заговоров в разных областях восточнославянского континуума, «белорусский и малорусский материал во многом отличается от севернорусского, и если при этом обнаруживаются точки соприкосновения, то их можно объяснить либо тем, что пришедшие с юга и запада потоки повсюду оставили свой след, либо тем, что великорусский деревенский сборник распространился за пределы этнографических границ. Все, что у великорусов считается новым и чужим, пришло к ним самыми различными путями... <Эта ситуация> обусловлена разнообразным характером колонизации южной России и близостью Галиции и Польши. Со второй половины XVIII в. вся южная Россия от Волыни до Саратова и до предгорий Кавказа была средоточием миграционных потоков... <Поэтому> не подлежит сомнению немецкое происхождение некоторых южных формул» (Mansikka 1909, S. 127–128).

Вместе с тем, как мы уже упоминали, исследователям заговоров известно немало других сюжетов и мотивов, общих для восточно- и западнославянских заговорных традиций. В частности, к западно-восточнославянским соответствиям принято относить заговоры и магические формулы, описывающие общеапотропеические действия (такие как смахивать, стряхивать, отбрасывать, разрубать, затаптывать, съедать и т.д.). Однако именно в силу универсальности действий, лежащих в основе подобных мотивов, выяснение их «национальной специфики» и диалектных особенностей вряд ли целесообразно включать в область задач сравнительного изучения славянских заговоров. Таким образом, хотя количество формально установленных соответствий между заговорными традициями может быть достаточно велико, однако для целей сравнительного изучения славянских заговоров этот круг соответствий необходимо верифицировать с помощью цело-

[3] Многочисленные заговоры от вывиха и рожистого воспаления основаны на полифункциональных сюжетах и мотивах, а также на универсальном сюжетном типе устранения недуга.

го ряда дополнительных критериев, результаты применения которых мы изложили выше.

**Южнославянские соответствия**. Украинская и особенно карпато-украинская традиция является тем восточнославянским регионом, где обнаруживаются наиболее интересные и регулярные параллели с балканославянскими заговорами.

Выстраивая ниже ряды восточнославянско-балканославянских соответствий в области заговорной сюжетики, мы будем опираться на факты фиксации мотива или сюжета на Украине (и особенно в Карпатах), а также в балканославянской традиции.

1. В славянских заговорах в качестве основных способов избавления от болезни обычно фигурируют такие действия, как изгнание, обмен, передача другому лицу, а также уничтожение. При этом в восточнославянских заговорах (на фоне очень популярных мотивов изгнания болезни) мотивы уничтожения, напротив, развиты слабо и встречаются редко[4]. Однако на Украине, в том числе в ее восточных районах, но главным образом на западе и юго-западе (на Буковине, Угорской Руси, в Галиции и Покутье) мотивы уничтожения недуга разработаны очень подробно. В частности, в заговорах из этих мест не только называются сами действия, с помощью которых болезнь уничтожается и удаляется, причем этих действий обычно бывает несколько (*рубят, колют, режут, секут, клюют* и т.д.), но также указываются те орудия, с помощью которых эти действия совершаются:

*З чого він більмо дістав... Та роскалем вікопай, а лопатов вікидай, и мітлов вимети, чисте, красне очко лиши* (оставь) (Лоначевский 1875, № 25, буковин., от бельма); *Які ви у світі не є — то я вас ножем висікаю, веретеном викручую, на васильки виливаю, ложкою вибираю* (Слов. маг., с. 69, черкас.); *Ишло симьдесять бабив, несло симьдесять ципив, симьдесять лопат, симьдесять мител, симьдесять граблив. Стрича их Божая Маты: Куды вы идете, Божіи бабкы? — Идемо, Божая Маты, бышихы-бышишньци изгоняты. Ципамы розмолотыты, митламы розместы, лопатамы розвіяты* (Бабенко 1905, с. 139, екатеринослав.); *Иде череда в поле, а плиснявка з рота. Ножками затопчу, рожками заколю, хвостыком замету, тоби смерть прыключу* (Ястребов 1894, с. 54, херсон.); *Віником тебе вимітаю, а сокирою відтиняю* (Верхратський 1929, с. 17, подол., от болей в животе секут на спине больного веник); *Я тебе*

[4] См. об этом в Части 1-й, в главе «Устранение недуга».

*мітлой замету, ногами загребу* (УНМ, с. 82, житомир.); «Ставят на больной живот днищем кверху горшок с травами, которые в нем готовили, а затем крестят его иглой, ложкой и ножом: *голкою зашийся, ложкою заішься, ножиком заріжься*» (Talko-Hryncewicz 1893, s. 176, черкас.; от расстройства живота) и др.

В балканославянской заговорной традиции обнаруживается огромное количество текстов с подобными же мотивами (также состоящими из перечисления действий и инструментов их совершения); кроме того соответствующие украинские заговоры имеют очень близкую к балканославянским (болгарским, сербским и македонским) структуру текста и стилистику, ср.:

*Са српом ћу да те исечем, с огњем ћу да те изгорим, с водом ћу да те удавим, па ћу те распратим по бистре воде и зелене траве* [Серпом тебя иссеку, огнем тебя сожгу, водой тебя утоплю и потом тебя разнесу по быстрой воде и зеленой траве] (Раденковић, № 135); *Искочи, страу... бегаі, сас пушку че те іубиіу, сас саблу че те посечу, сас іогань че те изгору, бегаі, стигнуше те бели ръгове, стигнуше те і удавише те, раскинуше те парам парче* [Выскочи, страх... беги, а то из ружья тебя убью, саблей тебя порублю, огнем тебя сожгу, беги, догонят тебя белые борзые, настигнут тебя и задушат, на куски разорвут] (СбНУ, 1900/16–17/2, с. 259–260); *Ете отът идат 77 дунгерина, носат 77 секири, носат 77 тривоня, носят 77 свърделя, носят 77 мотики, носят 77 лопати, носят 77 метли; сос секира че исечат, сос тривоне че претрият, сос свърдли че извъгат...* [Вот идут 77 плотников, несут 77 секир, несут 77 пил, несут 77 сверл, несут 77 мотыг, несут 77 лопат, несут 77 метел; секирами иссекут, пилами перепилят, сверлами рассверлят...] (Арнаудов 1972/2, с. 175).

Инструмент, упоминаемый в заговоре, может заменяться реальной вещью, используемой знахаркой в процессе лечения. Так, в р-не Охрида, заговаривания больного от отека, называемого *црвеница*, знахарка берет зажженную тряпку, крутит ею перед отеком и произносит: *іас кье ве горам, іас кье ве печам, виіе столнина овдека немате* [Я вас сожгу, я вас испеку, у вас нет здесь престола], после чего берет нож и произносит: *іас кье ве сечам, кье ве кольам, кье ве режам, тука стол немате, век немате! Да си біте во гора, кеі шо трева не никнит, кеі шо дърво не растит!* [я вас посеку, я вас исколю, здесь нет вам престола, нет века. Бегите в лес, где трава не растет, где дерево не растет] (Спространов 1900, с. 277).

2. Та же самая тема уничтожения недуга в южнославянских заговорах часто реализуется через так называемые операционные тексты, в которых кратко и однотипно перечисляются основные этапы превращения природного продукта в артефакт (зерна в хлеб, растения в полотно, винограда в вино и т.д.), часто с последующим уничтожением, изведением последнего. Тексты такого рода составляют отличительную черту балканославянской заговорной традиции, при том что сами по себе «житийные» тексты, разнообразные по содержанию, широко представлены в разных славянских традициях и разных фольклорных жанрах (сказках, загадках, обрядовых текстах, хороводных песнях и др.) (подробнее об этом см. в специальной работе: Толстой 1994).

По наблюдениям В.Л. Кляуса, в заговорах в качестве собственно балканославянских (в сравнении с материалом восточных славян) можно выделить несколько «операционных» сюжетов, среди которых наиболее массовый характер имеют «повесть сыра» (Люди доят молоко и делают из него сыр, который затем съедают, разносят люди, ветер и птицы), «повесть льна (конопли)» (Сеют, а затем собирают лен или коноплю и ткут рубашку) и некоторые другие (Кляус 1999, с. 89), ср. в качестве примера болгарский заговор:

> *Од дол иде черна чудна крава и води черно чудно теле. Излела е черна чудна жена, отворила чер чуден вратник, одлачи черно чудно теле, изнела черно чудно котле, надоила черно чудно млеко; наклала чер чуден огън, сварила черно чудно млеко, извадила черни чудни паници, насипала черно чудно млеко, сложила черни чудни лажици; наседале черни чудни деца, та изле черно чудно млеко»* [С пастбища идет черная чудная корова и ведет черного чудного теленка. Вышла черная чудная женщина, открыла черные чудные ворота, отняла от вымени черного чудного теленка, вынесла черный чудный котелок, надоила черного чудного молока; разложила черный чудный огонь, вскипятила черное чудное молоко, вынула черные чудные миски, разлила черное чудное молоко, положила черные чудные ложки; сели черные чудные дети и съели черное чудное молоко] (СбНУ, 1891/7/4, с. 99; ссылки на варианты см. также: Кляус, с. 100–101, а также: Тодорова-Пиргова, № 28, 34, 42, 43, 45, 49, 210, 279 и др.).

В румынской традиции операционные тексты на сюжет «повести конопли» также функционируют в качестве апотропеического заговора (см.: Цивьян 1977).

Сюжетно и структурно близкие к балканославянским операционные заговоры также известны на Украине (как и в предыдущем случае,

на всей ее территории). В украинских операционных заговорах одним из наиболее распространенных сюжетов оказывается «повесть хлеба», описывающая процесс от молотьбы до выпечки, с последующим съеданием хлеба (см. примеры в главе «Заговоры от кожных болезней»). Известна на этих территориях, конечно, и «повесть конопли», однако этот сюжет встречается реже:

> *Стій, колько, — на коноплі горю, стій, колько, — на коноплі скородю... стій, колько, — сорочку беру, аж тепер тобі, колько, не буде ладу* (Верхратський 1930, с. 33, подол.); *За чорного лісу іхав чоловік з чорніми волами орати. Годі тобі, колко, колоти, бо будем на коноплі орати, выорали в іден день* (далее описывается весь процесс выращивания конопли вплоть до шитья сорочки, а завершается заговор следующим:) *будемо в сорочках ходити, походили іден день. Як походили, так сорочки не стало, шчоб так колька колоти перестала* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 168, черкас.).

3. И, наконец, третий и, возможно, наиболее яркий пример. Для большей части устной заговорной традиции восточных славян, вопреки общепринятому мнению, малохарактерны сквозные эпитеты. Конечно, они не являются чем-то исключительно редким — их можно встретить в олонецкой и соседних с ней севернорусских традициях, а также довольно часто — в рукописных заговорах (о сквозных эпитетах в Олонецком сборнике XVII в. см.: Топорков 2002), однако в целом в восточнославянских заговорах их немного.

Вместе с тем широкое использование сквозных эпитетов является одной из наиболее характерных особенностей поэтического языка балканославянских заговоров:

> *Наварвиа криви овчаре, зеа криви туіаги, закараа криви овце, заградиа криви стърги, туриа криви ведра. Седнаа криви овчаре, издоиа криво мльако. Туриа го в криви каци, подсириа го с крива маіа, откараа го на крив пазар, купиа го криви льуде, коі как апха, така пукна* [Пошли кривые чабаны, взяли кривые посохи, перегнали кривых овец, загородили кривые проходы, поставили кривые ведра. Сели кривые чабаны, надоили кривого молока. Налили его в кривые бадьи, заквасили его кривой закваской, отвезли на кривой базар, купили его кривые люди, как его съели, так и лопнули] (СбНУ, 1895/12/1, с. 150).

Мы уверены, что именно эта традиция «подхватывается» украинскими заговорами, которые по всей Украине (от Карпат до Левобе-

режья) обнаруживают довольно высокую частотность, особенно в нескольких функциональных группах, при том что сами сквозные эпитеты различаются по традициям: в балканославянских, наряду с *черным*, также активно используется *чудный, кривой* и *левый* (болг. *ляв*), а украинская явно предпочитает *белый, пустой, каменный* и некоторые другие, см. нижеследующие примеры:

> *Іди ж собі при пустий шляхі. А на пустім шляху їхатиме й пустий козак на пустім коні, на пустім сідлі беха й бешиху стрічать, з пустого ружжа стрілять. Беха вбив, а бешиху розстріляв, ніякого зла не мав* (Зорі, с. 158, черкас.); *Там стояло чорне море, на чорнім морі — чорний дуб, на чорнім дубі — чорний чоловік, і чорна одежа, і чорний тупор. Не йде і дуба затинати, не йде і моря запиняти, іде уроків одпірати* (Иващенко 1874/2, с. 171, полтав.); ср. в карпато-украинской рукописной молитве XVIII в.: «...Стоить чорная гора, на той горе лежит чорный камень, на том чорном камени седит каменная жена, держит она камяную детину. Отсылаю я к той горе чорной и к томоу чорному каменеви и к той камяной жене и к той камяной детине, отсылаю веди и видята, ветернице и ветерники, и впире и впирята» (Петров 1906, с. 56; «Молитва от полуканя»).

В украинских заговорах такие эпитеты, случается, ведут себя не только как сквозные (т.е. проходящие через весь текст и относящиеся ко всем или к большей части имен существительных), но также и как симпатические, или символические. Напомним, что термин «симпатический эпитет» был в свое время разработан Н. Познанским. «Прилагательное „симпатический“... указывает на характер эпитета и психологическую основу, из которой он вырос... Эпитет обыкновенно выбирается по какой-нибудь ассоциации с тем явлением, на которое заговор направляется. Например... в заговоре на „остуду“... появляется эпитет „ледяной“» (Познанский, с. 89). К примеру, в гуцульском заговоре уничтожение рожи (*ружи*) описывается как вырубание и искоренение «ружоватого» леса: *Я* («ружоватий чоловік») *ружоваті ліси рубаю ружоватими сокирами; я ружоваті ліси корінуюружоватими джуґачами, тай ружоваті коріня туди* (в «ружоватий» поток) *запускаю* (Франко 1898, с. 54).

С точки зрения внутреннего развития сквозных эпитетов важно и то, что украинские заговоры активно используют сквозные эпитеты в тех функциональных группах, которые практически неизвестны в балканославянских заговорах, прежде всего — в заговорах от кровотечения. Так, вводя в эти заговоры эпитет *каменный*:

*На Осіянській горі там стояв колодезь каменний; туда ішла дівка, каменна, камені й відра, каменний коромисел, каменна коса, каменна вона вся; коли вона відтіля води принесе, тоді з р.Б. и.р. кров потече* (Драгоманов 1876, с. 28, харьков.); *Ишла баба камьяная камьяним мостом с камяною доюнкою камяною корову доить, как той бабы нельзя коровы доиты, щоб так кровы итить* (Гринченко 1901, с. 60), —

заговор тем самым магически проецирует на человеческое тело неуязвимость, свойственную камню. Использование же в этих заговорах от кровотечения эпитета *белый*:

*На белом море стоят белые попы и белые дяки. Там они белые книги читают и кровь замовляют* (Стороженко 1892, с. 126); «*Шол сам Исус Христос через калинавый мост. На нём шапачька белая, рубашэчька белая, штаны белые. Калинавый мост, абламись! А ты, кроў, унямись!* (ПЗ, № 304, брян.),—

связано с тем, что по своему мифопоэтическому значению белый цвет противоположен и противостоит красному как цвету крови. *Белый* оказывается едва ли не самым распространенным сквозным эпитетом в украинских заговорах от *бельма*, что также имеет символический характер. В заговорах от крови, кроме того, появляются такие сквозные эпитеты, как *красный* (Гринченко 1896/2, с. 315, № 216) и *рудый* (Ветухов 1905, с. 293, харьков.). *Черный* же фигурирует прежде всего в заговорах от эпилепсии как «черной болезни». *Золотой* — в заговорах от эпилепсии и вывиха, причем обычно именно как атрибут сакральных персонажей, указывающий на их высокий статус (Шухевич 1908, с. 248–249; Стороженко 1894, с. 37). Сквозной эпитет *пустой*, как мы уже говорили, характерен для операционных текстов типа «повести хлеба», в которых он подчеркивает тему избывания, изведения недуга, а также встречается в составе мотива изгнания недуга в пустынные места (Talko-Hryncewicz 1893, s. 177; Зорі, с. 158). Наконец, в заговорах из разных регионов Украины появляются сквозные эпитеты, производные от названий болезни: так, в заговоре от *пострілу* каждое имя существительное дополнено эпитетом *стрільиний* (Франко 1898, с. 52), от *корча* — эпитетом *корчьовий* (там же, с. 57), от болезни *пекельний вогонь* 'гангрена' — *пекельний* (Talko-Hryncewicz 1893, s. 287) и т.д.

4. Мотив «Недугу предписывается разойтись в разные стороны, подобно людям/развеяться, подобно воде, дыму, воску, морской пене» зафиксирован на Буковине и в

Карпатах, а также на других украинских территориях и обнаруживает устойчивые параллели в балканославянских заговорах (см., например: Амроян, № 211, с. 71; Тодорова-Пиргова, № 8, 12, 49 и др.), см. о нем подробнее в Части 1-й, в главе «Устранение недуга».

5. Мотив приглашения на свадьбу (см. в соответствующей главе Части 1-й). Рассматривая выше полифункциональные мотивы, мы писали, в частности, что формально известный в трех основных славянских традициях этот мотив (трактуемый как форма изгнания болезни) максимально широко и разнообразно представлен лишь у балканских славян; можно поэтому предположить, что, распространяясь, он лишь слегка затронул южную часть восточной (украинцы и белорусы) Славии, а у западных славян и вовсе представлен единично, поэтому относить его к восточнославянско-балканославянским соответствиям можно с большими оговорками, а к общеславянским мотивам и вовсе вряд ли корректно.

Сходство фольклорных явлений в области заговорной сюжетики, отмеченное нами, с одной стороны, в украинской (а также отчасти южнорусской и белорусской) и, с другой, — балканославянских традициях, явно неслучайно.

— Во всех рассмотренных случаях внутренняя динамика явления остается одной и той же: если в балканославянских заговорах оно представлено полно, целостно и главное последовательно, то в украинской оно сохраняется значительно реже, часто в виде рефлексов или «следов».

— Отмеченные соответствия — это не просто идентичные явления, представленные в масштабах всей фольклорной культуры обоих регионов; речь идет о сходстве (преемственности) в более мелком масштабе, а именно в рамках одного жанра заговоров.

— Совпадающие элементы сюжетики украинских и балканославянских заговоров предстают не как атомарные факты, а как элементы системы (жанра), ибо обнаруживают одни те же внутренние связи с другими ее элементами (так, семантика уничтожения свойственна операционным заговорам и другим мотивам уничтожения болезни; сквозные эпитеты активно используются разными сюжетами, в том числе и операционными, и т.д.).

— В отличие от восточно-западнославянских соответствий, в данном случае мы устанавливаем соответствия не на уровне мотива и функции, а на уровне всей жанрово-поэтической системы, поскольку и мотивы уничтожения болезни, и операционные сюжеты, и, наконец,

сквозные эпитеты характеризуют не какую-либо одну функциональную группу заговоров, а украинскую и балканославянскую заговорные традиции в целом.

— Рассмотренные сюжеты, мотивы и поэтические приемы известны на значительных территориях, соединяющих восточные Балканы — через карпатское посредство — с южной частью восточнославянского ареала, т. е. на территориях, на долю которых приходится основная часть восточнославянско-балканославянских схождений в области традиционной культуры, о которых не раз писал Н.И. Толстой.

— При всем том, в отличие от рассмотренных выше восточно-западнославянских соответствий, которые могли возникнуть в основном в результате непосредственного взаимодействия населения Восточной и Западной Славии в так называемых контактных зонах, в данном случае, когда речь идет о параллелях между украинскими и балканославянскими заговорами, ситуация выглядит значительно сложнее.

Чисто теоретически нельзя исключать того, что в данном случае балканославянская традиция выступает не в качестве донора, а в качестве реципиента, и именно на Балканах, т.е. на своего рода «периферии», то или иное из рассмотренных нами явление (например, сквозные эпитеты) развилось и окрепло, в то время как в «центре», на Украине, оно сохранилось лишь в виде отдельных «следов». Вместе с тем такая трактовка отмеченных восточнославянско-балканославянских соответствий выглядит, на наш взгляд, крайне неубедительной, и прежде всего потому, что в подобной ситуации рефлексы отмеченных нами явлений (мотивов уничтожения, операционных текстов в функции заговоров и др.) должны были бы в той или иной степени сохраниться на всей восточнославянской территории. Однако их последовательная концентрация именно на Украине, и часто и особенно — в украинских Карпатах, скорее заставляет нас видеть в балканославянской заговорной традиции основной источник выявленных параллелей, а в более общем плане — предполагать возможность распространения в направлении юг–север отдельных явлений балканославянской фольклорной культуры (подобно тому, вероятно, как на Карпаты и к восточным славянам попали «русалии» — хрононим, мифоним и весь комплекс связанных с этими именами мифологических представлений).

Заметим в этой связи, что в славянской диалектологии давно утвердилось мнение о наличии особых связей юго-западных (= карпатоукраинских) говоров с говорами южнославянских языков. Эти параллели рассматриваются как результат не только карпатской миграции славян (II–III вв. н.э.), но и более поздней миграции на север балкан-

ского населения в Средневековье (начиная с XIII–XIV вв.) (Клепикова 2005; Бернштейн, Клепикова 1984). В свою очередь и в фольклористических работах локализация тех или иных явлений на территории Украины расценивается как знак их балканославянской принадлежности. «Распространение молитвы в Малороссии и на Буковине..., — писал В. Мансикка о заговорах, — свидетельствует о происхождении сюжета у южных славян» (Mansikka 1909, S. 43).

* * *

Мы обозначили фольклорные традиции, которые, как нам кажется, питали и пополняли сюжетику восточнославянских заговоров (их сюжеты, мотивы, приемы поэтического языка). Конечно, все сказанное ни в коей мере не означает, что восточнославянские лечебные заговоры сложились целиком из элементов, некогда распространившихся извне. Приведенные здесь материалы свидетельствуют лишь о том, что, как и любая другая крупная фольклорная традиция, восточнославянская во многом вырастает из диалога, пересечения культур (преимущественно соседних и даже родственных, в свою очередь испытавших воздействие других, вероятно, центральноевропейских и средиземноморских), оказавших на нее большее или меньшее влияние. Как заметил Е.А. Костюхин, «единство славянской культуры — это не только то, что унаследовано из глубокой старины, но и то, что было сотворено в истории, причем не очень давней» (Костюхин 2002, с. 19).

Говоря об источниках пополнения восточнославянской заговорной сюжетики, мы назвали западно- и балканославянскую традиции, воздействие которых в наибольшей степени ощутимо в западной и юго-западной части восточнославянской традиции, в так называемых контактных зонах. Эта ситуация, в частности, привела к тому, что заговорная сюжетика Белоруссии, Украины и даже некоторых южно- и западнорусских областей, по нашему убеждению, в большей или меньшей степени является продолжением и развитием центральноевропейских и балканославянских магических традиций, представляя собой оригинальный, достаточно многообразный и при этом вполне органичный сплав разновекторных культурных влияний.

Всматриваясь же на этом фоне в заговорную традицию Русского Севера, можно заметить не только своеобразие ее стиля, но и определенную сюжетную обособленность. Во многом это объясняется тем, что за время своего становления севернорусская традиция также испытала сильнейшее влияние — но уже книжное, проникшее в устный репертуар через массовую рукописную традицию, как известно активно

развитую именно в этом регионе. Выше, рассматривая те или другие сюжеты севернорусских заговоров, мы не раз обращали внимание на текстуальные совпадения между устными заговорами Русского Севера и рукописной традицией, объяснимые именно книжным влиянием.

Один из примеров тому — это восходящий к Библии эпизод о засухе, случившейся в Израиле во время правления царя Ахава. Основанные на этом эпизоде апокрифические молитвы от кровотечения с именем израильского царя Ахава были широко известны в древнеславянской книжности и русской рукописной традиции XVII–XVIII вв., откуда имя царя Ахава и соответствующие этому имени мотивы попали в устные заговоры, где подверглись радикальным, вплоть до неузнавания, изменениям.

Немного иной представляется судьба севернорусских заговоров от крови, восходящих к евангельскому сюжету об убийстве пророка Захарии, который вошел в апокрифические евангелия, лег в основу древнеславянской молитвы от кровотечения, оттуда попал в русскую рукописную традицию и уже, вероятно, из нее — в устные заговоры Русского Севера, в которых, впрочем, сохранил немало черт, указывающих на связь с первоисточником.

Многие сюжеты севернорусских заговоров восходят не к христианскому преданию как таковому, а непосредственно к апокрифическим молитвам. Пример тому — заговор, читаемый для облегчения родов, в котором действие происходит в двух планах: в Иерусалиме в далеком прошлом, где Христос видит рожающую женщину, а также здесь и сейчас, где рожает данная конкретная женщина. Этот севернорусский устный заговор имеет прямые параллели с рукописными заговорами и молитвами, также севернорусского происхождения, которые в свою очередь восходят к более древним молитвам русского и южнославянского требников. В других восточнославянских регионах именно таких заговоров на облегчение родов нет, что позволяет объяснить это региональное явление устной севернорусской традиции активным влиянием рукописной.

Иногда устные севернорусские заговоры в рамках той или иной канонической темы создавали особые мотивы, мало напоминающие прототипические. Такую ситуацию мы наблюдаем, например, в отношении заговоров на тему распятия Христа, когда взаимодействие обеих традиций породило целую группу текстов, которые не могут быть однозначно признаны ни заимствованными из рукописной традиции, ни сугубо фольклорными, а скорее должны квалифицироваться как результат глубокого пересечения и взаимопроникновения этих традиций.

В любом случае такое активное взаимодействие устной и рукописной традиций возможно, наверное, только на Русском Севере, где обе

они активно бытовали до самого последнего времени, где сложились особые условия для развития устной и рукописной традиций в их естественном общении (старообрядческая среда, грамотность населения, большая роль местных центров средневековой культуры и письменности и т.д.)[5].

Влияние рукописной традиции на устные заговоры Русского Севера, периферийное положение этого региона, история освоения и этнокультурная неоднородность его населения — все это стало причиной того, что севернорусская традиция оказалась, как мы уже отметили, заметно обособлена. Помимо перекличек с рукописным репертуаром, эту традицию отличает преобладание эпических форм над краткими,

---

[5] Как отмечал В. Мансикка, «...суеверная литература (имеются в виду тетрадки с молитвами и заговорами. — *Т.А.*) имеет прочные исторические традиции и соответственно этому пользуется глубокой симпатией постепенно меняющегося мировоззрения народа. Старые молитвенники и требники в отдаленных местах до сегодняшнего дня не потеряли свою силу и действенность... В окружении дикой природы... была наилучшая возможность сохранить старые молитвы — как апокрифические, так и канонические — и обогатить их своим собственным творчеством. Развитие начального образования и любовь к старинным книгам поддерживали этот интерес. Еще в середине прошлого века (XIX. — *Т.А.*) почти все раскольники Архангельской губернии умели читать и писать... У них (староверов. — *Т.А.*) имеются богатые собрания древнехристианской литературы и собственноручно переписанные списки всех рукописных сборников... Северные губернии России, от Архангельска до средней Волги и Урала, т.е. те области, в которых было больше... поселений отшельников-сектантов, одновременно располагали самыми богатыми рукописными молитвами. Именно там в основном были собраны материалы Ефименко, Майкова и Виноградова... В Беломорье, где староверы с самого начала в своем влиятельном культурном центре, Соловецком монастыре, и в своих поселениях (скитах) способствовали проявлению интереса к церковному чтению, апокрифическая молитва и заклинание повсеместно читались уже с давних времен. Из монастыря вышли апокрифы Порфирьева и заговоры Щапова. Они были обнаружены у тамошних монахов, купцов и мещан. Последние предпочитали сохранять любовные заговоры и заговоры против неблагоприятного судебного приговора... Так называемые псевдо-священнослужители старообрядцев, которые, бродя из деревни в деревню... умели еще не так давно при необходимости исцелять больных различными способами, в том числе и с помощью волшебных слов... Нередки случаи, когда отдельные староверы выступают в качестве распространителей заговорных формул... Наконец, следует заметить, что опубликованные Тихонравовым заговорные формулы взяты из сборника сектантов» (Mansikka 1909, S. 120–123).

развитый корпус прецедентных сюжетов, а также, естественно, особый состав сюжетов и мотивов, имеющий не так много общего с остальной частью восточнославянских заговоров.

Севернорусские заговоры пользуются фактически достаточно небольшим набором сюжетов и мотивов, которые с помощью несложных манипуляций приспосабливаются для лечения разных недугов. Такая сюжетная «лапидарность» может быть традиционно объяснена удаленностью региона от зон активных фольклорных контактов и его непроницаемостью (за исключением самых западных районов Русского Севера), в частности, для западно- и южнославянских влияний.

Эта своеобразная изоляция севернорусской традиции привела, однако, к активному развитию внутри нее инноваций в области заговорной сюжетики. Мы считаем, что именно на Русский Север приходится значительная часть оригинальных русских (восточнославянских) мотивов в общем объеме поздней (вторая половина XIX — конец XX в.) заговорной сюжетики. Именно здесь, в частности, следует искать истоки целого ряда наиболее известных сюжетов, мотивов и формул, считающихся едва ли не «визитной карточкой» русских (и восточнославянских) заговоров, таких как мотив сакрального центра «Есть синее море, в синем море есть остров Буян, на острове Буяне есть белый камень Латырь», мотив «женщина на камне зашивает рану», мотив «загрызания грыжи» и ряда др.

* * *

Предпринятое исследование параллелей и влияний, отразившихся в сюжетике восточнославянских лечебных заговоров, в который уже раз заставляет нас обратить внимание на тот неоспоримый факт (многократно подтвержденный выше, в ходе анализа заговорной сюжетики), что восточнославянская заговорная традиция представлена двумя основными диалектными версиями (выделяемыми главным образом на основании анализа репертуара заговоров, т.е. наличия/отсутствия определенных функциональных групп и сюжетов), сформировавшимися как в результате имманентного культурного развития, так и под воздействием целого ряда инокультурных факторов.

Одна из них — это традиция Русского Севера и примыкающих к нему центральнорусских областей (самобытная и замкнутая, хотя и не слишком разнообразная по составу сюжетов и мотивов, испытавшая сильное влияние рукописной традиции). В рамках же второй традиции, охватывающей большую часть Украины и Белоруссии, а также южно- и западнорусских областей, в наибольшей степени проявилось западно- и южнославянское влияние, что привело к сосуществованию и активному взаимодействию сюжетов, мотивов и поэтических прие-

мов самого разного происхождения и как результат — к формированию внутренне разнообразной, многоликой и по-настоящему гетерогенной традиции.

## Заговоры и книжная традиция

Из всего сказанного выше (в этой главе и в книге вообще) с очевидностью следует тот факт, что книжная традиция была одним из наиболее ранних и богатых ресурсов пополнения сюжетики устных заговоров, хотя традиционно считается, что восточнославянские заговоры в значительно меньшей степени, чем западно- и центральноевропейские, являются частью книжного наследия и что у восточных (впрочем, как и у балканских) славян степень христианизации вербальной магии была несравненно ниже, чем на Западе — с распространенными там церковными благословениями и т.д.

Источники. Основным источником восточнославянских заговоров стали апокрифические молитвы в их южнославянских редакциях, которые в свою очередь часто выступали посредником между византийской и славянскими традициями, в то время как византийская традиция была продолжением традиций древнего Восточного Средиземноморья. Причем эти апокрифические молитвы были достоянием не только требников, но также и других рукописей апокрифического содержания, заключавших в себе, помимо апокрифических молитв как таковых, также и заговоры, заклинания и т.д. Как подчеркивал А.И. Алмазов, только молитвы общего содержания (направленные на исцеление больного вообще) были заимствованы южнославянским (а из него и русским) требником из греческого евхология. Что же касается молитв специальных, направленных на лечение определенного органа или конкретной болезни, то они, вероятнее всего, были взяты в основном из лечебников и литургических сборников (Алмазов 1900, с. 96). Некоторые из этих молитв до самого последнего времени функционировали в народномедицинском дискурсе, сохраняя свои жанровые приметы, рукописную форму и т.п.

Апокрифические молитвы разного времени в сюжетике устных заговоров. Взаимоотношения апокрифических молитв и устных заговоров представляются достаточно сложными — как в силу невозможности установить причины устойчивого восприятия одних из них устной традицией и при этом полного игнорирования других, так и в силу того, что далеко не всегда понятен оказывается их путь в низовую устную культуру. Поэтому для определения источниковой базы восточнославянских заговоров очень важным представля-

ется выявление того круга текстов и сюжетов древнеславянской книжности, которые так или иначе отразились в устной традиции.

Если взглянуть на сюжетику устной заговорной традиции сквозь призму наиболее ранних записей, то окажется, что из ранних врачевальных молитв (см. об их составе: Алмазов 1900; Тончева 2000), известных в т.ч. по Синайскому евхологию XI в., в устные заговоры попала (в виде массовых фиксаций) только «молитва о избавленьи дьне человеку» (см. о ней в главе о заговорах от золотника), претерпевшая в устной традиции существенные изменения. В единичных вариантах в устной традиции известны заговоры, в сюжете которых отдаленно просматривается структура древнеславянских молитв от нежита (наиболее ранние фиксации которой относятся к X–XI вв.; подробнее см. в Приложении 4 к главе о Сисиниевой легенде). Другие ранние врачевальные молитвы этого периода практически не нашли отражения в восточнославянских лечебных заговорах.

Шире представлена в устной традиции восточных славян сюжетика апокрифических молитв и рукописных заговоров, известных в списках с XIV–XV вв., а в основном более поздних — XVII–XVIII вв. Из апокрифических молитв и рукописных заговоров в устную традицию попали следующие сюжеты и мотивы:

— отдельные мотивы заговоров от кровотечения — из молитв XVII в. и более позднего времени (о царе Ахаве; «стань, кровь, не кани» и др.);

— некоторые формулы невозможного, в частности о песке, который не может взойти, — из молитв от крови XVI и след. века; а также о камне, который не может плавать, — из рукописных заговоров XVIII в.;

— сюжет заговоров от лихорадки (Сисиниева легенда) — из апокрифических молитв XIV в., а в основном — XVII–XVIII вв.;

— мотив «одна шьет, другая вышивает, третья кровь замовляет» — из апокрифических молитв от запора воды — XV в. и более позднего времени;

— формула равного знания — в том числе из молитв от нежита — XVII и след. вв.;

— мотив приглашения на свадьбу — из рукописных заговоров от насекомых XVII и след. вв., и нек. др.

Более сложной для интерпретации оказывается ситуация, когда рукописные (поздние, XVII–XIX вв.) и устные заговоры, использующие один и тот же сюжет, практически повторяют друг друга, и потому вопрос о векторе влияния остается по сути открытым, и нам остается полагаться на такой ненадежный и небезусловный фактор, как частотность того или иного мотива в устной и рукописной традиции. А примеров тому множе-

ство (хотя бы потому, что, в отличие от более ранних записей апокрифических молитв, рукописных заговоров XVII–XIX вв. известно довольно много). Таковы, например, мотив щуки, загрызающей грыжу; мотив поедания грыжи; мотив сакрального центра; некоторые мотивы формул невозможного (например, мотив неисчерпаемости множества; мотив добывания чего-либо со дна моря и др.); мотив человека из железа, камня или кости в заговорах от разного рода травм; мотив защитного покрова Богородицы; мотив мертвого тела (головы, кости), у которого не болят голова и зубы, и многие другие мотивы и формулы, обнаруживающие параллели в текстах устной и поздней рукописной традиций.

Важно при этом подчеркнуть, что судьба устных заговоров, опиравшихся в своем происхождении на апокрифические молитвы, могла складываться по-разному. Иногда, как, например, в случае с заговорами от золотника, восходящими к апокрифическим молитвам от «дъны», небогатая списками апокрифическая молитва положила начало мощной устной традиции, представленной более чем 230 записями заговоров; при этом исходный сюжет молитвы подвергся в устной традиции активному сюжетному преобразованию и развитию. И наоборот: столь репрезентативная рукописная традиция восточнославянских трясовичных молитв о дочерях царя Ирода при переходе последних в устную традицию постепенно пришла в упадок, т.к. устные заговоры (довольно, кстати сказать, немногочисленные, около 70 записей) не только не развили имевшиеся в апокрифической молитве мотивы, но половину из них попросту утратили, сохранив лишь те, что необходимы для простейшего движения сюжета.

Для понимания особенностей взаимодействия рукописной и устной традиций имеют значение и некоторые другие аспекты их соотношения. В частности, надо иметь в виду, что плотность такого взаимодействия неравномерна в отдельных восточнославянских регионах. Там, где рукописная традиция более развита (на том же Русском Севере, конечно), устная традиция испытывает ее заметное влияние, что в свою очередь существенно меняет и региональный состав сюжетов устных лечебных заговоров. В связи с этим показательно, что в подобных случаях области распространения определенных рукописных молитв и восходящих к ним устных заговоров могут совпадать. Так, в частности, произошло с рукописными молитвами и устными заговорами, восходящими к молитвам о царе Ахаве (с мотивом железного неба), которые (и те, и другие), как мы выяснили, явно тяготеют к западной части Русского Севера (Олонецкой и западной части Архангельской губернии) с выходом в западнорусские области.

Христианское предание — апокрифическая молитва — устный заговор. Устные заговоры черпали из апокрифических молитв и христианской книжности не только цельные сюжеты, но чаще, как мы видели, отдельные мотивы, ситуации, имена и т.д. (железное небо в текстах о царе Ахаве; Христос, не побоявшийся боли на кресте; пророк Захария, убитый между храмом и жертвенником, и мн. др.). Апокрифические молитвы южнославянского и русского требника по преимуществу опирались на христианское предание. «Отправным пунктом, из которого исходит автор каждой такой молитвы и мотивируясь которым он находит целесообразным составить молитвословие, предназначенное к уврачеванию, — отмечал А.И. Алмазов, — обыкновенно служит какой-либо евангельский факт, хотя чрезвычайно отдаленно и весьма внешним образом, но тем не менее связанный с представлением об органе, подлежащем по цели молитвы врачеванию. Сообразно с этим, например, в молитве „главою болящему“ составитель исходит из факта преклонения Спасителем главы при распятии и символического значения этого преклонения; в молитве „болящему очима“ отправным пунктом служит исцеление слепорожденного; в молитве „над кровию многотекущею“ упоминается излияние крови из раны Спасителя при распятии...» (Алмазов 1900, с. 59–60).

Вместе с тем, как мы старались показать, в устных заговорах, опиравшихся на книжную традицию и христианское предание, сюжет строится иначе. В отличие от апокрифических молитв, прямо апеллирующих к евангельскому эпизоду, заговоры лишь намекают на него. Заговор моделирует ситуацию, в чем-то аналогичную прецедентной, библейской, или использующую библейские имена, но не отсылает к ней прямо, как в апокрифических молитвах. И более того — заговор довольно свободно обращается с библейскими сюжетами, легко перестраивая их, меняя — иногда на прямо противоположный — общий смысл того или иного эпизода, причем порой знакового. Так, например, строятся заговоры, использующие тему поединка двух братьев (иногда прямо *Каина* и *Авеля*) или распятия Христа, событий, которые, вопреки библейским прецедентам, оказываются бескровными. Еще более «глухими» и косвенными выглядят ссылки на тему воскресения Лазаря (в молитвах и заговорах на облегчение родов), а также на тему Сошествия во ад Иисуса Христа в заговорах от зубной боли: там, напомним, не Христос, а месяц посещает царство мертвых и ведет диалог с теми ветхозаветными праведниками, которых Христос вывел из ада (о соотношении христианского предания и устного заговора см. подробнее в главе «Время как фактор магического процесса»).

Отдельные темы и мотивы устных заговоров находят параллели в апокрифических и канонических молитвах (причем не только славянских) и христианском предании, не будучи при этом прямыми заимствованиями: такова тема распятия Христа в севернорусских заговорах от крови (которая напрямую не восходит к конкретным апокрифическим молитвам славянской книжности), тема света в заговорах от бельма (которая широко присутствует в канонических и апокрифических молитвах от слепоты и глазных болезней, но именно как общая тема, а не определенный мотив), образ камня в древнеславянских и средневековых молитвах от зубной боли (XV–XVIII вв.) и т.д.

Фольклоризация. Особый вопрос состоит в том, как именно апокрифические молитвы трансформируются в устные заговоры и в чем, собственно, состоит механизм фольклоризации книжно-рукописного текста при изменении среды и формы его бытования и массовом варьировании. Ответ на него, отчасти, был найден при изучении заговоров от золотника и лихорадки, восходящих к апокрифическим молитвам славянской книжности. Для нас эти случаи являются примером того, как апокрифические тексты, оторвавшись от письменной традиции и попав в устную, с одной стороны, обогатили и разнообразили ее сюжетику, а с другой — и сами трансформировались под влиянием господствовавших в устной заговорной традиции жанровых и сюжетных доминант, сохранив лишь намек на первоисточник, отдельные детали исходного сюжета и т.п.

Суммируя результаты сравнения апокрифических молитв и устных заговоров, нужно отметить, что главным, что отличает их друг от друга, является вариативность последних, приводящая к своего рода «виртуализации» устного заговора, где каждый эпизод, каждый сюжетный элемент предстает в виде совокупности возможностей, которые оказываются равноценны в фольклорном тексте, так что за ними уже трудно рассмотреть прототип.

Если говорить о Сисиниевой легенде, то единственное, что заговоры от лихорадки сохранили от апокрифической Сисиниевой легенды, — это диалог сакральных персонажей с лихорадками, персонифицированными в образах «простоволосых дев», «Иродовых дочек», который завершается избиением или изгнанием демониц и «обещанием» последних не вредить людям, знающим и читающим эту молитву/заговор. Вместе с тем описание этой встречи в устной традиции меняется кардинально: детали и обстоятельства встречи по большей части исчезают, уступая место указанию на сам факт встречи, а случаи, когда эпизод на берегу моря, из вод которого выходят «простоволосые девки», сохраняется в тексте заговора, буквально единичны. Чаще

же эпизод на берегу моря заменяется встречей в сакральном центре, у синего моря, белого Латырь камня или дуба, что обусловлено изменением среды бытования текста, его погружением в стихию устной заговорной традиции. Кроме сокращения количества сюжетных звеньев и их трансформации, изменение претерпел и ономастикон этих заговоров: имена лихорадок в подавляющем большинстве случаев просто отсутствуют, а имена святых из древнего текста молитвы полностью заменены новыми, актуальными для крестьянского мировоззрения восточных славян более позднего времени.

Помимо этого, в заговорах от лихорадки практически каждый из элементов оригинального текста молитвы оказался втянут в стихию варьирования. Так, например, железные прутья, которыми святые обещали избить трясовиц, превратились в вериги, меч, саблю, шест, копье, топор, плеть и другие орудия наказания.

Говоря об апокрифических молитвах от «истеры»-«дъны», надо отметить, что отдельные «сформулированные» в них черты ее облика (змееморфность, прежде всего) в устных заговорах от золотника были мультиплицированы до такой степени, что «золотник» стал вполне узнаваемым персонажем восточнославянских заговоров, который (помимо внешних черт — той же змееморфности) приобрел также имя и целый ряд социальных и личностных характеристик. Кроме того, процесс фольклоризации заключался в частичном, но довольно последовательном уподоблении «золотника» (как внутреннего органа, расположенного в нижней части живота) ребенку (происходящему из той же женской утробы). Это уподобление не только способствовало персонификации «золотника», но и позволило заговору выстроить его «детскую биографию».

Что же касается варьирования повествовательных элементов в этих заговорах, то в качестве примера приведем лишь одну деталь: если в апокрифических молитвах адресуемый «дъне» запрет наносить ущерб человеку воплощается в устойчивом выражении «не делай пакости рабу Божию имярек, ни рукам, ни ногам, ни всему телу его», то в заговорах этот же мотив реализуется длинными перечнями частей тела и органов, которым «золотник» не должен вредить.

* * *

Таким образом, славянские заговорные традиции (западно- и южнославянские), а также книжная культура — вот те два источника, которые питали восточнославянскую устную традицию на протяжении нескольких веков и во многом определили ее нынешний состав и облик.

# Приложения

# *Сисиниева легенда в восточнославянской рукописной традиции*

**Из истории вопроса. — Сисиниева легенда в южнославянской рукописной традиции. — Восточнославянская версия Сисиниевой легенды (по двум редакциям). — Некоторые итоги.**

## Из истории вопроса

История изучения византийских греческих и славянских молитв от трясовиц, позднее легших в основу восточнославянских заговоров от лихорадки, рассмотренных нами выше в специальной главе, довольно давняя и сложная. Ее ключевыми проблемами являются происхождение Сисиниевой легенды (СЛ), известной в греческой, армянской, коптской, арабско-эфиопской, румынской, восточно- и южнославянских традициях; соотношение двух основных типов этих молитв; соотношение в исторической перспективе собственно сказания о многоименном демоне, поражающем человека, и молитв (а позднее — и заговоров) от него; история проникновения в эти сказания и молитвы тех или иных имен — как демонических (Овизут, Лилит, Гилу, вештица и др.), так и сакральных, прежде всего имени Сисиния, и многие другие вопросы. Вкратце суть СЛ в следующем: Демоница Гилу убивает семерых детей Мелетины, сестры св. Сисиния; тот берется преследовать Гилу, и в конце концов ему удается не только поймать ее, но и выпытать ее имена (12 с половиной), являющиеся одновременно магическим оберегом от нее (Мансветов 1881, с. 9–11).

Для нашего исследования, посвященного восточнославянским лечебным заговорам, особенно актуальным оказывается вопрос о формировании устных заговоров от лихорадки в их отношении к книжной традиции (русской и славянской вообще). В разных разделах книги не раз говорилось о том, что объектом изучения мы избрали именно устную заговорную традицию, в то время как рукописная должна исследоваться отдельно и особо. В данном же случае мы достаточно подробно рассматриваем письменную традицию СЛ, но делаем это сознательно, поскольку устные заговоры от лихорадки, известные восточным славянам (как мы уже показали выше), являются продуктом трансформации предшествующей, книжной традиции СЛ, и потому предметом исследования должен быть анализ того, как именно происходила трансформация книжных текстов в устном бытовании, что́ и

по каким причинам было взято из письменной традиции, а что переосмыслено и переделано.

Одной из первых отечественных работ в области изучения СЛ стала статья И.Д. Мансветова «Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах» (1881). Ученый называл в качестве древнейшего источника молитв от трясовиц вавилонское учение о 12 астральных духах, влияющих на человеческую судьбу, которое было воспринято гностическими и манихейскими сектами[1]. Мансветов обратил особое внимание на «Testamentum Salomonis» — «Завещание Соломона», памятник иудейско-византийской магической литературы, сохранивший черты древней халдейской магии и созданный, скорее всего, не позднее V в. н.э. Как и более поздние славянские молитвы от трясовиц, он включает список демонов, вызываемых царем Соломоном. Они поочередно предстают перед Соломоном, и он выпытывает у демонов средства борьбы с ними — их имена, «специализацию», имена ангелов, способных их побеждать, и магические формулы, которые могут остановить каждого демона. С астральными культами связана в «Завещании Соломона» группа из 36 демонов (12 знаков зодиака, по три демона на каждый знак), а женские или женоподобные демоны (характерные для СЛ) представлены группой из семи демониц, прекрасных и благообразных, которые являются олицетворением семи основных планет. Среди этих семи женских демонов Мансветов обращает внимание на *Овизут* (*Обизу*), в ряду зловредных действий которой выделяется убийство детей (Мансветов 1881, с. 6) и которую побеждает ангел *Рафаил*.

Кроме того, Мансветов подробно рассмотрел византийские апокрифические сказания о демонице Гилу/Гелло, «специализировавшейся» на убийстве детей — в зародыше или во младенчестве, в том числе и сказания, очень близкие тем, которые позже получили название Сисиниевой легенды (Мансветов обратился к греческим текстам, опубликованным Л. Алляцием и К. Сафой).

Несколько позже увидели свет VI–X выпуски «Разысканий в области русского духовного стиха» А.Н. Веселовского (1883), а в 1895 г. — его же специальная статья «Молитва св. Сисинния и Верзилово коло», в которых затрагивались разные аспекты истории СЛ. Ученый обратил

[1] Идея этой культурной преемственности была необыкновенно популярна в науке того времени. Как точно заметил Вс. Миллер, «византийские заклинания и лживые молитвы, перешедшие к нам и развившиеся на русской почве, могут быть наследием или, по крайней мере, содержать наследие, полученное византийцами от Востока, всегда славившегося тайными науками» (Миллер 1896, с. 79).

внимание на то, что создание одной из наиболее ранних славянских молитв от трясовиц приписывают «попу болгарскому Иеремии», отождествленному Веселовским с Богомилом, на основании чего был сделан вывод о том, что под Сисинием, упоминаемым в этом пересказе, надо понимать «последователя Манеса, ставшего во главе секты после смерти ее основателя» (Веселовский 1883, с. 41). Правда, позже Веселовский отверг связь СЛ с богомильством; возражали против этого и другие исследователи СЛ, в частности Е. Ляцкий[2]. Категорически отрицал связь СЛ с богомильством М.И. Соколов.

Рассматривая вопрос о соотношении сказания и легенды, Веселовский считал, что мотивы сказания о Сисинии, Мелетине и Гилу, прежде всего в его византийских греческих и, отчасти, славянских вариантах, «дали рамку заговору»; иными словами, отдельные топосы сказания превратились в мотивы заговоров: так, башня, в которую пряталась от Гилу Мелетина с ребенком, «превратилась» в столб от земли до неба, на котором или в котором сидит у моря св. Сисиний; Гилу, носящая 12 имен, раздробилась на соответствующее количество трясовиц, выходящих из моря (как и Гилу в сказании), и т.д. Именно так, по мнению Веселовского, и сложился в итоге известный тип СЛ (Веселовский 1883, с. 41–47).

Таким образом, происхождение СЛ, по общераспространенному мнению (высказываемому и позднее, вплоть до настоящего времени, ср., например: Попконстантинов 2004), связано с мифологическими воззрениями народов Ближнего Востока и всего Восточного Средиземноморья.

Говоря об истоках СЛ, Веселовский (вслед за М. Гастером и со ссылками на него) обратил внимание на то, что базовые мотивы СЛ обнаруживаются в иудейской литературе в связи с именем женского демона Лилит. В частности, в «Alphabetum Siracidis» («Алфавит Бен-Сиры»), среди прочего, говорится о сотворении Лилит, которая, поссорившись с Адамом, удалилась от него и была найдена посланными за ней ангелами (один из которых носит имя *Snsnwy*) стоявшей в море; при попытке вернуть ее она посетовала, что создана для того, чтобы причинять слабость детям: мальчикам в течение 8 дней отроду, девочкам — 12; после этого с Лилит была взята клятва, что, если она увидит на амулете имена ангелов или их изображения, то не причинит вреда

[2] Кроме того, Веселовский подробнейшим образом пересказал и разобрал тексты СЛ, прежде всего славянскую молитву начала XVI в., которая имеет много общего с византийскими сказаниями, переданными Мансветовым, и сравнил эту молитву с пересказом молитвы от трясовиц, включенной в Индексы ложных книг и приписываемой попу Иеремии.

детям. Здесь же Веселовский приводит и некоторые другие иудейские сказания, напоминающие славянские версии СЛ[3] (Веселовский 1883, с. 52). Подобное восприятие Лилит сохраняется и позже, уже в каббалистической традиции. Например, в Книге Зогар (одном из основополагающих произведений каббалы) сообщается, что Лилит «облетает землю в поисках детей, а завидев их, прилепляется к ним и убивает их, и подчиняет себе их души. Но когда она уже готова завладеть такой душой, появляются святые духи [то есть три ангела Сеной, Сансеной и Семангелоф] и отнимают у нее душу...» (Патай 2007, с. 256)[4].

В вопросе об истоках СЛ Веселовский считал более древними, по сравнению с византийскими греческими и славянскими вариантами легенды, ее эфиопские версии, в которых женским демоном оказывается сестра Сисиния (Сусения) Верзелия, убившая детей своего брата; после этого Сисиний испрашивает Божьей помощи и ранит сестру, окруженную множеством злых духов, чтобы она никогда больше не изводила новорожденных и не вредила женщинам; перед смертью Верзелия клянется не приносить вреда людям, имеющим при себе или в домах своих имя Сисиния, и тем, кто читает эту молитву (Веселовский 1895, с. 228–230).

Сходную точку зрения разделяет и Г. Минчев, который в своей книге «Священная книга — икона — обряд», в специальной главе, посвященной легендам о св. Сисинии, возводит легенду к древневосточным дуалистическим мифам о борьбе ангела или героя-всадника со злым женским демоном (в том числе с той же Верзилией), причиняющим вред роженицам и новорожденным. Позже место героя в этих мифах и легендах занял святой воин Сисиний. По мнению Г. Минчева, легенда была переведена с греческого на славянский язык уже во 2-й половине X в. (хотя никаких аргументов в подтверждение этого суждения автор не приводит). Затем, видимо уже на греческой и славянской почве, начался процесс ее

---

[3] Так, согласно одному из них, «однажды пророк Илья встретил Лилит со всем ее сонмом и спросил ее: куда идешь ты, злая, нечистая, с твоим нечистым сонмом? Она отвечала: Илья, господин мой, я иду к родильнице такой-то, чтоб навести на нее смертный сон, похитить ее ребенка, выпить его кровь, мозг его костей, не трогая его тела. Илья заклинает ее именем Божиим, чтоб она стала безгласным камнем, а она молит его снять с нее проклятие, обещаясь удаляться отовсюду, где она услышит или увидит записанными свои 17 имен...»

[4] Проблема соотношения этих женских персонажей (в частности, Лилит и Гилу) в древней письменности, культуре и искусстве рассматривается в специальной работе (см.: González Terriza).

превращения в молитву, которая получила гораздо более широкое распространение, чем легенда о Сисинии, пополнила ряд апокрифических молитв, с которыми активно взаимодействовала, и вошла в молитвенники, требники, амулеты и др. От балканских славян молитва перешла к восточным славянам, в старорусскую письменность, где и была известна как «Сказание о 12 трясовицах» (Minczew 2003, s. 114–137).

Таким образом, согласно общему мнению, с востока СЛ попала в Византию, а затем к балканским славянам, где была несколько видоизменена (прежде всего за счет введения в ее состав «местных» женских демонических имен, таких как греч. *Гилу* и ю.-слав. *вештица*), а также в Центральную и Западную Европу.

Особое внимание в работах А.Н. Веселовского, а также М.И. Соколова, исследовавшего связь молитв Сисиниева типа с греческими и древнерусскими змеевиками и изображениями на них (Соколов 1889; 1895), было обращено на то, как именно попали в эту молитву конкретные имена, в частности имя Сисиния. По мнению Веселовского, «имя Сисиния вторглось позднее вместе с специальным пониманием демона как трясавичной болезни»[5], в то время как «легенда о святых, поражающих многоименного демона, существовала особо» (Веселовский 1895, с. 226). Что же касается Соколова, то тот понимал соотношение легенды и молитвы и имени Сисиния по-другому. Он указывал на еврейский обычай прогонять Лилит от родильниц именами ангелов и, так же как М. Гастер, обращал внимание на соответствие имен ангелов (*Sennoi, Sansennoi* и др.) имени Сисиния: «Можно думать, — писал он, — что имя Сисиния в заклинательных молитвах против Гилу-Вещицы первоначально было именем ангела, как и другие сопровождающие его имена, ставшие потом именами братьев его, когда в состав заклинания вошла легенда о Мелитине. Совпадение имен впоследствии могло дать повод св. Сисиния... считать прогонителем диавола» (Соколов 1895, с. 181–182).

В свою очередь А.А. Гиппиус предложил другое прочтение сакральных имен древнейших славянских вариантов СЛ — Сисиния и Сихаила, которое сводится к тому, что «соединенные вместе, „**СИСИ**ний и **СИХ**а-

[5] Веселовский ссылается в этом смысле на Месяцеслов, в котором рассказывается о лаодикийском епископе Сисинии, спасшем римского комитата Патрикия, присланного в Лаодикию принуждать христиан к идолослужению и неожиданно заболевшего лихорадкой. Он посылает к Сисинию с просьбой помолиться за него, и тот молится в ответ на обещание комитата уверовать в истинного Бога; комитат дает обещание, выздоравливает, но слова своего в итоге не держит (Веселовский 1886, с. 292).

ил“ представляют в тексте не названного по имени», но присутствующего в нем в виде анаграммы Иисуса, именем которого и изгоняются лихорадки-трясовицы (Гиппиус 2005, с. 140). Исследователь обратил внимание на арамейскую версию магического текста, в которой фигурировали три персонажа, помогающие его героине вернуть детей, умерщвленных женским демоном (и соотносимые с тремя ангелами, противостоящими Лилит в приведенном выше фрагменте из Книги Зогар). Эти персонажи носят имена *Swny, Swswny, Syngly* (там же; со ссылкой на: Naveh, Shaked 1985), близкие именам Сисиния и его братьев в греческой и славянской традициях. Это означает, по мнению А.А. Гиппиуса, что христианским именем Сисиний было передано одно из имен палестинского источника, и потому поиск исторического прототипа Сисиния из апокрифической молитвы оказывается нерелевантным.

Нельзя отрицать и того, что на выбор христианского имени Сисиния могло повлиять не только его созвучие с палестинским источником, но также и то, что один из св. Сисиниев — это мученик Сисиний (один из 40 севастийских мучеников, осужденных на то, чтобы пробыть целую ночь зимой в озере)[6]. Связь этого мч. Сисиния с зимним холодом (и его последствиями, в частности лихорадкой) могла отчасти повлиять на такой выбор; в поддержку связи лихорадки с холодом ср. называние ее «зимницей» в западнославянских языках и диалектах: «Амин сия молит от зимници. Сихаиле Сихаиле отжени зиму от раб божия имрек» (Панайотов 2003, с. 251, молитва от трясовиц XVII в., в рукописи украинского происхождения), а также чеш. *zimnice*, пол. *zimnica* ‘лихорадка’ и др.

Особое внимание было уделено СЛ в работах В. Мансикки. Он последовательно связывал происхождение СЛ (равно как и других апокрифических молитв, например от нежита, центральное место в которых занимает встреча христианского персонажа с демоническим существом) с древнехристианскими источниками и, в частности, указывал на зависимость СЛ от апокрифического «Прения Господня с дьяволом» (см., например: Тихонравов 2, с. 282–288), некоторые мотивы которого действительно напоминают СЛ (Mansikka 1909, S. 56–59; Мансикка 1909, с. 15–20).

Из исследований конца XIX — начала XX в. отметим также главы из книг В.Ф. Демича (1894) и Г. Попова (1903), а также статьи Е. Ляцкого (1893) и М. Торэн (1935), в которых собраны многочисленные сведения о традиционных способах лечения лихорадки, фрагменты заговоров, легенд, народных названий и т.д.

---

[6] О святых Сисиниях см. подробнее у Е. Ляцкого (1893).

Из работ более поздних, второй половины XX — начала XXI в., касающихся СЛ, особенно выделяются: статья А. Барба (Barb 1966), в которой рассматривается история и преемственность женских мифологических образов (Тиамат, Абизу, Лилит, Горгона, сирены, Истера, Гилу и мн. др.) в традициях Ближнего Востока и Малой Азии, и обращено особое внимание на связь этих образов с морской стихией; большая работа М. Пантелич (Pantelić 1973), посвященная изучению двух основных типов СЛ на материале глаголического амулета конца XIV — начала XV в., происходящего из Истрии или хорватского Приморья, а также обширное исследование Р. Гринфилда «Святой Сисиний, архангел Михаил и женский демон Гилу: типология греческих литературных текстов» (Greenfield 1989), где предлагается подробный текстологический анализ греческих записей СЛ и прослеживается их литературная история.

Истории апокрифических молитв, и СЛ в том числе, большое внимание уделено в работах болгарских ученых, занимающихся рукописной традицией — К. Попконстантинова (1999; 2000 и др.), Б. Христовой (2001) и др. Специальная работа, посвященная образам трясовиц в апокрифических молитвах, иконописи и славянском фольклоре, принадлежит У. Райану (W. Ryan). Исследователь выделяет три особенности русских апокрифических молитв и заговоров от трясовиц/лихорадок, отличающие эти тексты от их греческих и южнославянских аналогов, а именно — появление 12 трясовиц на месте 12 имен Гилу; тот факт, что трясовицы как вредоносные демоны не имеют никакого отношения к детям и детским болезням; а также отождествление трясовиц с дочерями царя Ирода[7] (Ryan 2006; Райан 2006).

## Сисиниева легенда в южнославянской рукописной традиции

В обширной литературе, особенно последних десятилетий, достаточно надежно укрепилась точка зрения, согласно которой СЛ представлена

[7] По мнению У. Райана, демонизация Ирода в народной культуре легко объяснима разнообразными зверствами и неблаговидными поступками, приписываемыми Ироду в Евангелиях и Деяниях Апостолов. Это собирательный образ, сотканный из сюжетов, связанных с Иродом Великим, инициировавшим избиение младенцев в Вифлееме, с его сыном Иродом Антипой, обезглавившим Иоанна Крестителя и принимавшим участие в суде над Иисусом Христом, с Иродом Агриппой I, который убил апостола Иакова, и, наконец, с Иродом Агриппой II, который был одним из тех, кто судил апостола Павла (Ryan 2006, p. 12).

двумя основными типами, каждый из которых имеет широкий ареал распространения (Pantelić 1973; Greenfield 1989). Различия между этими типами весьма существенны и во многом определяют последующую динамику СЛ во времени и пространстве, поэтому мы позволим себе вначале представить — в кратком изложении — два этих типа СЛ, известных в греческой и славянской книжности, чтобы сформулировать их основные отличия.

Первый, наиболее массовый и древний тип СЛ, известный в греческой и южнославянской традициях и названный Р. Гринфилдом «Сисиний/Мелитина-тип» (Sisinnios/Melitene-type), представляет Сисиния (и его брата Синеса, Симодора и др.) противостоящим женскому демону Гилу (Гелло)/Обизут), который убивает детей и, в частности, крадет и убивает детей Мелитины (Мелетины, Мелистины, Мелентии и др.) — сестры св. Сисиния. Сисиний, вернувшись с братьями с войны, вынужден искать и ловить Гилу. Когда им это наконец удается, Сисиний заставляет Гилу назвать все ее 12 с половиной (иногда другое количество) тайных имен, список которых является своего рода оберегом от Гилу; в других случаях амулетом-оберегом должны служить святые имена, а иногда — и те и другие. Легенды этого типа обычно довольно пространны и включают несколько отдельных эпизодов, детализирующих общий контур сюжета.

Южнославянские записи молитв этого типа см.: Соколов 1888, с. 26–35 (№ 1–3) (XIII в., Сб. попа Драголя); с. 26–31, № 1[8]; с. 31–33, № 2[9]; с. 34–35, № 3[10]; Milčetić 1911, s. 198–199 = Pantelić 1973, Амулет. XV в. Ватиканская биб-ка, Codex Slav. XI. Глаголица. Истрия или хор-

[8] Ангел приказывает Сисинию идти к сестре Мелентии, которая родила пятерых детей. Мелентия спряталась в деревянный столб. Когда она впускает Сисиния, дьявол проникает внутрь, хватает детей и убегает. Сисиний гонится за ним на коне, догоняет и начинает бить. Дьявол называет свои имена, дает клятву не приходить туда, где произносят эту молитву. Сисиний требует, чтобы дьявол выплюнул детей, на что тот обещает сделать это, если Сисиний выплюнет молоко своей матери; Сисиний выполняет требование, и дьявол выплевывает детей.

[9] Братья Сисин, Синдор и Теодор пришли к сестре Мелентии, вместе с ними проник дьявол и похитил ее детей. Сисин гонится за дьяволом; по дороге встречает вербу, купину и маслину (первые две проклинает, последнюю благословляет). Сисин ловит дьявола; заставляет его выплюнуть детей и поклясться избегать места, где будет находиться его молитва.

[10] Сисин приезжает к сестре Мелентии; вместе с ним входит дьявол и похищает детей. Сисин догоняет дьявола; тот обещает выплюнуть детей, называет свои имена и клянется убегать от имени Сисина.

ватское Приморье[11]; Дуйчев 1971, с. 161–162, рукопись к. XVII — начала XVIII в., серб. ред.; список греческих источников этого типа подробно рассмотрен в: Greenfield 1989, p. 90–103. И южнославянские, и греческие записи СЛ этого типа восходят приблизительно к одному периоду (XIII–XV вв.).

Второй тип СЛ, который Гринфилд назвал «Михаил-тип» (Michael-type), интересен тем, что именно он — хотя и в трансформированном виде — известен, помимо греческой и южнославянской, также и в восточнославянской традиции, и именно этот тип молитвы в конечном счете и положил начало восточнославянским заговорам от лихорадки. Согласно греческим записям, архангел Михаил (свв. Сисиний, Арсений и другие святые), спускаясь с небес или находясь на горе Синай, встречает женского демона Гилу/Авизу с длинными до колен волосами и горящими глазами. На вопрос, кто она, откуда и куда идет, демоница объясняет, что она идет вредить роженицам и губить новорожденных, а также приносить людям другие несчастья; кроме того, она признается, что пыталась погубить Деву Марию, давшую жизнь «Истинному Слову», т.е. Иисусу Христу. Архангел Михаил подвергает ее мучениям и угрожает ей, после чего демоница выдает свои имена (12 или иное их количество) и сообщает, что амулет со списком этих имен будет защищать дом и место, где он будет находиться (что она не сможет приблизиться к этому дому на определенное расстояние) (Greenfield 1989, p. 104–107). Греческие записи этого типа СЛ (их более 20) известны, как и записи 1-го типа, с XV в.

Этот тип СЛ, вероятно, от греков попал к южным славянам, где подвергся некоторым, довольно незначительным изменениям, сохранив канву сюжета и многие детали. Так же, как и греческие списки СЛ, в южнославянской книжности этот тип СЛ представлен молитвами от вештицы, губящей рожениц и новорожденных.

Сюжет этих южнославянских молитв от вештиц (очень близких к греческим спискам) таков. Архангел Михаил (святой Сисиний), спускаясь с горы Синай или Елеонской горы, встречает вештицу с длинными до земли волосами, огненными глазами и руками по локоть в

[11] Этот глаголический амулет представляет собой фактически собрание целого ряда средневековых магических текстов (среди прочего в него входят обе версии СЛ, а также другие тексты), изучению языка и содержания которых и посвящена статья М. Пантелич (Pantelić 1973). В частности, легенда «Сисиний/Мелитина-типа» рассказывает историю о Мелестине, которая боится женского демона *Навада* (в боснийском и герцеговинском фольклоре так до сих пор называют демонов, способных к метаморфозам и причиняющих вред людям, в т.ч. детям).

крови. На вопрос, кто она, откуда и куда идет, вештица объясняет, что она проникает в дома людей по ночам под видом животных, что она душит (давит) детей, вынуждает их плакать по ночам, отбирает молоко у их матерей. А когда Дева Мария родила Истинное Слово Божие, вештица пыталась погубить и ее. Ее увидел архангел Михаил и заковал ее, бил ее железной палицей, после чего вештица призналась, что она не сможет навредить тому дому и обитающим в нем людям, где будут храниться записанными ее имена. После этого архангел Михаил вынуждает вештицу сообщить ему ее имена. Она сообщает их (12 или иное количество), а архангел Михаил заклинает или проклинает ее.

Вот перечень (в хронологической последовательности рукописей) известных нам в настоящий момент полных списков южнославянской версии (Михаил-типа) СЛ.

1. Молитва из т.н. Сборника попа Драголя — рукописного сборника XIII в. (Белград. НБС. Рс. 651), в России опубликованная М.И. Соколовым (Соколов 1888, с. 37–39). Сборник этот целиком либо в значительной части состоит из апокрифов, среди которых имеется три молитвы 1-го типа СЛ (Сисиний спасает детей Мелетины), а 4-я молитва тяготеет ко 2-му типу СЛ, который по своей структуре и сюжетике похож на восточнославянские молитвы от трясовиц.

2. Глаголическая молитва из рукописного амулета XV в., происходящего из Истрии или хорватского Приморья, опубликованная сначала Милчетичем, а затем М. Пантелич (Pantelić 1973, s. 201, Ватиканская биб-ка, Codex Slav. XI.).

3. Молитва святого архистратига Михаила XVII в. (Kačanovskij 1881, s. 155; по рукописи Белград. б-ки).

4. Молитва попа Симеона из рукописи XVII в., бывшая в ходу, по сведениям Веселовского, у румынского священничества, сохранившаяся в сильно испорченном виде (Веселовский 1883, с. 50).

5. Молитва конца XVII — начала XVIII в. «Молитва святого архангела Михаила и проч. сил» (Дуйчев 1971, с. 162–164, рукопись серб. ред.).

6. Молитва от вештицы из рукописи начала XIX в. из черногорского монастыря, по мнению публикатора, переписанная с более древнего источника (Kovačević 1878, s. 283).

7.Сербская молитва архангела Михаила из боснийской рукописи XIX в. (Соколов 1895, с. 162).

Впрочем, наиболее старшим из южнославянских считается список из болгарского палимпсеста XII в. в кодексе библиотеки Иерусалимского патриархата, Слав. 19, л. 43–43об. (см.: Иванова 1994, с. 26–27; Турилов 2009), дошедший до нас фактически в отдельных отрывках, не

позволяющих сформировать представление о целом тексте. Чтобы не пересказывать эти молитвы, приведем полностью одну из них, а именно пятую, относительно позднюю, однако наиболее полную запись молитвы архистратига Михаила от вештицы, по которой восстанавливается смысл темных мест хронологически более ранних списков.

«Томужде ѿ нечистаго дх҃а, ѿ вещице, ѿ грознице, ѿ ноѣнице, ѿ виле, ѿ море, ѿ назора, ѿ погана ветра. егда ст҃ый архаг҃гль исхождаше ѿ гори елеонскиа и срете вещицу, имуща власи до землѣ, очи огнене, руке до лакта крваве и зуби, и рече ст҃ый архаг҃гелъ Міхаилъ: ѿ куду еси, человѣче? и на что есть путь твой? она же рече: ꙗ самъ вещица, плоду человѣчу оубытелница. изхожду изъ дѣтей моихъ и оулазимъ оу въ дом' каѡ медведица, и као змꙗ, каѡ голубица, и я уврачамъ женамъ млеко, и научавамъ децу вашу плакати. пакъ зовем те чинимъ тѣмъ скорбна сердца, пак' оу ноѣи радо и изести хоѣу, и авлам се себе тайно, зато се себе зовемъ и четвероношница. о скорби сердцу моему. кад се била родила дѣва Марꙗ, оузмем ю да е скорбимъ и да е мучимъ. А она нехтел' се дати. но слава бж҃ꙗ оу помоѣ ꙗой била, тогда тамо ꙗ да оузбѣжимъ. онда ст҃ый архаггелъ Міхаилъ оуфати ме и с' гвозденимъ гнѣвомъ рече ми: жив Гд҃ь Бг҃ь, не ѿпущаются дондеже не кленеши са какова зла творишъ? и да не сотвориш' више зла никому же.

Потом' заклесе ему вещица: тако ми деснице нб҃снагѡ г҃да Бга Саваоѳа, да не имам' ту власти, ни онде гди се има моꙗ имена написата, и у тому дому не могу зла никакова чініти, ни томе човеку, при коме се ѡбращеть молитва сіа, ні сей род мой не можетъ ему нікакова зла творити, и да се могу та имена сва по реду исповѣдати: 1во вещица и резаніца, 2. ѡблицаница бретница, 3. приблизаница неруша, 4. мудрина вкумара, 5. клевета сина, 6. лубина вила, 7. сана синай, 8. вара синайна, 9. субина оудница, 10. месечина клеветница, 11. блудница меретимора, 12. клета и насина, 13. саулъ твота, 14. анесиговрунъ, 15. моро зла, 16. ираулъ сатана, 17. мрелатинь оубіца, 18. злателица прострел', 19. клетница страшница, 20. кропица тѥсто, 21. простевнъ. страшнихъ сказа вещица сва своа имена по раду.

Тако отговорилъ стый архаггелъ Міхаилъ къ ньой: заклинаем те, дꙗволе{...} заклинаем те с' дѣevaггелистем Матѳеемъ, Маркомъ, Дукомъ и Іѡанномъ иже на дѣоугловъ нб҃а стоатъ и держеть ѳѣ небесе, да сважете дꙗвола и родъ егѡ да не имать власти на сего мл(а)д(е)нца, на раба или на рабу (има р҃къ)».

{Далее в тексте следуют: Да воскреснет Бог, Похвала Кресту, Молитва к Иоанну Предтече, к Иоанну Златоусту и др.} (Дуйчев 1971, с. 162–164, рукопись серб. ред.)[12].

Эти семь южнославянских апокрифических молитв архангела Михаила от вештицы объединяет несколько особенностей.

Во-первых: все они — как и соответствующие (и, вероятно, предшествующие им) греческие молитвы — обращены против женского демона, причиняющего вред роженицам и новорожденным.

Во-вторых: этот женский демон наделен множеством имен, в основном «говорящих», т.е. раскрывающих его вредоносные функции. Особенно показательны в этом смысле общие мифологические имена типа *вештица*, а также узкоспециальные, указывающие на вредоносность демонов по отношению к детям, к примеру *чедомориа* (Соколов 1888, с. 39), *коя жена децу дави* (Соколов 1895, с. 161); *иже дети давить* (Соколов 1888, с. 29–30).

В-третьих: сам список этих имен является одновременно амулетом, т.е. оберегом, охраняющим дом от вторжения этого демона, о чем прямо сообщается в молитве (ср.: «Ѣе су ти чу ся ова им(ен)а и словеса, ту помощ будет рабу божиему Глигорию» — Соколов 1895, с. 162). Однако в некоторых греческих и южнославянских текстах оберегом от вештицы/Гилу объявляются не только имена демона, но также и сакральные имена, что является характерной чертой восточнославянских рукописных молитв и устных заговоров от трясовиц/лихорадок. Ср.: «**се кльноу: ѿселѣ да идѣже име твое** (т.е. Сисиния) **лежить или млитва твоа глетьсе. да не приходи тоу ни которы диаволь**» (Соколов 1888, с. 28, Сб. попа Драголя, XIII в.); в греческой молитве из Сафы Гилу говорит, обращаясь к святым: «где пишется имя ваше и читается деяние ваше и $12^{1/2}$ имен моих, я не дерзну приблизиться к дому тому» (Соколов 1889, с. 347–348).

В-четвертых: эти южнославянские записи молитвы демонстрируют постоянство сакральных противников вештицы, коими (за единственным исключением) являются св. Сисиний и архангел Михаил.

В-пятых: во всех южнославянских молитвах от вештицы ее имена раскрываются в самом конце молитвы, уже после того как вештица

[12] В этой рукописи, помимо Сна Богородицы, содержится две молитвы: Молитва святого Сисиния и сестры его Мелетины от дьявола, представляющая собой вариант 1-го типа СЛ, и Молитва святого архистратига Михаила, близкая ко 2-му типу СЛ. Последняя очень близка к вариантам Качановского и Ковачевича, что в совокупности позволяет более или менее точно прочесть темные места во всех трех молитвах.

наказана архангелом Михаилом и с нее взята клятва не вредить там, где будут написаны ее имена. По всей вероятности, эту особенность построения СЛ южнославянские молитвы от вештицы переняли у византийских сказаний о Гилу (см.: Мансветов 1881, с. 10).

И, наконец, в-шестых. Ни у греков, ни у южных славян ни первый, ни рассматриваемый здесь второй тип СЛ («Михаил-тип») не имели отношения к лихорадке (трясовичной болезни). При этом трясовичные молитвы были известны в древней южнославянской письменности. В частности, в Синайском евхологии XI в. помещено целых семь молитв от трясовиц (Nahtigal 1942, s. 104–124), но сюжетно они никак не связаны с СЛ[13]. В древнеславянской (южнославянской) письменности также известны заклинания от трясовицы, имеющие императивную форму (**бѣжи трѧсавице отъ сего чловѣка господъ тѧ прогонитъ**...), которые также не имеют никакого отношения к СЛ. Подобные заклинания встречаются в надписях на оловянных амулетах, в последние годы в значительном количестве обнаруженных на территории Болгарии (см. подробнее: Попконстантинов 2000; 2004). В названии перечисленных выше молитв в южнославянской книжности слово *грозница* ‘лихорадка’ появляется только в XVII в. (в молитвах, опубликованных Дуйчевым и Ковачевичем), хотя указание на эту функцию молитвы («от грозницы») никак не отражается на их содержании (внутри самого текста ни лихорадка, ни ее симптомы не упоминаются). То же слово встречается также на южнославянских печатях-амулетах, имеющих надпись «от грознїце», однако Б. Христова полагает, что слово *грозница* в этом случае не обязательно означает лихорадку, а скорее является одним из имен вештицы (Христова 2001, с. 93).

Кроме того, сюжет о встрече сакрального персонажа с враждебным человеку демоном, которого он спрашивает о том, куда демон (демоны) направляется, с последующим избиением или изгнанием этого демона, в древнеславянской книжности был известен не только по молитвам от трясовиц, но также по довольно многочисленным южнославянским молитвам от нежита (ср., например: Цонев 1923/2, с. 133), а также по ред-

[13] Такое количество трясовичных молитв довольно удивительно. По мнению Алмазова, это «объясняется тем... что освобождение от настоящей болезни при церковном врачевании может последовать только тогда, если на приступы лихорадки в различные части дня будут применяемы различные же молитвы» (Алмазов 1900, с. 61). Поэтому, по мысли Алмазова, помимо Молитвы над всеми трясомыми трясавицею, в евхологии содержатся также отдельные Молитвы над трясомым вечером, ночью, утром и в полдень. Подробный их разбор см.: (Мансветов 1883, с. 360–361, 367–370).

кой южнославянской молитве от уроков: «...идеше Іс хс и стретоше его оуроци и глаше имь камо идете оуроци и рекоше кь немоу идемо вь до(м) да аще видымо древо добро и високо да ис(х)неть да аще вьззримо на гороу лепоу и високоу да распа(д)нется...» (Красносельцев 1889, с. 24–25, Часослов XV в. из Патриаршей библиотеки в Иерусалиме; подробно о рукописи см. специальную статью Н. Овчарова 1998 г.).

## Восточнославянская версия Сисиниевой молитвы (по двум редакциям)

Перейдем наконец к апокрифическим молитвам, известным в древнерусской книжности и более поздней восточнославянской рукописной традиции. Как мы уже упоминали, по целому ряду признаков восточнославянские (разного времени) молитвы от трясовиц и заговоры от лихорадки гораздо ближе ко 2-му типу Сисиниевой молитвы («Михаил-типа»), во всяком случае, как писал М.И. Соколов, «встречающиеся в русских рукописях молитвы и заговоры сисиниевского типа отличаются от греческих и юго-славянских тем, что они совершенно не знают легенды о Мелитине...» (Соколов 1895, с. 164).

Итак, что представляет собой восточнославянская версия СЛ в сравнении с южнославянской и греческой?

Во-первых, в восточнославянской (и в частности древнерусской) версии Сисиниева легенда стала молитвой от трясовиц, что фиксируется и индексами ложных книг, и более поздними памятниками начиная с XVII в. (ср. ниже, в Приложении 1, молитвы Панайотова и Лахтина). Как мы уже говорили, практически никаких следов того, что в восточнославянской традиции аналогичные молитвы использовались для оберега рожениц и новорожденных, нами не обнаружено.

Во-вторых, в восточнославянской версии Сисиниевой молитвы на месте одного женского демона с 12 (и более) именами появляется 12 (7) демонов болезни (трясовиц).

В-третьих, эти женские демоны называют себя в молитвах дочерями царя Ирода.

Напомним, что эти три особенности восточнославянской версии, формирующие представление о трясовицах[14], а также отделяющие вос-

[14] Вопрос о том, как и где сложилось это представление, занимал исследователей еще в XIX в. В частности, Веселовский высказывал предположение о том, что идея множества трясовиц присутствует уже в Синайском евхологии. Как мы уже говорили, в нем содержатся молитвы от трясовиц, читаемые утром, днем, вечером и ночью, в связи с чем в каждой из этих молитв трясовица называется соответственно «утренней», «полуденной»

точнославянские молитвы от греческих и южнославянских, назвал В. Райан. Продолжим начатый им перечень особенностей восточнославянской версии Сисиниевой молитвы.

В-четвертых, хотя восточнославянские молитвы (вслед за греческими и южнославянскими) и помещают св. Сисиния у горы Синай (Елеонской горы), сами трясовицы (дочери царя Ирода) появляются из моря, что совершенно нехарактерно для южнославянской и греческой версий.

В-пятых, в восточнославянской версии список противостоящих трясовицам сакральных персонажей не ограничивается архангелом Михаилом и св. Сисинием (как в греческой и южнославянской версиях), а выглядит более «представительно» — здесь появляются ангелы (в том числе ангел Сихаил), четыре евангелиста и другие персонажи.

И, наконец, в-шестых. Оберегом от трясовиц в восточнославянских молитвах служит не список имен трясовиц (как у греков и южных славян, где амулетом считался список имен Гилу/вештицы), а имена этих самых святых.

Сюжетную схему восточнославянской версии Сисиниевой молитвы можно представить следующим образом.

(I. Экспозиционный фрагмент.) Святой Сисиний (и/или другой сакральный персонаж) смотрит на море и видит, как из моря (обычно волнующегося) выходят 7/12 жен простоволосых, «видением окаянных».

(II. Центральный фрагмент.) Сисиний/др. спрашивает их, кто они, куда направляются и каковы их имена. Они отвечают, что они — трясовицы, дочери царя Ирода; что они идут мучить род человеческий, а также называют свои имена и объясняют, какой именно ущерб наносит человеку каждая из них.

(III. Заключительный фрагмент.) Святой Сисиний/др. наносит трясовицам определенное количество ударов и ран, после чего те обещают не трогать/бежать прочь от тех людей/мест, где они услышат/увидят эту молитву / имена святых. Обещание, даваемое трясовицами, может заменяться или дополняться их заклятием (с очередным перечислением их имен), а завершать молитву может также Похвала Кресту.

---

и т.д. По мнению Веселовского, «когда многоименный бес Сисиниевой легенды или молитвы раздробился на несколько лиц, ничто не мешало перенести на них понятие этих трясовиц, а в дальнейшем акте сплочения отождествить последних с „дочерями Ирода“» (Веселовский 1883а, с. 92).

В древнерусских и более поздних восточнославянских списках наблюдаются заметные расхождения, выраженные как наличием/отсутствием отдельных самостоятельных эпизодов, так и местоположением общих элементов сюжета. По нашим наблюдениям, основанным на скрупулезном анализе выявленных текстов Сисиниевой молитвы, восточнославянская версия Сисиниевой молитвы (в ее рукописной части) представлена двумя основными редакциями (Ред. 1 и Ред. 2). Мы располагаем в настоящий момент 10 списками первой и 15 списками второй редакции. Все они публикуются в Приложении 1.

Редакция первая. Святой Сисиний сидит на горе Синай, смотрит на море и видит, как в огненном столбе (столбе от земли до неба) сходит ангел (с ледяными руками и огненным оружием); св. Сисиний и ангел видят, как из моря выходят 7/12 простоволосых, окаянных и страшных жен; эти жены устрашились вида ангела и его силы и пали ниц; на вопрос ангела, кто они, девы сообщают, что они дочери Ирода, который убил Иоанна Предтечу, а их мать испросила его голову, чтобы играть ею на блюде, как яблоком; они провалились под землю и были взяты Сатаной в ад, и оттуда Сатана посылает их на землю мучить людей; они сообщают свои имена и поясняют свои вредоносные функции. Ангел называет им свое имя и сообщает, что послан Господом избавиться от трясовиц (связать их, прогнать); наказывает их (избивает и ранит их); трясовицы дают обет не приближаться ни к имярек, ни к тому месту, где они услышат имя ангела/архангела. Молитву завершает заклятие трясовиц, причем в самой молитве и заклятии имена перечисляются до трех раз, иногда эти перечни не тождественны друг другу. Основным действующим лицом молитвы является не св. Сисиний (Сесений, Сихений, Сисой, Созонт), выступающий скорее в роли наблюдателя, а ангел/архангел (Сихаил, Михаил, Селафиил).

Примечательной представляется география рукописей, из которых заимствованы списки этой 1-й редакции. Четыре молитвы взяты из южнорусских и украинских сборников (Панайотов, Короленко, Соколов, Селиванов), четыре — с Русского Севера (Пр-ский; Смирнов, Ильинская; Афанасьев) и еще две — из примыкающей к нему Ярославской губ. (Балов, Якушкин).

Перечислим учитываемые нами списки Ред. 1.

1. Наиболее ранним из известных нам полных списков Ред. 1 является текст «Молит с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавици», опубликованный В. Панайотовым (Панайотов 2003, с. 247–251) по тексту XVII в. из сб. Киев. дух. акад., № 334, имеющему, скорее всего, южнорусское или украинское происхождение (далее — *Пан*).

2. Соколов 1895, с. 164–165 (южнорусский сборник 2-й пол. XVIII в. из рукописи И.Н. Михайловского) (далее — *Сок 164*).

3. Короленко 1892, с. 278–279 (кубанская молитва, переписанная публикатором с бумажки; по имеющимся у него сведениям, практиковалась только грамотными знахарями) (далее — *Кор*).

4. Пр-ский 1873, с. 870–871 (рукопись неизвестного происхождения из Олонецкого края) (далее — *Пр*).

5. Якушкин 1868, с. 165–167, Ярославская губ., Пошехонский у. Помещено в обширной подборке заговоров и рукописных молитв (далее — *Як*).

6. Балов 1893, с. 425–426 (скоропись нач. XX в.) «Молитва иже во святых отца нашего Сисинея от лихорадки» (далее — *Бал*). Начало молитвы дословно совпадает с *Пан*.

7. Смирнов, Ильинская 1992, № 81 (Каргополье, 2-я пол. XX в.; прочитан собирателю устно, без бумажки) (далее — *См-Ил*). Молитва — в силу устного исполнения — сильно фольклоризирована.

8. Афанасьев 1862, с. 79–80 (далее — *Аф*). Выписано из рукописного сборника, в состав которого входили травник и лечебник; на сборнике пометы, свидетельствующие о составлении или переписывании его во Владимирской губернии в 1830-е гг. Вместе с тем в молитве упоминается Зосима Соловецкий, что, возможно, указывает на Русский Север (или даже северо-запад) как место составления или переписывания сборника или какой-то его части. В тексте фактически отсутствует традиционное начало молитвы.

9. Пругавин 1909, с. 10–12 (*Прг-1*). Рукопись из архива РГО опубликована Н. Виноградовым и представляет собой тетрадку, переписанную в 1853 г. в г. Пинеге (Архангельской губ.) и использовавшуюся для отчитывания больных лихорадкой. В ней три молитвы: одна — Киприанова молитва, и две — по типу Сисиниевой молитвы. Характерно, что эти две молитвы значительно отличаются друг от друга (в том числе в количестве трясовиц — 7/12, что нехарактерно для одного региона), так что не исключено, что в тетрадку некогда попали молитвы из двух совершенно разных источников. В частности, приводимая здесь молитва напоминает скорее южнорусско-украинские списки (*Пан, Кор, Сел*) — как по количеству трясовиц, так и по составу их имен, ср. ниже *Прг-2*.

10. Селиванов 1886, с. 91–92, воронеж. (далее — *Сел*). Опубликованный текст не вполне соответствует остальным спискам молитвы Ред. 1 (в частности, в нем отсутствуют имена трясовиц и другие мотивы и детали), однако некоторые базовые признаки, позволяющие отграничить этот текст от Ред. 2, имеются.

Редакция вторая. На море в каменном столбе (на столбе) сидит святой Сисиний и видит, как из взметнувшегося до облаков (небес) моря выходят 7/12 простоволосых и страшных дев. На вопрос святого, кто они и для чего пришли, отвечают, что они — дочери царя Ирода, пришли мучить людей, в том числе за их грехи (просыпают заутреню, не почитают праздников, не молятся Богу и т.д.). Святой обращается к Богу с просьбой помочь избавить от них род человеческий. Господь посылает на землю архангела Михаила, четырех евангелистов и т.д. Последние наказывают трясовиц (избивают и ранят их) и вынуждают их дать обещание бежать прочь (на определенное расстояние) от тех мест, где они услышат святые имена. Далее архангел Михаил / евангелисты спрашивают имена трясовиц, и те называют их, указывая также, какой именно вред каждая из них причиняет человеку; последняя (7-я или 12-я) оказывается той самой плясовицей, которая отсекла главу Иоанна Предтечи; она самая страшная, ибо если она войдет в человека, тот обязательно умрет. Завершает текст Заклятие трясовиц (также с перечнем их имен), а также Похвала Кресту. Основными «действующими лицами», как и в Ред. 1, оказывается не св. Сисиний, а евангелисты и архангел Михаил.

Назовем известные нам тексты Ред. 2.

1. Наиболее ранней записью этой редакции в настоящий момент является молитва из лечебника Лахтина: Лахтин 1912, с. 44–46, № 501, помещенная в рубрике «От трясавицы молитвы», 1660–1670-е гг. Текст молитвы максимально близок к: *Май 103* (далее — *Лах. 501*).

2. Еф. МЭА, № 44, с. 206–207. «Список о трясавицах». Из старинной рукописи (далее — *Еф. 44*).

3. Майков, с. 44–46, № 103. Из старинного травника В.А. Яковлева. (далее — *Май 103*).

4. Вохин 1878, с. 490–492; «Сказание преподобного отца нашего Сисиния о двунадесяти тресовицах». Рукопись нач. XVIII в. Текст разбит на части, отделенные друг от друга римскими цифрами (I–IV) (далее — *Вох*).

5. Тихонравов 2, с. 351–352; XVIII в.; рукопись, принадлежащая издателю; несколько сокращенный вариант: отсутствуют описания функций трясовиц (помещаемые обычно при их именах); нет обета; нет мотива посылания евангелистов на землю; Михаил присутствует сразу с Сисинием (далее — *Тих 351–352*).

6. Пермский сборник. Пермь, 1860, кн. 2, с. XXXVI–XXXVII. Опубликованная здесь рукопись представляет собой лечебник XVII в. (согласно датировке публикатора), содержащий лекарственные рецепты и несколько заговоров (далее — *Перм*).

7. РФВ, 1896, т. 35, № 1, с. 22–24; б/а. Несколько заклинаний: «О трясовицах. Молитва и видение». Рукопись нач. XIX в.; сокращенный вариант типа *Тих 351–352*, в котором отсутствуют функции при именах трясовиц, обет (далее — *РФВ 35*).

8. Соколов 1892, с. 337, из старинного рукописного сборника; сокращенный вариант типа *Тих 351–352*, в котором отсутствуют функции при именах трясовиц, обет; *Исай* вместо *Сисиния* и/или *Сихаила* (далее — *Сок 337*).

9. Пругавин 1909, с. 10–12 (*Прг-2*); см. выше.

10. Ветухов 1903/49, с. 285–286; рукописная молитва, опубликованная в «Московской иллюстрированной газете» за 1892 г.; Сисиний заменен на Елисея, а выход из моря трясовиц «превратил» их в «водяных дьяволов» (далее — *Вет 285*).

11. Соколов 1895, с. 166–167 (молитва из рукописи XVIII в. И.Н. Михайловского); в тексте отсутствует мотив вопрошения Сисинием к Богу за помощью и посылания на землю ангелов/евангелистов (далее — *Сок 166*).

12. Соколов 1895, с. 167; молитва из рукописи XVIII в., принадлежащей М.И. Соколову; в публикации имеется только пересказ молитвы с короткими цитатами (далее — *Сок 167*).

13. Тенишев 2004/1, с. 48–49, выписано в Костромской губ. в конце XIX в. из домашней тетрадки (далее — *Тен*).

14. Костарев 1907, с. 101–102, Пермский у., записано со слов знахарки с соблюдением местного произношения (далее — *Кост*).

15. Еф.МЭА, № 46д, с. 209 (из старинной рукописи) (далее — *Еф 46д*).

Беглое сравнение двух редакций восточнославянской версии Сисиниевой молитвы позволило нам выделить основные различия, касающиеся, как мы уже говорили, наличия/отсутствия определенных эпизодов и местоположения некоторых общих сюжетных элементов. Для выделения двух редакций принципиальными, на наш взгляд, оказываются два момента.

Ред. 1.

Во-первых, отвечая на вопрос, кто они такие, трясовицы объясняют, что их мать испросила себе у царя Ирода голову Иоанна Предтечи, чтобы играть ею на блюде, как яблоком; после чего они были взяты Сатаной в ад, и оттуда Сатана посылал их на землю вредить людям; в Ред. 2 этот эпизод отсутствует.

Во-вторых, в связи с ответом на вопрос, кто они такие, трясовицы сообщают ангелу свои имена и поясняют свои вредоносные функции, и уже после этого ангел заклинает их и трясовицы дают обет не вре-

дить людям; таким образом, вопрос об именах органично встроен в сюжет молитвы.

Ред. 2.

Во-первых, отвечая на вопрос, куда они идут, трясовицы объясняют, что идут в мир людей наказать последних за их грехи (с перечислением последних); в Ред. 1 этот эпизод отсутствует.

Во-вторых, вопрос об именах трясовиц, задаваемый святыми (ангелом, евангелистами, др.), отделен от остальных вопросов (кто они такие и куда идут) и помещен в самом конце повествования (уже после даваемого трясовицами обета); в итоге он не связан с общим развитием сюжета и никак на него не влияет.

Разумеется, кроме этих, самых заметных, отличий обнаруживается немало других, не столь существенных и более частных, не говоря уже о различной разработке общих элементов сюжета в двух его редакциях.

I. Экспозиционный фрагмент молитвы.

Наибольшее количество сходных элементов, объединяющих обе редакции восточнославянской версии Сисиниевой молитвы, обнаруживает экспозиция молитвы, в которой описываются место и время действия и называются основные его участники. Однако даже при сохранении общих сюжетных элементов и их последовательности в экспозиционной части две названные редакции демонстрируют довольно устойчивые различия.

Ред. 1 отдает предпочтение следующей экспозиции: Св. Сисиний (или другой персонаж), сидящий на горе Синай (ходящий край моря — *См-Ил*) и смотрящий в море в такой-то час дня, видит огненный столб от земли до неба, из которого на землю сходит ангел Господень.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | Седящу отцю Сесению, на горе Синаистеи и быс яко 6 час . дне . зрящу ему на море черъмное . се внезапу быс с н(е)б(е)се види стол светел от н(е)б(е)се и до земли . стояше ангел осинен... шествова г(лаго)лит мора чермна, яко ничего ожидая |
| *Кор* | В горе Синайске и бысть яко час дня зряще море чорное и бысть шум с небес и абие Ангел господень с небес сшед |
| *Сок 164* | Единаго часу сидящу святому отцу Созонту на горе Елеонской и молящися Господеве в день летнего часу {в тексте нет упоминания об ангеле} |
| *Пр* | Седяща убо ему на горе Сяниястей, видехом ему от земли до небест столп огненной, высота его от земли до небес. И схождаху с небеси аньели Господния |

| | |
|---|---|
| *Як* | сидящу убо святому отцу Сихенею на горе святей. Быв час девятый дня, зряще убо ему на Черное море, внезапу снидеста с небеси столб огненный, стояще от земли до небеси, имеет (?) ангел господень... ста близь Чернаго моря |
| *Бал* | Седящу убо святому отцу Сисинею, сидящу на горе святой, бысть в час шесты дня, зряще убо ему на черное море, внезапу сниде с небеси столп огненный, стоящу от земли и до небеси; снидоша Ангел Господень и ста близ Чермнова моря |
| *См-Ил* | Некогда ходящему преподобному отцу нашему Сисению край моря синего... Абие отверзоша небеса и спадоша с небес архангел Михаил, архангел Гавриил и архангел Сихаил |
| *Аф* | (в тексте отсутствует начало молитвы) |
| *Прг-1* | Седящим во тме Господним изволением и св. отцом Христовым всесильнему Михаилу Архангелу и Гавриилу Архангелу, и св. отцом, Христовым евангелистом: Матвеем, Марку, Луки, Иоанну Богослову, явися им столб огнянный от земли до небеси |
| *Сел* | Сидящим архангелам Михаилу, Гавриилу, Рафаилу и евангелистам Матфею, Марку, Луке, Иоанну, явился столб огненный, от земли до неба, и вышли из того столба {не ангел, а трясовицы} |

Локализация описываемых в молитве событий на горе Синайской или Елеонской — характерная черта южнославянской версии Сисиниевой молитвы, с той лишь разницей, что в южнославянской традиции святой спускается с горы, а в восточнославянской — сидит на ней: «Азь сисинь сходе от сионьские горы...» (Соколов 1888, с. 37); «Тогда свети архангел Михаил отишло гори елеонскои...» (Kovačević 1878, s. 283).

Ред. 2 в целом придерживается несколько иной экспозиции, а именно: У (Чермного/Черного) моря стоит каменный столб, у него сидит святой Сисиний/др. и смотрит в море.

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | При мори чермнем стоит столп каменн, в столпе седит святый великий апостол Сисиней и зрит апостол святый Сисиней |
| *Еф 44* | В пречестном святом Окияне море стоит столб, на том столбе камень, и на том камене святый отец Сисиний, и узре на море видение |
| *Май 103* | На Черном мори стоит послан от Бога свят апостол Сизиний и зрит в море |
| *Вох* | При Черленем море стоит столп каменный, в том столпе сидит отец Сисиний и воззрев на море и види... |
| *Тих 351–352* | При море чернем столп; вышел из моря святы мученик Сисими и святы архангел Михаил: видеша... |

| | |
|---|---|
| *Перм* | Стоит среди моря столп камен, у столпа сидит Силиний и Сихайла и зрит святым Силинием в море |
| *РФВ 35* | При мори чернем стояли архангел Сихайл и святый мученик Сисиней и видяша на море... |
| *Сок 337* | По край моря стоит столп каменный, на том столпе святой великий Исай |
| *Прг-2* | Есть на сем свете Черное море-окиян, в том море-окияне есть бел камень Латырь, в том камене св. Василий Великий |
| *Вет 285* | Есть на море Черном столп каменный, на тот столп каменный послан от Бога св. великий пророк Елисей |
| *Сок 166* | При Черном море в острове каменне на (не)которои стезе молился святый Сисиний и виде... |
| *Сок 167* | — |
| *Тен* | Встав раб Божий, святый архангел Рафаил, перекрестился и иде к морю-окияну |
| *Кост* | На светом море кияне стоит каменный столб, а на том каменном столбе стоить светой праведный пророк Моисей |
| *Еф 46д* | В мире идущу святому отцу Сисинею и виде на горе синайстей столп огненный от земли донебеси |

Таким образом, между двумя редакциями имеется одно существенное отличие: в ряде списков Ред. 1 (*Пан, Кор, Сок 164, Як, Бал*) указывается время действия (час / шесть часов дня / день летнего часу / девятый час дня), а в Ред. 2 время действия никогда не называется.

Кроме того, общие сюжетные элементы обеих редакций в экспозиционной части ведут себя по-разному: если «сакральный персонаж, смотрящий в море» сохраняет свое место в обеих редакциях, то упоминание о столбе развивается по-разному: в Ред. 2 — это каменный столб, стоящий у моря, у которого или на котором сидит св. Сисиний; в Ред. 1 — это огненный столб от земли до неба, который оказывается зримым воплощением ангела (ангелов, архангелов), сходящего на землю вблизи того же Чер(м)ного моря.

В дальнейшем, в связи с упоминанием моря, в тексте обеих редакций получает развитие мотив возмущенного моря, на которое смотрят находящиеся на берегу Сисиний и ангел. Мотив, при всей его цельности, также оформляется в обеих редакциях не совсем одинаково.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | абие смути ся море |
| *Кор* | и сшед час возмутися вода |
| *Сок 164* | — |

| | |
|---|---|
| *Пр* | тогда Черное море возмутихомся |
| *Як* | и стало море мешаться |
| *Бал* | тогда море меташися |
| *См-Ил* | Абие возмутисе море, поколебасе зело |
| *Аф* | (в тексте отсутствует начало) |
| *Прг-1, Сел* | — |

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | возмутится море до облока |
| *Еф 44* | возмутися вода до облак |
| *Май 103* | возмутися море до облак |
| *Вох* | в море восхищается вода до облак |
| *Тих 351–352* | возмутишася море и земля до небеси |
| *Перм* | возмутилася вода под небесем |
| *РФВ 35* | взмутишася море от земли даже до небес |
| *Сок 337* | возмутися море и сташа на море волны |
| *Прг-2* | И возмутися вода из облака |
| *Вет 285* | — |
| *Сок 166* | некогда возмутившееся море и волнуя восходяще до облак |
| *Тен* | возмутися море |
| *Кост* | Змутилась в море вода и вышла на поле |
| *Еф 46д* | — |

Как видно из сравнения редакций, Ред. 2 отличает довольно-таки устойчивое упоминание о том, что море поднялось «до облак» или «до небес», отсутствующее в Ред. 1.

Однако возмущение моря — это всего лишь знак появления трясовиц, которые выходят из его вод. Их облик (простоволосые, «видением окаянные», безобразные), а указание на количество (7/12 жен) объединяет обе редакции восточнославянской версии.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | изыдоша из моря 7 жен простоволос яко явным (?окаянные) видением |
| *Кор* | изидоша седмь жен |
| *Сок 164* | вишло з моря Чермного 7 жен простоволосих от ридания и вопля окаянная, стидная, мерзеная и лютая твари |
| *Пр* | Исхождаху из Чернаго моря 12 жен простовласыи, окоянны и видением зело страшныи |

| | |
|---|---|
| *Як* | исшед из моря двенадцать жен, пустоволосыя, окаянныя, и виденья их страшныя |
| *Бал* | исшед из моря двенадцать жен пустоволосых, окаянных, видением страшных |
| *См-Ил* | забыдоша (изыдоша? — *Т.А.*) из моря 12 жен простоволосых, видением страшных зело окаянных |
| *Аф* | (в тексте отсутствует начало) |
| *Прг-1* | И вышли из столба того семь девок простоволосы, видением они страшныя |
| *Сел* | вышли из того столба семь дев босы, без поясов, простоволосы, и все видением престрашны |

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | изыдут из моря 12 жен простовласых окаяннии диаволи видение |
| *Еф 44* | изыдоша из моря 12 девок простоволосых и безпоясых, и видение их диавольское |
| *Май 103* | изыдоша из моря десять {реально — 12} простовласых жен, окаянных видением диаволы (ов) |
| *Вох* | из моря идут 12 жен простоловосых, диавольским видением окаянных |
| *Тих 351–352* | изыдоша из моря 12 жен окаянных и простоволосых... Что есть злыя жены зверообразны? |
| *Перм* | изыдоша из моря 12 жен простовласых и окаянных видением их диявольским |
| *РФВ 35* | изыдоша из моря 12-ть жен простоволосых |
| *Сок 337* | изыдоша 12 жен простоволосых |
| *Прг-2* | изыде из моря двенадцать жен простоволосых, видением огненным |
| *Вет 285* | из моря щитоша (изидоша?) 12 жен простоволосых, окаянных, водяных дьяволов |
| *Сок 166* | изыдоша из моря двенатцать жен простовласых (зе)ло мерския... Что есть вы жены скаредные и по что изъидоста из моря и куда идосте мерзосныя? |
| *Сок 167* | 12 окаянных простовласых жен... злые жены и злообразные |
| *Тен* | изыдоша из моря 12 дев, распоясаны и простоволосы, видением окаянные |
| *Кост* | Вышли из кияна-моря двенадцать жон простоволосых, безкреснис и беспоеснис в виде дьяволов |
| *Еф 46д* | изыдоша 12 дев простоволосых окаянных |

Итак, характеристики появляющихся из моря жен, а также сам факт выхода их из моря — это, пожалуй, одни из наиболее частотных и

устойчивых эпизодов восточнославянской версии Сисиниевой молитвы. Рассмотрим последовательно каждую содержательную единицу этого эпизода.

«Жены простоволосые» — самая распространенная черта облика трясовиц, сохраняющаяся без изменений не только в рукописной, но и в устной заговорной традиции. Мотив распущенных волос встречается уже в греческих легендах о Сисинии и Гилу (Greenfield 1989, p. 105, «волосы до колен»), а также — очень последовательно — в южнославянской версии Сисиниевой молитвы («Михаил-типа»). Известно, что распущенные волосы традиционно трактовались как знак нехристианского поведения (трясовицам свойственны также распоясанность и отсутствие креста, ср.: «беспоясые» — *Еф 44*, «без поясов» — *Сел*, «распоясаны» — *Тен*, «безкресни» 'без крестов' — *Кост*, усиливающие это значение), ср. распущенные волосы как характерную черту облика многих мифологических персонажей (например, русалок).

«Жены окаянные» — другой постоянный эпитет трясовиц, проходящий через обе редакции восточнославянской версии и также указывающий на восприятие трясовиц как зловредных и опасных мифологических персонажей, ср. др.-рус. *окаяныи* 'несчастный, жалкий, грешный; проклятый'; *оканьствие* 'проклятие'; *оканьство* 'греховность; бедствие'; *окаяти* 'осуждать' (Срезневский 2, с. 640), ср. *окаянный* как имя Сатаны, дьявола и беса вообще.

Говоря об облике трясовиц, молитвы последовательно, без каких-либо отступлений акцентируют их непривлекательность и демоничность путем введения в текст довольно многочисленных эмоционально окрашенных эпитетов, контекстуально синонимичных (подобное лексическое разнообразие в принципе совершенно нехарактерно для исследуемых молитв и, по всей вероятности, свидетельствует о вмешательстве в текст молитвы ее переписчиков). Жены-трясовицы «видением», т.е. видом своим (ср. др.-рус. *видение* 'образ, вид' — Срезневский 1, с. 256), «зело страшные», «зело мерзкие», «мерзеные», «мерзостные», «стидные» (др.-рус. *стыдьныи* 'позорный' — Срезневский 3, с. 582), «скаредные» (др.-рус. *скаредьныи* 'нечистый, бесчестный, бесстыдный' — Срезневский 3, с. 368), «окаянные», а также «дьявольские», «зверообразные», «злые» и «злообразные», что прямо указывает на связь трясовиц с преисподней и ее обитателями. Необыкновенная внешность провоцирует, вероятно, и называние их «дивом»: «Рече Архангел Михаил: Видите ли, святые отцы, что за диво вышло?» (*Сел*).

«Видением окаянные» демоны встречаются также в произведениях русской литературы XVII в., в частности в «Повести о беснова-

той жене Соломонии» (XVII в.), обнаруживающей довольно многочисленные переклички и общие места с восточнославянской версией Сисиниевой молитвы, ср., например: «А видением они окаяннии бяху черны, и сини, и изуверы, и страшны...» (Пигин 1998, с. 149).

7/12 девиц/жен. В обеих редакциях восточнославянской версии количество трясовиц/лихорадок тяготеет к двум основным числам — 7 и 12. Севернорусские рукописные молитвы обычно оперируют числом 12, южнорусские и украинские — 7.

Числа, в состав которых входит «7», встречаются также в греческих и южнославянских молитвах типа Сисиниевой, см.: «**кльноу ті се сты сисиние. помл҃оуи ме да бѣжоу имени твоюго .ѕ. поприщь и плоди мои .ѕі. и слоугамь моимь да не боудеть тоу чести...**» (Соколов 1888, с. 35, XIII в., Сб. попа Драголя серб. ред.). В греческом заклинании «авры злого беса» (заимствованном М.И. Соколовым из рукописного греческого евхология XVIII в. из собрания В.И. Григоровича) после длинного перечня всех «авр» («авра встречная, авра источника, авра потока и т.д.») называется *ἄβρα ἀπὸ πνῶν ἀκαθάρτων ἄβρα ἕως εὐδομὴκοντα και επτὰ ἡμιγενεών* [авра всех нечистых до 77 (с половиной?) родов их] (Соколов 1895, с. 156–157). В одном из заклинаний из иудейской «Книги Разиэля» упоминается 70 ангельских имен, перечень которых служил надежным оберегом от Лилит, убивающей новорожденных и похищающей их души (Патай 2007, с. 257).

Жены выходят из моря. Мотив выхода трясовиц из моря, равно как и мотив возмущенного, вздымающегося до небес моря, — пожалуй, один из самых частотных в молитвах от трясовиц. Вместе с тем в южнославянских и греческих вариантах «Михаил-типа», лежащих, напомню, в основе восточнославянской версии Сисиниевой молитвы, море (в этом контексте) вообще не фигурирует, что заставляет искать истоки этого мотива в других молитвах и апокрифических текстах.

Так, выход демона из моря составляет довольно устойчивый мотив южнославянских молитв от нежита и некоторых греческих молитв, схожих по структуре с Сисиниевой молитвой и молитвами от нежита, также описывающих встречу сакрального персонажа с демонами, диалог между ними и последующее изгнание демона болезни (о параллелях к молитвам от нежита среди славянских устных заговоров см. в Приложении 4). Например, в южнославянской молитве от нежита, начертанной на лицевой стороне оловянного амулета X–XI вв., найденного в с. Одырци (Толбухинско, Болгария), говорится: «**Нежитъ идѣше от чрьмънаго морѣ и сърѣте Ис(оус)оу и рече емꙋ камо иде онъ же р(е)че идѫ въ чловѣкѫ моѕга исръцатъ кръве пролиѭтъ кости съкрѫшитъ и**

**рече емоу ꙁаклинаѫ тѧ не(жи)те да не идеши въ чловѣк(ъ) иъ идеши въ пꙋ(с)то мѣсто и... ѫ обрѧштеши...д... еле(иѫ) ...ъиъи въиидѣши въ главы ихъ»** (Дончева, Попконстантинов 1994, с. 288–289); ср.: «Егда же идяще нежит отсухаго моря срете его ии(су)с и рече ему где идеши нежите...» (Державин 1904, с. 178, карманный молитвенник полууставного письма XV в. из Софий. синодальной б-ки). В греческом заклинании на серебряной табличке, происходящей из римского захоронения III в. в Карнунте[15], говорится: «[Против] мигрени. Антаура [имя демона болезни. — *Примеч. А. Барба*] выходит из моря. Она кричит громко, как самка оленя, она ревет, как корова. Артемида Эфесская выходит ей навстречу. „Антаура, куда ты несешь головную боль? Не несешь ли ты ее к...“» (Barb 1966, p. 2; Попконстантинов 1999, с. 127; далее текст обрывается, но, судя по его началу, можно предположить, что это заклинание близко молитвам от нежита). В цитируемой работе, посвященной женским демоническим образам и их связи с морем, А. Барб приводит еще одно средневековое греческое заклинание из рукописи южноитальянского происхождения, в целом повторяющее предыдущее, но уже христианизированное; начало его в переводе звучит приблизительно так: «Мигрень-молитва от головной боли: Мигрень вышла из моря, бесчинствуя и ревя, и Господь Иисус Христос вышел навстречу ей и сказал ей: „Куда ты несешь головную боль и мигрень...“» (там же). В уже упомянутом нами греческом заклинании «на авру злого беса» демон «авра» также выходит из моря: «*ἐξήρχετο. αὐτή η αὔρα ἀπω τω θαλάσσης*» [вышла/поднялась эта авра от моря]; после чего архангел Михаил отправляет авру обратно в море: «Уйди же ты на море» (Соколов 1895, с. 156–157), что в точности повторяет сюжетный ход комментируемой молитвы Сисиниева типа. Наконец, согласно апокрифу о Тивериадском море, из морской пены впервые является и сам Сатана: «И сниде Господь по воздуху на море Тивириадское и виде Господь на море гоголя пловуща. А тот гоголь — Сотонаил, зарос во [п]ени морской...» (Кузнецова 1998, с. 35, по списку Барсовской редакции конца XVII в.): ср. то же в белорусской легенде позднейшего времени: «Шел Спас по синему морю, видит — море начинает пениться, начинают бить необыкновенно сильные волны, появился громадный водяной столб. Спас подходит к этому столбу и смотрит, и видит в середине этого столба живого великана...» (Белова 2004, № 115, минск.; см. там же, коммент. к № 68).

---

[15] Карнунт (лат. Carnuntum), древний кельтский населенный пункт на правом берегу Дуная, близ Хайнбурга в Австрии. В более позднее время приобрел значение важного укрепления на дунайской границе Римской империи; окончательно разрушен около 400 г.

Наконец, в *Пан* наказание трясовиц описывается как возвращение их обратно в море («Сихаил ангел тако бив их единои, и уверже их в море»). Мотив ввергания в море трясовиц встретился нам среди текстов Сисиниевой молитвы еще лишь однажды, в лечебнике Лахтина: «...они им дали по 1000 ран железны дубцы, да ввергли их во огненное море...» (Лахтин 1912, с. 47, № 505, молитва от трясавицы, XVII в.). Этот текст в свою очередь находит параллель в позднем и практически утратившем связь с Сисиниевой молитвой олонецком рукописном заговоре от лихорадки, где, как исключение, упоминается и Сихаил: «...Если не отъидете, окаянныя дьяволицы, от раба Божьего, приидут все небесные силы, со св. Архангелом Гавриилом и со Архангелом Михаилом — Уриил, Рафаил, Сахаил; ввергают вас, окаянных дьяволиц, огненными скипетрами в огненное море...» (Олонец.ГВ, 1884, № 94, с. 944, Вытегра).

Таким образом, мотив выхода трясовиц из моря, хотя и не может быть напрямую возведен к южнославянским и греческим молитвам Сисиниева типа, тем не менее также, скорее всего, является в широком смысле заимствованием — из греческих и южнославянских апокрифических молитв, описывающих появление из моря тех или иных демонов.

В контексте сказанного хотелось бы обратить внимание на то, что в упомянутой уже русской «Повести о бесноватой жене Соломонии» XVII в. первыми, кто нападает и мучает Соломонию, оказываются именно водяные бесы: «Они же окаянии воднии демони и тамо приходити начаша к ней» (Пигин 1998, с. 140).

Такова экспозиционная часть молитвы, сообщающая о месте и времени действия и основных ее «действующих лицах».

* * *

Выделенные нами различия между двумя редакциями Сисиниевой молитвы позволяют, как кажется, предложить некоторые комментарии к двум хронологически более ранним фрагментам восточнославянской версии Сисиниевой молитвы, известным на данный момент, но до сих пор нами не рассматривавшимся. Наиболее древним, хотя и неполным, древнерусским вариантом Сисиниевой молитвы считается начало молитвы из новгородской берестяной грамоты № 930 (Гиппиус 2005, с. 139), датируемой XIV в.:

> **ст҃ые сисинѣи и сихаилъ седѧщ(е н)[а] горах синаистии, смотрѧще на море и [бѣ] шюмъ с небесѣ велико . и страшно . и види анг҃ла, летѧща с нб҃сѣ ст҃го сисиниѧ и сиха(ила) [н]арѹци имѹще ледѧны а в рѹку д[ѣ] (ржа)ща орѹжыа пламена [.] но аби(ѥ) [въ]ѯмѹтисѧ море . изидоша З. {7} женъ простовласыхъ ѻкании видѣниѥмъ изыманы быша силою невимаго ц҃рѧ и рѣша ст҃ы[и сис](инѣи) [и] сихаилъ...** (далее — *Бг*).

Этот начальный фрагмент молитвы обнаруживает несомненную близость к Ред. 1 восточнославянской версии Сисиниевой молитвы. Их объединяют следующие черты: «действующие лица» молитвы: св. Сисиний и ангел, сходящий с неба; указание на горы Синайские как место действия; называние времени действия; указание на «силу невидимого царя» и некоторые другие детали (в частности, упоминание о «шуме с небес» при схождении ангела, который встречается в *Кор*: «и бысть шум с небес»). Однако наиболее интересны для сопоставления списков Ред. 1 имеющиеся в них описания ангела.

Имя ангела. Ангел получает в Ред. 1 такие имена: *ангел Сихаил... воин вышня цара* (*Пан*), *ангел Сихаил* (*Пр*), *ангел Господен* и *архистратиг Михаил* (*Кор*), *ангел Господень* и *архангел Михаил* (*Як*), *Селафиил* (*Бал*)[16], *архангел Михаил* (*Сок 164*)[17], *архангелы Михаил, Гавриил и Сихаил* (*См-Ил*), *архангел Михаил и архангел Гавриил* (*Прг-1*), *архангел Рафаил* (*Аф*). Что касается ангела *Сихаила* (в имени которого А.А. Гиппиус усмотрел анаграмму имени Иисуса Христа), то его имя оказывается далеко не самым популярным в восточнославянской версии и упоминается еще в шести текстах Ред. 2 (*Лах, Еф 44, Перм, Еф 46,*

---

[16] Помимо текста *Бал*, Селафиил встречается, например, в апокрифической «Молитве священномученику Киприяну»: «Господи, Боже, великий, всесвятый сый и препрославленный, Царь царствующим и Господь господствующим. Слава ти седевшему во свете безсмертном, егоже никтоже виде, ниже видети может; иже тысящами тысящ и тьмы тьмами святых ангел и архангел: 1. Михаил, 2. Гавриил, 3. Рафаил, 4. Уриил, 5. Семфиил, 6. Рагудиил, 7. Варахиил — предстоятъ пред тобою <...> Селафиил — молитель, моляй Бога выну о человецех и человека к молитве возбуждаяй; лице и очи долу низпущени имеяй, руце же к персям согбени, по подобию молящагося умиление» (Виноградов 2, с. 52–53, старообрядческая рукопись, б/д).

[17] В этом тексте архангел Михаил поражает трясовиц «мечом огнистым», что вполне соответствует его участию в сражении с дьяволом-драконом (Откр 12: 7–12), а также его роли низвергателя Сатаны с небес в апокрифических преданиях, где он также вооружен огненным мечом или копьем или огненными стрелами (см.: Кузнецова 1998, с. 88–89), ср. также огненные вериги в руках архангела Михаила в молитве от градовых облаков и духов, которые ими повелевают (из рукописи XVII в. с о-ва Крк в Далмации): «Zaklinjam vas blaženim Mihovilom, arhanjelom, ki vašega oca Lucifera verže z neba i verže ga v grad i ognjenimi verugami ga veza...» (Strohal 1910, s. 146). Кроме того, появление имени архангела Михаила в восточнославянской версии СЛ может быть рефлексом более ранней традиции СЛ, ибо, напомним, и в греческих, и в южнославянских молитвах в роли основного противника Гилу/вештицы выступал именно архангел Михаил.

*РФВ 35, Сок 167*), а также в позднем олонецком рукописном заговоре, фрагмент которого мы привели выше.

Существенным отличием фрагмента *Бг* является нахождение Сихаила вместе с Сисинием на горах Синайских и одновременное схождение того же Сихаила с небес на землю. Кроме того, для рукописей севернорусского происхождения обычно нехарактерно число 7, обозначающее количество трясовиц (как мы уже говорили, 7 скорее южнорусское число, а севернорусские молитвы и заговоры отдают предпочтение 12-ти трясовицам). В остальном же фрагмент *Бг* почти дословно повторен в *Пан*, а отчасти в *Пр* и некоторых других списках.

Ангел с ледяными руками и огненным оружием. О сходящем на землю ангеле и его оружии в молитве говорится следующее:

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Бг* | [н]аруци имуще аедѧны а в руку д[ѣ](ржа)ща оружьꙗ паамена |
| *Пан* | руци хрусталне, в руци имия оржь пламенное |
| *Кор* | имеяй руци ледяныя, в руках держит оружие пламенное |
| *Сок 164* | Я вас вибиваю мечем огнистим |
| *Пр* | — |
| *Як* | ангел господень, имея в руце огонь и оружие пламенное |
| *Бал* | — |
| *См-Ил* | архангел Сихаил с оружием огненным |
| *Аф, Прг-1* | — |
| *Сел* | холодное и огнепалимое трясовище |

В данном случае под «ледяными, или хрустальными руками», возможно, имеются в виду белые руки (ср. в «Сказании о Макарии Римском», по рус. списку XIV в.): «...и видехом церковь, и бяше я ледяна и велика», где «ледяна» прокомментирована именно как «церковь необычайной белизны, словно сооруженная изо льда или хрусталя». — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000, т. 3, с. 328, 408). Другое возможное прочтение этого места — именно холодные, ледяные руки, противопоставленные «пламенному оружию». Как видим, в поздних текстах это противопоставление обычно снимается, и остается только упоминание «огненного» оружия. Из других параллелей к этому мотиву укажем на наказания жаром и холодом (исходящие как от Бога, так и от Сатаны) — распространенный мотив средневековой, в т.ч. славянской, книжности. Сочетание холода и жара, льда и

пламени характерно для описаний ада (к примеру, в Видении апостола Павла, где обижавшие сирот помещены в то место, где нестерпимо жарко и столь же нестерпимо холодно). В *Сел* сохраняется противопоставление холодного и горячего, однако, оно относится уже к симптомам лихорадки: «холодное и огнепалимое трясовище».

Что же касается «пламенного», или «огнистого оружия» в руках ангела, то, учитывая, что восточнославянская версия связана по происхождению с греческими и южнославянскими версиями Сисиниевой молитвы «Михаил-типа», напомним, что в руки архангела Михаила часто вкладывалось именно огненное оружие. В частности, в некоторых греческих записях СЛ архангел Михаил угрожает Гилу огнем (Greenfild 1989, p. 106); в южнославянской версии Сисиниевой молитвы тот же архангел Михаил наделялся «огненом палицом» (Kačanovskij 1881, s. 155) или «мечом огненым» (Соколов 1895, с. 162); «Михаил архангел з огненним мечем» упоминается и в списках 3-й, сокращенной, редакции восточнославянской версии Сисиниевой молитвы (КС, 1898, т. 60, № 1, с. 10–11).

Невидимый царь, «невидимая сила ангел Господен». В нескольких текстах Ред. 1, в т.ч. в начальном фрагменте молитвы из берестяной грамоты, сообщение о выходе трясовиц из моря расширяется за счет небольшой вставки, в которой речь идет о «невидимом ангеле», силе которого трясовицы были вынуждены подчиниться, после чего они пали ниц и, обратившись к нему, «возопиша гласом», подобным грому.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Бг* | **изидоша З. {7} женъ простовласыхъ окаини видѣникмъ изыманы выша силою невимаго цр҃ѧ** |
| *Пан* | гдаж изыидоша из мора и абие изымани быша . невидимою силою ангела с(вя)т(о)го трепещущим им падше ниц и возопиша и устрашиша ся зле як грому |
| *Кор* | и изидоша из моря и абие биша невидимая сила ангел господен. И падоша ниц и возопиша гласом велием яко гром колеблющийся |
| *Сок 164* | И една от них рече к нему, святому Созонту, великим гласом, яко и гром колебатися подобает |
| *Пр* | — |
| *Як* | Изыманы быша невидимостию, силою ангельскою, и бысть нетерпаще мучитися, и падь на землю, и возопишеся вельми гласом, аки гром мненый (?). |
| *Бал* | И изыдоша из Чермнаго моря и быша мучими силою ангельскою и того им не стерпеша и падоша ниц на землю трепеташеся и возопиша гласом, аки гром сильный |

В библейской традиции, в литургике, а также в апокрифических источниках «невидимый» широко применимо прежде всего к описанию Бога Отца (значительно реже — Иисуса Христа), а также их атрибутов. Это, в частности, одно из обозначений Бога — например, в Послании ап. Павла к колоссянам (1:15 — говоря об Иисусе: «Который есть образ Бога невидимого»); в Лк 24:31: «Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них»; в молитвах — «Svet, svet, svet nevidimi, komu se vse kolena klanjaju cesaru nevidimomu, cesaru cesarom i gospodinu gospodinom» (Strohal 1910, s. 147); в апокрифах — «И сшед Господь от невидимаго престола...» (Хождение Богородицы по мукам; Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000, т. 3, с. 321) и др.

Наконец, примечательно, что заключительные строки сохранившегося фрагмента берестяной грамоты почти дословно совпадают с русским рукописным заговором, происходящим, так же как и берестяная грамота, с Русского Севера, а именно с Кенозера, ср. следующий фрагмент позднего кенозерского рукописного заговора: «...внезапну возмутиса море, изидоша из моря двенадцать девиц, пустовласы, без поясы. В окаянным ведением изыманы бышы те девы силою невидимою, Михаилом и Гавриилом...» (РЗЗ, № 1536). Единственное существенное отличие состоит в том, что в *Бг* речь идет о 7, а в заговоре о 12 трясовицах.

Помимо берестяной грамоты, к наиболее ранним фиксациям Ред. 1 восточнославянской версии Сисиниевой молитвы явно примыкает и известная статья о ложных книгах, читаемая в списках соответствующих древнерусских индексов с конца XIV в. В самом известном из этих индексов, Погодинском номоканоне (СККДР, вып. 1, с. 442), Сисиниева легенда приписывается «Иеремии попу болгарскому», ср. этот фрагмент по списку нач. XV в. Кирилло-Белозерского собр.:

> «О недузе естьственем, и его же именують трясавица, яко баеть Иеремеа попь болгарскыи. глаголеть бо окааныи сеи. яко седящу святому Сисенеу на горе Синаистеи, и аггела Сихаила именует. еже есть на соблазн людем мнозем. и рекше 7 дщерии иродовы трясавицами басньствоваше злыи. иже не евангелисти ни един же от святых 7-ми именоваше, но едина испросишиа главу Предтечеву. о неи же яве есть яко и та дщи Филипова бе, а не Иродова. Великии же Сисении патриарх Констаньтина града. в своих емоу словесех глаголаше сице. не мните мя оного Сисиния лживаго. его же написа еремеа поп неразумныи. на соблазн людем. и о древе крестнем, извещение. святыа троици. и о господи нашем. рекше как в попы поставлен. то все поп еремеа изолга» (Грицевская 2003, с. 170).

В этом фрагменте упоминаются св. Сисиний, ангел Сихаил и Иродовы дочери, что сближает его с более поздними рукописными текстами Сисиниевой молитвы восточнославянской версии. При этом упоминание о св. Сисинии, сидящем на горе Синайской, явно говорит в пользу того, что пересказанный здесь фрагмент молитвы относится к Ред. 1, так же как и приведенный выше отрывок берестяной грамоты.

Эта статья из индекса ложных книг традиционно (еще со времен А.Н. Веселовского) рассматривалась как повод связывать СЛ с богомильством, а также толковать излагаемую здесь версию легенды как «болгарскую», хотя никаких реальных подтверждений ни южнославянского происхождения этого индекса, ни связи этого текста с Иеремией, кажется, не найдено.

II. Центральный фрагмент молитвы.

Диалог. Однако, вернемся к сравнению двух редакций восточнославянской версии Сисиниевой молитвы. После того как описано место действия и представлены «действующие лица», св. Сисиний (или ангел) обращается к «простоволосым девкам» с вопросом о том, кто они такие и куда (откуда и зачем) идут. Этот вопрос (в разных его вариантах) сохраняется практически во всех имеющихся у нас записях молитвы, поскольку является ключевым для дальнейшего развития действия.

«Принуди нас страшная твоя сила». Далее обе редакции опять расходятся: если Ред. 2 вслед за вопросом св. Сисиния обычно сразу же помещает ответ, то в двух списках Ред. 1, где вопрос, напомним, исходит не от св. Сисиния, а от ангела Господня, держащего в руках «оружие пламенное», трясовицы, прежде чем дать ответ, объясняют свое подчинение страхом перед ангелом (что развивает начатую выше тему ангельской силы). Это отступление от общего «сценария» выглядит следующим образом:

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | отвищаще един от них огненая. о престрашен еси очию. Исповидаемс тобе. бо имена нашя сут, на земли их ся принуди нам страшная твоя сила сповидати ся с нужею великою |
| *Кор* | Тогда отвеща одна их них трясущаяся: Ангел господен страшен есы и нужно тебе поведати нове на земли имен наших, но принуди нас страшная твоя сила и поведали |

Дочери царя Ирода. Вернемся к диалогу трясовиц со св. Сисинием и ангелом, имеющему место в обеих редакциях. Вышедшие

из моря «простоволосые жены» сообщают, что они — дочери царя Ирода («мы есмы Ирода царя дщери»), что является одним из самых частотных мотивов восточнославянской версии Сисиниевой молитвы, повторяющимся в подавляющем большинстве ее записей[18]. Разница лишь в том, что в текстах Ред. 1 мы узнаем о том, что они являются трясовицами ближе к концу молитвы, когда таким образом их называет кто-нибудь из сакральных персонажей («О проклятии и косматии Иродови дочки, трясавице» — *Сок 164*). В Ред. 2, напротив, они сами называют себя трясовицами, а потом уже «Иродовыми дщерями».

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | убо есмы дщери Ирода ц(а)ря... сия молит от зимници |
| *Кор* | есть ми Ироди царя Иудейска... вы трясовицы |
| *Сок 164* | Ми, девици, царя Ирода дочки... О проклятіи и косматіи Иродови дочки, трясавице |
| *Пр* | мы есть Ирода царя дочери... проклятыи трясовицы |
| *Як* | все Ирода царя дщери |
| *Бал* | мы Ирода царя дщери... проклинаю всех вас трясавиць |
| *См-Ил* | Мы есть девицы Ирода-царя |
| *Аф* | мы единаго отца дщери — царя Ирода |
| *Прг-1* | вся мы есть дщери Ирода царя |
| *Сел* | Мы дщери Ирода |

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | мы есмя трясавицы, дщери Ирода царя |
| *Еф 44* | мы есть трясавицы, отца Филипа, брата Иродова, дщери |
| *Май 103* | Мы — жены трясовицы и послушницы Ирода царя и прочих сих |
| *Вох* | Мы есмы тресовицы, дщери Филиповы, брата Ирода царя |
| *Тих 351–352* | — |
| *Перм* | мы есми трясавицы, а дщери Ирода царя |
| *РФВ 35* | мы есть дщери Ирода царя |
| *Сок 337* | Мы жены трясовицы |

[18] Лихорадки как Иродовы дочери фигурируют не только в рукописных молитвах и устных заговорах, но также и во множестве заклинательных или заговорных формул, также использующихся при лечении лихорадки: *Заря-зарница, молодая вдовица, отгони от р.Б. и.р. Иродову дочку* (Попов, № 4, ярослав.) и др.

| | |
|---|---|
| *Прг-2* | мы есть трясовицы, дщери царя Ирода |
| *Вет 285* | Мы есть трясовицы и угодницы царя Ирода |
| *Сок 166* | Мы есмь дочери Ирода царя |
| *Сок 167* | — |
| *Тен* | Мы есть лихорадки, царя Ирода дочери |
| *Кост* | Мы угодницы сатаны и дочери царя Ирода |
| *Еф 46д* | мы есть трясавицы, Ирода царя дочери |

По мнению А.Н. Веселовского, сближение трясовиц с дочерями царя Ирода (Антипы) произошло на основе мотива пляски, с помощью которой дочь Иродиады смогла получить голову Иоанна Предтечи, а также церковно-аскетического осуждения пляски вообще, после чего «вечно пляшущие, сотрясающиеся в порывистом движении, они могли быть отождествлены с трясавицами-лихорадками, в этом сочетании дочери Ирода, трясавицы, вошли в отреченную статью... в молитву св. Сисиния...» (Веселовский 1883, с. 222). В пользу этого объяснения говорят и европейские представления о так называемой танцевальной одержимости (когда группы людей внезапно испытывали неудержимое желание танцевать безостановочно), понимаемой церковью как вид демонической одержимости (Махов 1998, с. 245–247). Стремление Иродовых дочерей к постоянному движению (к пляске) отразилось и в европейских преданиях, где Ирод и его дочери описываются как вечно блуждающие по свету; выходящие по ночам и отправляющиеся в путь; в каталонской песне дочерям Ирода приписываются нескончаемые танцы, в Германии Иродиаду сближают с крутящимся вихрем и т.д. (Веселовский 1889, с. 30/8–309).

Очевидно, что хаотические движения человека во время приступа лихорадки (как известно, даже сближаемой в народных представлениях с падучей) явно наводили на мысль о бесовской природе самого недуга и способствовали сближению лихорадки с, наверное, самым известным евангельским эпизодом, связанным с пляской, — с пляской дочери Иродиады и с образом ее самой (о пляске и Иродиаде см. чуть ниже). Видимо, именно так в древнерусские молитвы вошел образ дочери царя Ирода, который в свою очередь мультиплицировался за счет многоименных демонов, известных в традициях-донорах — греческой и южнославянской.

Вместе с тем пассаж относительно «дщерей Иродовых» из Погодинского номоканона вызывал возражения уже в индексах ложных книг, ибо, согласно евангелиям (Мф 14: 3–11; Мк 6: 16–28), голову Иоанна Предтечи у Ирода выпросила не его дочь, а его падчерица, дочь Иродиады,

жены его брата Филиппа. Именно это «уточнение» и появляется в молитвах *Еф 44* и *Вох* («мы дочери Филиппа, брата Ирода царя»).

Иродиада, Сатана и Иоанн Креститель. Ответ трясовиц в Ред. 1 создает особое направление в развитии сюжета молитвы. «Мы — дочери царя Ирода, который, — уточняют они, — убил Иоанна Предтечу, а наша мать испросила его голову, чтобы играть ею на блюде, как яблоком; после этого нас, трясовиц, поглотила земля и мы были взяты Сатаной в ад, оттуда он и посылает нас на землю мучить людей».

Этот фрагмент молитвы весьма устойчив и, как видим, несмотря на расхождения в деталях, присутствует в семи списках Ред. 1.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | Ся убо есмы дщери Ирода ц(а)ря убившаго Иоана Кр(е)стител окаянная наша мати, жупела . и спросити главу, сю же по истрахом, як ябълыком на блюде и по см(е)рти отца н(а)ш(е)го идохом над гроб его и ту абие синула земля и пожре ны . И снидохом живи во ад, ибо от(е)ц наш Сотона посылает нас на землю мучити род ч(е)л(ове)ч(е)скии |
| *Кор* | есть ми Ироди царя Иудейска. А ты окаянная не вжитая яже удавиши главу Иоанна Предтечи и ты испросиша, несоша главу яко яблаком на блюде? И пошедши ми по смерти отца нашего плакаты по нем и абие зенула земля и пожерла нас. Отец же наш Сатанаил посылает оттель мучити рода человеческаго |
| *Сок 164* | Ми, девици, царя Ирода дочки, плясалисмо у отца нашего Ирода сатани на бенкете на обеде во время рождества его, и роступися земля под нами ради святаго пророка Иоана Крестителя, которому главу усекнул... Иродияди за обличенiе матере нашея беззаконного смешенiя, и того ради живих пожра нас земля. И мы сидели на коленах у отца нашего мучителя и сатани Ирода. И посилает нас мучити рода христiанского: трясти, нудити, холодити, кости ламати, знобити и смерти предати |
| *Пр* | мы есть Ирода царя дочери проданы; егда повеле просити главы Иоанна Предтечи; тогда отсекоша главу Иоаннову и даде мне закляти, и угодих и посулих до полуцарствия; тогда раступашася земля и, закленувши проклятому отцу нашему сатаны, и мы оттуда жихом и посылает нас сатана мучити и томити роду христианского |
| *Як* | все Ирода царя дщери, убиша Иоанна Предтечу, та же наша мати проси у Ирода поиграти главою, яко яблоком, на блюде(...) Мы живохом в воде, посылает отец наш — сатана мучити род человеческий |

| | |
|---|---|
| *Бал* | мы Ирода царя дщери еже убиша Иоанна Предтечу и тут же на блюдо мати испроси у Ирода царя поиграти главою аки яблоком на блюде. И пришедши проститися на гроб Иоанна Предтечи и плакаша мы и абие внезапу зинуша нас земля и к проклятому отцу нашему сатане и его роду. Мы живем во аде и посылает отец наш сатана в народ человеческий |
| *См-Ил* | Мы есть девицы Ирода-царя юже усекну главу Иоанна Предтечи и юже поигра Иродиадница не яблоком на блюде и оттуда посылает нас наш отец Сатана мучить люд христианский |
| *Аф* | мы единаго отца дщери — царя Ирода, и егда отец наш Ирод отсече главу Иоанна Предтечи — и тогда земля пожре нас живых и прият нас к себе сатана; по умертвии же отца нашего Ирода посла нас в мир, людей ваших мучить рода человеческаго |
| *Прг-1* | идем мы в мир христиан мучити и трести род христианский! |
| *Сел* | идем в мир христианский народ мучить: трясти же научила нас матерь наша Жупело; идем мы тела людей знобить, кости ломать и волосы щипать |

В двух текстах Ред. 1 — *Сел* и *Прг-1*, где нет мотива провала (нахождения) трясовиц под землю к Сатане, тем не менее имеются отдельные детали, указывающие на следы этого же фрагмента. В *Сел* фигурирует мать трясовиц Жупело; а в *Прг-1*, во вступлении к молитве, дважды упоминается Сатана: «Молитву должно честь на всяк день, ставши, говорить по утру и по вечеру: „горе тебе, сатана, с трясавицами! не быть тебе у моего раба Божие и.р.{...}“ Крест крестом, человек родился и отрицание водрузися, Бог прославися, а сатана связася».

Очевидно, что некоторые мотивы исследуемого фрагмента Ред. 1 обязаны своим происхождением христианскому преданию (Мк 6: 17–28 и др.), историческим сочинениям и апокрифическим источникам, прямые цитаты или явные заимствования из которых иногда можно обнаружить в Сисиниевых молитвах. Рассмотрим их подробнее.

Согласно этим источникам, Иродиада, жена Ирода Антипы («Иродиадница» — *См-Ил*; «окаянная наша мати жупело» — *Пан*; «матерь наша Жупело» — *Сел*), ненавидела Иоанна Крестителя за то, что тот осуждал ее брак с Иродом Антипой при живом брате, первом ее муже Филиппе, как противоречащий еврейскому закону («за обличение матере нашея беззаконного смешения» — *Сок 164*, ср. в «Беседе трех святителей»: «беззаконнаго ради прелюбодеяния» — Порфирьев 1890, с. 415). В день рождения Ирода Иродиада подговорила свою дочь от брака с Филиппом станцевать перед Иродом и его гостями («плясалисмо у отца нашего Ирода сатани на бенкете на обеде во время рождества его» — *Сок*

*164*), после чего восхищенный танцем Ирод обещал исполнить любую ее просьбу («и угодих и посулих до полуцарствия» — *Пр*)[19].

Эта падчерица Ирода носила имя Саломея (Саломия) (в евангелиях и в молитве оно не упомянуто, но встречается у Иосифа Флавия — Иудейские древности, кн. XVIII, гл. V, §4). По совету матери, Саломея в награду попросила у Ирода голову Иоанна Крестителя, после чего Ирод был вынужден против своего желания казнить содержавшегося в заточении Иоанна, и Саломея поднесла его голову на блюде Иродиаде («и тут же на блюдо мати испроси у Ирода царя поиграти главою аки яблоком на блюде» — *Бал*).

Участие Саломеи в гибели Иоанна Крестителя предопределило ее собственную страшную смерть, напоминавшую смерть Иоанна Крестителя. Коптская легенда повествует о том, что, когда Саломея и Иродиада рассматривали голову Иоанна Крестителя, случилось чудо: земля разверзлась под Саломеей и поглотила ее тело, после чего явился ангел Господень и отрубил ей голову (см. об этом специально: Веселовский 1889, с. 307–308). В одном из списков «Беседы трех святителей» («Устроение словес Василия и Григория Феолога и Иоанна», по рук. Соловецкой библиотеки XVII в.), во фрагменте, названном «О Воскресении Господнем», о судьбе Саломеи сообщается следующее: «Оуведев же кесарь, яко Ирод Антипа <...> Иоанна Кр(с)тителя безаконнаго ради прелюбодеяния оусекну, послав приведе его в Рим связана со Иродиадою и о(т)ем имение их, а самех же посла в заточение во Испанию, и ту живот свои зле скончаша. Плясавшюю же отроковицу земля пожре живу» (Порфирьев 1890, с. 415), ср. в трясовичной молитве: «земля пожре нас живых» (*Аф*)[20].

Еще одна деталь. Упоминаемое в *Пан* и *Бал* падение (попадание) дочерей Ирода прямо «в ад» является общим местом древнерусских об-

---

[19] В заговорах устной традиции, далеко отстоящих по сюжету от СЛ, тем не менее иногда встречаются упоминания о роли семьи Ирода в гибели Иоанна Крестителя: *Ты, лихорадка... Ирадыва ты доч, пугубила Придтечу Ивана чириз сваю пляску — зрубили яму голову* (Добровольский 1, с. 172, № 6); *Помяни, Господи... царя Ирода и дочь его трясуху и жену колотуху* (Лиль-Адам 1871, с. 321).

[20] Наиболее близкая к этому версия (Ирода и Иродиаду ссылают в Испанию, где ее во время пляски живой поглощает земля) как эпизод входила в состав святоотеческого чтения на службе в праздник Крестовоздвижения. Полное название этого чтения — «Слово историческое, похвала Честному Кресту Александра монаха» (VII в.). Опубликовано в славянском переводе: Великие Четьи-Минеи московского митрополита Макария. СПб., 1869, сентябрь, дни 14–24, стлб. 684–763.

личений, направленных против разного рода бесовских развлечений, среди которых особое негодование вызывали именно пляски и танцы. Так, согласно Поучению Иоанна Златоуста, путь в ад уготован не только пляшущей жене, невесте Сатаны и любовнице дьявола, но и тем, кто взирает на нее: «**плѧсоущїѧ бо жена, и невѣста сотонїна, нарицаетьсѧ, и любовница дїѧволѧ, соупроѹга бѣсова, не токмо боѹдеть плѧсоущїѧ сама сведена во дно адово, но и тї иже еѧ с любовию поꙁѡроѹютъ...**» (Гальковский 2, с. 188, по рук. XVI в. Троице-Сергиевой лавры, № 204). В Измарагде (древнерусском сборнике устойчивого состава, основную массу статей в котором составляют слова и поучения на темы христианской морали) «плясание» названо самым «проклятым» из всех «играний»: «**всѣхъ же игранїй проклѧтѣе есть многовертимое плѧсанїе. то бо ѿлѹчаетъ чл҃ки ѿ бг҃а и во дно адово веде(т)**» (Там же, с. 189, по рук. XVI в. Троице-Сергиевой лавры № 202). То, что мотив пляски играл большую роль в формировании образа трясовиц-лихорадок, можно заметить и по позднейшим текстам. Так, в олонецком заговоре от лихорадки XIX в. из четырех упоминаемых в нем «имен» лихорадок три связаны с движением и могут рассматриваться как производные этого мотива: *Я, р.Б., попрошу у них, чтобы они пособили мне выгнать из р.Б. N проклятую лихорадку трясунью, скакунью, желтуху и поплясунью* (Олонец.ГВ, 1884, № 34, с. 336, Вытегра).

Другие средневековые источники несколько иначе толкуют «провал» Саломеи. Согласно византийскому преданию, о котором рассказывается в «Церковной истории» византийского историка XIV в. Никифора Каллисты (кн. I, гл. XX), Саломия, переходя зимой реку Сикорис, провалилась под лед, который сдавил ее так, что сама она висела в воде, а голова ее находилась надо льдом. Подобно тому как некогда она плясала по земле, теперь, словно пляшущая, она производила беспомощные движения в ледяной воде. Так она висела до тех пор, пока острый лед не отрезал ей голову. По всей видимости, именно эта легенда — о наказании Саломии (или Иродиады), во многом повторяющем спровоцированное ею преступление, — и вошла в предание — сначала книжно-апокрифическое, а затем и в устное. А.Б. Страхов приводит легенду из Верхней Каринтии, согласно которой дочь Ирода и плясунью звали *Perchtra*. Танцуя, она провалилась под лед и утонула, попав в ад, и теперь в виде наказания она должна каждую *Perchtelnacht* (5 января), танцуя, обходить мир (Страхов 2003, с. 229). Более близкую параллель находим в украинском апокрифе XVIII в., который рассказывает о том, что Иродиада (*Диянна*) играла с «челядью» на льду и погибла, провалившись под него (Франко 2, с. 340). В одном из тек-

стов Ред. 2 (*РФВ 35*) также упоминается этот эпизод апокрифического предания — смерть подо льдом. В этой молитве, наряду с именами трясовиц, перечисляются имена их служанок, а предваряет этот список имен следующее «сообщение» об их смерти: «Их придворный штат царя Ирода Иродианы служанки погибшия во время пляски на льду».

Тот же рассказ — о провале и гибели подо льдом (в качестве мотивации распространенного запрета резать что-либо в день Усекновения главы Иоанна Крестителя) — изредка встречается и в устной восточнославянской традиции позднейшего времени. Современная белорусская легенда повествует о том, как Иродиада, получив от своей дочери голову Иоанна Крестителя, выбросила ее на мусорную кучу, но тут же была наказана и, упав с крыльца, разбилась насмерть. Возмездие постигло и ее дочь: *А дочка яе ішла па кладке, а кладка абмёрзшая была, і рукаятка абмёрзшысь. І ана сарвалася і ўтапілася ў ваду, і ей льдамі галаву атрезала* (Традыцыйная культура беларусаў 2, с. 199, Витебская обл.).

В пермской легенде недавней записи о страшной смерти Саломеи повествуется так:

> *Был царь Ирод, у него жена была Ираида и дочь Соломония. Ирода обличил Иван Креститель, что он живет с женой брата. А Ираида имела сердце на Ивана, а Ирод любил Ивана Крестителя, но все равно посадил за решетку. Был пир, Соломония плясала и угодила всем гостям. Ирод сказал: «Что попросишь, то и выполню!» Ираида дочь и подучила, чтоб попросила отрубить голову Ивану Крестителю. Ему и отрубили. Поэтому этот день и почитают. Иван — секи голова, не рубят капусту, не едят. Но Бог наказал Ирода. Ирода выгнали из города с Ираидой и Соломонией, они речку переходили. Вот Соломония переходила речку, пала под лед, и ей льдом голову отрезало и принесло к ногам Ирода и Ираиды, вот и говорят, что нельзя ножом резать, только ломать* (Черных 2006, с. 278–279; Пермская обл.)[21].

Таким образом, известный в Ред. 1 мотив провала Иродовых дщерей под землю как наказания за смерть Иоанна Крестителя («и того ради живих пожра нас земля» — *Сок 164*), вероятно, обязан своим появлением поучениям против бесовских игрищ и развлечений, а также апокрифическому преданию.

Мотив провала под землю находит параллель также и в свидетельстве М. Чулкова, согласно которому трясовицы крылаты, содержатся под землей на цепях (подобно дьяволу), а будучи спущены, голодными

[21] Благодарю О.В. Белову за указание на эти легенды. Ср. отражение той же легенды в: Фольклор старообрядцев Литвы 2, с. 71.

бродят по земле, нападая на людей (Чулков 1786, с. 230)[22]. Возможно в свою очередь, что это свидетельство восходит к широко известным, в т.ч. на Украине, польско-украинском пограничье и в западной Белоруссии, легендам о прикованном Сатане: Бог сковал цепью дьявола и поместил его в пекло; в течение года цепь становится тоньше и только с наступлением Пасхи его снова приковывают новой цепью или цепь сама становится прежней; если он сумеет сорваться с цепи, то наступит конец света (см. подробно: Белова 2004, с. 55–56)[23].

Впрочем, мотив поглощения Иродовых дочерей землей, известный в рукописной традиции, сформировался, возможно, не только под влиянием апокрифических сказаний о Саломее, но и не без участия темы падших ангелов и низвергнутого в ад Сатаны (ведь «Иродовы дщери», провалившиеся под землю, попадают прямо к нему). По известным в Воронежской губ. легендам, лихорадки — дочери ада и Сатаны, они были прокляты Богом и осуждены до конца мира ходить по земле и мучить грешников (Демич 1894, с. 141). Аллюзивно об образе Сатаны, заключенного и скованного цепями в аду, говорит и мотив «связывания трясовиц», вложенный в уста ангелов: «Послан от Господа всех окаянных силою ангельскою связати» (*Як*); «Послан я от Господа всех вас окаянных силою ангельскою связать» (*Бал*); «Послал нас Господь Бог закляти и прогнать вас и связоша вас в пруты железные» (*См-Ил*). Мотив заковывания вештицы в железо известен и в южнославянских молитвах («в'садише в' ужа железна» — Pantelić 1973, s. 201), а также изредка встречается в списках 3-й, сокращенной, редакции: «Св. Михаиле, архистратиже... ты еси знав Иродских дочок, за камъяни горы став их засылати и став их з зализо кувати» (Еф.СМЗ, с. 11–12).

В этой связи обращают на себя внимание также те фрагменты Сисиниевых молитв, в которых Сатана (Сатанаил) называется отцом трясовиц: «проклятому отцу нашему сатаны» (*Пр*); «отец же наш Сатанаил» (*Кор*), «отец наш — сатана» (*Як*)[24]; а иногда Ирод и Сатана

[22] М. Чулков в данном случае дословно повторяет свидетельство И.И. Лепехина (Дневные записки путешествия доктора Академии Наук адъюнкта И. Лепехина по разным провинциям Российского государства, в 1768 и 1769 годах. СПб., 1795. Т. 1; цит. по: Юдин, с. 233).

[23] В более широком контексте провал Иродовых дщерей под землю соотносится с сюжетами о провалищах городов, селений и отдельных людей, ниспосланных им в наказание за грехи (о соответствующих славянских фольклорных сюжетах см. хотя бы: Толстая 2000, с. 30, 35 и др.).

[24] Ср. то же в «Повести в Соломонии бесноватой»: «По сем же времени приидоша окаянии тии же воднии демони многое множество и начаша

объединяются в одном персонаже («И мы сидели на коленах у отца нашего мучителя и сатани Ирода» — *Сок 164*)[25], а сами «Иродовы дщери» называются «дьяволници», «диаволи» («что ваша суть диаволи имена?» — *Лах 501*; «окаянныи диаволе» — *Еф. 44*; «окаянных видением диаволы» — *Май 103*, «анцихристова окаянные» — *Кор*), что, возможно, не только указывает на Иродовых дочерей как на «порождение дьявольское» и обнаруживает их демоническую природу, но и поддерживает идею о непосредственном участии Сатаны в смерти Иоанна Крестителя, идею, известную в славянской книжности, ср., например, отрывок из апокрифического «Слова Евсевия, епископа Александрийского, о сошествии Иоанна Предтечи в ад» (переводного памятника XII–XIII вв.): «И вънидох аз {дьявол} в Иродиаду, съветьницю мою и сънаследьницю, и тою прогневах цесаря, и сего на обеде усекну и главу дах отроковици, и яко яблъкъмь поигра» (по списку XII–XIII вв.; Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000, т. 3, с. 264). Последние слова этого отрывка (поиграть головой, как яблоком), как можно заметить, практически дословно повторяются по крайней мере в половине списков Ред. 1 (*Пан, Кор, Як, Бал, См-Ил*)[26].

Наконец, еще один мотив рассматриваемого фрагмента Ред. 1 — посылание Сатаной «Иродовых дщерей» на землю вредить людям — также имеет параллели в книжности и фольклорных источниках. Он представлен уже в апокрифической Книге Юбилеев (гл. 10), где Мастема (= Сатана) — глава мятежных ангелов — уговаривает Бога оставить некоторых падших ангелов на земле, чтобы с их помощью «являть могущество своей воли над сынами человеческими», т.е. испытывать и искушать людей (Ветхозаветные апокрифы, с. 47). Более близкую параллель находим в болгарских дуалистических легендах, повествующих о борьбе между Сатанаилом и архангелом Михаилом: недовольный Сатанаил крадет у Бога знаки божественного достоинства и создает свое небо, солнце и т.д.; Бог призывает архангела Михаила вернуть украденное Сатаной; в результате хитростью Михаил возносится на небо с боготканными одеждами и поражает Сатанаила мечом

нудити ея, чтобы она жила у них и веровала бы, якоже и они во отца своего сатану...» (Пигин 1998, с. 141).

[25] Ср. тоже в рукописной уральской «Молитве святаго великаго Сысоя от лихоратки»: «Не бейте нас железным жезлом, отпустите нас к отцу нашему — Сатане» (из архива Уральского гос. ун-та), см.: Соболева 2005, с. 187.

[26] Представление об участии дьявола в смерти Иоанна Крестителя было известно достаточно широко: так, по сведениям А. Амфитеатрова, на портале одной из церквей Лиона Сатана изображен подыгрывающим роковой пляске Саломеи (Махов 1998, с. 115).

так, что тот падает в пропасть без крыльев; но когда архангел Михаил просит Бога позволить покончить с ним, Бог противится, утверждая, что Сатанаил должен править до скончания века, чтобы «мучить род человеческий», ср. по рукописи конца XVIII в.: «Тогива рече г(с)дѣ: „Арханѣеле мои Михаиле, не знаеш ли за тогова сѹпротивника защо ще онь да царѹва и да мѹчи ро(д) чл҃вечески даже до скончание века“» (Милтенова 1981, с. 113)[27]. Мотив посылания демонов на землю с неправедными целями известен и в русской фольклорной прозе (ср., например, нижегородскую легенду о том, как «Сатана посылает Дьявола к людям на плохие дела» — Шеваренкова 1998, с. 12).

В связи с исследуемыми нами мотивами Сисиниевой молитвы (Сатана/Ирод как отец трясовиц, посылание Сатаной своих слуг на землю) уместно напомнить, что в западноукраинском сюжете о прикованном Сатане последний последовательно отождествляется с Иродом и отчасти Иудой, в результате чего возникает сложный образ беса, пытающегося избавиться от цепи или заманить в пекло Бога, образ, объединяющий самых отрицательно маркированных персонажей «апокрифического извода» библейского предания (см. имя *Сатана-Ирод* в: Шухевич 1908, с. 11). Среди рассказов о этом Сатане-Ироде-Иуде выделяются опубликованные В. Шухевичем легенды, где в той или иной форме присутствуют занимающие нас мотивы Сисиниевой молитвы: здесь и Сатана-Ирод, проваливающийся в пекло, и Сатана, посылающий на землю своих слуг, чтобы вредить людям, ср. такой фрагмент легенды: «Триюда-Арідник, йик бы урвав си з дванацьити ланців, то си світ скінчьиєт. Раз він був си урвав і хотів цілком сьвіт зігнати до купи. А Господь Бог, отце наш, каже єму: „Стнй! Я маю білшу путеру[28] від тебе. Я не хочу сьвіт тратити; я хочу, аби ти знов був присилений так, абие си нікуда не ввихнув. І в тім чьисі нараз земля розступила си а Ирод потав[29] у землю по саму шию... Сам Триюда прикований; вин зсилає на землю своіх явидників[30]...» (Шухевич 1908, с. 11–12). В западноукраинской традиции также широко известны легенды об Ироде, Иродиаде и Иоанне Предтече с мотивами отрубленной головы, принесенной Иродиадой на блюде на пир (Там же, с. 30)[31].

---

[27] Однако в аналогичной по содержанию рукописи XVI в., опубликованной там же, этой фразы нет.

[28] Сила, мощь (от румын.) (Гуцульські говірки 1997, с. 159).

[29] Гуцул. *потати* ‘провалиться’ (Там же, с. 155).

[30] Гуцул. *явида* ‘нечистая сила’ (Там же, с. 223).

[31] Некоторые из рассматриваемых нами мотивов встречаем в севернорусском «Слове на присуху» из рукописи конца XVIII в.: «Встану, не

В заключение отметим, что в Ред. 1 именно здесь, в рамках ответа трясовиц на вопрос о том, кто они такие и каковы их имена, обычно и дается перечень имен трясовиц (иногда перечень с функциями — особенно в старых текстах): «...И снидохом живи во ад, ибо от(е)ц наш Сотона посылает нас на землю мучити род ч(е)л(ове)ч(е)скии, яже зовут нас трасавицами имена наша сут 1 нешуя 2 ростолия 3 африка синяя 4 похалия обличеная 5 леденая 6 лепия темная 7 нивия огненнаг» (*Пан*).

Грехи человеческие. Вернемся вновь к Ред. 2, в центральном фрагменте которой нет никаких следов рассказа об Иродовых дочерях, провалившихся под землю в наказание за свой грех, однако тема греха и наказания присутствует и здесь, получая, впрочем, совершенно иное воплощение. Отвечая в текстах Ред. 2 на вопрос о том, кто они и зачем пришли, «простоволосые жены», как мы уже говорили, сообщают, что они — трясовицы и дочери царя Ирода — пришли «мучить род человеческий» за совершенные людьми прегрешения.

В итоге список этих грехов формирует вполне самостоятельный фрагмент Ред. 2.

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | пришли есмя мучити род человеческий, аще кто нас перепиет тут ему ся и привием и поимаемся и того мучим, аще кто завтреню просыпает, а Богу ся не молит, а праздники не чтит, а блуд творит и, вставая пиет и яст рано, то есть наш угодник |
| *Еф 44* | из рода христианского людей мучити, аще кто зло творит и клевещет, безмерно упивается вином и объядается, заутрени просыпает, обедни прогуливает, мы тех добираемся и мучим немилостиво; они есть угодницы наши |
| *Май 103* | Почто есть, диаволы, пришли мучить род человеческий, главу жечи и кости ломить, и сердце щипать? — А кто много безпрестанно спит и ест, не молится, и кто без молитвы Иисусовы спать ложится, и кто молитвы Иисусовы не творит вставая, не перекрестится, и кто в праздники Господни блуд творит и нечист ходит, и пьет, и ест рано, и тот наш угодник |
| *Вох* | идем мучити род христианский; обедню, утреню просыпают — то есть наши угодницы |
| *Тих 351–352* | Мы из моря вышли мучити род человечески, которыя к заутрении рано не встают и Богу не молятся, или кто в праздники господские не есть или есть рано |

благословясь, пойду, не перекрестясь... На западной стороне живет сам сатана, злой мучитель Ирод царь. Ай же ты, сам сатана, злой Ирод царь, пошли ты рабу Божьему и.р. триста бесов, пятьдесят бесов, три и два и едина похотного беса Енаху...» (Виноградов 1, № 41).

| | |
|---|---|
| *Перм* | мы есми пришли мучити христианскаго роду: аще хто перепьет, того мы мучим; аще хто завтрену воскресенскую проспит, Богу ся не молит, в праздники честные блуд творит, не чист ходит, рано пьет и ест, то ваши (?наши) угодники |
| *РФВ 35* | мы вышли род человеческий мучить за беззакония разными муками |
| *Сок 337* | вышли мучить род человеческий: кто заутреню просыпает, в середу и в пяток блуд творит и во дни богородицыны нечист ходит, и того человека мы имам мучити довольно |
| *Прг-2* | пришли мы мучити род человеческий: аще кто заутреню просыпает и Бога не молит, в праздники святые блуд творит и нечисты воставляют {вероятно, восстают}, яст и пиют, то есть угодник наш |
| *Вет 285* | Пророче, мы пришли мучити, толкати, кости ломати, сердце и голову разжигати того человека, который много спит и, ложась, Богу не молится, или кто заутрени просыпает и, вставши, не перекрестится, или кто в праздник блуд творит, или в нищете ходит, как и угодник святой |
| *Сок 166* | Вышли есмь на свет мучить род человеческий; и ежели какого человека обрящем в чем-либо пред Богом согрешиша, и тому прилепляемся, а именно к тем, аще которой человек в пьянстве много бывает и перепьет от вина, или никогда не молится Богу и праздники не почитает, или заутрени просыпает, или в праздники блуд творит и не чист встанет, всегда в пьянском деле упразднен бывает, или рано пьет вина, Бога не знаменует, играет и пляшет и празнословит, то к тем мы прикасаемся, на тех грехах кого взыщем, то мучим тех человек |
| *Сок 167* | Повесть св. мученика Синеа и св. архангела Сихаила о 12 трясавицах, которые мучат род человеческий разными муками... к заутренне кто не ходит и Богу не молится и рано не встает, или в праздники Господни кто рано пьет или ест |
| *Тен* | идем в мир христианские кости ломать... {Кто} праздничные дни заутрени просыпают, или в обедню спят, или рано едят и пьют. Такого человека поймаем и мучить его станем, — тот человек наш есть |
| *Кост* | если человек станет с постели, лисо не умоет, не перекрестит, молитву забывает, к тому человеку прикачнется враг-мучитель — станет мучить человека...<br>человек лежится на постелю не благословесь, а лежусь с им, против ево серса и колю ево копьем в ребра, здохнуть ему нельзя: в груди колотье... |
| *Еф 46д* | мы пришли в мир мучити род человеческий, аще кто в вас упивается вином или кто заутреню просыпает и Богу не молится часто со усердием, и праздника Божия не чтит, а блуд творит, не чист востает, и рано пьет, той нам есть угодник, того мы и мучим |

Итак, трясовицы, «диаволи окаянныя», приходят в мир мучить «род человеческий/христианский», что — вслед за экспозицией, проти-

вопоставляющей св. Сисиния (и ангела Господня) «окаянным простоволосым девкам», вновь актуализирует двуполюсность молитвы. Выбрав тех, кто грешен («и ежели какого человека обрящем в чем-либо пред Богом согрешиша» — *Сок 166*), они «прилепляются» к человеку, называют его «своим угодником» (ср. др.-рус. *угодьникъ* ‘слуга; исполнитель воли’ — Срезневский 3, с. 1137)[32] и мучают его. Представленный в молитве перечень грехов по сути является выборкой из традиционных исповедальных вопросников. В основном в молитвах Сисиниева типа упоминаются грехи против Церкви: непосещение богослужений (в особенности заутрени, ср. «На заутренюю леностию не въстал?» — Корогодина 2006, с. 272); употребление пищи до окончания обедни (ср. «В праздники Господьскыя или в воскресение без времени рано до обеда пила если и ела?» — Там же, с. 256) и посещение церкви в состоянии плотской нечистоты (ср. «В церкви нечист был?» — Там же, с. 267); то, что человек забывает креститься и творить молитву, а также чревоугодие и особенно пьянство (ср. «Упился без памяти?» — Там же, с. 260) и иное услаждение плоти (обжорство, лень, привычка много спать).

В Ред. 2 обращает на себя внимание список *Кост*, в котором отсутствует общее утверждение трясовиц о том, что они идут в мир мучить людей за грехи. Наоборот, болезни, насылаемые отдельными трясовицами на людей, представлены в этом списке как мотивации того или иного греха, совершенного человеком («Первая сказала: мне есь име Тошнена: если человек станет с постели, лисо не умоет, не перекрестит, молитву забывает, к тому человеку прикачнется враг-мучитель — станет мучить человека... Четвертая сказала: мне есь име Сытена: человек лежится на постелю не благословесь, а лежусь с им, против ево серса и колю ево копьем в ребра, здохнуть ему нельзя: в груди колотье»), что в целом только усиливает связь греха и наказания, актуальную для Сисиниевой молитвы в целом.

В рукописных молитвах 3-й, сокращенной, редакции мотив наказания за грехи встречается нечасто: «Мы грядем к разным народам... за то, что оные просыпают заутрени Господни в праздники Господни и светлые Воскресения Христовы!» (ЭО, 1892, № 1, с. 185, вологод., рукопис.), и еще две фиксации приходятся на устные заговоры: *которыи заутреню просыпают, обидню прогуливают* (Мансикка, № 144); *идзём у мир грешных мучиць* (Романов, с. 101, № 254, уст. с книж. влиянием), что позволяет соотнести отдельные устные заговоры с Ред. 2, хотя, как правило, в

[32] Нельзя исключать и обыгрывания здесь другого значения слова *угодьникъ* ‘праведник, слуга Божий’, которое — в контексте молитвы — получает противоположное значение ‘грешник, слуга дьявола’.

устном репертуаре не удается выявить никаких следов той или иной редакции Сисиниевой молитвы. Кроме того, мы обнаружили следы этого мотива на уровне поверий о сестрах-лихорадках: так, в Калужской губ. рассказывали, что лихорадки — «это 12 сестер, все старые, безобразные, так и трясутся, ходят они по людям и трясут их, кто попадется: сругнется не в час, али напьется не благословясь...» (Тенишев 2004/3, с. 509).

Подобные перечни грехов известны также в других жанрах и текстах, связанных с книжностью и испытавших сильное влияние рукописной традиции. Прежде всего это духовные стихи (о типологии грехов в русских духовных стихах, в том числе об отражении в фольклоре грехов против «ритуального закона Церкви», см.: Федотов 1991, с. 84–91), а также апокрифические молитвы, в списках широко ходившие в народе (например, «Свиток Иерусалимский» — Виноградов 1, с. 86; «Хождение Богородицы по мукам» — Минх 1890, с. 68–69 и мн. др.), отчасти причитания (Никитина 1991, с. 148) и др.

Рассматриваемый здесь мотив Ред. 2 («грехи человеческие») в целом отличают две особенности. Во-первых, традиционно церковный взгляд на болезнь как наказание, ниспосланное человеку за его грехи, и, во-вторых, стремление трясовиц наказать прежде всех тех, чьи грехи направлены против Церкви и соблюдения норм христианского поведения в быту. Два эти обстоятельства, взятые вместе, позволяют с осторожностью предположить, что Ред. 2 могла возникнуть в околоцерковной среде.

III. Заключительный фрагмент молитвы.

Наказание трясовиц и даваемый ими обет. Хотя трясовицы и выступают в роли орудия наказания за прегрешения человека перед Богом и церковью, однако логика молитвы состоит в том, чтобы, несмотря на эти грехи, уберечь и избавить человека от демонов и мучений. Поэтому вслед за рассказом трясовиц о том, кто они такие, откуда и зачем пришли в мир, за дело берутся св. Сисиний, ангел и другие персонажи христианского предания.

В Ред. 1 — это ангел Господень, который (1) сообщает трясовицам, что послан Богом помешать трясовицам осуществить их замыслы; (2) запрещает трясовицам прикасаться и приближаться к людям и домам, где они могут услышать имя Сисиния/Сихаила/Михаила; (3) избивает их (наносит им определенное количество ран), (4) после чего трясовицы дают ангелу обет (или ангел заклинает их) не приближаться туда, где они услышат святые имена, и (4а) держаться от этого места на определенном расстоянии.

Выделенные мотивы заключительного эпизода Ред. 1, разумеется, присутствуют не во всех ее записях; их последовательность также может быть различной (чтобы продемонстрировать это, в приводимой ниже таблице эти мотивы пронумерованы).

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | 1) отвища им мое имя Сихаил, архан господен . посланыи от всевидца ѿва на вас окаянныи<br>2) аще услышите имя Г(о)с(по)дне и мое Сихаила, да не прикасаите ся к человеку тому к раб божию . им рк, и храмины той, в неи же имя мое написано ест<br>3) И даст им по 6 ран и заклиная их<br>4) они кленуще ся и глаголюще ему аще услышимо где имя Сихаил и имена наша не имут пребывати в дому том, и при рабу божем им рк |
| *Кор* | 2) И рече им ангел Господен... сказываю вам окаянныя проклятыя отселиться и услишите имя архистратига Михаила — где будет припомянуто, или написано, неприкоснится к человеку или к дому его, кто живет или прочитает молитву рабу Божьему и.р. в помощь<br>3) И дал им по тысячи ударов, заклинает их и отгоняет от раба Божьего и.р. |
| *Сок 164* | 2) И рекоша им святіи отці и святій Созонт: «О проклятіи и космаціи Иродови дочки, трясавице и летнице, заклинаю вас именем святія Тройци Отца и Сына и Святаго Духа и всими силами небесними своими: Михаиле, Гавріиле и Уріиле и Рафаиле {...} и изжени их от нас силою своею и словом Божіим от раба или от раби и.р., нехай к тому не ходят и до храмини его не приближаются и свои зліе дела беруть ис собою»<br>3) И рече им святій архангел Михаил: «Я вас вибиваю мечем огнистим, словом божіим от раба или от раби и.р.» |
| *Пр* | 1) Аз послан есть от Бога на окоянныи и проклятыи<br>2) и не можете вы слышать моего аньелова гласа и аньела Сихаилова и святаго отца Сесения, и не можете приближатися к роду християнскому<br>3) тут даша ангели Господни по 1000 по 300 ран всяко окоянной<br>2) и глаголаху аньели Господни: лишитися окоянныи и проклятыи от сего раба Божия и.р. и рабы Божией и.р. и не приходите к роду християнскому, а наипаче к сему рабу Божию и.р. и рабу Божией и.р. Помилуй, Господи Исусе Христе сыне Божий, раба своего и.р. и рабу свою и.р.<br>4, 4а) И тогда оне отвещаше: где мы услышим имя твое святаго аньела Сихаила и святаго отца Сесения и от того человека бежим за три тысячи верст |

| | |
|---|---|
| *Як* | 1) Послан от господа всех окаянных силою ангельскою связати,<br>2) не приближьтеся ко роду человеческому (имрек);<br>3) согласно по Христову указанию, дать им, проклятым женам, по триста ран, на каждый день.<br>2) аще кто имеет молитву сию, не прикасаться<br>4а) и от того человека бежать триста верст |
| *Бал* | 1) Послан я от Господа всех вас окаянных силою ангельскою связать<br>2) и не могите слышать моего гласу ангельскаго Селафиилова и не могите приблизаться к р.Б.<br>3) ...и даст им простым женам по три страны... [по триста ран]<br>2) Аще кто молитву сию на имя Селафиилово читает, к тому человеку не можете приближиться...<br>4, 4а) И стали ему молиться: Господине, Господине, мы слышим имя твое ангельское селафиилово и будем от роду человеческаго на триста верст. |
| *См-Ил* | 1) Послал нас Господь Бог закляти и прогнать вас и связоша вас в пруты железные<br>3) И биша их по нескольку раз<br>2) Преподобный отец Насисений {наш Сисений} рече им: «Окаянные проклятницы, заклинаю вас именем Господним, идите вы в бездну и преисподнюю и оттуда не приходите и не приближайтесь к тому месту р.Б. и.р. ни в какое время, ни в какие часы, ни во дни и ночи, ни в новце месяце, ни на ветхе, ни на перекрое, ни в межовых днях<br>4,4а) И они же реша ему: «...Еще где мы увидим раба твоего Сисения, архангела Гавриила, архангела Михаила, мы, окаянные, отбежим от того места (и.р.) за тысячу верст и назад не оглянемся» |
| *Аф* | 3) И посем арханьел Рафаил биша их жезлом немолостивно и даша им по тысящи ударов;<br>4) и оне окаяннии рекоша ему: аще где будет твое имя написано, и мы к тому человеку не прикоснемся |
| *Прг-1* | 3) И видевши их св. отцы: великий Михаил Архангел и Гавриил, и св. 4 евангелиста Матвей, Марк, Лука, Иоанн Богослов, и нача их бити и мучити прутьем железным по чреву и по хребту, и дали им по 1000 ран нещадно, и заповедали им в мире не ходити и не мучити раба Божие<br>4, 4а) спишите вы молитву сию и пошлите к своему рабу Божию и.р. И где мы заслышим молитву сию и имена св. отцов всесильных {...} и услышим мы сию молитву, и мы бежим оттуда за 10 поприщ |
| *Сел* | 3) Разгневались на них архангелы и евангелисты, начали их бить прутьями железными и рожнами немилосердно и, давши им по тысячи ран по хребту и чреву, заповедали христианский народ мучить |

Рассмотрим теперь заключительный фрагмент Ред. 2. В целом заключительные фрагменты обеих редакций очень похожи. Основное их отличие состоит в том, что если в Ред. 1 ангел Господень сам сообщает трясовицам, что послан Богом помешать им, то в Ред. 2 св. Сисиний (или др.) обращается к Богу за помощью в одолении трясовиц (1), в ответ на что Господь посылает на землю четырех евангелистов (Иоанна, Марка, Матфея и Луку), а также обычно — архангела Михаила и др. (2). Св. апостолы наказывают (избивают) трясовиц (3), вынуждая тех дать обет не вредить людям (4) и удалиться от людей и их домов на определенное расстояние (4а), и только после этого спрашивают у трясовиц их имена.

Несложно заметить, что в отличие от Ред. 1, в Ред. 2 заключительный фрагмент отличается высокой степенью цельности: набор мотивов, а также их последовательность сохраняются без существенных изменений в подавляющем большинстве записей молитвы.

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | 1) И помолися Богу святый Сисиней: Господи, Господи, избави рода сего человеческаго от окоянных сил диавол,<br>2) и посла к нему Христос 2 ангела Сихайла и Аноса и 4-х евангелистов Луку, Марка, Матфея, Иоанна,<br>3) и начаша их бити 4-ми дубцы железными и даючи им по три тысячи ран на день,<br>4, 4а) и они же начаша молитися им, святый великий апостол Сисиней и Сихайло и Анос и 4 евангелисты Лука, Марко, Матфей, Иоанн не мучите нас, где ваши имяна святые заслышим прославится в котором роду, того мы роду бегаем за 3 дни поприщ. |
| *Еф 44* | 1) И поча молится Господу Богу и Отцу святый отец Сисиний; Господи, избави род христианский, сих диаволей.<br>2) И послал Господь три архангела: Михаила, Сихаила и Акноса, и четырех евангелистов...<br>3) и повеле их окаянных мучити и бити тремя прутами железными, по хребту и по чреву и по всему телу, и даша по три тысячи ударов на каждый день;<br>4,4а) они же возмолишася: помилуйте ны святыя отце Сисиний и три архангела Михаил, Сихаил и Акнос, помилуйте род христианский, и рече окаянныи диаволе: Господи и угодниче божий! где мы заслышим, в котором городе или страны, то мы того города или страны станем боятся и побежим от вас за сто верст, и к тому человеку более не придем. |

| | |
|---|---|
| *Май 103* | 1) И возмолится святы апостол великий Сизиний Богу о болящем рабе Божием (имя рек): «Господи, Господи, избави род человеческий сия великия болезни».<br>2) Господь услыша молитву его и посла святы крест ему на помощь и четырех евангелистов Матфея, Марка, Луку, Иоанна:<br>3) «И учнут вас мучить, тремя пруты железными бита, даючи вам, ненависницам, по триста ударов на день».<br>4, 4а) Оне же начаша вопити великим гласом и молиться: «Святы Христовы архангелы, евангелисты, не мучьте нас и отпустите во судбище наше, и где ваше святое евангельское имя заслышим, имам(ы) от того раба и человека бежать, от роду его и от храмины его и ни каким козням не прикоснемся за три десять проприш». |
| *Вох* | 1) Помолися Богу святый отец Сисиний: Господи! избави род христианских людей от тресовиц.<br>2) И посла господь к нему два ангела и четыре евангелиста...<br>3) идучи их мучити тремя дубцы железными, дающе им по три тысячи ран на день, и оне их боятся.<br>4, 4а) Святые великие Сисиний и Михаиле, Иоанне, Лука и Марк, Матфей, Иоанн Богослов! За что вы нас мучите? Где мы ваши имена заслышим и от того роду бегаем за тридевять одно поприщ. |
| *Тих 351–352* | 4а) Заклинаю вас, окаянных трясовиц ... побегите от раба божия и.р. за три поприща.<br>3) Аще ли не побежите, то призову на вас святаго Сисимия и святаго архангела Михаила хранителя, и крестителя господня Иоанна и учнут вас мучить разными муками и дадут вам по 12 ран |
| *Перм* | 1) И помолился святый Силиний и Сихайло: Господи, Господи! избави род человеч от окаянных диаволей! —<br>2) И услыша Господь Бог молитву, и посла к ним Силиния и Сихайла и четырех Евангелист: Матфея, Марка, Луку, Иоанна Богослова<br>3) и веле мучити их дубцы железными, дати им по три тысящы на день ран.<br>4, 4а) И они (оне) рекоша и начаша молитися: святии, великии Силиний и Сихайло и четыре Евангелисты: Марк, Лука, Матфей, Иоанн Богослов! не мучите нас! где ваши имени святыя заслышим и не противимся ни к коем роде, в мужеском и в женском, и мы того роду, мужескаго полу и женскаго, бегаем за тридевять поприщ |
| *РФВ 35* | — |

| | |
|---|---|
| *Сок 337* | 1) Святой великий Исай помолися Господу Богу,<br>2) и посла Господь Бог четырех евангелистов — Луку, Марка, Матфея и Иоанна Богослова,<br>3) и они начали бить тех жен дубцами железными, и даша им по три тысячи разов и по три тысячи ударов.<br>4, 4а) Оне же окаянницы возопиша: Уже вы нас не бейте, нам милость свою покажите; в коем граде или в коем роде имена ваша прославляют, и того града и того рода мы за семь поприщ и за три дня будем бегать. |
| *Прг-2* | 1) И помолися ста Василей Великий Господу: «Господи, избави род человеческий от окаянных сих диаволов!»<br>2) И посла к ним Иисус; Христос Михаила и Сихаила, и Сисения, и 4-х евангелистов Матвея, Марка, Луку, Иоанна Богослова.<br>3) И нача их бити и мучити треми дубцы железными, и дающимъ по три тысящи ран на всяк день по чреву и по хребту.<br>4, 4а) И они, окаянныя, начаша молитися: «О, св. великий Михайло и Сихайло, и Сисение, и 4 евангелиста: Матвей, Марк, Иоанн Богослов, не мучите нас! где ваши имена заслышим в всем роде, и буди мужска пола и женска, и от того дому бежим за 300 поприщ!» |
| | 4, 4а) И они, окаянныя, начаша молитися: «О, св. великий Михайло и Сихайло, и Сисение, и 4 евангелиста: Матвей, Марк, Иоанн Богослов, не мучите нас! где ваши имена заслышим в всем роде, и буди мужска пола и женска, и от того дому бежим за 300 поприщ!» |
| *Вет 285* | 1) И возмолился Елисей о болящих: „Господи, избави род человеческий от всякия болезни“.<br>2) И услышал Бог молитву его и прислал к нему на помощь 4 евангелистов: Луку, Марка, Иоанна и Матфея.<br>3) И начали евангелисты трясавиц мучити тремя прутьями железными, дающими по 300 ран в день.<br>4) Оне же начали, вопиюще великими голосами, молиться св. Христовым угодникам, архангелам и евангелистам, не мучить их и отпустить на судьбище их: «Как заслышим мы имена ваши от человека, побежим от роду и племени его и от крови его и никакими кознями не прикоснемся к нему». |
| *Сок 166, 167* | — |

| | |
|---|---|
| *Тен* | 3) После сего ихнего сказания святой отец Рафаил начал бить их железными прутьями и рече им: Проклятые лихорадки, заклинаю вас Господом богом Иисусом Христом, всеми святыми ангелами, архангелами, херувимами, апостолами и евангелистами: Иоанном, Лукой, Марком и Матфеем и всею небесною силою.<br>4) Они же ему рекоша: Аще мы сии святые имена услышим, то невидимо побежим от р.Б. и от домов ихних |
| *Кост* | 2) Помолись светой великой Моисей трем ангелам: Сатаилу, Рафаилу и четырем евангелистам Матвею, Марку, Луке и Иоанну Богослову, отгонить двенадцеть дев простоволосых и безпоеснис, в виде дьяволов.<br>3) Отойдите вы, дьяволы, от раба Бож. има рек, дадим мы вам, дьяволам, по триста прутьями железными...<br>4) Змолились двенадсать дев простоволосых, безкреснис и беспояснис, в виде дьяволов. Не будем мы мучить раб. Бож. има рек |
| *Еф 46д* | 1) Помолись св. отце Сисиней Господу Богу своему, дабы избавил от скорбей сей род християнский, от акаянных трясавиц и дияволиц.<br>2) Иисус Христос призва святаго архангела Михаила и ангела Сихаила и четырех евангелистов<br>3) а повеле им бити их, окаянных трясавиц, и мучити железными прутьями, и даша им по 3 и 300 ран на день; |
| | 4) окаянныя же начаша молитися архангелу Михаилу и ангелу Сихаилу и 4-мя евангелистам... вопиюще тако: Помилуйте ны рабы Христовы, оставите ны тако мучити, ибо мы побежим от сюду, от р.Б. и.р. бежим в землю пусту, непроходимую и безводную, на ней же человек не обитает, а Бог един призирает и не возвратимся семо, и аще который человек в болезни сей имена ваши помянет и вас на помощь призовет и мы от того человека бежим и невозвратимся паки. |

Четыре евангелиста. Мотив посылания на землю в помощь Сисинию четырех евангелистов, характерный для Ред. 2 восточнославянской версии, для южнославянских молитв от вештицы нетипичен, лишь изредка такую молитву завершает заклинание вештицы именами четырех евангелистов: «Тако отговорил светый архаггел Михаил к ньой: заклиняем те, дьяволе... заклиняем те с' [4] еваггелистем Матфеем, Марком, Луком и Иоанном... да свяжете дьявола и род его да не имать власти на сего мл(а)д(е)нца, на раба или на рабу имя рек» (Дуйчев 1971, с. 162–164); «Матеи. Марко. Лука. Ив(а)нь. да каде любо имена ваша писана будуть. или чтена та да не буду достоина прити к'

симь рабомь б(о)жимь...» (Pantelić 1973, s. 200). В списках 3-й, сокращенной, редакции и в устных заговорах очень редко можно встретить следы этого мотива, ср. один из примеров в белорусском заговоре: {Лихорадки говорят:} *Мы ёсь роду брата цара Ірада, ідзём у мір грэшных мучыць! — Угоднікі божыі вазмаліліcь ку Госпаду. Услышыў Гасподзь малітвы ўгоднікаў, саслаў чатырох евангелістаў — Івана, Марка, Луку, Матвея, даша ім па пруту жалезнам, даша ім па трыдзесяць ран* (Зам., № 861, бел.). Однако изображение четырех евангелистов имеется на иконах и лубочных картинках, иллюстрирующих Сисиниеву молитву, где можно различить 12 сестер трясовиц с подписанными около каждой именами, на которые устремляются с неба ангел и четыре евангелиста с железными прутьями, как бы поясняя слова молитвы (Познанский 1912, с. 108), описание других изображений см.: Голышев 1871; Ровинский 1881, с. 657–658.

Нанесение ран. В описании наказания трясовиц обе редакции также несколько расходятся. Если Ред. 1 последовательно сообщает лишь о нанесении трясовицам ран (часто называется и их количество), то Ред. 2 добавляет указание на то, что святые мучают (бьют) трясовиц железными дубцами/прутьями (см. 3-й пункт в приведенных выше таблицах). Этот мотив, видимо, воспринят восточнославянскими молитвами из южнославянской версии Молитвы архангела Михаила от вештицы, в которой он появляется не ранее XVII в. (согласно более ранним текстам, наказание заключалось в заковывании вештицы в цепи): «Тогда свети архистратиг Михаил... поче е бити гвозденом и огненом палицом» (Kačanovskij 1881, s. 155); «Онда архангелъ... почне е бит' прутомъ гвоздением» (Kovačević 1878, s. 283).

«Заклание» демонов, извлекаемых из утробы одержимой бесами Соломонии, железной кочергой встречаем также в «Повести о бесноватой жене Соломонии»: «И положи его, окаяннаго, на помост и закла его кочергами» (Пигин 1998, с. 149; об этой детали в других русских демонологических сказаниях см. там же, с. 116–117). В целом мотив нанесения ран и избивания трясовиц железом оказался очень устойчивым и в мало измененном виде перешел в устную заговорную традицию (см. выше в главе «Заговоры от лихорадки»).

300 верст/поприщ. Характерной сюжетной деталью восточнославянской версии Сисиниевой молитвы является упоминание трясовицами о том, на каком именно расстоянии они будут обходить те дома, где имеются молитвы или можно услышать имена святых. Этот мотив встречается в обеих редакциях восточнославянской версии Сисиниевой

молитвы. Разница заключается в том, что две редакции молитв от трясовиц предпочитают разные меры длины (Ред. 1 — скорее *версту*, Ред. 2 — чаще *поприще*): «отбежим на 300 верст», «удалимся на 300 поприщ» и т.д. Рассматриваемый мотив, так же, вероятно, как и обращение к четырем евангелистам, пришел к восточным славянам из южнославянской и греческой версий 1-го типа (о Сисинии и Мелетине), ср. в переводе с греч.: «я не дерзну приблизиться к дому тому, но убегу на три мили от дома того» (Соколов 1889, с. 348, из текста № 1 у К. Сафы); «к тому дому она не подойдет на 500 миль» (Веселовский 1886, с. 291, текст № 2 у К. Сафы) и в южнославянских молитвах о Сисинии и Мелетине из Сб. попа Драголя (XIII в.), где для обозначения расстояния использовано то же слово, что и в древнерусских и восточнославянских рукописных молитвах: «и клетьсе {дьявол} г(осподо) мь исоу х(ристо)мь 7 пьприщь бежати. м(о)литвы с(ве)таго сисина...» (Соколов 1888, с. 33, строки 49–50); «...да бежоу имени твоего 7 поприщь...» (там же, с. 35, строки 45–46).

Слово «поприще» как мера длины широко известно в древнерусской книжности (ср. в «Сказании о Макарии Римском» (по рус. списку XIV в.): «Идохом дале 2 поприща, обретохом место, идеже ангели пояху...» — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 3, с. 322). По Далю, *поприще* «црк. Путевая мера, и, вероятно, суточный переход, около 20 верст» (Даль 3). В фольклоре (былинах, сказках и т.п.) иногда также обозначает определенное расстояние. *Разъезжайся да сьезжайся на двадцать поприщ лошадиных* Онеж Арх. (СРНГ 30, с. 5), хотя в севернорусских диалектных словарях (СРГК; Куликовский; Дилакторский), равно как и у Срезневского, оно отсутствует. В ц.-слав. **поприщє** ‘расстояние, соответствующее длине греч. стадия’. Что же касается 3-й, сокращенной, редакции, а также устной традиции, то в них следы этого мотива если и встречаются, то нечасто и в сильно трансформированном виде, см. один из таких примеров: «Не бийте ж нас, не карайте ж нас! Кто сию молитву будет знать, то того хату девятим двором будим обминать» (Гринченко 1896/2, с. 34, рукоп.)[33].

[33] «Пришедший на Русь вместе с принятием христианства и с первыми богослужебными книгами термин *поприще* употреблялся первоначально в церковных жанрах так называемого книжнославянского литературного языка. Деловая письменность на всем протяжении своей истории его не знает. Но с довольно раннего времени термин поприще проникает в жанры со сложным стилистическим составом. Синонимичное употребление *версты* и *поприща* характерно для летописей, хождений, некоторых житийных произведений. Можно отметить некоторую активизацию

Списки имен трясовиц. Как мы уже отмечали в начале, в Ред. 1 имена трясовиц вместе с объяснением их вредоносных функций появляются как ответ на вопрос ангела о том, кто они такие, и уже после этого ангел заклинает их и трясовицы дают обет не вредить людям. Таким образом, вопрос об именах органично встроен в сюжет молитвы. В конце текстов Ред. 1, при заклятии трясовиц, все имена обычно перечисляются еще раз. Видимо, это должно было придать заклятию большую действенность: «...Божиим благословением святаго аньела Сихаила, молитвами милостиваго святаго отца Сесения, заклинаю вас всех 12 сестер окоянны и прокляты: трясею, огненную, ледею, гнетею, хрыпущу, глухею, ломею, пухлею, жолтею, коркоту, голодею и невею, та более всех страшная, окоянная и проклятая, сильная и крепкая, да не прикоснется рабу Божию и.р. и рабе Божией и.р. и удалитеся от нас и нашего дому за 3000 верст; во имя Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно во веки веков амин, амин. Заклинаем во веки веков. Амин» (*Пр*).

Примечательная параллель к этому мотиву восточнославянской версии Сисиниевой молитвы — а именно заклинание бесов через перечень их имен — встречается в уже упоминавшейся нами «Повести о бесноватой жене Соломонии». Напомним, что бесы, мучающие Соломонию, поручают присматривать за ней живущей с ними «девице Ярославке» (судя по всему, попавшей к бесам еще в детстве в результате метаринского проклятия или каким-то иным аналогичным образом). Девица Ярославка проникается страданиями Соломонии, рассказывает ей о бесах и дает ей ряд советов о том, как избавиться от власти демонов. В частности, она заставляет Соломонию выучить десятки имен демонов, чтобы, вернувшись домой, записать их все, а затем заклинать их именем Божиим, см.: «И паки ея отдаша девице Ярославке. Она же поведа все, еже у них слыша. Таже Ярославка рече ей: „Соломоние, аз тебе у них отпрошу ко отцу твоему сходити и проститися“. И нача мене учити и сказывати их имена, коего как зовут. Учила же ея та девица по десяткам: преже то выучит да иное. Она же Соломония всем им имена позна. Посем же рече девица Ярославка: „Как тебе, Соломоние, отпустят ко отцу проститися, и ты вели отцу своему те имена их переписать, которые тебе аз сказах. И вели те их имена заклинать именем Божиим. И посем тебе им, окаянным, невозможно будет унести, ни приближитися“. И прииде девица Ярослафка ко оным темнозрачным и глагола им: „Отпустите Соломонию ко отцу ея проститися. И про-

в употреблении термина поприще в XVI–XVII вв., что отражает, видимо, процесс некоторой архаизации лексики того периода вообще в связи с так называемым „вторым южнослав. влиянием“» (Романова 1975, с. 26).

стяся она со отцем, будет зде вечно жити“<...> [Попав в отцу] Она же Соломония нача поведати отцу своему, како ея мучили, и како отдаша ея девице Ярославке, и что ей Ярославка рекъла, и како их имяна изусть выучила — и все то сказала отцу своему подробну. <...> Отец же ея написа имяна, яже слыша от нея, и нача заклинати их, демонов, именем Божиим» (Пигин 1998, с. 143). В дальнейшем повествовании этот мотив не получает своего развития.

В Ред. 2 всё по-другому: вопрос об именах помещен в самом конце молитвы, уже после того как трясовицы дали обет не вредить людям, и поэтому кажется, что и сам вопрос, и список имен трясовиц механически присоединены к основному тексту молитвы.

Как мы уже говорили, в отличие от греческих и южнославянских молитв, в которых оберегом от Гилу/вештицы служил список имен женского демона и лишь изредка встречались упоминания о том, что имена святых и сама молитва также могут использоваться в качестве амулета, защищающего роженицу и новорожденного, в восточнославянской версии оберегом от трясовиц становятся как раз имена сакральных персонажей (Сисиния, Михаила, четырех евангелистов), а также сама молитва, которая должна храниться в доме в написанном виде.

Что же касается списка имен самих трясовиц, то он в качестве оберега в восточнославянской версии молитвы практически не фигурирует — за редчайшими исключениями (встречающимися в рукописях украинского происхождения), указывающими, вероятнее всего, на связь восточнославянской традиции с предшествующими (греческой и южнославянской). Это, во-первых, упоминание написанных имен трясовиц в *Кор*: «И рече им {трясовицам. — *Т.А.*} ангел Господен: заклинаю вас, окаянныя, сими именами вашими {...} которыя имена написаны будут в молитве сей имени святого Архистратига Михаила и святого отца Сисоя; ему же {св. Сисою. — *Т.А.*} рече ангел Господень: видел еси, Сисое, трясовиц окаянных и имена их написанныя; и {...} начал глаголати: святый отец! Заклинаю вас, окаянныя, именем Архистратига Михаила и того ради и вы, трясовицы, ваше написание есте Нешлея, Растлея, Арфека, Палея, Желтея, Лилея и Невея ангел Господен: заклинаю вас окаянныя сими именами вашими...». И, во-вторых, намек на список имен трясовиц в другой рукописной молитве, также с украинских территорий: «И тогда... сии девы заклинашася самим Господом Богом Савоов: Господи, аще мы сей список увидим или услышим, то невидимо побежим от рабов Божих и от дому их» (Podbereski 1880, s. 77–78).

Говоря об именах трясовиц, мы сознательно оперируем понятием «список имен», поскольку разбор и исследование самих этих имен

трясовиц — сугубо лингвистическая проблема, находящаяся вне сферы наших профессиональных интересов и возможностей, а также еще и потому, что этой теме посвящено немало специальных работ. Их обзор, а также основные сведения по большей части имен, встречающихся в текстах Сисиниевой молитвы, можно найти в известных работах О.А. Черепановой (1977) и А.В. Юдина (1997), указавших на очевидную преемственность греческих и восточнославянских имен трясовиц.

Не касаясь самих имен, обратим лишь внимание на два момента.

Во-первых, преемственность южно- и восточнославянской версий Сисиниевой молитвы вновь обращает на себя внимание, когда мы сравниваем первые имена в этих списках. Чаще всего (особенно в списках из 12 имен) первым идет, если можно так выразиться, родовое имя демона — «трясовица», или «трясея» (что соответствует южнославянской традиции помещать первым также родовое имя «вештица»), а уже за ним помещаются другие, отвечающие отдельным, более частным симптомам лихорадки как болезни (Глухея, Желтея и т.д.).

Во-вторых, особый интерес вызывает и то, как «представляют» обе редакции молитвы последнюю (7-ю или 12-ю) трясовицу. Ред. 1 просто считает ее самой страшной, а Ред. 2 разрабатывает этот мотив более подробно. Кажется, эта особенность сюжета Сисиниевой молитвы не известна в южнославянской версии Сисиниевой молитвы.

Ред. 1

| | |
|---|---|
| *Пан* | 7 от них черная ест всех проклятшая |
| *Кор* | шестая яко огненная и тайная от них горшая и лютая |
| *Сок 164* | — |
| *Пр* | 12-я рече: мне имя невея, более всех страшная, окоянная и проклятая, сильная и крепкая |
| *Як* | двенадцатая рече: мня имя — всех проклятие и всех сердечных лихорадка |
| *Бал* | Двенадцатая рече: мне имя Невея, Невея же всех проклятее, из всех сестер лихорадок |
| *См-Ил* | «Мне имя Неневия». Эта всех злее, окаяннее, мучит род христианский |
| *Аф* | — |
| *Прг-1* | 7) огненная — та есть всех проклятее и окояннее |
| *Сел* | — |

Ред. 2

| | |
|---|---|
| *Лах 501* | 12-я же рече неве сестра им старейшая плясавица, коя усекнула главу Иоанну Предтече, и та есть всех проклятие, поймает (ч), не может тот (ч) жив быти |
| *Еф 44* | 12-я рече: имя мне Невея, сестра большая и старшая трясавица, при усекновении честныя главу Предтечи несла главу на блюде и всех зляе и проклятее, к которому человеку пристанет, тот не может жив быть |
| *Май 103* | Двенадцатая рече: «Мне есть имя Невея. Сестра старейшая трясовича и угодница Ирода царя, наболящим человеком страшна; та усекнула главу Иоанна Предтечи и принесла пред царя на блюде» |
| *Вох* | 12-я рече: имя мне Невея, сестра старшая плесовица, усекнула главу Иоанну Предтечу; котораго человека изоимет, тот человек не может жив быть |
| *Тих 351–352* | Невея... Сестражь их страшная проклятая котораго человека поимает и скорбит, и тот человек не может жив быти на свете сем |
| *Перм* | Двенадцатая рече: мне имя Огнеястра: коего человека поймаю стараго, тот человек не может жив быти |
| *РФВ 35* | 12-я рече: мне есть имя Дневия Иродиана; сестра ведьма их старшая и всех есть проклятейшая и лютейшая, аще в который день поймайть человека, то тот человек жив быть не можит. |
| *Сок 337* | невея, греета, и всем сестрам старейшая, что повелела отсещи главу Иоанну Предотече |
| *Прг-2* | 12-я рече: «мне имя Невея!» — Сестра старшая плясавица, коя усекнувша главу Иоанну Предтече, та есть всех проклятее и которого человека поимает — и тот человек жив не может быть |
| *Вет 285* | Двенадцатая рече: мне есть имя на всех Яда, над всеми сестрами глава и всех более проклятая, угодница царя Ирода, усекшая главу Предтечи, принесшая ее на блюде |
| *Сок 166* | — |
| *Сок 167* | сестра их всех старейшая; аще коего человека возмет скорь, и тот человек не может быть жив |
| *Тен* | только Долмота {12-я} лютее всех сестер; до того мучит, когда душа с телом разлучится |
| *Кост* | — |
| *Еф 46д* | 12 рече: плясея, сестра их старейшая, коего человека поймаю, той жив не будет |

При рассмотрении этого фрагмента Ред. 2 обращает на себя внимание устойчивость входящих в него мотивов. Последняя по счету трясовица 1) самая старшая; 2) ее чаще всего зовут *плесея* (*плясовица*) или *невея*; 3) она та, которая «усекнула главу Иоанну Предтече» и принесла ее на блюде; 4) кого она поймает, «тот человек не может жив быть». Таким образом, Ред. 2 возвращает нас к теме Ирода и Иоанна Предтечи, а также пляски Саломеи, повлекшей за собой гибель последнего, к теме, которую Ред. 1 разрабатывает в другом месте и более подробно, что в целом еще раз указывает на внутреннее единство обеих редакций восточнославянской версии Сисиниевой молитвы.

В устных заговорах подобные мотивы нам почти не известны, за исключением пары текстов, в составе которых имеется фрагмент, указывающий на связь с предшествующей рукописной традицией: *Ты, лихорадка... Ирадыва ты доч, пугубила Придтечу Ивана чириз сваю пляску, — зрубили яму голыву: но тябе святая галава праклила и паслала питатца кала лесу, кала кустоў...* (Добровольский 1, с. 172); *Йе миж имы плясовыця, та, що одсикла Ивану Предтечи голову. Хто ёго почыта, до того вона не прычепытся* (Милорадович 1900/69, с. 163).

Как уже говорилось, мы не ставим своей задачей исследовать имена трясовиц. Тем не менее позволим себе одно наблюдение, касающееся этих имен. Дело в том, что в четырех списках Ред. 1 (*Пан, Кор, Прг-1* и *Сел*) фигурирует, во-первых, 7 (а не 12) трясовиц, что, как мы уже сказали, характерно для украинско-южнорусской традиции, и, во-вторых, эти семь имен трясовиц очень близки друг другу и при этом заметно отличаются от остальных:

| | *Пан* | *Кор* | *Прг-1* | *Сел* |
|---|---|---|---|---|
| 1-я | жолтая як цвет дубравныи | жолтая яко цвет дубравный | зеленая | |
| 2-я | зеленая як трава полная | яко трава зеленая | синяя | |
| 3-я | синяя як море смущено | синяя яко море возмущенное | желтая | |
| 4-я | як облак трасещис | яко облак трясущаяся | аки лев рыкает | аки лев рыкающий |
| 5-я | як лев зубы скричищьще | ако лев зубами гризущая | искренняя | |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 6-я | черная як бес темъныи | | студеная | |
| 7-я | черная ест всех проклятшая | яко огненная и тайная от них горшая и лютая | огненная — та есть всех проклятее и окояннее | |

Приведенные материалы дают основание, во-первых, сблизить эти четыре списка Ред. 1 (*Пан, Кор, Прг-1* и *Сел*) и, предположительно, возвести их к одному источнику; во-вторых, подтвердить высказанное выше предположение о том, что список *Прг-1*, взятый из пинежской рукописи, явно имеет южнорусское или украинское происхождение, как и остальные три из этой группы.

## Некоторые итоги

Таковы в целом результаты предпринятого нами исследования рукописной традиции восточнославянской версии Сисиниевой молитвы. Было выявлено значительное количество списков этой молитвы и их фрагментов, анализ которых позволил нам прийти к заключению о том, что восточнославянская версия Сисиниевой молитвы представлена двумя основными редакциями. Сопоставление их между собой, а также с общей для них сюжетной основой (описание которой мы приводили в начале главы), к сожалению, не дает оснований с уверенностью судить о том, стоит ли за этой сюжетной схемой прототекст, который свидетельствовал бы об общем происхождении обеих редакций, на каком-то этапе «размежевавшихся», или же имело место самостоятельное и довольно раннее развитие двух сюжетных линий, выразившееся в формировании двух редакций молитвы — о провале под землю Иродовых дочерей-трясовиц (Ред. 1 — десять списков, один фрагмент и один пересказ) и о приходе трясовиц в христианский мир для наказания грешников (Ред. 2 — пятнадцать списков), редакций, различающихся, помимо этого, значительным количеством и других мотивов, эпизодов, деталей и т.д. Этот сопоставительный анализ позволил нам, в частности, атрибутировать (в отношении принадлежности к ним) наиболее древние списки молитвы (фрагмент молитвы из берестяной грамоты и фрагмент статьи индекса ложных книг).

Мы выяснили также, что обе редакции нельзя считать «диалектными» версиями некогда единой молитвы, т.е. они не противопоставлены друг другу по «географическому» принципу. Напротив, среди

списков обеих редакций выделяется заметное количество южнорусско-украинских и севернорусских списков.

Говоря о хронологическом соотношении первой и второй редакций, выскажем предположение о том, что, скорее всего, они появились в разное время. Ред. 1, имеющая более сложный сюжет, связанный с христианской историей и апокрифической традицией, представлена, с одной стороны, значительно меньшим количеством списков, среди которых в то же время имеются довольно ранние фрагменты молитвы или свидетельства о ее существовании (берестяная грамота XIV в. и пересказ начала молитвы из номоканона XIV в.; напомним, что самые ранние греческие и южнославянские списки 2-го типа Сисиниевой молитвы датируются XIII–XV вв.), в то время как списки Ред. 2 хотя и довольно многочисленные, но более поздние (не ранее XVII в.).

Сопоставляя восточнославянскую версию с южнославянской 2-го типа («Михаил-тип», по Гринфилду), мы констатировали их очевидную преемственность — как в отношении инварианта: «сакральный персонаж (Сисиний/Михаил/др.) встречает женских демонов(а) болезни (Гилу/вештицу/трясовиц) с распущенными волосами, принуждает демониц(у) открыть свою сущность и свои имена, наказывает их (ее) и заставляет дать обещание не вредить людям», так и целого ряда деталей: «пребывание святого на горе Синайской или Елеонской», «огненное оружие Михаила архангела», «заковывание демониц(ы)», «обращение за помощью к четырем евангелистам», «побивание трясовиц железом», «точное расстояние, на которое трясовицы обещают не приближаться к домам людей», и даже их лексического соответствия (ср. *поприще* в южнославянской и восточнославянской версиях). Вместе с тем в вопросе о том, какая из редакций восточнославянской версии Сисиниевой молитвы ближе к южнославянской, нельзя дать однозначный ответ. Так, мотивы «пребывание святого на горе Синайской/Елеонской», «заковывание демониц(ы)» и «огненное оружие Михаила архангела» встречаются преимущественно в Ред. 1, а «обращение за помощью к четырем евангелистам», «побивание трясовиц железом» и «точное расстояние, на которое трясовицы обещают не приближаться к домам людей» — в основном в Ред. 2. Тем не менее можно допустить, что восточнославянская версия Сисиниевой молитвы прошла обычный для подобного рода молитв путь: «имея начало в греческой письменности, врачевальные молитвы русского требника... не были непосредственным заимствованием из этой письменности. Они вошли в отечественный требник исключительно через посредство требника

югославянского... [или] из других памятников югославянской же письменности...» (Алмазов 1900, с. 95–96). Путь Сисиниевой молитвы «из южных славян» к восточным подтверждается, во всяком случае, отчасти значительным количеством южнорусско-украинских рукописей с молитвами Сисиниева типа (наряду с севернорусскими), а также сюжетными параллелями к этим молитвам в западноукраинских апокрифах и легендах. Кроме того, напомним, что устные заговоры от лихорадки подтверждают эту тенденцию: будучи практически неизвестны на западе России и в Белоруссии, они одновременно широко распространены в южнорусской и украинской традиции, а также в севернорусской.

Вместе с тем у нас нет достаточных оснований для того, чтобы считать этот путь проникновения Сисиниевой молитвы к восточным славянам единственным и тем самым исключить возможность прямого влияния греческих молитв на древнерусскую книжность. Показателен в этом смысле как раз перечень имен трясовиц в восточнославянских рукописных молитвах, где имя *вештица* — основное для южнославянских молитв — встречается лишь единично (Юдин, с. 256–257).

Говоря о преемственности южно- и восточнославянских версий Сисиниевой молитвы, нельзя оставить без внимания три русских списка этой апокрифической молитвы (о них мы ранее не упоминали), которые (прямо или через посредников) явно восходят к южнославянской рукописной традиции, во многих деталях повторяя южнославянские молитвы от вештицы «Михаил-типа». Один из этих списков — севернорусский, с неясной датировкой, два других имеют, скорее всего, центральнорусское происхождение и датируются второй половиной XVII в. Присмотримся внимательнее к этим текстам.

> «Шедшу святому Сисению от горы Синайския, обрете *бесица, имуща очи разжены и* руце железны и *власы верблюжие*, и рече си святий Сисений — где идешь, нечисты душе, и откуду еси? — Она же отвеща ему и рече: *аз иду юность женску насушити, млеко остановити, а младенцы погубити, очи возвратити человеком, а другие родят глухи и неми, и погублю во чреве матернем*. Тогда помолися святий Сисений Господу Богу, и предста ему святий архангел Михаил, ухвати ея, вкова *десною рукою* своею, и рече ей: аще ми не кленешися, не отъидешь от руки моея, она же клятся ему и рече тако: мышца великаго Бога и непоколеблемая, яко не имать ти солгати, *да аще кто может начитати дванадесят имен моих*, не имам приближитись к тому человеку, ни к дому его, а имена моя: 1-е *Вящица*, 2-е Бесица, 3-е Преображница, 4-е Убийца, 5-е Елиня,

6-е Полобляющая, 7-я Имарто, 8-я Ария, 9-я Изъедущая, 10-я Негризущая, 11-я Голяда, 12-я Налукия. И рече ей архангел Михаил: заклинаю, проклятое сатано, Иисус Христом, Сыном Марииным, той изгонит трясавицу от р.б. им. и от дому его, молитвами и заступлением честних небесных сил, безплотних, и святия причистия преблагословения Владичицы нашеи Богородицы и Приснодевы Марии и святаго великомученика и победоносца Георгия и всех святых молитвами; оставися трясавица от р.б. им. Во имя Отцы и Сына и Св. Духа. Аминь» (Еф.МЭА, с. 205–206, № 43, «списано со старинной рукописи в Холмогорах»).

«Молитва отца Сисения запрещенье трясовицам. Во они дни изшед святый Сисений из горы Синайстей, срете *бесица имеюща разжени очи*, а руце железныя, а *власы велблюжия* Каяна виденье; рече Сисений: облазни лукави, прелесты диаволя, откуда еси, где идеши, что имя твое. И рече ему бесица: посла мя отец мой сатана от преисподних в человеки злыя пакости творити и кости женския изсушити, *млека изсякнути, а младенца уморити* и очи человекам омрачити, составы разслабити, ово же творю, родитесь глухи и немы, а другия убиваю, егда родится; сего ради нарожчався поразити, *егда роди Спаса Богородица Мария слово истинное*, идох то я облазнити и обретохся сама обнаженна на огне; видев ю архангел Михаил, с небесных круг слетев и рече ми: аз *послан от невидимаго царя* и ови окаянны да не мниши внидити в человеки и обаче ковачи руку десную и рече аще не ротишись отселе не приблити в человеки иде аз, аще усохшише и имя мое призываеть мое Михаил, того убойся, челе диаволино, не имаши прощенья тако и иные диаволи окоянны не услышат и мышца не поколебимая не имам омати; слышавши сый смятеся от страха и паде ниц и нача молвити: егда великий архангеле Михаиле, аще и *кто может списати дванадесят имян моих*, то внити в дом ни в жену, ни в младенцы тыи не убити от дому, тот се первое нарицает имя мое: 1) бесица, 2) мартуна 3) вешица, 4) образующа, 5) оубеица, 6) похотлюща, 7) елина, 8) непирия, 9) взыщия, 10) изгложущая, 11) голендук, 12) ликияни. Запрети ей, Михаиле, катаптезма великаго баног царя осмоверхаго бан шестокрылати херувими и многоочитыя серафими, и убойся окаяне, и отыде от раба Божия (имрек) велико имя превышен безклятвенное и мышца не поколебимая, Вседержителя огненный скипетр, Михаил, заключи и на сотные силою двоюнадесять легиона ангел Божиих и ужеснися, отыде, от раба Божия (имрек) к двумя надесять

имян своих, бесица, *вешица*, образующе, убиица, похотлюща, елина, мартуна, нанирия, взыдущия, наложища, колендук, и ликия. О ней рече: ще кто призовет, имя мое Михаил, отбегнет от него тотчас, изчезнет диаволе во имя Отца и Сына и Святаго Духа и ныне и присно и во веки аминь» (Новомбергский 1907/4, с. 223–224, в составе дела 1672 г.; очень близкий текст опубликован там же, с. 237, но с некоторыми утратами текста)[34].

Сравнивая эти молитвы из собраний Ефименко и Новомбергского, во-первых, между собой, во-вторых, с другими молитвами русской традиции, и, в-третьих, с южнославянскими молитвами «Михаил-типа» от вештицы, мы должны констатировать следующее. Совершенно очевидно, что именно эти несколько молитв (две из Новомбергского и одна из Ефименко) очень близки друг другу, а также обнаруживают наибольшее количество совпадений с южнославянскими молитвами, рассмотренными в самом начале главы. Эти совпадения затрагивают как содержание молитвы, так и списки имен демона.

Такие мотивы процитированных здесь молитв, как (1) наличие в них одного демона (вместо типичных для русской традиции 7-ми или 12-ти), (2) присутствие базового для южнославянских молитв мифонима *вящица*, (3) вредоносная направленность этого демона на детей (рожденных и находящихся в материнской утробе)[35], а также (4) использование в качестве оберега от демоницы списка ее имен (а не имен святых), и, наконец, отдельные языковые особенности этих списков — всё это прямо указывает на южнославянский источник и сюжета, и самого текста молитвы. Связь этих списков с южнославянскими молитвами от вештицы проявляется также в описании облика

[34] В этой последней молитве имеются также отдельные мотивы и детали, одновременно указывающие на Ред. 1. Среди деталей, характерных именно для Ред. 1 восточнославянской версии СЛ и отсутствующих в ее южнославянской версии, — 1) *Каяна виденье*, видимо искаженное *виденьем окаянные*; 2) мотив посылания Сатаной демоницы из преисподней вредить людям; 3) мотив посылания на землю ангела (архангела) и 4) упоминание «невидимого царя». Напомним, что именно мотив посылания Сатаной трясовиц из преисподней на землю вредить людям определяет, как мы показали выше, специфику Ред. 1 восточнославянской версии СЛ и совершенно неизвестен в южнославянской письменности.

[35] Как мы уже упоминали, мотив нанесения вреда детям в восточнославянской традиции не представлен, за исключением одного упоминания: «Пошто семо пришли? — вопросил святой Анорий. Оне ему реша: мучить род человеческий, *в особливости младенцев*» (Попов, № 82, орлов.).

вештицы-бесицы, в упоминании десницы архангела Михаила, в мотиве заковывания вештицы-бесицы, в упоминании о рождении Марией «Истинного Слова» и в других деталях[36].

Наконец, именно в приведенных выше двух русских молитвах (и только в них!) встречаются типичные для южнославянских молитв от вештицы имена женского демона, которые практически не характерны для списков восточнославянских. Мы насчитали по меньшей мере три таких очевидных совпадения, которые (судя по данным Юдина, с. 256–257) в других восточнославянских рукописных молитвах не известны. Во-первых, «вештица», которая встречается во всех семи южнославянских молитвах Архангела Михаила, нами учитываемых; во-вторых, «преображница»/«образующа» (встречается в южнославянской молитве: Соколов 1888, с. 39, «преобразница, обратьница») и, в-третьих, «убийца»/«убеица», соответствующая ю.-слав. «убица» (Соколов 1895, с. 162; Дуйчев 1971, с. 163; Kovačević 1878, s. 283).

Таким образом, суммируя сказанное, можно высказать предположение о том, что в восточнославянской рукописной традиции присутствует небольшой пласт молитв Сисиниевого типа, прямо восходящих к южнославянским молитвам от вештицы «Михаил-типа». Что же касается остальной — и основной — части списков восточнославянской версии Сисиниевой молитвы (по двум редакциям), то для выявления их источника (греческого или южнославянского) требуются дополнительные разыскания, прежде всего — в области их мифологического ономастикона.

Кроме того, можно с уверенностью говорить о своего рода «укорененности» целого ряда мотивов восточнославянской версии Сисиниевой молитвы в рукописной апокрифической, устной фольклорной традициях, а также древнерусской литературе и литературе XVII в., в контексте и окружении которых эти Сисиниевы молитвы функционировали и чье влияние, по-видимому, испытали.

Кроме этих двух редакций, в восточнославянской рукописной традиции присутствует и третья, которую мы назвали сокращенной и к которой, как нам представляется, и восходят — в большинстве своем — восточнославянские заговоры от лихорадки, известные в устной традиции. Эта 3-я, сокращенная, редакция, равно как и устные заговоры от лихорадки, подробно рассмотрены в основной части книги, в главе «Заговоры от лихорадки».

[36] В приведенных выше молитвах эти мотивы, указывающие на параллели с южнославянской версией СЛ, выделены нами курсивом.

*Приложение 1*

# Списки молитвы восточнославянской версии СЛ (по двум редакциям)[1]

## Редакция 1.

1. Панайотов 2003, с. 247–251 (Публ. рук.: сб. Киев. дух. акад., № 334, л. 168–170; XVII в.; сверено по рукописи) (*Пан.*).

«Молит с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавици вищанно ему от ангел Седящу отцу Сесению, на горе Синаистеи и быс яко 6 час . дне . зращу ему на море черъмное . се внезапу быс с н(е)б(е)се види стол светел от н(е)б(е)-се и до земли . стояше ангел осинен сам руци хрусталне, в реци имия оржь пламенное, шествова г(лаго)лит мора чермна, яко ничего ожидая и абие смути ся море изыдоша из мора 7 жен простоволос яко явным видением . Се едина от них жолтая як цвет дубравныи, 2 от них зеленая як трава полная, 3 от них синяя як море смущено, 4 от них як облак трасещис . 5 от них як лед {видимо, лев} зубы скричищьще, 6 от них черная як бес темъныи, 7 от них черная ест всех проклятшая . егдаж изыидоша из мора и абие изымани быша . невидимою силою ангела с(вя)т(о)го трепещущим им падше ниц и возопиша и устрашиша ся зле як грому . Ангел Господен нача по единои от них бити гл(агол)я кто есте въси что имена ваша и камо идете . отвищаще един от них огненая . о престрашен еси очию . Исповидаемс тобе . бо имена нашя сут, на земли их ся принуди нам страшная твоя сила сповидати ся с нужею великою. Мы убо есмы дщери Ирода ц(а)ря убившаго Иоана Кр(е)-стител окаянная наша мати, жупела . и спросити главу, сю же по истрахом, як ябълыком на блюде и по см(е)рти отца н(а)ш(е)го идохом над гроб его и ту абие зинула земля и пожре ны . И снидохом живи во ад, ибо от(е)ц наш Сотона посылает нас на землю мучити род ч(е)л(ове)ч(е)скии, яже зовут нас трасавицами имена наша сут 1 нешуя 2 ростолия 3 африка синяя 4 похалия обличеная 5 леденая 6 лепия темная 7 нивия огненнаг . Тыж престашен еси тако и силен, отвища им мое имя Сихаил, архан господен . посланыи от всевидца гва на вас окаянныи, аще услышите имя Г(о)с(по)д-не и мое Сихаила, да не прикасаите ся к человеку тому к раб божию . им-р(е)к, и храмины той, в неи же имя мое написано ест . И даст им по 6 ран и заклиная их они кленуще ся и глаголюще ему аще услышимо где имя Сихаил и имена наша не имут пребывати в дому том, и при рабу божем им-р(е)к . Сихаил ангел тако бив их единои, и уверже их в море, и пришед к с(вя)т(о)му отцю Сесению и реч ему . вся елика видил еси . и слыша на-

[1] Пояснения к тексту, вопросы и отточия, заключенные в фигурные скобки { }, наши. Текст и отточия, заключенные в круглые скобки, а также обычные отточия, принадлежат публикаторам текстов.

пиш и шед в мир проповед всем человеком реч возыде на н(е)б(е)са ангел Сихаил воин вышняг цара: яже Сесении от(е)ц . силою и властию а(н)г(е)ла Сихаил заклинаю вы трасавици 7 сестрь 1 я не . ея 2 устомия 3 африка 4 му подолия 5 леденас 6 черная . 7 невея . от имен заклинаю и нарекаю вам дияволници проклятыи 7 с҃ны вашими, да не прикасаете ся ко имени Архангела и к рабе божию имр . н(ы)не и пр(и)сно и во веком. Амин сия молит от зимници . Сихаиле Сихаиле отжени зиму от раб божия имрек всегда н(ы)не пр(и)сно ити ся искад...».

2. Короленко 1892, с. 278–279 (Кубанский заговор, списан с бумажки, практикуется только грамотными знахарями; весь заговор пишется на бумажку, которая привешивается на шею больному в сложенном и скрученном виде и носится до выздоровления, после чего сжигается или сама собой истлевает; ни в коем случае нельзя разворачивать и читать молитву из опасения усиления болезни) (*Кор*).

«В горе Синайске и бысть яко час дня зряще море чорное и бысть шум с небес и абие Ангел господень с небес сшед имеяй руци ледяныя, в руках держит оружие пламенное и сшед час возмутися вода и сие изидоша седмь жен, видевши верныя ратныя: первая от них жолтая яко цвет дубравный, вторая яко трава зеленая, третья синяя яко море возмущенное, четвертая яко облак трясущаяся, пятая ако лев зубами гризущая, шестая яко огненная и тайная от них горшая и лютая и изидоша из моря и абие биша невидимая сила ангел господен. И падоша ниц и возопиша гласом велием яко гром колеблющийся кличет их ангел господен бити. Тако анцихристова окаянные яко имена ваши? Тогда отвеща одна их них трясущаяся: Ангел господен страшен есы и нужно тебе поведати нове на земли имен наших, но принуди нас страшная твоя сила и поведали: есть ми Ироди царя Иудейска. А ты окаянная не вжитая яже удавиши главу Иоанна Предтечи и ты испросиша, несоша главу яко яблаком на блюде? И пошедши ми по смерти отца нашего плакаты по нем и абие зенула земля и пожерла нас. Отец же наш Сатанаил посылает оттель мучити рода человеческаго, а зовуть нас трясовища мы: 1-я Нешлея, 2-я Растлея, 3-я Арфека, 4-я Палея, 5-я Желтея, 6-я Лилея и 7 Невея. И рече им ангел Господен: заклинаю вас, окаянныя, сими именами вашими, да неприкасайтесь с диаволом, отцем вашим, к рабу Божьему (имя), которыя имена написаны будут в молитве сей имени святого Архистратига Михаила и святого отца Сисоя, ему же рече ангел Господень: видел еси, Сисое, трясовиц окаянных и имена их написанныя и начать (?начал) им глаголаты даде ему; и тако ангел Господень взыде на небо и нача глаголати: святый отец! Заклинаю вас, окаянныя, именем Архистратига Михаила и того ради о вы, трясовицы, ваше написание есте Нешлея, Растлея, Арфека, Палея, Желтея, Лилея и Невея; и паки отвеща им ангел Господень, сшедши с небес: Бог есть страшный и сильный, он все видит, сказываю вам, окаянныя проклятыя, отселиться и услишите имя архистратига Михаила — где будет припомянуто, или написано, неприкоснится

к человеку или к дому его, кто живет или прочитает молитву сию рабу Божьему (имя) в помощь. И дал им по тысячи ударов, заклинает их и отгоняет от раба Божьего (имя). Помянем отца и сына и святаго духа аминь».

3. Соколов 1895, с. 164–165, «Видение святому Созонту на горе» (Южнорусский сборник 2-й пол. XVIII в. из рукописи И.Н. Михайловского) (*Сок 164*).

«Во имя Отца и Мына и Святаго Духа, святыя живоначальния и нераздельния Тройци, аминь. Единаго часу сидящу святому отцу Созонту на горе Елеонской и молящися Господеве в день летнаго часу, и вишло з моря Чермного 7 жен простоволосих от ридания и вопля окаянная, стидная, мерзеная и лютая твари. Потом рече им святий Созонт: „Хто ви есте?“ И една от них рече к нему, святому Созонту, великим гласом, яко и гром колебатися подобает, и глаголет: „Ми, девици, царя Ирода дочки, плясалисмо у отца нашего Ирода сатани на бенкете на обеде во время рождества его, и роступися земля под нами ради святаго пророка Иоана Крестителя, которому главу усекнул... Иродияди за обличение матере нашея беззаконного смешения, и того ради живих пожра нас земля. И мы сидели на коленах у отца нашего мучителя и сатани Ирода. И посилает нас мучити рода христианского: трясти, нудити, холодити, кости ламати, знобити и смерти предати“. А се их злие имена: 1 Нелея, 2 Невея, 3 Нешуя, 4 Жола, 5 Ерия, 6 Ратмолея, 7 Вердоломея. И рекоша им святии отци и святий Созонт: „О проклятии и косматии Иродови дочки, трясавице и летнице, заклинаю вас именем святия Тройци Отца и Сына и Святаго Духа и всими силами небесними своими: Михаиле, Гаврииле и Урииле и Рафаиле и святителие Христови Николае Мирликийский чудотворче, Аверкие Ерапольский чудотворче, Димитрие, Пентелеимоне и Ермолае и Трифоне Тримифонский чудотворче и Пресвятою Богородицею и святими великомученицами Параскевию, Екатериною и Феклою первозванною, и святий архангеле Христов Михаиле, предстани з мечем властно, да будь серце их от нас въжасно ко созданию Божию, и изжени их от нас силою своею и словом Божиим от раба или от раби имярек, нехай к тому не входят и до храмини его не приближаются и свои злие дела беруть ис собою“ {...} або 1 студена, 2 плюгавая, 3 як огонь, 4 черная як лес, 5 синяя як облак, 6 тресущая як порох и скрежещуще зуби, 7 жовтая як квет. И рече им святий архангел Михаил: „Я вас вибиваю мечем огнистим, словом божиим от раба или от раби имярек“ {...} Сие есть повседневная, другодневная, третодневная, четвертодневная, пятодневная. Молитвами пресвятия Богородици покинте раба и рабу Божию всегда ныне и пресно и во веки веков. Аминь».

4. Пр-ский 1873, с. 870–871 (Рукопись неизвестного происхождения из Олонецкого края) (*Пр*).

«Господи Исусе Христе сыне Божей, благослови молитву говорить: иже во святых отца нашего Сесиния. Седяща убо ему на горе Сяниястей;

видехом ему от земли до небест столп огненной, высота его от земли до небес. И схождаху с небеси аньели Господния, несуще огненны пламенное в руках, имуще пламенное огненное оружие; шедше аньели Господнии сташа близь Чернаго моря; тогда Черное море возмутихомся. Исхождаху из Чернаго моря 12 жен простовласыи, окоянны и видением зело страшныи. И воспрошах их: кто есь вы окоянны и прокляты, кому вы идете? И тогда отвеща единая страшная 1-я рече: мне имя тресея; 2 рече: мне имя огненная, аки печь распаляет, расжигаю род человеческий, то человек в огне горит; 3 рече: мне имя ледея, или стужу зноблю; тот человек в пещи согретце не может; 4 рече: мне имягнетея, иже вложуся у человека внутри и вряжи убив утробу, аще захощет ясти и пити срыгает, не держит; 5-я рече: мне имя хрыпуща и та ложится у человека в грудь и в плеча, исходит харкотия; 6 рече: мне имя глухея, кости ломлю, тот человекглух бывает; 7-я рече: мнея имя ломея, кости ломлю в голове, шумлю аки сильная буря ветренная; 8 рече: мне имя пухлия, подымать, шатать, тот человек в опуху бывает; 9 рече: мне имя жолтея, напущает на род человеческий желтось, у тех людей очи как цвет дубравный; 10 рече: мне имя коркота, и та ручны и ножны жилы вместо сорывает; 11-я рече: мнея имяголодея, кого возьму, тот человек с ума выступает, ошалеет; 12-я рече: мне имя невея, более всех страшная, окоянная и проклятая, сильная и крепкая. — Аз послан есть от Бога на окоянныи и проклятыи и не можете вы слышать моего аньелова гласа и ангела Сихаилова и святаго отца Сесения, и не можете приближатися к роду християнскому. И тут аньели Господни с лютым мучением крепким и вопрошах их: кто есте вы окоянныи и проклятыи и воистину како имена ваши и кому вы идете? И тогда отвеща окоянныи и прокляты ко аньели Господни: мы есть Ирода царя дочери проданы; егда повеле просити главы Иоанна Предтечи; тогда отсекоша главу Иоаннову и даде мне закляти, и угодих и посулих до полуцарствия; тогда раступашася земля и, закленувши проклятому отцу нашему сатаны, и мы оттуда жихом и посылает нас сатана мучити и томити роду християнского. — И заклинаем вас всех 12 сестер именем Божиим святаго аньела Сихаила и молитвами святаго отца Сесения, да не прикоснитеся к нашему дому к сему рабу Божию (имярек), рабы Божией (имярек). И подаша им аньели Божии по 300 ран всякой окаянной и глаголаху им окаянным аньели господни: и не приходите к роду християнскому мучити и томити; тут даша ангели господни по 1000 по 300 ран всякой окоянной и глаголаху аньели господни: лишитися окоянныи и проклятыи от сего раба Божия (имярек) и рабы Божией (имярек) и не приходите к роду християнскому, а наипаче к сему рабу Божию (имярек) и рабу Божией (имярек). Помилуй, господи Исусе Христе сыне Божий, раба своего (имярек) и рабу свою (имярек) и удалитеся от нас за 3000 верст. И паки даша им аньели господни по три тысящи и по три десяти ран всякой окаянной и глаголаху аньели господни им окоянным тако: аще кто напишет молитву сию и кто станет читать во всякое время, и тому человеку не приближаться проклятыи трясовицы 12 сестер. И тогда оне

отвещаша: где мы услышим имя твое святаго аньела Сихаила и святаго отца Сесения и от того человека бежим за три тысячи верст. И после того за три дня прииде аньел Сихаил ко святому отцу Сесению, елико видел и слышал, сотвори молитву роду християнскому, изыде на небо, а сии раба Божия (имярек) и рабу Божию (имярек) Божиим благословением святаго аньела Сихаила, молитвами милостиваго святаго отца Сесения, заклинаю вас всех 12 сестер окоянны и прокляты: трясею, огненную, ледею, гнетею, хрыпущу, глухею, ломею, пухлею, жолтею, коркоту, голодею и невею, та более всех страшная, окоянная и проклятая, сильная и крепкая, да не прикоснется рабу Божию (имярек) и рабе Божией (имярек) и удалитеся от нас и нашего дому за 3000 верст; во имя отца и сына и святаго духа, ныне и присно во веки веков амин, амин. Заклинаем во веки веков. Амин».

5. Якушкин 1868, с. 165–167, «Молитва сия святому отцу нашему Сихенею, от лихорадки» (Из Пошехонского у. Ярославской губ. Вопросы и отточия, поставленные в скобках, принадлежат Е. Якушкину и означают непонятные ему и не разобранные им места рукописи) (*Як*).

«Господи, Боже, благослови читати молитву сию сидящу убо святому отцу Сихенею на горе святей. Быв час девятый дня, зряще убо ему на Черное море, внезапу снидеста с небеси столб огненный, стояще от земли до небеси, имеет (?) ангел господень, имея в руце огонь и оружие пламенное, ста близь Чернаго моря, и стало море мешаться, и исшед из моря двенадцать жен, пустоволосыя, окаянныя, и виденья их страшныя. И вопроси их святой отец Сихеней: кто вы, окаянныя, и какия ваши имена? — Первая рече: мне имя Трасавица; вторая рече: Огненная; третья рече: Леденая; четвертая рече: Гнетея; пятая рече: Хрипуша: шестая рече: Глухая; седьмая рече: Ломливая; восьмая рече: Пухлая; девятая рече: Желтая; десятая рече: Коркотина; одиннадцатая рече: Голодея; двенадцатая рече: мня имя — всех проклятие и всех сердечных лихорадка. „Изыдите, окаянныя, из Чернаго моря!“ Изыманы быша невидимостию, силою ангельскою, и бысть нетерпаще мучитися, и падь на землю, и возопишеся вельми гласом, аки гром мненый (?). Ангел господень вопроси: кто вы, окаянныя? какия ваши именя, и кому вы дети? Отвещася: окаяннейшему, окаянныя (...) имена наши, все Ирода царя дщери, убиша Иоанна Предтечу, та же наша мати проси у Ирода поиграти главою, яко яблоком, на блюде(...) Мы живохом в воде, посылает отец наш — сатана мучити род человеческий. Рече им ангел господень: заклинаю я вас, окаянныя, двенадесять сестер: Тресенею, Огнею, Леденею, Гнетею, Хрипушу, Глухую, Ломливую, Пухлею, Желтею, Коркотину, Голодею и Надовсею! Послан от господа всех окаянных силою ангельскою связати, не приближьтеся ко роду человеческому (имрек); согласно по Христову указанию, дать им, проклятым женам, по триста ран, на каждый день. Не благословим мешаться роду человеческому, не прикасаться роду человеческому ни во дни, ни в нощи; аще кто имеет молитву сию, не прикасаться и от того человека бежать триста верст. Ангел госпо-

день Михаил святому отцу Сихенею повеле написати, елика виде. Силою святою ангельскою проклинаю вас, проклятых трясавиц, двенадесять сестер, всех вас проклятых заклинаю силою ангельскою и святым отцом Сихенеем и Михаилом архангелом от того человека бежати, впредь не прикасатися к рабу божию (имрек). Во имя Отца и Сына и святаго Духа, и ныне и присно, во веки веков. Аминь, аминь, аминь».

6. Балов 1893, с. 425–426 = РКЖБН 2/1, с. 208–209, «Молитва иже во святых отца нашего Сисинея от лихорадки» (Скоропись полууставом начала XIX в. Согласно примечанию А.В. Балова, такие рукописи не раз встречались ему в Пошехонском у. Ярославской губ.) (*Бал*).

«Господи Боже Отче, благослови читати молитву сию. Седящу убо святому отцу Сисинею, сидящу на горе святой, бысть в час шесты дня, зряще убо ему на черное море, внезапу сниде с небеси столп огненный, стоящу от земли и до небеси; снидоша Ангел Господень и ста близ Чермнова моря, тогда море меташися: исшед из моря двенадцать жен пустоволосых, окаянных, видением страшных и вопроси их святый отец Сисиней: что вы окаянныя и какия ваши имена? Первая рече: а мне имя Трясея, вторая рече: имя Огнея, аки пещь палящая и сожигаю род человеческий, третия рече: имя Ледея, четвертая — Гнетея, ложится человеку в ребра и издымает утробу. Пятая рече: мне имя Хрипея — ложусь в грудях и схожу мокротою. Шестая рече: мне имя Глухея, ложусь у человека в голову: и уши заложит, и голову, и тот человек глух бывает. Седьмая рече: мне имя Ломлея: ложусь у человека в костях и кости ломит, аки сильная буря. Восьмая рече: мне имя Пухлея — шатаю род человеческий. Девятая рече: мне имя Желтея: сотворю человека, аки цвет дубравный и напущу желчь. Десятая рече: мне имя Корикорта и корчу у человека жилы ручныя и ножныя. Одиннадцатая рече: мне имя Голодея: у кого буду и тот человек не может до сыта наестись, аки из ума выступит. Двенадцатая рече: мне имя Невея, Невея же всех проклятее, из всех сестер лихорадок. И изыдоша из Чермнаго моря и быша мучими силою ангельскою и того им не стерпеша и падоша ниц на землю трепеташеся и возопиша гласом, аки гром сильный и ангел Господень вопроси их: кто вы? и каковы окаянныя ваши имена и к кому вы пришли? и отвеща ему окаянницы: едина огненная страшная и мы поведая имена наши на земли: мы Ирода царя дщери еже убиша Иоанна Предтечу и тут же на блюдо мати испроси у Ирода царя поиграти главою аки яблоком на блюде. И пришедши проститися на гроб Иоанна Предтечи и плакаша мы и абие внезапу зинуша нас земля и к проклятому отцу нашему сатане и его роду. Мы живем во аде и посылает отец наш сатана в народ человеческий. И рече им Ангел Господень: заклинаю вас окаянниц всех 12 сестер: Тресею, Огнею, Ледею, Гнетею, Хрипею, Глухею, Ломлею, Пухлею, Желтею, Коркоту, Голодею, Невею. Послан я от Господа всех вас окаянных силою ангельскою связать и не могите слышать моего гласу ангельскаго Селафиилова и не могите приближиться к р.Б. и буде

имя славное иже по Христову указанию и даст им проклятым женам по три страны {вероятно, по триста ран} на всякий день и глаголя лишитеся окаянныя приближитися к роду человеческому. Помилуй, Господи, и сего раба Божия имярек не прикасайтеся к роду человеческому ни во дни, ни в нощи, ни в какое время, аще кто молитву сию на имя Селафиилово читает, к тому человеку не можете приближиться. Изыдите, окаянныя! И стали ему молитися: Господине, Господине, мы слышим имя твое ангельское Селафиилово и будем от роду человеческаго на триста верст. И рече ангел Господень: проклинаю всех вас трясавиц 12 сестер: Тресею, Огнею, Ледею, Гнетею, Хрипею, Глухею, Ломлею, Пухлею, Желтею, Коркоту, Голодею, Невею. Всех вас проклятых проклинаю силою ангельскою, отцем Сисинием, Михаилом Архангелом, не прикасайтеся к рабу Божию имярек ни сегодня, ни завтра, ни во дни, ни в нощи, ни в какое время. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь».

7. Смирнов, Ильинская 1992, № 81 (Зап. в Каргополье; рукописная молитва, прочитанная на память) (*См-Ил*).

«Некогда ходящему преподобному отцу нашему Сисению край моря синего... Абие возмутисе море, поколебасе зело, аки гром страшный и забыдоша {изыдоша?} из моря 12 жен простоволосых, видением страшных зело окаянных. Преподобный отец Насисений {здесь и далее, вероятно, наш Сисений} приступи к нареченным с проклятьем и рече им: „Окаянные проклятницы, заклинаю вас именем Господним и силою крестною, поведайте мне, кто вы есть, откуда грядете и к кому от кого грядете?“ Они же, заклятые именем Господним и силою крестною, не могуще двигаться и не ходяще, реша ему: „Мы есть девицы Ирода-царя юже усекну главу Иоанна Предтечи и юже поигра Иродиадница не яблоком на блюде и оттуда посылает нас наш отец Сатана мучить люд христианский“. Преподобный отец Насисений воззри, начинает моление Господу Богу: „Благослови, Господи Исус Христе сыне Божия, пошли, Господи, архангела Михаила, архангела Гавриила и архангела Сихаила, помози заклять и прогнать окаянных сих проклятниц“. И рече им: „Окаянные проклятницы, поведайте, что есть имена ваши и что есть дело ваше?» Они же реша. Первая рече: „Мое имя Лидия, аз вхожу в человека, тот человек дрожит всем телом и его не могут никак согреть“. Вторая же рече: „Аз Жегия, аз ложусь в человека, и тот человек не может студеной водой жажды своей утолить“. Третья рече: „Глухия, аз ложусь я человеку в главу, и тот человек начинает не слышать“. Пятая: „Мое имя Трясея. Я трясу человека, и того человека не могут нигде согреть“. Шестая: „Пухлея. Аз ложусь я человеку в чрево, и тот человек начинает пухнуть, не может нагнуться“. Седьмая: „Мое имя Корчия. Я корчу все жилы человека, и тот человек не может поправиться“. Восьмая рече: „Мое имя Хрипуша. Ложусь я в грудь и тот человек начинает кашлять коркотою и кровью“. Девятая рече: „Мое имя Гнетия. Я гну человека, и тот человек не может от тяжести встать“. Десятая: „Мое имя Голодия (сладко-

едка). Ложусь человеку во чрево, и тот не может наесться“. Одиннадцатая рече: „Мне имя Желтия, я ложусь человеку в лицо, и у того человека бывает цвет аки дубровный“. Двенадцатая рече: „Мне имя Неневия“. Эта всех злее, окаяннее, мучит род христианский. Абие отверзоша небеса и спадоша с небес архангел Михаил, архангел Гавриил и архангел Сихаил с оружием огненным, крестным знаменем оки блестящими и страшными и реша окаянным проклятницам: „Послал нас Господь Бог закляти и прогнать вас и связоша вас в пруты железные“. И биша их по нескольку раз. Преподобный отец Насисений рече им: Окаянные проклятницы, заклинаю вас именем Господним, идите вы в бездну и преисподнюю и оттуда не приходите и не приближайтесь к тому месту (рабу Божию имярек) ни в какое время, ни в какие часы, ни во дни и ночи, ни в новце месяце, ни на ветхе, ни на перекрое, ни в межовых днях“. И они же реша ему: „Еще где мы увидим раба твоего Сисения, архангела Гавриила, архангела Михаила, мы, окаянные, отбежим от того места (имярека) за тысячу верст и назад не оглянемся. И абие погрязоша в море и быв плиние велиа. Святой же ангел начинает молиться и вознесоша на небеса: „Преподобный отец, благослови, Господи, раба Божия, от всяких врагов видимых и невидимых, от всякого не видя вражия во веки веков».

8. Афанасьев 1862, с. 79–80 (Выписано из рукописного сборника, в состав которого входил травник и лечебник; на сборнике пометы, свидетельствующие о составлении или переписывании его во Владимирской губернии в 1830-е гг. Вместе с тем в молитве упоминается Зосима Соловецкий, что, возможно, указывает на русский северо-запад как место составления или переписывания сборника или какой-то его части. В тексте фактически отсутствует традиционное начало молитвы. По поводу ее применения сообщается лишь, что ее надо «писать натощак») (*Аф*).

«Силою честнаго и животворящаго креста Господня, молитвами Всепресвятыя владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, и молитвами святаго арханьела Рафаила и преподобнаго отца Изосимы соловецкаго и молитвами святых девяти мучеников, иже в Кизице чудо сосретоша[2] — двою-надесять {трясовиц}, и рече им святый арханьел Рафаил: что вы окаяннейши и како имена ваши? И оне окаяннии отвечаста ему: мы единаго отца дщери — царя Ирода, и егда отец наш Ирод отсече главу Иоанна Предтечи — и тогда земля пожре нас живых и прият нас к себе сатана; по умертвии же отца нашего Ирода посла нас в мир, людей ваших мучить рода человеческаго. И посем нам всем имена суть: 1-я Забуха, 2-я Гнетница, 3-я Плетея, 4-я Месора, 5-я Шашая, 6-я Чорная, 7-я Тенная,

[2] Вероятно, в данном случае текст содержит отсылку к «Молитве девяти мученикам, в Кизике пострадавшим», которая в качестве трясовичной была довольно широко известна в восточно- и южнославянской книжности; наиболее ранние из известных ее списков относятся к началу XV в. (ср.: Алмазов 1900, с. 63; Милтенова 1992, с. 259–260).

8-я Дида, 9-я Ладо, 10-я Омуга, 11-я Утеха, 12-я Переанда. И посем арханьел Рафаил биша их жезлом немолостивно и даша им по тысящи ударов; и оне окаяннии рекоша ему: аще где будет твое имя написано, и мы к тому человеку не прикоснемся. Имя рабу Божию такому-то таких-то годов, ныне и присно и во веки веков, аминь, аминь, аминь. {Далее следует Заклятие трясовиц именами святых.} Отыдите от меня, раба Божия имярек, проклятыи дванадесять Иродовы дщери: Трясавища, Огневица, Знобея, Пералея, Горькуша, Крикуша, Черькет, Пухлея, Желтея, Дрехлея, Дремлея, и не приходите ко мне, рабу Божию имярек, дванадесять дщерей Иродовых ни по утрам, ни в полдень, ни в ночь, ни в полуночь, ни в {...}, во веки веков, аминь, аминь, аминь. Имярек дома нету — я, Василий, буду отписывать».

9. Пругавин 1909, с. 10–12 (Рукопись из архива РГО опубликована Н. Виноградовым и представляет собой тетрадку, переписанную в 1853 г. в г. Пинеге (Архангельской губ.) и использовавшуюся для отчитывания больных лихорадкой. В ней три молитвы: одна — Киприанова молитва, и две — по типу СЛ. Характерно, что эти две молитвы значительно отличаются друг от друга (в том числе в количестве трясовиц — 7/12, что нехарактерно для одного региона), так что не исключено, что в тетрадку некогда попали молитвы из двух совершенно разных источников. В частности, приводимая здесь молитва напоминает скорее южнорусско-украинские списки (*Пан, Кор, Сел*) — как по количеству трясовиц, так и по составу их имен) (*Прг-1*).

«Молитву должно честь на всяк день, ставши, говорить по утру и по вечеру: „горе тебе, сатана, с трясавицами! не быть тебе у моего раба Божие имярек. Здесь воспоминает 4-х Евангелистов: Матвея, Марка, Луку и Иоанна Богослова, и св. Чудотворцов Козьму и Дамиана, и тебя, сатану, с трясавицами именем Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа всегда ныне и присно, и вовеки веков. Аминь“.

Крест крестом, человек родился и отрицание водрузися, Бог прославися, а сатана связася. Седящим во тме Господним изволением и св. отцом Христовым всесильнему Михаилу Архангелу и Гавриилу Архангелу, и св. отцом, Христовым евангелистом: Матвеем, Марку, Луки, Иоанну Богослову, явися им столб огнянный от земли до небеси. И вышли из столба того семь девок простоволосы, видением они страшныя: 1) зеленая, 2) синяя, 3) желтая, 4) аки лев рыкает, 5) искренная, 6) студеная, 7) огненная — та есть всех проклятее и окояннее. Михаил Архангел и Гавриил, 4 евангелиста: Матвей, Марк, Лука, Иоанн Богослов, и св. отец Василий иде на гору сию посмотрети: что убо есть за девки сия? И рек им огнянная: „вся мы есть дщери Ирода царя, идем мы в мир христиан мучити и трести род христианский!“ И видевши их св. отцы: великий Михаил Архангел и Гавриил, и св. 4 евангелиста Матвей, Марк, Лука, Иоанн Богослов, и нача их бити и мучити прутьем железным по чреву и по хребту, и дали им по

1000 ран нещадно, и заповедали им в мире не ходити и не мучити раба Божие(имя рек), тела его не знобити и власов его не драти, и костей его не щипати, и самого его не мучити, не трясти. И рече проклятая, огнянная и вся ко св. отцом: Архангелу Михаилу, Гавриилу и 4-м евангелистам: Матвею, Марку, Луке, Иоанну Богослову: „спишите вы молитву сию и пошлите к своему рабу Божию (имя рек). И где мы заслышим молитву сию и имена св. отцов всесильных: Михаилу Архангела и Гавриила, и евангелистов: Матвея, Марка, Луку и Иоанна Богослова, и услышим мы сию молитву, и мы бежим оттуда за 10 поприщ, и тела его не знобим, и власов его не дерем, и костей его не щипим, и самого его не мучим и не трясем — всегда ныне и присно, и во веки веков. Аминь».

10. Селиванов 1886, с. 91–92 (Рукопись из Воронежской губ.) (*Сел*).

«Сидящим архангелам Михаилу, Гавриилу, Рафаилу и евангелистам Матфею, Марку, Луке, Иоанну, явился столб огненный, от земли до неба, и вышли из того столба семь дев босы, без поясов, простоволосы, и все видением престрашны. Рече Архангел Михаил: Видите ли, святые отцы, что за диво вышло? Они отвещали: Видим, се, аки лев рыкающий, холодное и огнепалимое трясовище. Рече архангелам и евангелистам девы: „Мы дщери Ирода, идем в мир христианский народ мучить: трясти же научила нас матерь наша Жупело; идем мы тела людей знобить, кости ломать и волосы щипать“. Разгневались на них архангелы и евангелисты, начали их бить прутьями железными и рожнами немилосердно и, давши им по тысячи ран по хребту и чреву, заповедали христианский народ мучить. Девы, убояшеся, рекли: „Мы к рабу (имя) не пойдем, тело его знобить и кости ломать не будем и мучить, трясти не станет“. Аминь, аминь, аминь».

**Редакция 2.**

1. Лахтин 1912, с. 44–46, № 501, «От трясавицы молитвы», XVII в. (*Лах 501*).

«При мори чермнем стоит столп каменн, в столпе седит святый великий апостол Сисиней и зрит апостол святый Сисиней, возмутится море до облока и изыдут из моря 12 жен простовласых окаяннии диаволи видение. Они же рекоша, мы есмя трясавицы, дщери Ирода царя. И вопроси их святый Сисиней: окоянии дияволи, по что естя семо пришли? Они же рекоша: пришли есмя мучити род человеческий, аще кто нас перепиет тут ему ся и привием и поимаемся и того мучим, аще кто завтреню просыпает, а Богу ся не молит, а праздники не чтит, а блуд творит и, вставая пиет и яст рано, то есть наш угодник. И помолися Богу святый Сисиней: Господи, Господи, избави рода сего человеческаго от окоянных сил диавол, и посла к нему Христос 2 ангела Сихайла и Аноса и 4-х евангелистов Луку, Марка,

Матфея, Иоанна, и начаша их бити 4-ми дубцы железными и даючи им по три тысячи ран на день, они же начаша молитися им, святый великий апостол Сисиней и Сихайло и Анос и 4 евангелисты Лука, Марко, Матфей, Иоанн не мучите нас, где ваши имяна святые заслышим прославится в котором роду, того мы роду бегаем за 3 дни поприщ. И вопроси их святый апостол Сисиней и Сихайло, что ваша суть диаволи имена? Едина рече, мне есть имя тресея, 2-я рече мне есть имя гнея. Гнея же есть аки пещь смоляными дровы распаляется, тако же разжет телеса человеческая: 3-я же рече мне есть имя ледея. Ледея же, аки лед студеной, та знобит род человеческий, не может тот человек ни в пещи согретися; 4-жь рече мне есть имя гнетия, гнетея же ложится у человека под ребры, взбивает утробу, аще хто хочет ясти, да яст, но из души вон у того (ч) идет; 5-же рече мне есть имя грынуша, та ложится у (ч) в грудех, плече гноит, исходит охраком; 6-я же рече, мне есть имя глухея, та ложится у человека во главе, уши закладывает и главу ломит, тот (ч) глух бывает; 7-же рече мне есть имяломея, ломея же ломит, аки сильная буря сухое древо, и ты еси окоянная ломея, та же ломея ломит у человека кости и спину; 8-же рече мне есть имя пухнея, яки ловичья плюче надымается, такоже пущает отек на род человеческий. 9-же рече, мне есть имя желтея. Желтея же рече, аки желтый цвет в поле. 10-же рече, мне есть имя коркуша, та есть всех проклятие, смычет ручныя жилы и ножныя вместо. 11-же рече, мне есть имя гледея, та есть всех проклятие, в нощи человеку сна не дает, и беси приступают к нему и с умом смешивается тот человек. 12-я же рече неве сестра им старейшая плясавица, коя усекнула главу Иоанну Предтече, и та есть всех проклятие, поймает (ч), не может тот (ч) жив быти. {Далее заклятие и похвала Кресту. В конце -}. Аще кто сию молитву на собе носит или хто приходит ко священнику с верою, а учнет верою со креста воду пити, и будет здрав и исцелен всегда и ныне и во веки веком аминь».

2. Еф.МЭА, № 44, с. 206–207, «Список о трясавицах» (Из старинной рукописи) (*Еф 44*).

«В пречестном святом Окияне море стоит столб, на том столбе камень, и на том камене святый отец Сисиний, и узре на море видение: возмутися вода до облак, изыдоша из моря 12 девок простоволосых и безпоясых, и видение их диавольское. И спросит у них святый отце Сисиний: что вы за девы? Они отвечают ему, окаянныи диаволе: мы есть трясавицы, отца Филипа, брата Иродова, дщери, который снял главу вашего Иоанна Предтечи. И рече им отец Сисиний: почто вы пришли и куда идите? — Они же реша: из рода христианского людей мучити, аще кто зло творит и клевещет, безмерно упивается вином и объядается, заутрени просыпает, обедни прогуливает, мы тех добираемся и мучим немилостиво; они есть угодницы наши.

И поча молится Господу Богу и Отцу святый отец Сисиний; Господи, избави род христианский, сих диаволей. И послал Господь три архангела:

Михаила, Сихаила и Акноса, и четырех евангелистов Луку, Марка, Матфея и иоанна Богослова и повеле их окаянных мучити и бити тремя прутами железными, по хребту и по чреву и по всему телу, и даша по три тысячи ударов на каждый день; они же возмолишася: помилуйте ны святыя отце Сисиний и три архангела Михаил, Сихаил и Акнос, помилуйте род христианский, и рече окаянныи диаволе: Господи и угодниче божий! где мы заслышим, в котором городе или страны, то мы того города или страны станем боятся и побежим от вас за сто верст, и к тому человеку более не придем. Испросив у них святый отце Сисиний и Михаил, Сихаил, Акнос, какия ваши имена, окаянныи диаволе. Они же реша:

1-я рече: имя мне Тресея.

2-я рече: имя мне Огния кипучая, как в печи смольнима дровами сжгу человека.

3-я рече: имя мне Недра, знобит человека, не может он и в печи согретися.

4-я рече: имя мне Ломея, ложиться на грудях и под грудями и збирает у человека утробу, всю перемутит.

5-я рече: имя мне Усма губилица, та ложится у человека в грудях, у сердца и находит хрепотой.

6-я рече: имя мне Оглухища, уши затыкает и голову ломит, ежели проминует год, тот человек навечно будет глух.

7-я рече: имя мне Томея; та человека так ломит, как буря сухое дерево.

8-я рече: имя мне Пухея, та у человека плечи и утробу пушит.

9-я рече: имя мне Желтея, тогда человек бывает желт, как в курином яйце желток.

10-я рече: имя мне Окоркуща, та всех злее и проклятее, избирает ручныя и ножныя жилы, влечет.

11-я рече: имя мне Гладея, та человеку в ночи спать не дает, беси приступают и с умом разделяют.

12-я рече: имя мне Невея, сестра большая и старшая трясавица, при усекновении честныя главу Предтечи несла главу на блюде и всех зляе и проклятее, к которому человеку пристанет, тот не может жив быть». {Далее читаются Похвала Кресту и Заклинание трясавиц именами святых.}

3. Майков, с. 44–46, № 103 (Из старинного травника В.А. Яковлева) (*Май 103*).

«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго, раба своего (имя рек), Господи, благослови! На Черном мори стоит послан от Бога свят апостол Сизиний и зрит в море; и возмутися море до облак, изыдоша из моря (на то) десять {реально — 12} простовласых жен, окаянных видением диаволы(ов); он же вопроси их, святы апостол Сизиний: «Что вы за жены, окаянные видением диаволы, пришли милостивою Христовою?» Оне же реша ему: «Мы — жены трясовицы и послушницы

Ирода царя и прочих сих». И вопроси их великий святитель Сизиний и рече им: «Почто есть, диаволы, пришли мучить род человеческий, главу жечи и кости ломить, и сердце щипать?» — «А кто много безпрестанно спит и ест, не молится, и кто без молитвы Иисусовы спать ложится, и кто молитвы Иисусовы не творит вставая, не перекрестится, и кто в праздники Господни блуд творит и нечист ходит, и пьет, и ест рано, и тот наш угодник». И возмолится святы апостол великий Сизиний Богу о болящем рабе Божием (имя рек): «Господи, Господи, избави род человеческий сия великия болезни». Господь услыша молитву его и посла святы крест ему на помощь и четырех евангелистов Матфея, Марка, Луку, Иоанна: «И учнут вас мучить, тремя пруты железными бита, даючи вам, ненависницам, по триста ударов на день». Оне же начаша вопити великим гласом и молиться: «Святы Христовы архангелы, евангелисты, не мучьте нас и отпустите во судбище наше, и где ваше святое евангельское имя заслышим, имам(ы) от того раба и человека бежать, от роду его и от храмины его и ни каким козням не прикоснемся за три десять проприш». И вопроси их святы великий Сизиний и четыре евангелиста: «Что ваши имена?» Окаянные видением диаволы рече: «Мне есть имя Трясся. Не может тот человек согретися в печи». «Та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Вторая рече: «Мне есть имя Огнея. Как разгорятся дрова смоленыя в печи, так ражигает во всяком человеке сердце». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Третья рече: «Мне есть имя Ледея. Знобит род человеческий, что тот человек и в печи не может согретися». «И та буди проклята самим Господом Иисусом Христом и святыми отцы». Четвертая рече: «Мне есть имя Гнетея. Ложится у человека по у ребре, аки камень, здыхает, здохнуть не дает, с души сметывает». «Та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Пятая рече: «Мне есть имя Хрипуша. Стоя кашлять не дает, у сердца стоит, душу занимает, исходит из человека с хрипом». «Та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом». Шестая рече: «Мне есть имя Глухая. Та ложится у человека в головы и уши закладывает, тот человек бывает глух». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Седьмая рече: «Мне есть имя Ломея. Ломит у человека кости и главу, и спину, аки сильная буря сырое дерево». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Восьмая рече: «Мне имя Унея. Аки выловиц плетима испущает тець и кровь». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Девятая рече: «Мне имя Желтея. Испущает на человека желчь, в поле желток и отдохнуть не дает». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Десятая рече: «Мне имя Коркуша». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Одинадцатая рече: «Мне есть имя Гледея». «Та буди всех проклятие: в нощи спать не дает, многие беси к тому человеку приступаются и с ума его сбрасывают, и спать не дают: на месте

не сидит». «И та буди проклята самим Господем нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Двенадцатая рече: «Мне есть имя Невея. Сестра старейшая трясовича и угодница Ирода царя, наболящим человеком страшна; та усекнула главу Иоанна Предтечи и принесла пред царя на блюде». «И та буди всех проклятие самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы». Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. Окаянныя жены суть трясовицы. Заклинаю вас великим архангелом Михаилом и святым апостолом Сизинием и четырьми евангелисты Лукою, Марком, Иоанном, Матфеем. Окаянная ты еси, Трясея; окаянная ты еси, Огнея; окаянная ты еси, Ледея; окаянная ты еси, Гнетея; окаянная ты еси, Хрипуша; окаянная ты еси, Глухая; окаянная ты еси, Унея; окаянная ты еси, Желтея; окаянная ты еси, Гледея; окаянная ты еси, Невея, сестра старейшая! Заклинаю вас образом Божием и святым апостолом Сизинием, архангелом Михаилом и четырьми евангелисты Лукою, Марком, Иоанном, Матфеем; бежати вам от образа Божия. Призываю на вас архангела Михаила и Святаго апостола Сизиния и пророка Иоанна Предтечу и четырех евангелистов Луку, Марка, Иоанна, Матфея. Учнут вас мучить, дадут вам по тысяче язв на день. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. Крест хранитель всея вселенныя, крест красота церквам, крест ангелом похвала, крест верным утверждение, крест верным язв исцеление и очищение, крест бесом прогнание, исцеление. Всегда и ныне, и присно, и во веки веков, аминь».

4. Вохин 1878, с. 490–492, «Сказание преподобного отца нашего Сисиния о двунадесяти тресовицах» (Рукопись нач. XVIII в. Текст разбит на части, отделенные друг от друга римскими цифрами I–IV) (*Вох*).

«I. При Черленем море стоит столп каменный, в том столпе сидит отец Сисиний и воззрев на море и види — в море восхищается вода до облак, а из моря идут 12 жен простоловосых, диавольским видением окаянных. Вопроси у них святый отец Сисиний: окаянныя, вы что за жены? И они ему рекоша: мы есмы тресовицы, дщери Филиповы, брата Ирода царя, усекшаго главу Иоанну Предтечеву; идем мучити род христианский; обедню, утреню просыпают — то есть наши угодницы.

II. Помолися Богу святый отец Сисиний: Господи! избави род христианских людей от тресовиц. И посла господь к нему два ангела и четыре евангелиста Луку, Марка, Матфия и Иоанна Богослова, идучи их мучити тремя зубцы железными, дающе им по три тысячи ран на день, и оне их боятся. Святые великие Сисиний и Михаиле, Иоанне, Лука и Марк, Матфей, Иоанн Богослов! За что вы нас мучите? Где мы ваши имена заслышим и от того роду бегаем за тридевять одно поприщ. И рече святый отец Сисиний, а ваши имена суть?

Диавольския:

Первая рече: имя мне Тресея.

2-я рече: имя мне Гнетея; ложится у человека в грудях, грудицы и не дают ни пить, ни есть

3-я рече: имя мне Ледея; та человека знобит, и не может в печи согретися.

4-я рече: имя мне Гнедея; а Гнедея та человеку не дает спать, приступают и умом метут.

5-я рече: имя мне Глухия; та у человека ложится во главе, и уши закладывает, и голову ломит, и от того человек лух бывает.

6-я рече: имя мне Пухия; та человека пущит и утробу желтит.

7-я рече: имя мне Грудища; та у человека ложится в грудях и находит грепотаю {?}.

8-я рече: имя мне Желтея; та человека желтит, аки цвет будет.

9-я рече: имя мне Огнея; та человека разжигает, аки смоленым дровам.

10-я рече: имя мне Ломея; та человека ломит, (аки) бури сухое древо.

11-я рече: имя мне Корноша; та человека ручны и ножны жилы в место влечет.

12-я рече: имя мне Невея, сестра старшая плесовица, усекнула главу Иоанну Предтечу; котораго человека изоимет, тот человек не может жив быть.

III. Молитва на всякую немощь

{...}. Аще кто сию молитву на себе с верою держит, и не будет погибели ему до скончания века его.

IV. [Похвала Кресту].

V. Молтива святаго Иоанна Златоустаго {...}.

VI. Последование {...}».

5. Тихонравов 2, с. 351–352 (XVIII в., рукопись, принадлежавшая издателю) (*Тих 351–352*).

«При море чернем столп; вышел из моря святы мученик Сисими и святы архангел Михаил: видеша, на море востали волны и возмутишася море и земля до небеси, и изыдоша из моря 12 жен окаянных и простоволосых. И вопросиша их святы мученик Сисими: „Что есть злыя жены зверообразны?“ Они же рече ему: „Мы из моря вышли мучити род человечески, которыя к заутрении рано не встают и Богу не молятся, или кто в праздники господские не есть или есть рано, того мучим разными муками“. И вопроси их святы мученик Сисими: „Какия вы девы окаянныя и как вам имяна?“ Первая же рече: „Мне есть имя Гнетея“. Вторая рече: „Мне есть имя Трясея“. 3-я рече: „Мне есть имя Желтея“. 4-я рече: „Мне есть имя Пухлея“. 5-я рече: „Мне есть имя Огнея“. 6-я рече: „Мне есть имя Ледея“. 7-я рече: „Мне есть имя Холмея“. 8-я рече: „Мне есть имя Тресея“. 9-я рече: „Мне есть имя Скорчея“. 10-я рече: „Мне есть имя Знобея“. 11-я рече: „Мне есть имя Сухота“. 12-я рече: „Мне есть имя Невея “. Сестражь их страшная проклятая котораго человека поимает и скорбит, и тот человек не может жив быти на свете сем». (После опустить крест в воду и читать следующее): Заклинаю вас, окаянных трясовиц, святым мучеником Сисимием и святым предотечею Иоанном и четырмя евангелистами {...} побегите от

раба божия имярек за три поприща. Аще ли не побежите, то призову на вас святаго Сисимия и святаго архангела Михаила хранителя, и крестителя господня Иоанна и учнут вас мучить разными муками и дадут вам по 12 ран и будут говорить {Далее читается Похвала Кресту}». (Эту воду дают пить больному).

— Близкий список Ред. 2 находим в: Мордовцев 1871, с. 172–173. Список содержит ту же композицию текста, те же имена трясовиц и характерные детали; в частности, в нем, как и в *Тих 351–352*, наряду со святым Сисинием, действует архангел Михаил. Рукопись конца XVIII в., найдена в «чародейном деле» купца Смирнова в Саратове.

6. Пермский сборник. Пермь, 1860, кн. 2, с. XXXVI–XXXVII (Рукопись представляет собой лечебник XVII в., согласно датировке публикатора, содержащий лекарственные рецепты и несколько заговоров) (*Перм*).

«Молитва от святаго Силиния и Сихайла и четырех Евангелистов: Иоанна Богослова, Марка, Луки, Матфея. Стоит среди моря столп камен, у столпа сидит Силиний и Сихайло и зрит святым Силинием в море: возмутилася вода под небесем, изыдоша из моря 12 жен простовласых и окаянных видением их диявольским, и вопрошаше их святой Силиний и Сихайло: что есте за жены? — И они рекоша ему: а мы есми трясавицы, а дщери Ирода царя. И вопрошает их святый Силиний и Сихайло: окаяннии дияволи! почто есте семо пришли? — и они рекоша ему: мы есми пришли мучити христианскаго роду: аще хто перепьет, того мы мучим; аще хто завтрену воскресенскую проспит, Богу ся не молит, в праздники честные блуд творит, не чист ходит, рано пьет и ест, то ваши (?наши) угодники. И помолился святый Силиний и Сихайло: Господи, Господи! избави род человеч от окаянных диаволей! — И услыша Господь Бог молитву, и посла к ним Силиния и Сихайла и четырех Евангелист: Матфея, Луку, Марка, Иоанна Богослова, — и веле мучити их дубцы железными, дати им по три тысящы на день ран. И они (оне) рекоша и начаша молитися: святии, великии Силиний и Сихайло и четыре Евангелисты: Марко, Лука, Матфей, Иоанн Богослов! не мучите нас! где ваши имени святыя заслышим и не противимся ни к коем роде, в мужеском и в женском, и мы того роду, мужескаго полу и женскаго, бегаем за тридевять поприщ. — И вопрошает их святый Силиний и Сихайло и апостоли — четыре Евангелисты: что ваши имяна суть? — Едина рече: мне имя Огния: коего человек апоймаю, тот человек возгорится, аки племень в печи, — также я разжигаю всякаго человека. Вторая рече: мне имя Ледиха: я коего человека поймаю, тот человек не может в печи согреться. Третья рече: мне имя Желтея, — аки цвет дубравной. Четвертая рече: мне имя Глухия: котораго человека поймаю, тот человек может глух быти. Шестая рече: мне имя Юдея: коего человека поймаю, тот человек не может насытиться многим брашном. Седьмая рече: мне имя Корчея: коего человека поймаю, тот человек корчится вместо руками и ногами, не пиет, ни яст. Восьмая рече: мне имя Грудея: ко-

тораго человека поймаю, лежу в грудях и выхожу храпом внутр. Днвятая рече: мне имя Проклатая: коего человека поймаю, лежу у сердца, аки лютая змия, и тот человек лежит друдно (трудно?). Десятая рече: мне имя Ломеня: аки синьная буря древо ломит, такоже и аз ломаю кости и спину. Одиннадцатая рече: мне имя Глядея: коего человека поймаю, тому человеку сна нет, и приступит к нему и мутится... Двенадцатая рече: мне имя Огнеястра: коего человека поймаю стараго, тот человек не может жив быти. Молитвами святых Апостол, Ангел, Силиния и Сихайла и четырех Евангелистов: Матфея, Марка, Луки, Иоанна Богослова, Царь славы Иисус Христос Ника {Похвала Кресту}».

7. РФВ, 1896, т. 35, № 1, с. 22–24 (б/а. Несколько заклинаний), «О трясовицах. Молитва и видение» (Рукопись начала XIX в.) (*РФВ 35*).

«При мори чернем стояли архангел Сихайл и святый мученик Сисиней и видяша на море востающия волны, взмутишася море от земли даже до небес; изыдоша из моря 12-ть жен простоволосых. И вопроси их святыя мученики, что есть вышли окоянныя и злообразныя; они же реша мы есть дщери Ирода царя. Святыи же рече что есть вышли из моря; они же реша, мы вышли род человеческий мучить за беззакония разными муками; и вопроси их святый: како вам есть имена окоянныя.

1-я рече: имя есть мне Огния;
2-я рече: имя есть мне Ледия;
3-я рече: имя есть мне Гнетея;
4-я рече: имя есть мне Ломания;
5-я рече: имя есть мне Желтия;
6-я рече: имя есть мне Скарбута;
7-я рече: имя есть мне Сухая горбуша;
8-я рече: имя есть мне Пухлая Мягара;
9-я рече: имя есть мне Знобия;
10-я рече: имя есть мне Синия;
11-я рече: имя есть мне Тягота Пеперда;
12-я рече: мне есть имя Дневия Иродиана; сестра ведьма их старшая и всех есть проклятейшая и лютейшая аще в который день поймайть человека то тот человек жив быть не можит.

Их придворный штат царя Ирода Иродианы служанки погибшия во время пляски на льду:

1-я рече: имя есть мне Носора чума;
2-я рече: имя есть мне Слепота;
3-я рече: имя есть мне Черная смерть;
4-я рече: имя есть мне Ребуша;
5-я рече: имя есть мне Проказа;
6-я рече: имя есть мне Синяя чума;
7-я рече: имя есть мне Шумля;
8-я рече: имя есть мне Конь Белая смерть;

9-я рече: имя есть мне Тоскуша;
10-я рече: имя есть мне Самахвала;
11-я рече: имя есть мне Васьсса;
12-я рече: мне есть имя Бздунея.

Просими молитвою отнять силу от проклятейших лихорадок; Господь послал отнять у них силу угрозных мук, налетел архангел Сихайл и сокрушил их копием, от чего изъкривлины они изуродовани и избиты до конца се мучуть и поныня за грехи людей. Аминь».

8. Соколов 1892, с. 337 (Из старинного рукописного сборника) (*Сок 337*).

«По край моря стоит столп каменный, на том столпе святой великий Исай, и возмутися море и сташа на море волны, и изыдоша 12 жен простоволосых, и вопроси их святой великий Исай: что есте вы за жены? — Мы жены трясавицы, вышли мучить род человеческий: кто заутреню просыпает, в середу и в пяток блуд творит и во дни богородицыны нечист ходит, и того человека мы имам мучити довольно. — Святой великий Исай помолися Господу Богу, и посла Господь Бог четырех евангелистов — Луку, Марка, Матвея и Иоанна Богослова, и они начали бить тех жен дубцами железными, и даша им по три тысячи разов и по три тысячи ударов. Оне же окаянницы возопиша: Уже вы нас не бейте, нам милость свою покажите! в коем граде или в коем роде имена ваша прославляют, и того града и того рода мы за семь поприщ и за три дня будем бегать. — И вопросиша их святой великий Исай и четыре евангелиста: Что суть имена ваши? — Имена наши суть: обыдея, блудея, ломота, харкота, хрипота, пухота, желтуха, глухота, сухота, трясея, невея, греета, и всем сестрам старейшая, что повелела отсещи главу Иоанну Предотече. — Господи Иисусе Христе, сыне божий! помилуй меня раба своего (или рябу свою) имя рек! слава Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно и во веки веком, аминь».

9. Пругавин 1909, с. 10–12 (Рукопись из архива РГО опубликована Н. Виноградовым и представляет собой тетрадку, переписанную в 1853 г. в г. Пинеге (Архангельской губ.) и использовавшуюся для отчитывания больных лихорадкой. В ней три молитвы: одна — Киприанова молитва, и две — по типу СЛ. Характерно, что эти две молитвы значительно отличаются друг от друга (в том числе в количестве трясовиц — 7/12, что нехарактерно для одного региона), так что не исключено, что в тетрадку некогда попали молитвы из двух совершенно разных источников) (*Пруг-2*).

«Есть на сем свете Черное море-окиян, в том море-окияне есть бел камень Латырь, в том камене св. Василий Великий. И возмутися вода из облака, изыде из моря двенадцать жен простоволосых, видением огненным; и вопросиша их св. Василий Великий: „что есть вы за жены, окаянныя диаволы? и почто суда пришли семо?“ Оне же рекше ему: „мы есть трясовицы, дщери царя Ирода; пришли мы мучити род человеческий: аще

кто заутреню просыпает и Бога не молит, в праздники святые блуд творит и нечисты воставляют {вероятно, восстают}, яст и пиют, то есть угодник наш“. И помолися ста Василей Великий Господу: „Господи, избави род человеческий от окаянных сих диаволов!“ И посла к ним Иисус Христос Михаила и Сихаила, и Сисения, и 4-х евангелистов Матвея, Марка, Луку, Иоанна Богослова. И нача их бити и мучити треми дубцы железными, и дающим по три тысящи ран на всяк день по чреву и по хребту. И они, окаянныя, начаша молитися: „о, св. великий Михайло и Сихайло, и Сисение, и 4 евангелиста: Матвей, Марк, Иоанн Богослов, не мучите нас! где ваши имена заслышим в всем роде, и буди мужска пола и женска, и от того дому бежим за 300 поприщ!“ и вопросиша их св. Василий Великий: „окаянные дияволы, что суть имена ваши?“

1-я рече: „мне имя Трясовая: кого поимаю того и трясу“.

2-я рече: „мне имя Огнянная!“ Она аки пещь смолливыми дровами растопляется, тако она разжигает телеса человеческия.

3-я рече: „мне имя Ледея!“ Ледея же, аки лед студеный знобит род человеческий, что не может в пещи согретися.

4-я рече: „мне имя Гнетея!“ Та ложится у человека под ребра и утробу взбивает; аще что вкусит из души вон выйдет.

5-я рече: „мне имя Храпуша!“ Та ложится у человека в грудях и плечах, ломит и харкотиною исходит.

6-я рече: „мне имя Глухая!“ Та ложится у человека в голову и ломит голову, и уши закидывает, и тот человек будет глух.

7-я рече: „мне имя Тягнея!“ — Тянет у человека каждую жилу.

8-я рече: „мне имя Ломия!“ — Ломит, аки сильная буря сухое дерево, такожде и она ломит у человека кости и спину.

9-я рече: „мне имя Пухлая!“ — Та проклятая отёк напускает на род человеческий.

10-я рече: „мне имя Желтая!“ — Аки цвет желтый, такожде она желток напускает на человека.

11-я рече: „мне имя Коркуша!“ — Та смокчет жилы ручныя и ножныя, и в ночи приступают к человеку беси.

12-я рече: „мне имя Невея!“ — Сестра старшая плясавица, коя усекнувша главу Иоанну Предтече, та есть всех проклятее и которого человека поимает — и тот человек жив не может быть.

Во имя Отца и Сына, и Св. Духа. Аминь.

Окаянная трясавица, ок. Огнея, ок. Ледея, ок. Гнетея, ок. Хрыпуша, ок. Тягнея, ок. Глухая, ок. Палея, ок. Толстая, ок. Желтея, ок. Коркуша, ок. Невея, сестра старшая плясовица, заклинаю вас св. великими отцы: Михаилом, Сихаилом и Сисением, и четырема Евангелистами: Матвеем, Марком, Лукою, Иоанном Богословом! побежите вы от раба Божие имярек за тридесять за три поприща! Аще ли не побежите от раба Божие имярек, призову на вас Михаила, Сихаила и Сисения, и 4-х Евангелистов: Матвея, Марка, Луку, Иоанна Богослова, — и начнут вас бити и мучити

тремя дубцы железными, и дают им по три тысящи ран на всяк день. Крест хранитель всея вселенныя, крест церковная красота, крест царей держава, крест трясавицам и диаволу прогнание. Аминь. Аминь. Аминь».

10. Ветухов 1903/49, с. 285–286 (Рукописная молитва, опубликованная в «Московской иллюстрированной газете» за 1892 г.) (*Вет 285*).

«Есть на море Черном столп каменный, на тот столп каменный послан от Бога св. великий пророк Елисей изгнать из моря щитоша {?} 12 жен простоволосых, окаянных, водяных {вероятно — видением} дьяволов. И вопроси Елисей: „что есть это видение окаянных дьяволов?“ — Оне же рекоша: „Мы есть трясовицы и угодницы царя Ирода“. И вопроша Елисей: окаянные вы дьяволы, почто вы пришли? Оне же реша: „Пророче, мы пришли мучити, толкати, кости ломати, сердце и голову разжигати того человека, который много спит и, ложась, Богу не молится, или кто заутрени просыпает и, вставши, не перекрестится, или кто в праздник блуд творит, или в нищете ходит, как и угодник святой“. — И возмолился Елисей о болящих: „Господи, избави род человеческий от всякия болезни“. И услышал Бог молитву его и прислал к нему на помощь 4 евангелистов: Луку, Марка, Иоанна и Матфея. И начали евангелисты трясавиц мучити тремя прутьями железными, дающими по 300 ран в день. Оне же начали, вопиюще великими голосами, молиться св. Христовым угодникам, архангелам и евангелистам, не мучить их и отпустить на судьбище их: „Как заслышим мы имена ваши от человека, побежим от роду и племени его и от крови его и никакими кознями не прикоснемся к нему“. — И вопрошает Елисей: „Как ваши имена, окаянные“. — Первая рече: мне есть имя Трясовица, от меня не может человек согреться. Пророк и евангелисты прокляша ее: буди проклята. Вторая рече: мне есть имя Огневица... Иедея... Забывающа... Хрипувита... Пухища... Истома... Костея... Желтея... Корчуша... Гладея... Двенадцатая рече: мне есть имя на всех Яда, над всеми сестрами глава и всех более проклятая, угодница царя Ирода, усекшая главу Предтечи, принесшая ее на блюде». И прокляша пророк и евангелисты. Убегайте вы, ненавистницы, от раба Божия имярек: придуть на вас архангелы, Елисей, 4 евангелиста, будут вас мучить 3 прутьями железными, давать по 300 розог на день, приговаривая: „Ненавистницы рода христианского, не ходите вы к рабу Божию никакими муками его не мучайте, ни во главе его, ни в сердце, ни ва утробе, ни в тело, ни в утробу не входить и кости разными муками не мучить“».

11. Соколов 1895, с. 166–167 (Молитва из рукописи XVIII в. И.Н. Михайловского) (*Сок 166*).

«При Черном море в острове каменне на (не)которои стезе молился святый Сисиний и виде некогда возмутившееся море и волнуя восходяще до облак. И тогда внезапо изыдоша из моря двенатцать жен простовласых (зе)ло мерския. Видевше их вопроси их святый Сисиний: „Что есть вы жены скаредные и по что изъидоста из моря и куда идосте мерзосныя?“

Они же отъвещаще: „Мы есмь дочери Ирода царя“. Святый же Сисиний глаголя: „Почто суды есте пришли?“ Они же отъвещаша: „Вышли есмь на свет мучить род человеческий; и ежели какого человека обрящем в чем-либо пред Богом согрешиша, и тому прилепляемся, а именно к тем, аще которой человек в пьянстве много бывает и перепьет от вина, или никогда не молится Богу и праздники не почитает, или заутрени просыпает, или в праздники блуд творит и не чист встанет, всегда в пьянском деле упразднен бывает, или рано пьет вина, Бога не знаменует, играет и пляшет и празнословит, то к тем мы прикасаемся, на тех грехах кого взыщем, то мучим тех человек“. Святый же Сисиний вопроси их, как именуются. Тресавицы сказываху ему: называемся мы:

1. Именуемая огненная, понеже зжет и палит человека велики тяшко.

2. Пуще час от часу того зжет.

3. Студенит, аки лет, и знобит человека, скорбит тот человек, согретися не может.

4. Гнетея, та входит и ложится под ребра человеку, гнет кости и утробу режет, и мучит ествою желудком пълует.

5. Хрипуша, ложится у грудей человеку, изъумножит мокроту гноем, хрипоту чинит.

6. Худая, входит в голову человеку и уши закладает, делает не малой шум в голове.

7. Ломотная, та ломит человеку кости и вся члены зело тяжчаише.

8. Опухлая, роздувает человека опухолью, с ног или груди станет, портит, то все творит и зовется яко порча.

9. Желтая, та по опухоли творит человека опухолью тугою, жесточайшая телом, яки жолтой цвет.

10. Та по опухоли творит человека рабъпуша или стаскуша, та утробу и жилы ручныя и ножныя у человека сводит и скорчит; сломея, сестра ея, помогает, сих называют немцы хирарха и подагра.

11. Пухлея, та в нощи спущему человеку страшным видением бесовским и смущает... {Конца рукописи нет}».

12. Соколов 1895, с. 167 (Молитва из рукописи XVIII в., принадлежавшей М.И. Соколову; приведена в публикации в отрывках) (*Сок 167*).

«Повесть св. мученика Синеа и св. арханъела Сихаила о 12 трясавицах, которые мучат род человеческий разными муками, и како христиана от скорби тоя избавляются молитвами св. мученика Синеа и св. арх. Михаила; их молитвами от скорби тоя трясавичны(я бы)вает исцеление». При Чермнем море столп и св. муч. Синей и арх. Михаил; из взволновавшегося моря выходят «12 окаянных простовласых жен»; на вопрос св. Синея «злые жены и злообразные» называют себя дочерьми Ирода царя, вышедшими мучить род человеческий разными муками — «к заутренне кто не ходит и Богу не молится и рано не встает, или в праздники Господни кто рано пьет или ест». Следует вопрос об именах, в ответ голый перечень

без характеристики: 1 гнетея, 2 трясея, 3 потягота, 4 пухлея, 5 огнея, 6 и 7 ледеа, 8 хрипуха, 9 знобея, 10 коркота, 11 сухота, 12 — «сестра их всех старейшая; аще коего человека возмет скорь, и тот человек не может быть жив». Далее в повести рассказывается о применении молитвы: священник или любой грамотный человек должны взять чистой воды, положить в нее крест и, держа над головою больного, читать молитву: «Заклинаю вас окаянных трясаиц святым мучеником Синем, арханг. Господним Иоаном и четырми евангелистом Матфеем, побеги от раба Божия имярек: и учнут вас мучити различными муками и дадут вам по 12 ран». {Далее читается Похвала Кресту}.

13. Тенишев 2004/1, с. 48–49 (Выписано в Костромской губ. в конце XIX в. из домашней тетрадки) (*Тен*).

«Встав раб Божий, святый архангел Рафаил, перекрестился и иде к морю-окияну — возмутися море и изыдоша из моря 12 дев, распоясаны и простоволосы, видением окаянные и вопроси их святой отец Рафаил: Что вы за девы? Они ему рекоша: Мы есть лихорадки, царя Ирода дочери, идем в мир христианские кости ломать. И вопросиша их святой отец Рафаил: Каких христиан вы станете мучить? Они ему {говорят: Кто} праздничные дни заутрени просыпают, или в обедню спят, или рано едят и пьют. Такого человека поймаем и мучить его станем, — тот человек наш есть. И вопроси их святой отец Рафаил: Какие ваши имена: Те стали рассказывать: Первая — Темна, вторая — Неможная, третья — Пухлая, четвертая — Земная, пятая — Перхатка, шестая — Холодная, седьмая — Лядвия, восьмая — Клюша, девятая — Горнуша, деаятая — Желтая, одиннадцатая — Глухая, двенадцатая — Долмота, и все мы разными муками мучим; только Долмота лютее всех сестер; до того мучит, когда душа с телом разлучится. После сего ихнего сказания святой отец Рафаил начал бить их железными прутьями и рече им: Проклятые лихорадки, заклинаю вас Господом богом Иисусом Христом, всеми святыми ангелами, архангелами, херувимами, апостолами и евангелистами: Иоанном, Лукой, Марком и Матфеем и всею небесною силою. Они же ему рекоша: Аще мы сии святые имена услышим, то невидимо побежим от раба Божия и от домов ихних, но только от тех, которые возьмут чистой воды, положат в нее крест или образ распятого и над которым молитву прочитают».

14. Костарев 1907, с. 101–102 (Пермский у., записано со слов знахарки с соблюдением местного произношения) (*Кост*).

«Во имя Отца и Сына и Светова Духа и ныне и присно и во веки веков. Аминь. Стану я, раб божий, благословесь, пойду перекрестесь в чисто поле, в широкое раздолье, на восточную сторонушку, на светое море киян. На светом море кияне стоит каменный столб, а на том каменном столбе стоить светой праведный пророк Моисей. Змутилась в море вода и вышла на поле. Вышли из кияна-моря двенадцать жон простоволосых, безкрес-

нис и беспоеснис в виде дьяволов. Спросил их праведный Моисей: Што вы за девы простоволосые и беспоясые, в виде дьяволов? Они сказали: Мы угодницы сатаны и дочери царя Ирода. Помолися светой великой Моисей трем ангелам: Сатанаилу и Рафаилу и четырем евангелистам: Марку, Луке, Матвею и Иоанну Богослову. Послал Господь трех ангелов и четырех евангелистов спросить етех дев. Первая сказала: мне есь име Тошнена: если человек станет с постели, лисо не умоет, не перекрестит, молитву забывает, к тому человеку прикачнется враг-мучитель — станет мучить человека. Сказал великой Моисей: та будет проклята молитвой Христовой. Другая сказала: мне есь име Ломота — ломаю голову и кости: та будет проклята молитвой Христовой. Третья сказала: мне есь име Сластёна: сладку пищу ись не благословесь: та будет проклята молитвой Христовой. Четвертая сказала: мне есь име Сытена: человек лежится на постелю не благословесь, а лежусь с им, против ево серса и колю ево копьем в ребра, здохнуть ему нельзя: в груди колотье: та будет проклята молитвой Христовой. Пятая сказала: мне есь име Пухота — руки, ноги, брюхо надую, как пузырь: та будет проклята молитвой Христовой. Шестая сказала: мне есь име Сухота — отнимаю у человека питье, тот человек засохнет, как древо: та будет проклята молитвой Христовой. Седьмая сказала: мне есь име Здыхание — человек здыхать не может: та будет проклята молитвой Христовой. Восьмая сказала: мне есь име Знобена — зноблю человека: та будет проклята молитвой Христовой. Девятая сказала: мне есь име Чехотка — напущаю на человека чехотку и человек чехнет: та будет проклята молитвой Христовой. Десятая сказала: мне есь име Жолтуха, человек стает лисо свое не перекрестит, тот человек жолтиет: та будет проклята молитвой Христовой. Одиннадцатая сказала: мне есь име Рожжига — рожжигаю у человека голову и серсэ его шумит, как печь кирпишная, тот человек не пьет, не ест и Богу не молитса, тот угодник отца нашова сотоны, лижот как мертвый: та будет проклята молитвой Христовой. Двенадцатая сказала: мне ест име Тресавица-Удница, дочь царя Ирода — напущаю на человека мор, тот человек некогда не согревается: та будет проклята молитвой Христовой. Помолись светой великой Моисей трем ангелам: Сатаилу, Рафаилу и четырем евангелистам Матвею, Марку, Луке и Иоанну Богослову, отгонить двенадцеть дев простоволосых и безпоеснис, в виде дьяволов. Отойдите вы, дьяволы, от раба Бож. има рек, дадим мы вам, дьяволам, по триста прутьями железными. Сказал великий пророк Моисей: не ходите вы, дьяволы, к раб. Бож има рек не к голове, не к ногам, не к телу, не к крови, не к жилам, не к составам, не к сердсу и не к душе. Змолились двенадсать дев простоволосых, безкреснис и беспояснис, в виде дьяволов. Не будем мы мучить раб. Бож. има рек. Аминь тому слову».

15. Еф.МЭА, № 46д, с. 209 (Из старинной рукописи) (*Еф 46д*).

«В мире идущу святому отцу Сисинею и виде на горе синайстей столп огненный от земли донебеси, с того столпа изыдоша 12 дев простоволосых

окаянных, и св. отец Сисиней вопроси их: кто вы есте за жены окаянныя волницы? — они же рекоша ему: мы есть трясавицы, Ирода царя дочери, и глаголюще им св. отец Сисиней: вам окаянным волницам дня не велено выходить из моря и почто вы сами вышли без веления Божия — рекоша же они окаяннии: мы пришли в мир мучити род человеческий, аще кто в вас упивается вином или кто заутреню просыпает и Богу не молится часто со усердием, и праздника Божия не чтит, а блуд творит, не чист востает, и рано пьет, той нам есть угодник, того мы и мучим. Помолись св. отце Сисиней Господу Богу своему, дабы избавил от скорбей сей род християнский, от акаянных трясавиц и дияволиц Иисус Христос призва святаго архангела Михаила и ангела Сихаила и четырех евангелистов Матфея, Марка, Луку, Иоанна, а повеле им бити их, окаянных трясавиц, и мучити железными прутьями, и даша им по 3 и 300 ран на день; окаянныя же начаша молитися архангелу Михаилу и ангелу Сихаилу и 4-мя евангелистам св. Матфею, Марку, Луке, Иоанну, вопиюще тако: Помилуйте ны рабы Христовы, оставите ны тако мучити, ибо мы побежим от сюду, от раба Божия имярек, бежим в землю пусту, непроходимую и безводную, на ней же человек не обитает, а Бог един призирает и не возвратимся семо, и аще который человек в болезни сей имена ваши помянет и вас на помощь призовет и мы от того человека бежим и невозвратимся паки; и вопроси святый отец Сисиней: како есть вам окаянным имена? И рече ему 1-я: мне имя трясея, 2-я рече: мне имя гнетея, 3-я рече: мне имя злобея, 4: мне имя гладея, 5 рече: мне глущея, 6 рече: мне имя ломея, 7 рече: мне имя пухлея, 8 рече: мне у имя желтея, 9 рече: мне имя неядея, 10 рече: мне имя корчея, 11 рече: мне имя хрипущея, 12 рече: плясея, сестра их старейшая, коего человека поймаю, той жив небудет, аще ли тогда прилучится православный или священник, да чтет молитвы вышеписанныя над главою болящаго и потом налей в сосуд воды недержаной, и погружай свой крест, его же носиши на персех, трижды, с молитвою воскресною, и давай пить болящему воду сию по многия утра и на тощее сердце Во имя О. и С. и св. Д. аминь».

*Приложение 2*

## Основные списки молитвы восточнославянской версии СЛ (редакция 3-я, сокращенная)

«Бысть в Черном море возмущение: изыдоша из моря тринадцать жен, и идут (просто) по воде, простоволосыя. Пошли оне по горе. Вначати против них грядут святые отцы; вначати грядет святой и Великий пророк и Предтеча Господень Иоанн; а с ним идет Зиновей, а с ним Филипп и Огафей, четыре евангелиста: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов. И вопросиша их святые отцы: «Что есть вы за жены?» И рекоша им: «Мы есть трясавицы, дочери, и отдастся нам человеческий род мучить и кости ломать». — И вопросиша их святые отцы: «Что вам есть имена?» — И рекоша: «I) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хамноя, 10) Кисленея, 11) Знобица, 12) Трясавица». И святые отцы взяша тринадесять прутий и начаша бити их и мучить, и давать по тринадесяти ран. И возмолятся проклятыя трясовицы: О, святой и великий Иоанн Пророк, Предтеча Креститель Господень, и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваша от раба Божия — мы бежим от него за тринадцать поприщ» (Фенютин 1863, рукопись второй половины XVIII в., из Пошехонского у. Ярославской губ. = Майков, № 104, ярослав.; собственно молитве предшествует «Похвала Кресту»; почти дословно опубл. в: Ветухов 1903/49, с. 286–287).

«Во имя Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь. Стану я, раб Божий, благословясь, и пойду, перекрестясь, из дверей дверьми, из ворот воротами в чистое полё. В чистом поле стоит древо, под древом стоят святые отцы: Курил, Графанаил, два евангелиста: Матфей, Иоанн. Оне же стояху на море, зряху — внезапну возмутиса море, изидоша из моря двенадцать девиц, пустовласы, без поясы. В окаянным ведением изыманы бышы те девы силою невидимою, Михаилом и Гавриилом, вопросиша их, что есть девы. Оны же рекоша: „Мы есть девы Ирода царя, дочери, идем в мир, (имя), кости его ломить, тело его трясти, изнурять“. Тут святые отцы взяша в руки двенадцать прутов железных, биша их и даша им по тысяча ран кровавых. Оны же заклинашася богом Саваохом: „Где сего раба увидим или голос его услышим — не прикасаться“. Всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь» (РЗЗ, № 1536, кенозер.).

«Во имя Отца и сына и Святаго Духа ныне и присно и во веки веков. Аминь. Внезапу возмутися море, — изыдоша из него двенадцать дев простоволосых и распоясанных, в видениях окаянных... и приведоша их ко святым евангелистам Луке, Матфею и Иоанну, и те спросиша: „что вы за девы?“ Оне же отвещаша: „Царя Ирода дщери, идем в мир человече-

ский к рабу Божию имр. кости его ломать и тело его изнурять“. И те евангелисты взяша их и повергли им на землю пасть, и взяша по тридесяти зубцов железных и биша их по тридесяти сот раз, и те девы взмолишася: „Господи, когда Твой список увидим или услышим, то невидимо побежим от раба Божья имрек“. Бог Господь явися нам, благословен грядый во имя Господне. Амин. Амин. Амин» (Олонец.ГВ, 1884, № 95, с. 954, Вытегра; «С целью отогнания лихорадки носить при себе зашитую в комочек к кресту записочку следующего содержания»).

«Возмутили воду в море двенадесять жен, воду простудовую, что на горе Синайской, и вышли навстречу им свв. отцы: Зиновий, Евсигний, Филипп и евангелисты: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов и вопросиша их: „Что вы есте за жены и куда идете?“ — Оне отвещаша им: „Мы есмы жены трясавицы и дщери Ирода царя, идем человеческий род мучити“. — Во имя святые отцы: Зиновий, Евсигний, Филипп и евангелисты: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов вземше тридесять прутьев железных и начаша их бити и мучити. Жены же трясавицы не можаху противляться и рекоша им: „О св. и грозныи отцы, убежим мы от раба Божия, на полтораста поприщ“. — Во имя свв. отцы Зиновий, Евсигний, Филипп и евангелисты: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов вопросиша их: „Како имена ваши?“ — Оне же отвещаша: „Рофея, Ануша, Гуца, Дофелия, Синая, Густея, Котея, Комлея, Ломиха, Знобиха, Трясовица и Битиха“. — Свв. отцы рекоша им: „Проклинаем вас двунадесять Иродовых дщерей именем Господним, Пресвятою Богородицею, апостолом Лукою и всеми святыми от ныне и до века“» (Ветухов 1903/49, с. 258, ср. Там же, с. 286–287; со ссылкой на Щурова (1867, с. 166–167)).

«На горе Синайской, под дубом Маврийским, там стояли трое святых: Гурий, Ефрем, Трофим. Взволноваше море, изыдоша из моря 77 дев простоволосых. И рекоша им святые отцы: Вы ли Рыгорови? Оне же отвещаша: Нет, мы — дочери царя Ирода и идем к рабу Божию и.р. тело его возмутить, кости переломать. Выслушавши сие святые отцы взяли в руки по 3 прута железные и дали каждой деве по 77 ран (без конца)» (Сб.МОМПК, 1899, т. 26, с. 175, терские казаки).

«Внезапу возмутися море и из моря изидоша двунадесяти дев, бесившия и простиволосы, видением окоянны. И стояша тут святые Рафаил и Филог и упрошаша их: что вы за девы? Они им сказаша: „Мы царя Ирода дщеры; идем в мир к рабам Божим и мы толь их постудим и кости их поломаем“. Взяша их святые и приведоша их к святым апостолам и евангелистам Иоану, Матвею, Марке и Луке. Они же их вопрошаша: „что вы за девы?“ Они им сказаша: „Мы царя Ирода дщеры; идем к рабам Божим и мы толь их постудим и кости их поломаем“. И тогда взяша святые апостолы и евангелисты по тридесяти дубцов железных, биша их и даша им по тридевяти сот раз, и сии девы заклинашася самим Господом Богом Савоов:

„Господи, аще мы сей список увидим или услышим, то невидимо побежим от рабов Божих и от дому их“»[1] (Podbereski 1880, s. 77–78, укр.).

«Внезапу замутися море, из моря изыдоша двенадцать дев простоволосыя и увидя оныя святые отцы Урила, Ерифон и Фладила и приведоша их ко святым апостолам и евангелистам Матфею, Марку, Луке и Иоанну Богослову и те вопроша, что они за дщери? Они же сказаша им: „Мы дщери Ирода царя — идем на святую Русь к рабу Божию или рабыни (имя) тело его дробити, кости ломати!“ Святые отцы велели им пасти на землю и взяша тридевять дубцов железных и даша има тридедесять сот ран и заклинаша их Господом Богом Сababофтом. Оныя девы возопиша: „Где сию молитву увидим и услышим, то будем от раба Божаго (имя) и от его дому бежати!“» (Новицкий 1913, с. 76в, екатеринослав.; с пометой «На славянском»).

«...Возмутится вода, всколыхается море, изыдуть из моря 12 девиц; навстречу к ним св. Пафнутий! Спрашивает их: „Что вы за люди?“ — Оне ему говорят: „Идем в мир людей мучить и терзать“. — То послал Пафнутий их железом побивать, каждой их них по 77 ран давать. — „Св. Пафнутий, помилуй нас! Кто твою заповедь будет знать, то мы от того человека отойдем прочь в дальний край» (Ветухов 1903/49, с. 287, курск., со ссылкой на: ЭО, 1898, № 2, с. 152–153).

«Взбунтовалося море, взволновалася вода, оттуда выходить четыре пани красныя девицы, напротив их выходит от царя Ирода святой Мохнований и спрашивает их, куда вы идете. Мы идём к нарожденной, молитвенной, крещеной Марфе жолтии кости ломити, сердца вялити, белого тела сушити. Як выхватил святой Паухлатий свой пріострій мечь и вдарив по четыре раза, а они по отвечали ему, если Марфа сію молитву будет знати, то мы ее будим на шесть літ минати» (Гринченко 1901, с. 49–50, чернигов.).

«На горах Сунящих почивало семь святителей: Луки, Марка, Иоанна Богослова, Иоанн Креститель, Николай Можайский, Егорей храбрый и Уарей святой. Увидели на море плавающих лихоманки, Иродовы дочери, 12 сестер, помещай воду в песком. Седмь святителей Луки, и Марка, Иоанна Богослова, Иван креститель, Николай можайский, Егорей Храбрый и Уарей святый спросили: Как вас зовут? И они им сказали: Зовут нас, 1-я зноба, 2-я ражога, 3-я зевота, 4-я блевота, 5-я потегота, 6-я гнетучка, 7-я тресучка, 8-я костоломка, 9-я вазья дорька, 10-я соная, 11-я бледная,

[1] Заклятие *Богом Саваофом*, а также указание на список имен демонов — черта, совершенно нетипичная для восточнославянских молитв от трясовиц, которые, как правило, обещают не вредить людям там, где они услышат молитву или имена святых, а не свои собственные. Обе эти черты указывают на южнославянские молитвы от вештицы как дальний источник этого списка восточнославянской молитвы.

12-я дутиха. И взяли их семь святителей... бить и мучить и честить, по семидесяти ран смертных; послали их семь святителей... Подите вы в темные леса, на гнилые колоды и до сего раба божия имрек дела нет» (Тихонравов 2, с. 352–353, старообрядческая рукопись).

«На горе Фаворской, по дубом верейском сидяше семь святых отец: архангел Гавриил, Иуриил, Нефудим, мученик Созонт, мученик Клемент, мученик Леонт, и увидевше чудо предивное и ужасное: из моря шедших 17 жен просто наги, окаянны, распустя власы свои. И вопрошаше их Иоанн Предтеч: „Что суть за жены, камо идете и како имена вам нарицаются?“ Отвещаша оне: „Мы трясовицы, Ирода царя дочери, идем во град христианский народ мучити, тело их сушити, кости ломити и смерти придавати“. И приступиша к ним Иоанн Предтеч и начаше их бити железною тростью по главам ихним и даше им по сто тысяч ран проклинаючи. И взмолилися трясовицы: „Святый Иоанн Предтеч! Где суть поминать будут имя ваше святых отец, или у кого написаны будут, или у кого на кресте привиты будут, или над главою будут читать, и мы от того отбежим и во веки не прикоснемся к рабу Божию и.р. на 14 дней и 14 ночей“» (Харламов 1904, с. 8, ейск.).

«Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. При море Чермном стоит столб каменный и все тут стоят 4 евангелиста, Иоанн Богослов, Лука, Матвей и Марк, и ангелы Христовы, сами зрят на море. И вышед из моря 12 жен сестер простовласых и окаянных видением и вопросиша их святые отцы и ангелы: что вы за жены окаянныя видением? куда идете? Оне же отвещаша, что идем искати и мучити рода человеческа. Они же начаша их самих мучити и давати им по 300 ран по хребтам их. И начаша окаянныя видением молиться: Господие, ослабите нам, и где заслышим имена ваша святия, то от того человека, раба Божия, бежим прочь за семь поприщ. И вопросиша их Святые отцы и ангели Христовы, что суть имена ваша? Оне же окаянныя сказаша имена своя: мы дщери Ирода царя, а зовут нас трясовицами, а имена наша: 1. Кашея, 2. Овена, 3. Каса, 4. Орыста, 5. Оледья, 6. Ломея, 7. Кашлея, 8. Горлея, 9. Пухлея, 10. Вертея, 11. Желтица, 12. Горница. И рекоша им Святии отцы и ангели Христовы: с нами Бог, и где заслышите имена наша святия и молитвы Иисуса Христа, то от того человека, раба Божия, бежите прочь в крутыя горы, на сем рабе Божием и.р. Христово знамение, крест хранитель всея вселенныя, крест красота церкви, крест царям держава, крест верным утверждение, крест Ангелам слава, крест демонам язва, крест прогонитель бесов, огневиц, трясовиц, и утренних костоломных жильных корчуньев, крест избавляет всякаго человека верующаго в него. Аминь. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. Рече Ангел Господень: Заклинаю вас, окаянных, грозными воеводами Михаилом и Гавриилом Архангелами и Святыми Апостолами и Евангелистами, Иоанном Богословом, Лукою, Матвеем и Марком, и преподобным Сисинием, всех огневиц, трясовиц и утренних костоломных жильных корчуньев, да не прикоснется с сему рабу Божию и.р. Аминь. Да

воскреснет Бог (говорить до конца). Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. В начале бе слово и слово бе к Богу и Бог бе слово. Сей бе искони Богу, вся тем быша, и без него ничтоже бысть, еже бысть. Аминь. Крест хранитель всея вселенныя, крест красота церкви, крест царям держава, крест верным утверждение, крест Ангелам слава, крест демонам язва, крест прогонитель бесов, огневиц, трясовиц и утренних костоломных жильных корчуньев. Аминь. О, великий пророче Предтеча и креститель Господень Иоанн и Святии Апостоли, Христовые Евангелисты, Иоаннь Богослов, Лука, Матвей и Марко, и Святии Архистратизи Божии Михайле и Гаврииле и Святии Козьма и Демьяне и Святии 9-ть мученик и преподобный отец Сесинии и все Святии, избавите сего раба Юожия и.р. от всякой болезни, от лихорадки, огневиц, трясавиц и утренних костоломных жильных корчуньев и изжените из сего раба Божия и.р., изнутри и живота и сердца его. Аминь» (Еф. МЭА, № 42, с. 205, «списано со старинной рукописи»).

«Во дни оны прийде святой царь Анорий, видит вышедших из Чернога моря двенадцать девиц, простоволосых, и вопросил их святой царь Анорий: кто вы есть? Оне ему реша: мы дщери царя Ирода, лихорадки, имена наши: первая — Трясовица, вторая — Головия, третья — Глителия, четвертая — Грудиния, пятая — Животиния, шестая — Погия, седьмая — Костиния, восьмая — Ломония, девятая — Томилия, десятая — Горячия, одиннадцатая — Холодия, двенадцатая — Егия. Почто семо пришли? вопросил святой царь Анорий. Оне ему реша: мучить род человеческий, в особливости младенцев [2], и нача их святой царь Анорий бить, гнать, именем Господа Иисуса Христа клясть. Оне его просили: не бей, не гони и именем Господа Иисуса Христа не кляни; кто имя твое помянет, призовет или написанное будет носить 12 дней на себе, к тому не прикоснемся» (Попов, № 82, орлов.).

«Есть чистое поле, и есть в чистом поле стоит Егор дуб, и под дубом Егором седит Пречистая Мати Б(о)жия со своими с трема с тритцати апостолы, с Михаилом архан(г)елом и з Гаврилом архан(г)елом, и с Петром, и с Павлом, и Иванном Предтечем, и со Иванном Богословом, и со Иванном Златоустом, и со всеми аггелы, и архан(г)елы, и херувими, и серафими, и со всеми апостолы. И посмотрит Пречистая Богородица на поле на чистое и на море на синее; и по морю идут бредущии и по полю идут мятущии и простовласыи. И зговорит Пречистая Богородица со своими аггелы и архангелы, и с трема с трицати апостолы: Ой же вы, по морю бредущии и по полю мятущии и простовласыи, куда вы пошли? Мы вет(ь) куем от раба Б(о)жия, куем крюки железные и палицы железныи, крукамы вас закрючим, паличми убьем. И зговорят по морю бредущыи и по полю мятущии

[2] *в особливости младенцев* — обратим еще раз внимание на эту деталь, возможно, указывающую на южнославянский след в восточнославянской версии СЛ.

простовласые: Мы от раба Б(о)жия имярек кружим за 300 верст и за 30, ни бли(з)ко к нему, имярек, не подойдем, ни ко двору его, ни к лошаде его, имярек» (Топорков 2010, Олонецкий сборник, № 52. 2-я четв. XVII в.; «Говори лошади от потниц на гриву... Да те ж слова от трясавиц говори»).

«На горе Фаворстей сидят три мужа ветхо-ветхие, архангелы Господни: Михаил, Гавриил и Рафаил, и три святые отца: Иоанн Предтеча, Иоанн Богослов и Пафнутий, и три юродивых: Василий Блаженный, Симеон юродивый и Андрей Христа ради юродивый. Сидят и глаголят о духовных святых словесах. И идут с Чернаго моря юродивыя 12 дев — пустоволосыя, без пояса, страшныя и безобразныя. Те святые отцы вопросиша их: ...куда вы грядете?“ — „Мы грядем к разным народам кости ломать, и тело их сушить, и душу их томить за то, что оные просыпают заутрени Господни в праздники Господни и светлые Воскресения Христовы!“ Те святые отцы им дали по 3 тысячи ударов прутьями железными, то оне стали все молитися и заклинатися: „от роду человеческаго аще кто сию молитву напишет и вас, святых отцов, помянет и на себе станет носить сию записку, того раба Божия станем бегать за 300 поприщ“» (Иваницкий 1892, с. 185, вологод.).

«На горе Фаворе сидят три мужа-архангела: Михаил, Гавриил и Рафаил, да три св. отца: Иоанн Предтеча, Иоанн Богослов и Пафнутий, да три юродивых: Василий Блаженный, Симеон юродивый и Андрей Христа ради юродивый. Сидят сии мужи и глаголят о святых, духовных словах. Идут к ним 12 дев с моря, пустоволосыя, страшныя и безобразныя. Святые отцы их вопроша: куда вы грядете? и две им отвечали: мы идем к разным людям, тела сушить, кости ломить, души томить, за то, что оные постов не соблюдают, заутрени просыпают. Святые дали им по три тысячи ударов прутьями железными, и оне стали молиться и заклинаться, от роду человеческого бежать за триста поприщ, если эту молитву напишут и будут носить на перьях {вероятно, на персях}» (Попов, № 79, вологод. = ЭО, 1892, № 1, с. 185 = РКБЖН 2007/5/2: 426, вологод.; из материалов «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева).

«Вышло из моря 77 девиц простоволосии, растегненныя, росперезанныя; встрели их херувими и серафими. Что вы за девицы? — Мы девицы царя Ирода трясовици. — Де вы идете? — Мы идем к рабу Божому (имя) тело его трясти, кости его ломать, кровь его сушить. Херувими и Серафими взяли они по 77 прутов железных и дали им по 77 ран кровавих. Заречемся и заклянемся к рабу Божому (имя) боле к нему ходить, тело его трясти, кости его ломать, кровь его сушить во веки веков аминь» (Короленко 1892, с. 279, «черноморская рукопись»).

«Виходя із моря Оскана — семдесят сем дівиць прекрасниї; стрєтился ім преподобний Павхнутий і спросил їх: откуда ви, дівиці? Они отвєчали: із

моря Оскана, ідем в мир і людям кости ломить, в жар бросать і в зноб превращать. І тогда преподобний Павхнутій, начавши іх наказивать, і даде їм по семидесят семи ран. Они стали его просить: о преподобний Павхнутій, помилуй нас! Аще кто твоє імя будет на себє носить или выписувать і того будем отбігать, пойдем по рікам, по морям, очеретами і болотами: о преподобний Павхнутій, помилуй раба болєзного (и.р.) от болєзни лихорадки!» (Драгоманов 1876, с. 26, харьков.).

«Выходило из моря окияна семдесят сем девиць прекрасных и встретился им Преподобный Пафнутий Боровленский чудотворец и вопроша их глаголя откуда вы вышли девицы прекрасныя они же отвечают мы из моря окияна дщери царя Ирода. Идем в мир людей искушать, кости ломать, кров волновать в жар привертать, в зноб бросать, здоровье отнимать, от тоцы {?} отбивать. Тогда Преподобный Пафнутий начал их наказывать и даде им по семдесят сем ран, они же стеная воплено вопили. О преподобный Пафнутий, помилуй нас. Аще кто твое имя будет на себе носить и тебе поминать от того будим отбегать и пойдем на очерета и на болота и пока возвратимся в море окиян того помилуй Господи раба имя рек от болезни сей. Аминь» (Гринченко 1896/2, с. 314–315, полтав.).

«На горе Фаворстей, под дубом Мамврийским ту седяху Сихаил, Михаил, и ту собрашася вся силы небесныя, ангели и архангели, херувими и серафимы. А идут 7 дев, простовласы и без пояс, и они им молвят: „Кто вы естя, девы?“ Они же рекоша: „Дщери есмя царя Ирода“. — „Где идете?“ — „Идем в мир костей человеческих ломити и тела их томити“. И они им дали по 1000 ран железны дубцы да ввергли их во огненное море. „Не дай Бог вам бывати из огненнаго моря ни в роду, ни в племени“. Собрашася силы небесныя, ангели и архаггели, херувими и серафими, отгнаша от раба Божии (имя рек)» (Лахтин 1912, с. 47, № 505, Молитва от трясавицы, XVII в. = Майков, № 105).

«В начале святый пророк и предтеча Креститель Христов Иоанн и святые отцы Зиновий, Филипп и четыре евангелисты Лука, Марко, Матфей и Иоанн, шли на горе Синайской, встретили двенадцать жен простоволосых, вопросиша их святые отцы: что за жены и куда идете? Мы — проклятыя Ирода царя дщери, идем в христианский род мучить и сушить и зубы скрежетать. И вопросиша святые отцы: что есть ваши имена? Первая Синея, вторая Сирония, третья Сушея, четвертая Колея, пятая Скучея, шестая Дулея, седьмая Огнея, осьмая Зубнея, девятая Матушея, десятая Ломея, одиннадцатая Знобея, двенадцатая Трясея. И взяша святые отцы по тридцать прутьев железных и начаша их бить мучить по тридцать раз. Тогда треклятыя возмолились святым отцам Зиновию, Филиппу и четырем евангелистам: Луке, Марку, Матфею и Иоанну, аще мы услышим в котором доме вспомянет ваши святыя имена рабы Божия и.р., или сию мо-

литву на кресте носить будет, то мы от него бегать будем отныне и до века занимать не будем. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. аминь» (Минх 1890, с. 86–87, саратов.).

«Стоит дуб на роспутьи, пед тим дубом стоить архистратиг Михаил архангел з огненим мечем. Там грядеть тридевять Иродових дочок. К ним рече архистратиг Михаил: Куди, три девять Иродови дочки, грядете? — Грядемо ми до раба Божия N его червони креви розжигати, его костей ломати, его сердце нудити, есть в рабе Божием N тридевять крукев железних, тридевять прутев железних, буде вас на тридевять крукев железних кидати, буде на вас тридевять прутев железних збивати. Подеть соби на сухіи леса, на пустіи поля, где люди не заходять, где и людскій глас не заходить» (КС, 1898, т. 60, № 1, с. 10–11; «рукопись XVIII в.», «от хрибры», «рукописный сборник 1780-х гг., списанный рукою козака»).

«Во имя Отца и Сына и Святаго духа. Есть под востоком и под западом окиян гора, и на той горы окияне есть окиян древо, и есть под окиян древом смиренная беседа, и седят на той беседы 7 ангелов Господних, Михайла и Гавриил; а изниден и нитон (текст, вероятно, искажен при переписке. — *Примеч. публикатора*) Феодор и Прокопей. Ис чистаго поля идет красная девица простовласица, и проговорят 6 ангелов: Ой еси, ты, девица, куда ты пошла? И зговорит девица: Пошла я, девица, на русьскую землю к тому рби знобом знобить и огнем разжигать, и голодом морить, и трясти. И возмут 6 ангелов по пруту разженныя, и начнут девицу бить и мучить, и отгонять от рби. И проговорит девица: Не дай, Господи, бывать на Руси у сего рби и ни детям, и ни внучатам, ни правнучам у сего рби и во веки веком, аминь» (Смилянская 2002а, с. 336; «говорить на соль да на воду да крест положить в воду распятье»).

«Е у поле дуб, а под тим дубом стоить три девять девиць, голіи и босіи и простоволосіи; разнав же их Яков Исааков и святый Арсеній и посилають Ирода: „иди ты, Ироде, в лес и вирубай три девять дубцов тернових, глодових {из боярышника}, шепшинових {из шиповника} и свидових {из свидины} и будум ми тіи три девять девиц бити и карати, чтоби они по сему свету не ходили, христіянскои кости не ломили и креве не разбивали и християн не нападали“. — „Не бийте ж нас, не карайте ж нас! Кто сію молитву буде знать, то того хату девятим двором будим обминать“» (Гринченко 1896/2, с. 34).

«На море на Океане, на острове на Буяне стоит сыр дуб; под тем сырым дубом сидит святой отец Пафнутий с тремя братиями и списки... его обретоша двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых. Речет им святой отец: „Куда вы грядоша, простоволосыя, безпоясыя и безобразныя?“ Рекут ему двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых: „Ой еси, святой отец

Пафнутий! Посланы мы от Ирода царя в мир православный тела их трясти и кости их мождати“. Речет им святой отец: „Не пущу я вас в мир православный тела их трясти и кости их мождати. Расколю я про вас двенадцать прутьев железных, и стану я вас наказывать по три зари утренних и по три зари вечерних, каждый раз по тысящи“. Рекут ему двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых: „Ой еси, святой отец Пафнутий! Спиши ты имя свое, аще кто в котором доме имя твое помянет и прочитает, к тому дому не приступим, к рабу Божию“» (Майков, № 106, тамбов.).

«На горах Афонских стоит дуб мукрецкой; под тем дубом сидят 12 старцов со старцем Панфутьем, а сам Панфутий в четырнадцатых. Идут к ним 12 дев простоволосых и безпоясых. И рече старец: „Кто вы?“ — „Мы есьмы дщери царя Ирода, мы идем в мир кости знобить, тела мучить“. Рече старец: „Сломите по три прута и станем их бить по три зори утренних и по три вечерних“. Взмолились 12 дев, а старцы начаши их бити и приговаривати: „Ой вы 12 дев, будьте вы тресуницы водяницы и живите на воде, в мире не ходите, людей не губите“» (НЗ, № 79, нижегород.; «Написать на длинную бумажку и не глядеть, если же прочтет, не попользует»).

«На горах Афонских стоит дуб мокрецкой; под тем дубом сидит Праотец Панфутий, с тремя надесятыми братьями; идоша к ним навстречу двенадцать девиц простопоясыя и простоволосыя. И рече Праотец Панфутий, с тремя надесятыми братьями: „Что это к нам идоша навстречу?“ И рече ему: „Есть мы царя Ирода дщери и идем на весь мир кости знобить и тело мучить“. И рече Праотец Панфутий, с тремя надесятыми братьями: „Зломите по три прута, тем станем их бить по три зори утренних, по три вечерних“. И да возмолятся двенадцать девиц простопоясыя и простоволосыя: „Ой еси ты, Праотец Панфутий, да кто тебя на сей молитве помянет и к тому человеку век по веку не прикоснемся“» (Курец, № 206, олонец.; «Молитва святого праотца нашего Панфутия»).

«Ишов Святый Пахнутій путем, и на встречу ёму дванадцять девиц-красавиць, царя Ирода дочери и воспросил их святый Пахнутій: Что вы за девицы? Отвещали они ёму: „Мы царя Ирода дочери“. — „Куда идете?“ — „Мы идем людей мучить, сушить, знобить, рожжигать, именем звать нас: перва Огненая, друга то же, третя Легчае, четверта Гнутная, пята Ломотная, шеста Жовтая, седмая Скорпія, осьмая Сухая, девята Знобая, десята Сыняя, одинадесята Пухлая, дванадцятая Глыхота и Дневная, сестра их старейшая, моторнейшая и проклятейшая“. И взяв святый Пахнутій жезл свой и взяв, по одной паре брав, и кожной девице по семидесяты ран давал. Тогда оне просились: „Святый Пахнутий, помилуй нас! Куда ити от тебе ж?“ — „Одбежите, проклятіи, от сего раба больного на сухый лес, на жовты пескы к своёму царю Ироду“. — „Отъидем, и хто твою святую молитву читать будеть, и того, раба Божого, повечно убегать будем“. — „Одбежите, прокляты, од сёго раба Божого!“ Аминь» (Еф. СМЗ, № 34, «черноморская рукопись»; Кубань).

«Святому Отцу и Сыну седящим на горе Синайстей идущим двенадесятию девицам; он же рече им: „окаянныя диявольницы, что есть вы и к кому грядете?“ И отвеща едина из них: „мы есть трясовицы, дщери царя Ирода; идем мучить весь род человеческий“. И услыша святый отец Сисиний, помолися Господу, глаголя: „Господи, Иисусе Христе, Боже, избави род человеческий от таковых окаянных диявольниц“. Господь посла святаго архистратига Михаила и четырех евангелистов: Марка, Луку, Матфея и Иоанна Богослова. Они же их поимаша и начаша мучить тремя дубцами железными и даша им множество ран. Они, окаянные, начаша молитися им. Святый Сисиний, архистратиг Михаил и четыре евангелиста: Марко, Лука, Матфей, Иоанн Богослов глаголаша к ним: „что есть имена ваши?“ И рече первая: „Мне есть имя Трясовица. Яко пещь распаляет дровами, тако я распаляю у человека все члены и кости“.

Вторая рече: „мне есть имя Медия, зноблю бо у человека все члены, и тот человек не может согретися в пещи“.

Третия рече: „мне есть имя Ярустошо, ложуся у человека во главе и закладываю уши, и тот человек бывает глух“.

Четвертая рече: „мне есть имя Коркуша, ложуся у человека под ребрами, и тому человеку тяжко дыхати“.

Пятая рече: „мне есть имя Коркодия, ложуся у человека под воздухами, и, аще что вкусит из пищи, то з души скинет“.

Шестая рече: „мне есть имя Желтодия. Яко в поле цвет цветет и желтеет, тако и у того человека тело тает и увядает“.

Седьмая рече: „мне есть имя Люмия, ломит бо у того человека все кости“.

Осьмая рече: „мне есть имя Секудия — то-есть всех проклятейшая: секу жилы в одно место“.

Девятая рече: „мне есть имя Пухлия — пускаю в народ опухоль“.

Десятая рече: „мне есть имя Чемия — я ножныя жилы свожу“.

Первaянадесят рече: „мне есть имя Нелюдия — ночью сна не даю, но к себе никого не допущаю и с ума человека свожу“.

Вторaянадесят рече: „мне есть имя Невия — вся проклятая и старейшая трясовица. Не может человек от меня излечиться и лишится жизни“.

Аще кто сию молитву хощет читать на здравие тела от диявольниц сих и проклятых трясовиц, сице да творит и читает над главою болящаго. И ты, снем крест с себя, и положи в приуготовленную воду в сосуде и глаголи сице: Во имя Отца и Сына, и Святаго Духа. Аминь, аминь, аминь.

Окаянныя трясовицы, заклинаю вас Господем нашим, Иисусом Христом, и Пречистою владычицею нашею Богородицею, и всеми святыми, святым архангелом Михаилом и преподобным Сисинием, и четырем евангелистом: Марком, Лукою, Матфием и Иоанном Богословом.

Окаянная ты еси, Трасовица!

Окаянная ты еси, Медия!

Окаянная ты еси, Ярустошо!

Окаянная ты еси, Коркуша!
Окаянная ты еси, Коркодия!
Окаянная ты еси, Желтодия!
Окаянная ты еси, Люмия!
Окаянная ты еси, Секудия!
Окаянная ты еси, Пухлия!
Окаянная ты еси, Чемия!
Окаянная ты еси, Нелюдия!
Окаянная ты еси, Невия!

Побежите от раба Божия и.р. Аще не бежите, то пришлю на вас святаго архистратига Михаила и преподобнаго отца Сисиния, и четырех евангелистов: Марка, Луку, Матфия, Иоанна Богослова. И дадут вам по тысяще ран. Отидите, окаянныя, от раба Божия и.р. Во имя Отца и Сына, и Святаго Духа. Аминь.

Дай воду пить болящему и рцы: пиет раб Божий и.р. на здравие телесное купе же и душевное. Аминь, аминь, аминь» (Виноградов 2, № 2, 3 — заговор от лихорадки (№ 2) и заклинание трясовиц (№ 3) помещены как отдельные тексты, XVIII в.).

«Святому отцу Сисению, сидящему на горе Синаистей под дубом Маврийским, идущим мимо его 12 девиц; он рече к ним: Окаянныя дьявольницы, что есть вы и к кому идете? Из них рекоша: „Мы тресавицы, идем от Ирода царя мучить ваш род человеческий“. И стал просить святый отец Сисений: „Господи Боже! Избави род человеческий от таковых дьявольниц“. Господь посла святаго архистратига Михаила и четырех евангелистов: Матфея, Марку, Луку и Иоанна Богослова. Они же их поймаша и начаша мучити тремя дубцами железными и даша им множество ран. Оне, окаянныя дьявольницы, начаша молитися: „Святый отец Сисений и Св. Архистратиг Михаил и четыре евангелиста: Матфей, Марка, Лука и Иоанн Богослов! Не мучьте нас! Мы где имена ваши заслышим, того ради мужеска и женска полу будем бегать за три поприща“. И рече святый отец Сисений и Св. Архистратиг Михаил и четыре евангелиста: Матфей, Марка, Лука и Иоанн Богослов: „Окаянныя дьявольницы, (каковы) есть имена ваши?“. И рече едина: „1-я, Мне бо есть имя Тресовица; как пещь распаляет дрова, тако распаляю у человека вси кости. 2-я, мне бо есть имя Медия, зноблю у человека все уды, и тот человек в печи согреться не может. 3-я, не бо есть имя Чемия, ложусь у человека в голове и закладываю уши, и тот человек бывает глух. 4-я, мне бо есть имя Прустоша, ложусь у человека под ребром — тяжко тому человеку вздыхать. 5-я, мне бо есть имя Кародия, ложусь у человека под вздыханьем, аще что вкусит — с души скинет. 6-я, мне бо есть имя Коркуша, от всех проклятая, ручныя и ножныя жилы свожу. 7-я, мне бо есть имя Ломия, ломлю человека все кости. 8-я, мне бо есть имя Желтодия, как желтыя в поле цветы, так человек желтеет. 9-я, мне бо есть имя Пухлия, пускаю в человека пухоль. 10-я, мне бо

есть имя Нелюбия, ночью сна не даю и к себе никого не допускаю и с ума сшибаю. 11-я, мне бо есть имя Серпуша, всеми проклятая, смыкаю жилы в одно место. 12-я, мне бо есть имя Невия, всеми проклятая и старейшая трясовица, при Ироде царе усекнув главу Предтечеву, и неимать человек жизнь быть от той болезни“. Аще кто хочет сию молитву читать на здравие тела и отогнание проклятых тресовиц, сице да творит или читает над головою болящаго.

{Заклинание трясовиц с перечислением их имен; угроза призвать на помощь Михаила, если трясовицы не убегут}» (Голицын 1882, с. 365–367, с начальной формулой: «Сей список изят бысть в царе-Граде у Престола Господня от всякия болезни» = Минх 1890, с. 52–54 = Булушева, с. 54–56).

«Сидящему Св. Отцу и Сыну на горе Елеонской, а под дубом 12 дев трясовиц. И рече им Господь: окаянные дьявольницы, к кому вы идете, и рекоста одна из них: мы есть трясовицы, Ирода царя дщери, идем мучить род человеческий. Услыша это Христос, глаголя: Боже милостивый, избави род человеческий от окаянных дьявольниц молитвами святых архистратига Михаила и четырех евангелистов Матфея, Марка, Луки и Иоанн Богослова. Они же их поймаша и мучили дубцами железными, а оне окаянныя глаголяша: святые отцы наши Михаил архангел и четыре евангелиста Матфей, Марк, Лука и Иоанн Богослов, не мучьте нас, где имена ваши славныя будут, того ради будем бегать от мужского и женского полу за три поприща. Святый отец Сисиний, архистратиг Михаил и четыре евангелиста Матвей, Марк, Лука и Иоанн спросили: окаянныя дьявольницы, как имена ваши, рцыте нам: одна из них рече: мне имя огнея — я распаляю человека всего; 2-я рече: мне имя ледея — зноблю человека всего, 3-я рече: мне имя ушнея — ложусь у человека в голове и закладываю уши, 4-я рече: мне имя трупноломия — ложусь у человека под ребрами, 5-я рече: мне имя духея — ложусь у человека под дыханием, и если он вкусит чего, то его сорвет, 6-я рече: мне имя сведея — от рук и от ног жилы свожу, 7-я рече: мне имя ломлея — ломаю у человека все кости, 8-я рече: мне имя желтея — как желтые цветы в поле, 9-я рече: мне имя пухлея — нагоняю на людей опухоль, 10-я рече: мне имя полюбия — ночью спать не даю, 11-я рече: мне имя серпуглея — свожу жилы в одно место, 12-я рече: везияна — я есть всех лютей и проклятей из дочерей Ирода царя и усекнула главу Иоанну Предтече» (Герасимов 1898, с. 174, новгород.; близкий вар-т см.: Попов, № 84).

«Господи Иисусе Христе, Сын Божий, молитв Пречистыя Твоея Матери и всех святых помилуй мя, грешнаго раба Божия и.р. Аминь. В начале бе слово и слово без слова досканчанья Бог человекам бысть святыя и тьма его. О Господи Боже, Великий Царю, Творец небесный, сотворитель неба и земли, видима и невидима и нас грешных раб Твоих. Пошли, Господи, Матерь Деву Марию на помощь рабу твоему и.р., святаго Аксентия и гроз-

наго воеводу небесных сил архистратига Михаила, ангелов Божиих, сильных и грозных, четырех евангелистов Луку, Марка, Матфея и Иоанна Богослова, еже от нападающих на мя сил дьявольских трясовиц 12-ти дочерей, которыя явились при Черном море в столбе каменном, с того моря взяли брата царя Ирода, мучить род человеческий, идучи тяжелыми болезнями, и мы, дьявольницы, под явлением нарекаемся именами: 1-я Трясея, 2-я леденая — придает холод, 3-я гнетея — слабит внутри, 4-я гледея — когда человек спит и смотрит, 5-я желтая — напущает желч на человека, 6-я глухая — закладывает уши, 7-я ломит голову и кости, как сильная буря ломает деревья, 8-я утробница — утробу вносит, 9-я хрипучая — в грудях хрипит, 10-я в жар приводит, 11-я в руках и ногах жилы сводит, 12-я всех злее сестер — стиртая (?) тресовица и родница, Иоанну Предтече главу отсекла, когда она вселится, то человек не будет жить без молитвы. И рече святой отец Аксентий и призывая Господа Иисуса Христа, Саваофа, евангелистов: Луку, Марка, Матфея и Иоанна Богослова, и тогда услыша Господь молитву и приидоша святой отец Аксентий на помощь и начаша их мучить жезлом железным и давать им по четыре тысячи ран у день. Волницы и трясовицы начаша молится: „Святой отец Аксентий... не мучьте нас, кто вас спомянет и молится вам будет, или спишет сие и носить при себе станет, того человека не будем знать и станем от него бегать за триста сажень“. {Заклинание трясовиц и Похвала Кресту}» (Герасимов 1898, с. 164, новгород.).

«Святой архангел Михаил, святой Захарий, святой Сигаил[3], святой Дионисий, святой Аарон, святые Козьма и Дамиан, святые евангелисты Иоанн, Матфей, Марк и Лука, идота сии святые отцы путем, и нападота они на прокаженных жен, они же, святые отцы, испросиша их, что вы каких есте и куды идете, и отвеща им прокаженные жены — мы идем на свет, мучить христианский род, и нас есть 12 сестер: первая — Ления, вторая — Зардея, третья — Хаила, четвертая — Каркуша, пятая — Засения, шестая — Желтая, седьмая — Тухлая, восьмая — Водяная, девятая — Проховидия, десятая — Знобея, одиннадцатая — Треся и двенадцатая — Стекнея. Таковых прокаженных жен злее нет для рода человеческого, они же, святые отцы, начаша их бити железными прутьями и дали им каждой по тридцати ран, и они же, прокаженные жены, взмолились им: пощадите нас, святые отцы, пощадите, ибо мы заклинаем, что, где мы вас, святых отцов, завидим, то будем бежать за двенадцать поприщ и не пойдем к рабу Божию (имя рек) и не будем входить внутрь человека и ни в кости вселяться, ни в суставы его. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу ныне и присно и во веки веков. Аминь Царю Небесному. Аминь» (РКБЖН 2007/5/2:426, Вологодская губ. Кадниковский у.; из материалов «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева)

[3] Предположительно. В рукописи, с которой опубликован текст, это имя (*Сигаил*) написано неразборчиво.

«Выйду раб Божий и.р., помолюся на зорю зореньку утренею, стану на коленочки, припаду головочкой ко сырой земле, попрошу угодничка Господня Сихенея явитися ко мне рабу и.р. отогнать от меня, раба, наступающих на меня двенадцать дев царя Ирода дочек нечестивых: Трясовицу, Огневицу, Ледяницу, Гнетицу, Хрипицу, Глушицу, Ломовицу, Пухловицу, Желтовицу, Коркотицу, Голодицу, злейшую всех сердечных недугов недужницу явися угоднице Сихенея, попроси у Господа в помощники Михаила Архангела с огненным мечом отогнати нечестивых дочек Ирода от раба и.р. за синь-киян море, в преисподнюю земли, в ад кромешный, загради угоднице выход нечестивым дочкам ко мне, рабу и.р., на веки вечныя. Аминь» (РКЖБН 2/1, с. 603, ярослав.).

*Приложение 3*

# Восточнославянские трясовичные молитвы и заговоры о дрожавшем Христе

Среди трясовичных молитв, известных в русской рукописной традиции, встречается сюжет, повествующий об Иисусе Христе, давшем людям молитву, которая спасет их от лихорадки.

Обращает на себя внимание, что эти русские молитвы представляют собой по сути контаминацию двух апокрифических сюжетов: О Христе, дрожавшем на кресте, и об ап. Петре, дрожавшем от лихорадки у врат Галилейских и излеченном Христом. Оба сюжета присоединяют мотив ношения на себе молитвы как способа защиты от трясовиц. Кроме того, в молитвах заметно влияние СЛ, проявляющееся в том числе в сакральных именах, которыми Христос заклинает трясовиц (четыре евангелиста, архангел Михаил и ангел Сихаил).

Ниже публикуются два известных нам русских списка этой молитвы.

1. Лахтин 1912, с. 46, № 502, XVII в. Молитва от трясовицы (= Майков, № 108).

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа, во святую великую пятницу, егда распяли жидове Господа нашего Иисуса Христа, Он же на кресте вися дрожжал, жидове же окрест стоя смеяхуся и глаголюще, о чем Иисус дрожжишь? Иисус же, аз рече в себе не дрожжу немощи ради студеныя, но страсти ради великия, и паки Иисус сам о себе моляшеся ко отцу, рече: Отче молю ти, даси всем страсть мою поминающим молитву сию, носящи при себе, от всех трясавиц избавлени, Иисус рече, заклинаю вы трасавицы, иже 7 сестер дневныя и 3-дневныя, и они вси нудя раба Божия (имя рек) крестьянска, чтобы стали естя от него отшли вси, отселе не иместе власти ни мучити престали бы естя. Заклинаю же вас Богом живым, Богом истинным, Богом святым, чтобы естя отошли от сего раба Божия (имя рек) крестьянска, во имя Отца и Сына и Св. Дух аминь. Бежите вы трясцы от того раба Божия крестьянска, евангелие в новое мя пред враты Галилейскими лежа Петр, полон трясц о милости Божией размышляше, и прииде к нему Иисус и рече ему, Отче Петре, лежишь? Петр же отвеща, Господи, полон есмь трясц, и рече ему, здрав будеши. Востав же Петр и здрав бысть от трясц и молися, Петр: Господи, Господи, Иисусе Христе, молютися, даси всем имя твое призывающим, епистолию сию на собе носящим от всех трясавиц, Иисус Назарянин Жидовский».

2. Еф.МЭА, с. 208–209, № 46в; списано со старинной рукописи.

«Во святую и великую пятницу, егда распяша жидове Господа нашего И.Хр. С. Б., он же на кресте висяще и дрожаще, а жидове у креста Господня стояще и мучаху Господа рекоща Иисусу: „что дрожиши“. Иисус же рече им: — дрожу ради великия немощи, студеныя трясавицы. — Иисус же Христос моляса ко Отцу своему глаголя: — Отче, молю тя о всех людях, страсть мою поминающих и сею болезнию страждущих, избави их от тоя, и сию мою молитву кто при себе носяще от всех трясавиц, да будет больным Иисус исцеление, грешным спасение, немощным избавление и посем Иисус рече: — заклинаю вас окаянных трясавиц отцем моим святым Богом Сафаофом и всем воинством ангел божиих, еще вас всех сестер дневних и нудящих р.Б. имяр. и неимете никакия власти и не вредите его ничем; заклинаю вас окаянных трясавиц и дияволиц именем отца моего Господа Саваофа и св. архангелом Михаилом и ангелом Сихаилом и четырми евангелистами Матфеем, Марком, Лукою, Иоанном Богословом и егда на одре лежаще святый апостол Петр пред враты Галилейскими и той боля трясацивею студеною, и прииде к нему Иисус Христос, рече же Петру: о чем лежиши? Петр же отвеща ему: „Господи, болен есмь трясавицею студеною“. Рече ему Иисус: — возстани, Петре, от трясавицы: — и воста Петр и помолись Господу Богу: „Господи Иисусе Христе, Боже мой, молю тя, даждь всем людям твоим такое же избавление от трясавиц молящихся святому отцу твоему“. Да аще кто сию молитву при себе носит или почасту прочитывать будет и востая рано и на тощее сердце пити будет освященную воду, той воистину от всех трясавиц избавлен будет вовеки веков, аминь».

Близкую молитву, причем более раннюю, XV в., находим на западе славянского мира, в хорватском Приморье:

«Kada stupi gospodin naš Isuhrist na sveti križ, tada to, ča kadi biše, to vse drhtaše. Tada pristupi k njemu jedan stari židovin, špotaje se, i reče: Gospodine Bože, tebe zimnica trese. Tada reče gospodin: ni me zimnica trese, ni me je nigdare tresla. — Zato gdo bi pri sebi nosil ovo, ne mozi ga zimnica tresti ni na njega pristupiti za čast presvete divi Marije i muke, ke je prijel za nas gospodin naš Isuhrist na križi» [Когда взошел Господь наш Иисус Христос на Святой Крест, тогда то, что там было, все трепетало. Тогда подошел к нему один старый еврей, спросил и сказал: «Господь Бог, тебя лихорадка трясет». Тогда сказал Господь: «Не трясет меня лихорадка, и никогда меня не трясла». Потому что, кто бы ни носил при себе это, не может его ни трясти лихорадка, ни подступить к нему, во славу Девы Марии и муки, которые принял за нас Господь наш Иисус на Кресте»] (Strohal 1910, s. 126, глаголическая рукопись, XV в.).

Рефлексы этого сюжета встречаются и в устных заговорах, но редко, в искаженном виде. На западе Белоруссии и на Украине короткие загово-

ры на тот же сюжет (о Христе, дрожавшем на кресте) использовались для лечения лихорадки:

*У чвартак рана праводзілі жыды Езуса. Езус плача, жыдзі пытаюць: «Чаго, Езусе, плачаш? Ці ты фебры баішся? — Я і фебры не баюся, няхай і той не баіцца, хто будзе выклікаць імя маё»* (Federowski 1, s. 170, гроднен.); *У неділю рано, як сонце сходило, Христа до Ратуша приведено. Стали ёго вязати и в стовпа мордовати. Стоит Жид, трясетьця. «Чого ты, Жиде, боисься? — Я не боюсь, тількі в мене руки и ноги трясутьця». Царь Давід позагоняв Иродовы дочки в каменни горы, став их каменовати и печатовати. Хто те может знати, од ныне и до веку у него не можеть вона бувати* (Еф.СМЗ, № 35, укр.).

Чехи с помощью подобных заговоров лечили не только лихорадку, но и другие болезни: *Na velký pátek, v ten velký svátek, sluníčko z hory kyše pro Krista Pána Ježíše, Židé ho vedou. Pane, pojď! — Židé: co se třeseš? Zda-li je v tobě zimnice? — Ježíš odvece: Zimnice ve mně není. Pane! Chraň mne od zimnice, žloutenice, ouplavice a ode vší nakažlivé nemoci* [В Страстную пятницу, в этот большой праздник, солнышко глядит с горы печально из-за Господа Иисуса Христа, жиды его ведут. Господи, поди! Жиды: что ты трясешься? Кажется, есть в тебе лихорадка? Иисус отвечает: Лихорадки во мне нет. Господи! Храни меня от лихорадки, желтухи, дизентерии и от всех заразных болезней] (Вельмезова, № 205, от всех болезней).

Молитвы этого типа — о Христе, давшем на распятии людям спасительную молитву от лихорадки, — широко известны в Европе, см. подобный рукописный английский заговор:

«Our Savour Christ when he came in sight of the cross where he was to suffer his body did shake. The Jeus asked him if he had the agoe. He answered and said "All these that keep this in woord and writing shall never be troubled with an agoe or fever." So Lord help they servants that put their trust in thee through Jesus Christ. Amen» [Наш Господь Христос, когда он увидел Крест, на котором он должен был страдать, Его Тело начало дрожать. Жид спросил его, есть ли у него лихорадка. Он ответил и сказал: «Все те, кто будет хранить это в словах или записи, никогда не будут страдать от лихорадки или простуды». Так Господь помог своим слугам, которые положились на него через Иисуса Христа. Аминь] (Davies 1996, p. 23, от лихорадки и простуды).

По сведениям О. Дэвиса, подобные молитвы были широко распространены в Англии и Уэльсе в XVII в. благодаря широко популярным и дешевым печатным версиям молитвы. Известны подобные молитвы были во Франции (Познанский, с. 309), а главное — в Германии (см. подробно: Mansikka 1909, S. 101–103), откуда они и были восприняты на западе славянского мира, в том числе, как мы видели, у чехов и на западе Белоруссии.

Таким образом, судя по всему (в том числе по ограниченности их распространения в мире Slavia Orthodoxa), этот сюжет, видимо, пришел к славянам с Запада.

Вместе с тем отдельные мотивы, связанные с дрожью (как наиболее ярким симптомом лихорадки), очень широко представлены как в названиях болезни (ср. в.-слав. *трясея, трясовицы;* ю.-рус. *трясовище,* с.-рус. *дрожжалка*), так и в устной заговорной традиции. Они вошли в заговоры Сисиниева типа, где с помощью глагола *трясти* и синонимичных ему описываются мучения, которые лихорадки причиняют людям: *Мы идем тело трепать, тело ломать, душу земле предавать* (РЗЗ, № 1744, казан.); *тридевять девиц, они баяли-рассуждали, как в мир идти, мирские кости трясти* (РЗЗ, № 1745, казан.); *Тетки, лихоманки... отстаньте от р.Б. и.р.... будет вам его трести и трепать* (Попов, № 77, рязан.) и т.д.

В многочисленных заговорах и магических формулах, также используемых при лечении лихорадки, часто встречается мотив переноса дрожи с человека на природный объект: *не мучте бідних христян, трясіть купъями, очеретами и болотами* (Чуб., с. 120–121); *Иді соби на очерета... Трясы соби очеретамы, болотамы та своимы лыстамы* (Милорадович 1900/69, с. 170, полтав.); *И ходзиця на сіяньскія луги — там калиновыя кусты, вы там будзеця гуляць, и калиновыя кусты и зялёныя луги вытресаць* (Романов, с. 171, № 55). Украинцы считали, что лихорадки живут в болоти (ср. *трясина* ‘болото’), поэтому их ругали следующим образом: *Трясеш! Бодай ты болотом трясла!* (Милорадович 1900/69, с. 163, полтав.). Сербы трясли до восхода солнца вербу и говорили: *Не тресем с тебе росицу, него с мене грозницу* [Не трясу с тебя росу, но с меня лихорадку] (Милићевић 1873/2, с. 37) и т.д.

Симптомы тряски и дрожи в традиционном понимании сближают лихорадку с эпилепсией, что приводит к появлению некоторых параллелей в заговорах и формулах, применяемых для лечения обоих недугов (см. в главе «Заговоры от падучей и родимца»).

*Приложение 4*

# Южнославянские молитвы от нежита и славянские заговоры

Общеизвестно, что в южнославянской книжности широчайшее распространение получили молитвы от нежита, которые с начала II тысячелетия н.э. помещались на оловянных пластинах (найденных в северо-восточной Болгарии, центральной Македонии, Румынии, юго-западной Сербии), а также включались в рукописи, в том числе требники. К настоящему времени опубликовано много списков этих молитв на несколько основных сюжетов — как с пластин (см., например: Дончева, Попконстантинов 1994), так и из рукописей XIV–XIX вв. (см.: Порфирьев 1891, с. 1–12; Красносельцев 1889, с. 24; Kačanovskij 1881, с. 153–155; Цонев 1910/1, с. 252; 1923/2, с. 133–135 и др.). Посвященная молитвам и заговорам от нежита литература весьма обширна (подробнее см.: Раденковић 2007).

Сюжет одной из этих южнославянских молитв от нежита очень близок к молитвам Сисиниева типа. В нем речь идет о встрече сакрального персонажа с демоном болезни и диалоге между ними. На вопрос сакрального персонажа о том, куда нежит идет, тот отвечает, что идет мучить человека, после чего святой запрещает ему это делать и направляет его в другое место (в оленью голову, в пустые горы и т.д.). Приведем отрывок из такой молитвы по сербской рукописи XIV в.:

> «Сходещю нежитоу оть соухаго мора и сходещоу Исусоу оть [7] небесе, и рече емоу Исоусь: камо идеши нежите? Рече емоу нежить: семь иду, господи, в чловечю главоу моз'га срьчати, челюсти преломити, зубы ихь ронити, шие ихь кривити, и уши ихь оглушити, очи ихь ослепити, носа гоугьнати, крьве ихь пролияти {...} И рече емоу Исоусь: обрати се нежите, иди вь поустоую гороу и вь поустыноу, обрети тоутоу еленоу главоу и вьсели се вь ню {...}» (Kačanovskij 1881, s. 153),

а также еще один фрагмент подобной же молитвы по глаголической хорватской рукописи XVII–XVIII вв.:

> «Nižite i sičce, ki si (se) spal s nebesi, utaknute iž anjeli, iž svić noseći, i utaknu jih sveti Mihovil arhanjel i sveti Kuzma i Domijan i rekoše njim: Kamo greš, nižite i sičce i ustriljeni vetre? A oni rekoše njimi: Gremo va glavu človičasku i v život i kosti mu gremo iskusti i žile oslabiti i uši ogluhnuti i oči oslipiti i nos ognojiti i usta skriviti i zubi skrušiti i mozgi popiti i telo na smart predati! I reče njim sveti Mihovil: Ne more vas človik tarpiti, nego pojdi van, nižite i sičce i ti ustriljeni vetre, poj u pustu goru i najti oćete ondi jeleni pasući se v gorah pustih i pustu travu jadući i pustu vodu pijući...» [Нежит и sičce, которые упали с небес, выгнанные из

ангелов, из носящих свечи, и выгнал их святой архангел Михаил и святые Косьма и Дамиян, и сказали им: «Куда идешь, нежит и siče и стреляющие ветры?» А они сказали им: «Идем в голову человеческую и в живот и кости к нему идем, чтобы искусать, и жилы ослабить, и уши оглушить, и глаза ослепить, и нос нагноить, и рот скривить, и зубы поломать, и мозги выпить, и тело смерти предать!» И сказал им святой Михаил: «Не должен вас человек терпеть, а идите вон, нежит и siče и стреляющие ветры, идите на пустую гору и найдите там оленей, пасущихся в горах пустых и пустую воду пьющих...»] (Strohal 1910, с. 155).

Очевидная сюжетная близость таких молитв от нежита к СЛ привела к тому, что в научной литературе обе молитвы (а также восходящие к ним славянские заговоры устной традиции) часто не то чтобы смешиваются, а скорее не различаются. Подобные исследовательские «заблуждения» можно встретить в старых отечественных работах (см., например: Соколов 1895) и современных исследованиях (см., например: Завьялова 2006, с. 218–221).

Однако суть в том, что в молитвах от нежита, как мы уже говорили, нет целого ряда важнейших элементов топики Сисиниевых молитв — ни многоименного демона (или нескольких демонов), ни мотива избиения демона болезни, ни обета, даваемого демоном болезни, ни многих других мотивов и деталей, характерных для СЛ; кроме того СЛ, как известно, использовалась у южных славян для оберега роженицы и новорожденных, а молитва от нежита — для лечения разных телесных недугов. И хотя эти молитвы явно демонстрируют следы взаимного влияния, но тем не менее очевидно, что исторически это разные, хотя и близкие сюжеты.

В качестве варианта, очень близкого обеим молитвам (СЛ и молитве от нежита), приведем «Молитву от полуканя», опубликованную А.Л. Петровым по галицко-русской рукописи XVIII в. Она очень похожа на СЛ (в ней речь идет о тридевяти демонах, причиняющих вред человеку, с которыми ведет диалог Богородица), при этом в них нет даваемого демонами обета, а вместо эпизода избиения демонов молитва содержит формулу их изгнания, что позволяет указать на преемственность этой молитвы от «полуканя» (?) и южнославянских молитв от нежита:

«Пречистая Мати Божия и вся святыи, станте мне днесь к помочи улуканя налечити рабу Божиему имярек. Три девятий потоков, и шли с них три девятий детий лукавцюв, три девятий впирюв, три девятий севцюв, три девятий торгавиц и стрекавцюв. Тогда стретила их Пречистая Мати Божия и зведовала их: далеко вы идете?... мы ишли до того имярек, его сердце розкравати, и его кров выпити, из его сердца вызсати. Тогда рече им страшне слово... не можете вы приступити к рабу Божиему имярек, к его телу, але идете вы назад на свою дорогу в три девятий потоков; там жадают вас и побагают вас, так ся на вас готовят три девятий варов пива, три девятий печива хлеба. Там идете

и пожывайте и пийте, а рабу Божиему имярек дайте покой днесь и заутра, аж на веки веком, аминь» (Петров 1906, с. 56).

Наш интерес к молитвам от нежита обусловлен не столько перипетиями их «исследовательской судьбы», сколько тем обстоятельством, что близкие к этой молитве тексты (прежде всего заговоры) довольно широко известны в славянской устной традиции (встреча и диалог сакрального персонажа с демоном болезни, который идет мучить человека, завершающиеся изгнанием демона), где они не смешиваются с заговорами на сюжет СЛ. Вместе с тем для восточнославянской заговорной традиции такие заговоры малохарактерны, хотя и встречаются иногда. Связано это, по-видимому, с тем, что, как отмечал А.И. Алмазов, соответствующие южнославянские молитвы очень редко попадали в русский требник (их примеры см.: Алмазов 1900, с. 114, № 7; Порфирьев 1891, с. 11–12) и потому не могли оказать существенного влияния на устную традицию.

Приведем несколько таких заговоров, которые отличает поразительная сюжетная цельность, из разных славянских традиций:

словенский: *Devica Marija na cerkvenem pragu kleči ta hudi urak mimo gre, devica Marija pravi hudi urak: — Kam ti greš? — Jaz grem tja v tega NN vse kosti mu bom zdrobil, vse meso mu bom snedel, vso kri mu bom izpil. — Ne hodi tota v tega NN, pojdi na visoko planino...* [Дева Мария стоит на коленях на пороге церкви и злой дух идет мимо, Дева Мария говорит ему: — Куда ты идешь? — Иду в того и.р. все кости ему ломать, все мясо его сожрать, все кровь у него выпить. — Не ходи в и.р., пойди на высокую гору...] (Zablatnik 1982, s. 21);

сербский: *...Нежид иде путем; срете га анђео Гаврило и упита: Куда идеш Нежиде? — Идем у човекову главу, да је сваком муком мучим! — Не можеш тамо ићи, већ иди у воду!..* [Нежит идет дорогой; встречает его ангел и спрашивает: Куда идешь, нежит? — Иду в голову человеку, мучить ее всеми муками! — Не иди туда, а иди в воду!..] (Милићевић 1894, s. 314);

у болгар диалог демона с сакральным персонажем превращается в его диалог со знахаркой, см.: *Куде си пошал, нежиту? — Пошал сам ю (и.р.). — Какво че правиш тамо? — Че му праим ижу, че му носим воду, че га раним. — Ти тамо работу немаш, от нега мирно да седиш, с нек да се не закачуеш...* [Куда ты пошел, нежить? — Я иду к (имя рек). — Что ты там будешь делать? — Буду ему дом строить, воду носить, кормить его. — Там тебе делать нечего, с ним тебе мирно сидеть, нечего его задирать...] (СбНУ, 1900/16–17/2, с. 260);

чешский: *Šel Pán Ježíš po zelené louce, potkal tři střelce. Kam vy tři střelci kráčíte? My kráčíme* (jméno toho, kdo střílе má) *do jeho hlavy. — Odstupte od jeho hlavy, od jeho uší, od jeho dásní, zubů, žil a celého těla. Jděte na skály, na vrchy; tam jsou tři studánky roubeny, tam se koupejte, vodu přelejvejte,* (jméno toho, komu se zaříkává) *pokoj dejte!* [Шел Господь Иисус по зеленому

лугу, встретил три стрелицы. Куда вы, три стрелицы, шагаете? Мы шагаем к Н. (имярек), в его голову. — Отступите от его головы, от его ушей, от его десен, зубов, жил и целого тела. Уходите на скалы, на горы; там есть три колодца рубленых, там купайтесь, воду переливайте, Н. (имярек) покой дайте!] (Вельмезова, № 157, см. также: 136, 137, 156 и др.);

польские: *Szła Bolaczka z Bołęcina, napotkał ją święty Józef: Dokąd idziesz Bolaczka? — Idę kości łupać, krwią rozlewać. Żebyś się rozchodziła po grzesznym ciele, jak aniele po kościele»* [Шла Болячка с Болечина, встретил ее св. Иосиф: Куда идешь, болячка? Иду кости ломать, кровь разливать. Пусть бы она расходилась по грешному телу, как ангелы по костелу] (Czernik 1984, s. 91, от кожного заболевания); *Idzie postrzał ze swoimi postrzalętami, spotyka się z Najśw. Maryją Panną na lipowym moście. Najśw. Panna się zapytuje: — Gdzie idzies postrzale? — Idę Najśw. Pannie kości łupać, Przenajświętszą krew rozlewać. Idż-ze posrzale na bory, na lasy, suchy dąb, suchy grab łupać, przenajświętszej krwi nie rozlewać* [Идет прострел со своими простелятами, встречает Пресвятую Деву Марию на липовом мосту. Дева Мария спрашивает: — Куда идешь, простел? — Иду Пресвятой Деве кости ломать, Пресвятую кровь разливать. Иди же, прострел, на бору, на леса, сухой дуб, сухой граб ломать, пресвятой крови не разливать] (Siarkowski 1879, s. 55, от прострела);

словацкий: *Išli preblahoslavená panenka Maria po ceste. Postretli tam tri príesti. Jedna porobenina: hostec. Príjesť, kdeže ty ideš, Tomu* (*и.р.*) *do kosti. — Nechoď do kosti, nemáš príležitosti* (*и.р.*) *jeho koštiale...* (Čápová-Gáborová DP, s. 40);

украинский: *Ишло два планітники, два пристрітники, дві планітниці, дві пристрітниці и здибас іх Діва Марія, Матінка Христова. — А де ж вы идете...? — Идем до хрещоного, миром помазанного N, вступим в голову, в зубы, в сімдесят суставів, костів. — Нейдіть ви, бо я буду визивати, я буду честний хрест прикладати в голову, в зубы, в сімдесят суставів* (Чуб., с. 126т, от зубов);

белорусский: *Ішоў Бог дарогаю і сустрэў колюку. — Куды ты ідзеш? — Іду калоць і пароць. — Ідзі ў цёмны лес, там стаіць чорны вол, ідзі, калі і пары, а етага чалавека і.р. не калі і не пары* (Зам., № 1260, от колотья);

русский: *Встану, благословясь, пойду, перекрестясь, из ворот в ворота, из дверей в двери. Выйду в чистое поле. В чистом поле — путь-дорога, по этой дороге идет матушка Пресвятая Богородица. Встречается ей худая болесть грыжа... «Ты куда пошла?» — «Я пошла по рабам, по рабыльницам, по младеням, по родильницам». И Пресвятая Богородица заклинала, запрещала: — «Не ходи ты, худая болезнь-грыжа, по рабам, по рабыльницам, по младенцам, по родильницам, а пойди ты в горы, вертепы, там есть семиглавая змея. Змею съешь, кости грызи, а раба Божья младеня и.р. не трожь, не шевели»* (РЗЗ, № 462, архангел.).

# *Принятые сокращения*

А.М. 1859 — А.М. О предрассудках в Нижегородской губернии // Рус. педагогический вестник. 1859. № 5. С. 36–60.

Абрамов 1913 — *Абрамов И.* Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Волынского и Заславского уездов // ЖС. 1913. Вып. 2–3. С. 378–383.

Агапкина 1996 — *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного анализа) // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Бр. 1.

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Литература, культура и фольклор славянских народов. Материалы конференции (Москва, июнь 2002). К XIII Международному съезду славистов. М., 2002. С. 237–249.

Агапкина 2002а — *Агапкина Т.А.* Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 301–337.

Агапкина 2006 — *Агапкина Т.А.* Сюжетика восточнославянских заговоров (заговоры от золотника и болезней живота) // Studia mythologica Slavica. 2006. Knj. 9. S. 246–273.

Агапкина 2006а — *Агапкина Т.А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте 1. Детская бессонница и крик; 2. Заговоры от кровотечения и раны // Славянский и балканский фольклор. М., 2006. С. 10–123.

Агапкина 2006б — *Агапкина Т.А.* Символика на дърветата в традиционната култура на славяните: офика (рябина) // Български фолклор. 2006. № 3–4. С. 32–46.

Агапкина, Топорков 1988 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Славянские заговоры, обращенные к бузине, в сопоставлении с германскими // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тез. и предварит. мат-лы к симпозиуму М., 1988. Ч. 1. С. 59–60.

Агапкина, Топорков 1990 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 67–75.

Агапкина, Топорков 2007 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Указатели заговоров: проблемы и перспективы // Традиционная культура. 2007. № 2. С. 59–73.

Агеева 1982 — *Агеева Р.А.* Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982. С. 132–159.

Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Алмазов 1900 — *Алмазов А.И.* Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900.

Алмазов 1901 — *Алмазов А.И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. (К истории византийской отреченной письменности.) Одесса, 1901.

Амроян — *Амроян И.Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.

Ангелов, Генов 1922 — Стара българска литература (IX–XVIII в.) в примери, преводи и библиография / Съст. Б. Ангелов и М. Генов. София, 1922.

Арнаудов 1972 — *Арнаудов М.* Студии по български обреди и легенди. София, 1972. Т. 2.

Арнаутова 2004 — *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.

Арутюнова 1997 — *Арутюнова Н.Д.* От редактора // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

Архипов 1988 — *Архипов А.А.* К истолкованию названия «Голубиная книга» // Этнолингвистика текста. М., 1988. Ч. 1. С. 175–177.

Аршинов 1889 — *Аршинов В.Н.* О народном лечении в Казанском уезде // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1, Приложения. С. 10–12.

Астахова 1928 — *Астахова А.М.* Заговорное искусство на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. Искусство Севера. С. 33–76.

Афанасьев 1862 — Несколько народных заговоров / Сообщено А.Н. Афанасьевым // Летописи русской литературы и древности. 1862. Т. 4, отд. 3. С. 72–80.

Афанасьев 1865/1 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1865. Т. 1.

Афанасьев год/том — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984. Т. 1; 1985. Т. 2.

Бабенко 1905 — *Бабенко В.А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Екатеринослав, 1905.

Байбурин 2006 — *Байбурин А.К.* О двух стратегиях поведения в традиционной культуре (категория завершенности/незавершенности) // Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск, 2006. С. 5–10.

Байрамова 2004 — *Байрамова Л.К.* К вопросу об изучении русских заговоров // Русская и сопоставительная филология: Лингвокультурологический аспект. Казань, 2004. С. 28–31.

Балагур 1847 — *Балагур Я.* Вороженьє у русинов // Венок русинам на обжинки. Ведень, 1847. Ч. 2. С. 262–272.

Балобанова 2003 — *Балобанова К.А.* Заговоры и приговоры: формы бытования и способы фиксации традиционной магической речевой практики // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 37–41.

Балов 1893 — *Балов А.* Молитвы, заговоры и заклинания, зап. в Пошехонском у. Ярославской губ. // ЖС. 1893. № 3. С. 425–428.

Балов 1898 — *Балов А.* Следы языческого поклонения деревьям в народных верованиях в Ярославской губернии // Ярослав. ГВ, 1898. № 191. С. 1–2.

Баранов 1999 — *Баранов Д.А.* «Золотник», «золотая дыра», матка. Об одном фрагменте мифической анатомии восточных славян // А се грехи смертные, злые... Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. М., 1999. С. 737–746.

Баранов, Мадлевская 1999 — *Баранов Д.А., Мадлевская Е.Л.* Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сб. МАЭ. СПб., 1999. Т. 47. С. 111–130.

Бахтин 1982 — Сказки, песни, частушки, присловья Ленинградской обл. / Зап. В. Бахтин. Л., 1982.

БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1993.

Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова 2005 — *Белова О.В.* Тело «инородца» // Тело в русской культуре. М., 2005. С. 147–158.

Белоцветов 1901 — *Белоцветов С.А.* Приметы и рассказы // ЖС. 1901. № 3–4. С. 35–136.

Березович 2000 — *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.

Березович 2007 — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.

Березович, Леонтьева 2004 — *Березович Е.Л., Леонтьева Т.В.* Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 368–383.

Бернштейн, Клепикова 1984 — *Бернштейн С.Б., Клепикова Г.П.* Историко-культурные аспекты лингвогеографического изучения карпато-балканской зоны // Славянское и балканское языкознание. М., 1984. С. 38–68.

Бессонов 1861/1,2 — *Бессонов П.* Калеки перехожие. М., 1861. Т. 1, 2.

Бјелетић 1999 — *Бјелетић М. Кост кости* (делови тела као ознаке сродства) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. С. 48–67.

Блохин 1889 — *Блохин С.А.* Заговоры // Труды Орловской архивной комиссии. Орел, 1889. Вып. 5. С. 12–20.

Богаевский 1889 — *Богаевский П.* Заметки о народной медицине // ЭО. 1889. № 1. С. 101–105.

Богатырев 1962 — *Богатырев П.Г.* Формула невозможного в славянском фольклоре // Славянский филологический сборник. Посвящается V Международному съезду славистов. Уфа, 1962. С. 347–363.

Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богданов 1995 — *Богданов К.А.* Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 185–197.

Богословский 1912 — *Богословский М.* Земское самоуправление на Русском Севере. М., 1912. Т. 2.

Боцяновский 1895 — *Боцяновский Н.Ф.* Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского у.) // ЖС. 1895. № 3–4. С. 499–504.

БТДК – Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Будде 1898 — *Будде Е.Ф.* О народных говорах в Тульской губернии // Известия ОРЯС, 1898. Т. 3, кн. 4. С 1273–1330.

Булгаков 1925 — *Булгаков Г.И.* Схематический обзор Курского края в этнографическом отношении // Курский край. Курск, 1925. С. 93–124.

Булушева — *Булушева Е.* Заговоры в фольклоре Саратовского Поволжья // Саратовский вестник. Вып. 4. Заговоры. Саратов, 1994. С. 1–65.

Бурцев 1911/10 — *Бурцев А.Е.* Полное собрание этнографических трудов. СПб., 1911. Т. 10.

Буслаев 1861 — *Буслаев Ф.И.* О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой // Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1.

Бялькевіч — *Бялькевіч І.К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.

Валодзіна 2001 — *Валодзіна Т.В.* Мифоритуальный и этнолингвистический аспекты народной медицины белорусов: эпилепсия // Studia Litteraria Polono-Slavica. Morbus, medicamentum et sanus. Choroba, lek i zdrowie. Warszawa, 2001. S. 99–108.

Валодзіна 2008 — *Валодзіна Т.В.* Уцін: асаблівасці магічнага лекавання і арэальная характарыстыка // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 4. Мінск, 2008. С. 203–210.

Варбот 1977 — *Варбот Ж.Ж.* Детинец // Рус. речь. 1977. № 1. С. 80–85.

Варенцов 1860 — *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Ватев 1905 — *Ватев С.* Материали по народната медицина в България // СбНУ. 1905. Кн. 21.

Ведерникова 2002 — *Ведерникова Н.М.* Соловецкие паломники // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 133–142.

Вел.-устюж. сб. — Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А.А. Турилова, А.В. Чернецова) // ОЧ. М., 2002. С. 177–224.

Вельмезова — *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Вельмезова 2000 — *Вельмезова Е.В.* Семантика пространства чешского лечебного заговора: формулы отсылки болезни // ЖС. 2000. № 1. С. 35–36.

Вельмезова 2003 — *Вельмезова Е.В.* Заметка об именах персонажей чешского лечебного заговора // Именослов. Заметки об исторической семантике имени. М., 2003. С. 246–257.

Вендина 1999 — *Вендина Т.И.* Пространство и время как параметры дискретизации макрокосма // Славянские этюды. М., 1999. С. 136–140.

Вердеревская, Разживин 1996 — *Вердеревская Н.А., Разживин Л.И.* Заговоры. Елабуга, 1996.

Верещагин 1898 — *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания // ЭО. 1898. № 3. С. 113–151.

Верхратський 1929 — *Верхратський С.* Недуги живота в побутовій медицині сучастного українського села // Побут. 1929. № 4–5. С. 14–21.

Верхратський 1930 — *Верхратський С.* Побутова медицина сучастного українського села // Побут. 1930. № 6–7. С. 23–36.

Веселовский 1881 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. III–V. СПб., 1881.

Веселовский 1883 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. . Вып. VI–X // Сб.ОРЯС. 1883. Т. 32. № 4. С. 1–461.

Веселовский 1883а — *Веселовский А.Н.* Заметки по литературе и народной словесности. VII. Молитва св. Сисиния и евангелистая песнь // Приложение к XLV-му тому Зап. Имп. Академии наук. № 3. СПб., 1883. С. 87–95.

Веселовский 1886 — *Веселовский А.Н.* Заметки к истории апокрифов // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. № 5. С. 288–302.

Веселовский 1889 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XVI. Легенды об Ироде и Иродиаде и их народные отражения // Сб.ОРЯС. 1889. Т. 46. № 6. С. 306–329.

Веселовский 1895 — *Веселовский А.Н.* Молитва св. Сисинния и Верзилово коло // Журнал Министерства народного просвещения. 1895. № 5. С. 226–234.

Веселовский 1940 — *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940.

Веселовский 2006 — *Веселовский А.Н.* Фрагменты «поэтики сюжетов». Экскурсы в области сюжетности // Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. М., 2006.

Ветухов 1905 — *Ветухов А.В.* Из этнографических рукописных материалов предварительного комитета XII археологического съезда // Сб.ХИФО. 1905. Т. 16. С. 292–298.

Ветухов 1901–1907/том — *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли.) // РФВ. 1901. Т. 45–46; 1902. Т. 47–48; 1903. Т. 49–50; 1904. Т. 51–52; 1905. Т. 53–54; 1906. Т. 55–56; 1907. Т. 57–58.

Ветхозаветные апокрифы — Ветхозаветные апокрифы: Книга Юбилеев; Заветы двенадцати патриархов / Пер. А. Смирнова. СПб., 2000.

Вигзелл 2007 — *Вигзелл Ф.* Читая фортуну: гадательные книги в России (вторая половина XVIII — XX вв.). М., 2007.

Виноградов 1–2 — *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы. Вып. 1–2 // ЖС. 1908. Вып. 1–4. С. 2–99 (вып. 1); С. 4–94 (вып. 2).

Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

Виноградова 1983 — *Виноградова Л.Н.* Архаические формы полесских магических приемов и оберегов, связанных с уходом за ребенком // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 100–103.

Виноградова 1993 — *Виноградова Л.Н.* Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 153–164.

Виноградова 1993/2000 — *Виноградова Л.Н.* Духи, вызывающие бессонницу у детей // *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 302–315.

Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–81.

Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.

Виноградова, Толстая 2000 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 27–68.

Вишекруна 2007 — *Вишекруна Д.* Народна медицина у Подвележју код Мостара // ГЕМБ. 2007. Књ. 71. С. 119–142.

Вишерская старина — Вишерская старина / Сост. И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Н.В. Жданова. Пермь, 2001.

Власкина 2001 — *Власкина Т.Ю.* Мифологический текст родин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 61–78.

Володина 2003 — *Володина Т.В.* Курица в народной медицине белорусов // Кодови словенских култура. Београд, 2003. Бр. 8. С. 74–83.

Володина 2006 — *Володина Т.В.* Золотник в заговорах и магической практике белорусов // Традиционная культура. 2006. № 2. С. 42–47.

Волоцкая 1993 — *Волоцкая З.М.* Элементы неживой природы в загадках славянского региона // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 183–196.

Воскресенский 1905 — *Воскресенский В.А.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // ЖС. 1905. № 1–2. С. 1–56.

Востриков 5 — *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2002.

Вохин 1878 — *Вохин Н.Н.* Народные заговоры против болезней начала XVIII века // Русская старина, 1878. № 7. С. 490–492.

ВС 6 — Ветлужская сторона. Вып. 6. Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области / Под ред. А.В. Кулагиной. М.; Варнавино, 2005.

ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.

ВФЗИ — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

Высек пламя Илмаринен — Высек пламя Илмаринен. Антология финского фольклора / Перевод с финского. Сост. Э.Г. Рахимовой. М., 2000.

Гаврилов 1892 — Заговоры из Городищенского и Черниговского у. Черниговской губ. (Собраны М. Гавриловым, доставлены П.С. Ефименко) // Сб. ХИФО, 1892. Т. 4. С. 283–285.

Гальковский 2 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.

ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.

Герасимов 1898 — *Герасимов М.К.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком у. Новгородской губернии // ЖС. 1898, вып. 2. С. 158–183.

Гильфердинг 1862 — *Гильфердинг А.Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // ЭСб. 1862. Кн. 5. С. 1–191.

Гильфердинг 1983 — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Сост., вступ. ст., коммент. А.И. Баландина. Архангельск, 1983.

Гиппиус 2005 — *Гиппиус А.А.* «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // Заговорный текст: генезис и структура. М., 2005. С. 136–142.

Гладких 1996 — *Гладких Е.П.* Рукописная заговорная традиция на Кубани // ЖС. 1996. № 4. С. 38–39.

ГЛМ — Государственный литературный музей. Москва.

Говенько 2002 — *Говенько Т.* Происхождение и развитие сюжета Аника-воин и Смерть // Начало. М., 2002. Вып. 5.

Гоев 1989 — *Гоев А.* Обредното лечение чрез баене в българската народна медицина // Етнографски проблеми на народната духовная култура. София, 1989. С. 122–150.

Голицын 1882 — *Голицын Ф.С.* Заговор от лихорадки (списано со старинной рукописи) // Саратовский сборник. Материалы для изучения Саратовской губернии. 1882. Т. 2. С. 365–367.

Головацкий 1847 — *Головацкий И.* Венок Русинам на обжинки. У Ведьнi, 1847. Ч. 2. С. 262–272.

Головин 2003 — *Головин В.В.* Колыбельная песня и заговор // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 266–278.

Голышев 1871 — *Голышев И.А.* Мифические изображения 12 лихорадок // Труды Владимирского губ. стат. комитета. 1871. Вып. 9. С. 36–41.

Горбанев 1893 — *Горбанев П.* Народные средства для лечения болезней // Сб.МОМПК. 1893. Т. 16. С. 154–186.

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 (СЕЗб. Књ. 14).

Гребенев 1898 — *Гребенев Л.Г.* Глухие уголки Вятской губернии // Календарь и памятная книжка Вят. губ. на 1898 год. Вятка, 1898. С. 112–136.

Григораш 1995 — *Григораш А.В.* Лечебные заговоры // Традиционный фольклор Вилегодского р-на Архангельской обл. (в записях 1986–1991 гг.). Сыктывкар, 1995. С. 108–126.

Гринченко 1895, 1896 — *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Т. 1; 1896. Т. 2.

Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.

Грицевская 2003 — *Грицевская И.М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.

Грінченко 1–4 — Словарь украинского языка. В 4 т. / Упор. Б. Грінченко. Кіев, 1907. Т. 1; Кіев, 1908. Т. 2; Кіев, 1909. Т. 3; Кіев, 1909. Т. 4.

ГСБМ — Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1982–. Т. 1–.

Гунчик 2000 — *Гунчик І.* «Навськая дочка» (До вияснення назви архаїчного фольклорного образу західнополіського замовляння) // Берегиня. 2000. № 4. С. 73–85.

Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гуревич 1981 — *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гусев 1893 — *Гусев А.* Поверья, праздники, песни и сказки в ст. Ардонской Терской области // Сб.МОМПК. 1893. Т. 16. С. 317–366.

Гуцульські говірки — Гуцульські говірки. Короткий словник / Відпов. ред. Я.Закревська. Львів, 1997.

Давидюк 1993 — Зоряна вода. Таємниці поліських зиахарів / Упор. В.Ф. Давидюк. Луцьк, 1993.

Давыдова 1984 — *Давыдова О.А.* О семантической структуре прилагательного «золотой» в языке русских народных сказок // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. Курск, 1984. С. 118–126.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882. Т. 1–4.

Демидович 1896 — *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. № 2–3.

Демич 1889/1, 2 — *Демич В.Ф.* Очерки русской народной медицины. I. Акушерство. II. Гинекология. СПб., 1889.

Демич 1894 — *Демич В.Ф.*Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа (Очерки народной медицины). СПб., 1894.

Денисова 1995 — *Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.

Державин 1904 — *Державин Н.* Заметка о некоторых рукописях и старопечатных изданиях Софийской синодальной библиотеки // РФВ. 1904. Т. 52. № 3/4. С. 175–180.

Димкова 1997 — *Димкова Г.* Българските баяния в низходящ и възходящ ред // Любословіе. Шумен, 1997. С. 97–112.

Дмитриева 1982 — *Дмитриева С.И.* Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36–49.

Дмитриева 1993 — Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VI. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С.И. Дмитриева. М., 1993. С. 51–62.

Добровольская 2001 — *Добровольская В.Е.* Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994–1997 гг. в Судогодский район Владимирской области) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 92–106.

Добровольский — *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Добровольский 1 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. 1 (ЗРГО. Т. 20).

Добровольский 1905 — *Добровольский В.Н.* Песни Дмитровского у. Орловской губ. // ЖС. 1905. № 3–4. С. 290–414.

Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Довгяло 1996 — *Довгяло Г.И.* Свинец (олово) в ритуалах индоевропейцев // Etnolingwistyka. 1996. № 8. S. 147–157.

Довнар-Запольский 1897 — *Довнар-Запольский М.* Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII вв. // ЭО. 1890. № 2. С. 49–72.

Доманицький 1905 — *Доманицький В.* Народна медицина у Ровенськім повіті на Волині // МУРЕ. 1905. Т. 6.

Дончева, Попконстантинов 1994 — *Дончева Л., Попконстантинов К.* Апокрифна молитва от X–XI в. върху оловен амулет от с. Одърци, Толбухинско // Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. София, 1994. С. 288–292.

Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Древние российские стихотворения — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилов. М., 1977.

Дуйчев 1954 — *Дуйчев И.* Апокрифни формули и заклинания против болести и страдания // Естествознанието в средневековна България. София, 1954. С. 536–553.

Дуйчев 1971 — *Дуйчев И.* Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания // Старобългарска литература. Изследвания и материали. София, 1971. Кн. 1. С. 157–163.

Ђорђевић 1985 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.

Ђорђевић В. 1872 — *Ђорђевић В.* Народна медицина у Срба // Српски летопис за годину 1872. Нови Сад, 1872. Књ. 114. С. 1–77.

Евгеньева 1963 — *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.

Евтеева 2007 — *Евтеева В.В.* Заговорная традиция с. Дереевск Погарского района Брянской области // Этнография Центрального Черноземья России. Воронеж, 2007. Вып. 6. С. 198–207.

ЕЗ — Етноґрафічний збірник. Львів.

Елеонская 1994 — *Елеонская Е.Н.* Заговорная формула в сказке // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С. 69–78.

Емельянов 1998 — *Емельянов В.В.* Шумерские заклинания консекрации в связи с пониманием святости у шумеров // Православный палестинский сборник. СПб., 1998. Вып. 98(35). С. 39–60.

Емельянов 2001 — *Емельянов В.В.* О магических формулах в заговорах Древней Месопотамии // Фоссе Ш. Ассирийская магия. Систематическое исследование магических текстов. СПб., 2001. С. 197–210.

Емельянов — *Емельянов В.* Этнографическое описание сел Масловки, Михайловского, деревень Сабуровки, Ивановки, Никольской, Боборовского уезда (Ворон. губ.) // Архив ГО СССР, разряд 9, оп. 1. № 63.

Еремина 1967 — *Еремина В.И.* Метафорический эпитет (Из поэтики фольклора) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 26, вып. 2. М., 1967. С. 144–152.

ЕСУМ — Етимологічний словник української мови / Ред. кол.: О.С. Мельничук, І.К. Білодід, В.Т. Коломієць, О.Б. Ткаченко. К., 1982–1989–. Т. 1–3–.

Еф.МЭА — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2 (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2).

Еф.СМЗ — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Живое слово — Живое слово. Фольклор русских старожилов Литвы / Сост. Ю. Новиков. Вильнюс, 1999.

Жирмунский 1979 — *Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. М., 1979.

ЖС — Живая старина. СПб., 1891–1916. М., 1994–.

Жулинская 2005 — *Жулинская И.А.* Восточнославянские заговоры: пространство, время, цвет. Мінск, 2005.

Журавлев 2002 — *Журавлев А.Ф.* Об этимологии русского *детинец* — ‘крепость’ // Рус. речь. 2002. № 1. С. 113–117.

Журавлев 2005 — *Журавлев А.Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

Завьялова 2000 — *Завьялова М.В.* Модель мира в литовских и русских заговорах «от змеи» (сопоставительный анализ) // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. М., 2000. С. 197–138.

Завьялова 2000а — *Завьялова М.В.* Отражение некоторых особенностей построения заговорной картины мира в структурной организации текста (на материале литовских заговоров) // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 2000, III. S. 173–186.

Завьялова 2002 — *Завьялова М.В.* Проблема возможных взаимовлияний литовских и славянских заговоров на балто-славянских пограничных территориях // Славянские языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 526–548.

Завьялова 2005 — *Завьялова М.В.* Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балто-славянском ареале // Заговор: Генезис и структура. М., 2005.

Завьялова 2005а — *Завьялова М.В.* Из балто-славянских заговорных изоглосс: тело человека в проекции на макрокосм // Балтийские перекрестки. Этнос. Конфессия. Миф. Текст. СПб., 2005. С. 268–294.

Завьялова 2006 — *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Зализняк 2005 — *Зализняк А.А.* Заклинание против беса на стене Новгородской Софии // Язык. Личность. Текст: Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой. М., 2005. С. 711–718.

Зализняк 2006 — *Зализняк А.А.* Еще раз о надписи № 199 из Новгородской Софии // Вереница литер: К 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 20–42.

Зам. — Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Замовы Брэстчыны — Замовы Брэстчыны (рукопись).

Запорожец 2007 — *Запорожец В.В.* Лечебная магия (из московских записей) // ЖС. 2007. № 3. С. 40–41.

Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // СбНУ. 1918. Кн. 32.

Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.

Зелинский 1897 — *Зелинский Ф.Ю.* О заговорах (История развития заговора: главные его формальные черты). М., 1897.

Зимин 1920 — *Зимин М.М.* Ковернинский край // Труды Костромского научн. общ-ва. Кострома, 1920. Вып. 17. С. 1–81.

Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М.Г. Василенка, Т.М. Шевчук. Київ, 1991.

Ивакин 1979 — *Ивакин Г.Ю.* Священный дуб языческих славян // Сов. этнография. 1979. № 2.

Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭ, т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11. Вып. 1.

Иваницкий 1892 — *Иваницкий Н.А.* К народной медицине Вологодской губернии // ЭО. 1892. Вып. 1. С. 182–185.

Иванов 1885 — *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры // КС. 1885. № 12. С. 30–744.

Иванов 1891 — *Иванов П.В.* Из области малорусских народных легенд // ЭО. 1891. № 2.

Иванов 1913 — *Иванов П.В.* Несколько заговоров из Старобельского уезда // Вестник ХИФО. 1913. Т. 4. С. 74–76.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванова 1994 — *Иванова К.* За един ръкопис с палимпсест от библиотеката на Йерусалимската патриаршия // Palaeobulgarica. 1994. № 2.

Иванова, Марусов 1893 — *Иванова А.В., Марусов П.* Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Слобода Кабанье // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков, 1893. Вып. 8. С. 413–460.

Иващенко 1876 — *Иващенко П.С.* Следы языческих верований в южнорусских шептаньях // Отд. оттиск из Трудов 3-го Археологического съезда в России. Киев, 1876. Т. 1.

Иващенко 1874/2 — *Иващенко П.С.* Шептанья. Приложение к реферату: «Следы языческих верований в южнорусских шептаньях» // Труды 3-го Археологического съезда. Киев, 1874. Т. 2. С. 171–181.

ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии Украинской академии наук. Киев.

КА РГГУ — Каргопольский архив историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Кабакова 1999 — *Кабакова Г.И.* «Зносины», или словесные поединки, в Полесье // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 207–213.

Кабакова 1999а — *Кабакова Г.И.* Адам и Ева в восточнославянском фольклоре // ЖС. 1999. № 2.

Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Каган-Тарковская 1993 — *Каган-Тарковская М.Л.* Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 46. С. 287–293.

Калуцков, Иванова и др. 1998 — *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.

Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Корогодина 2006 — *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. СПб., 2006.

Карело-финский эпос — Карело-финский народный эпос. В двух книгах. Кн. 2 / Сост., вступ. ст., перевод, примеч. В.Я. Евсеева. М., 1994.

Кассирер 2002 — *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2002.

Качановский 1890 — *Качановский В.* [Рец. на кн.:] Материалы и заметки по старинной славянской литературе *М. Соколова.* Вып. 1. М., 1888 // Вестник славянства. Казань, 1890. Кн. 5. С. 95–102.

КЗСЛ — Колдуны и знахари и способ их лечения // Орлов. губ вед. 1861. № 33. Часть неофиц. С. 193–400.

Кирдан 1983 — *Кирдан Б.П.* Формула «невозможного» в славянских песнях карпатской зоны // IX Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983. С. 215–223.

Клепикова 2005 — *Клепикова Г.П.* В.М. Иллич-Свитыч и карпатское языкознание // Исследования в области славянской диалектологии. М., 2005. Вып. 6.

Климчук 1988 — *Климчук Ф.Д.* Западнополесские «руськие» молитвы // Этнолингвистика текста. Ч. 1. М., 1988. С. 185–187.

Кляус — *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Кляус 1999 — *Кляус В.Л.* Южнославянские сюжеты заговорных текстов // В поисках «балканского» на Балканах. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1999. С. 88–90.

Кляус 2000 — *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.

Коваленко 1891 — *Коваленко Г.* О народной медицине в Переяславском у. Полтавской губ. // ЭО. 1891. № 2. С. 141–149.

Коваленко, Манжура 1891 — *Коваленко Г., Манжура И.* О народной медицине малороссов // ЭО. 1891. № 4. С. 169–186.

Ковтун 1980 — *Ковтун А.* Пространственно-временные связи в русской и литовской свадебной обрядовой песне // Литература. 1980. № 22(2). С. 78–88.

Колодюк 2006 — *Колодюк І.В.* Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX — початок XXI ст.). Київ, 2006.

Колосов 1877 — *Колосов М.А.* Заметки о языке и народной поэзии северно-великорусского наречия // Сб.ОРЯС. 1877. Т. 17. № 3. С. 1–343.

Комаров 1890 — *Комаров М.* Нова збирка народних малоруських прыказок, прысливъив, помовок, загадок и замовлянь. Одесса, 1890.

Комаровских 1898 — *Комаровских А.* Знахарство в Орловском уезде // Календарь и памятная книжка Вят. губ. на 1898 год. Вятка, 1898. С. 136–147.

Кораблев 2003 — *Кораблев Л.Л.* Рунические заговоры и апокрифические молитвы исландцев. М., 2003.

Коробка 1908 — *Коробка Н.* «Камень на море» и камень алатырь // ЖС. 1908. № 4. С. 409–426.

Короленко 1892 — *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сб.ХИФО. 1892. Т. 4. С. 274–282.

Костарев 1907 — *Костарев А.И.* Материалы по этнографии Пермского уезда // Зап. Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1907. Т. 26. С. 101–104.

Костюхин 1992 — *Костюхин Е.А.* Сказка и миф у Веселовского // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992. С. 55–62.

Костюхин 2002 — *Костюхин Е.А.* Славянская культура и народные книги // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2002. С. 15–19.

Коткова 1991 — *Коткова Н.С.* Лечебник последней трети XVII в. // Источники по истории русского языка XI–XVII в. М., 1991. С. 173–195.

Кофырин 1900 — *Кофырин Н.* Суеверия крестьян села Песчаного, Пудожского уезда // Олонец.ГВ. 1900, № 100. С. 2; № 107. С. 2; № 109. С. 2; № 112. С. 2; № 114. С. 2; № 116. С. 2; № 117; С. 2; № 126. С. 2; № 127. С. 2; № 128. С. 2; № 134. С. 2; № 135. С. 2; № 136. С. 2.

Кравченко 1911 — *Кравченко В.Г.* Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. Житомир, 1911. Т. 5.

Кравченко 1920 — *Кравченко В.Г.* Звичаї в селі Забрідді Житомірського повіту на Волині. Житомир, 1920.

Краснокутский 1880 — *Краснокутский А.*, свящ. Со слов сельской бабки // Киев. ЕВ. 1880. № 37. Ч. неоф. С. 4–5.

Красносельцев 1889 — *Красносельцев Н.Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки и Иерусалиме. Казань, 1889.

Крашенинникова 2001 — Заговоры Вилегодского района Архангельской области / Публ. Ю.А. Крашенинниковой // ЖС. 2001. № 3. С. 25–28.

Крашенинникова 2005 — *Крашенинникова Ю.А.* «Путь-дорога» свадебного поезда. Организация универсума в свадебном приговоре дружки // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2005. Вып. 8. С. 62–74.

Кривошапкин — *Кривошапкин М.Ф.* Главы труда о Волыни и Минском Полесье // Архив ГО СССР, разряд 8, оп. 1. № 12.

Крушевский 1876 — *Крушевский Н.В.* Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876.

КС — Киевская старина. Киев.

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).

Кузнецова 1998 — *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

Кулагина 2005 — *Кулагина А.В.* Поэтика абсурда в малых лирических жанрах восточных славян // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2005. Вып. 8. С. 137–150.

Куликовский — *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Курец — Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Куркина 1967 — *Куркина Л.В. Варакать* // Этимология. 1965. М., 1967. С. 184–188.

Лавонен 1988 — *Лавонен Н.А.* Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.

Лахтин 1912 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17) (ГИМ, Синодальное собр.. № 481; лечебник XVII в.).

Левашев 1877 — *Левашев А.* Отрывки из моего дневника // Руководство для сельских пастырей. 1877. Т. 3. № 47. С. 405–416.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 243–257.

Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.

Лексика Полесья — Лексика Полесья. М., 1968.

Лиль Адам 1871 — *Лиль-Адам Вильер де.* Деревня Княжая Гора и ее окрестности // Зап. РГО по Отделению этнографии. 1871. Т. 4. С. 235–366.

Лирическая поэзия Древнего Востока — Лирическая поэзия Древнего Востока / Сост. И.М. Дьяконова. М., 1984.

Листова 2004 — *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX вв. / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2004. С. 575–660.

Лихачев 1979 — *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы / Изд. 3-е, доп. М., 1979.

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Логический анализ языка 1997 — Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

Лоначевский 1875 — Сборник песен буковинского народа / Сост. А. Лоначевский. Киев, 1875. С. 85–314.

Лопатин 2007 — *Лопатин Г.И.* «Чтобы дети были красивые и здоровые...» // ЖС. 2007. № 2. С. 38–40.

Лукінова 1997 — *Лукінова Т.* Із спостережень над вживанням чисел у замовляннях // Український діалектологічний збірник. Кн. 3. Пам'яти Тетяни Назаровой. Київ, 1997. С. 310–321.

Ляметри 1862 — *Ляметри П.* Некоторые черты из крестьянского быта в Мещовском уезде // Экономист. 1862. Кн. 5/6. С. 1–16.

Ляцкий 1893 — *Ляцкий Е.* К вопросу о заговорах от трясавиц // ЭО. 1893. № 4. С. 121–136.

М.Б. 1867 — *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епарх. вед. Отд. неоф. 1867. № 20. С. 689–695.

Магницкий 1890 — *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде Казанской губернии. Казань, 1890.

Мажников 1893 — *Мажников С.* Народная медицина в г. Ейске // Сб.МОМПК. 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 39–130.

Мазалова 1994 — *Мазалова Н.Е.* Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 31–40.

Мазалова 1995 — *Мазалова Н.Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 63–109.

Мазалова 1999 — *Мазалова Н.Е.* Человек и дом: тождество русских представлений // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 101–110 (Сб. МАЭ. Т. 47.)

Мазалова 2001 — *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. М., 2001.

Майков — Великорусские заклинания / Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1992.

Макашина 1982 — *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Малинка 1902 — *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.

Малыхин 1861 — *Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 265–319.

Мамакин 1892 — *Мамакин И.* Заговор от лихорадки, лихорадкой и кумохой в простонародье называемой // ЖС. 1892. № 3. С. 148.

Мандельштам 1882 — *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.

Манжура 1890 — *Манжура И.И.* Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Харьков, 1890. С. 150–153.

Мансветов 1881 — *Мансветов И.Д.* Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности: Тр. имп. Моск. археол. о-ва. М., 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24–36.

Мансветов 1883 — *Мансветов И.Д.* [Рец. на:] Evchologium Glagolski, Spomenik monastira Sinai brda. Izdao D-r L. Geitler. U Zagrebu, 1882 // Творения святых Отцев в русском переводе. М., 1883. Кн. 3. С. 347–385.

Мансикка — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický (III. Třída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.

Мансикка 1909 — *Мансикка В.* Представители злого начала в русских заговорах // ЖС. 1909. Вып. 4. С. 3–30.

Мансикка 1910 — *Мансикка В.* Представления о «море» в Голубиной книге // Журнал Министерства народного просвещения. 1910. № 2. С. 275–283.

Мансикка 1912 — *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // ЖС. 1912. № 1. С. 125–136.

Мартынова 1997 — *Мартынова А.Н.* Детский фольклор. Поэтические жанры // Детский поэтический фольклор. Антология. СПб., 1997. С. 5–27.

Махов 1998 — Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии / Автор-составитель А.Е. Махов. М., 1998.

Машкин 1862 — *Машкин А.С.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // ЭСб. 1862. Вып. 5. С. 1–119.

Межов 1864 — *Межов В.И.* Библиографический указатель этнографических сочинений и статей, изданных на рус. языке в России в 1861 г. // ЭСб. 1864. 8-я паг. С. 1–82.

Меркулова 1969 — *Меркулова В.А.* Народные названия болезней, I (На материале русского языка) // Этимология 1967. М., 1969. С. 158–172.

Меркулова 1972 — *Меркулова В.А.* Народные названия болезней, II (На материале русского языка) // Этимология 1970. М., 1972. С. 143–206.

Мијатовић 1909 — *Мијатовић С.М.* Народна медицина срба сељака у Левчу и Темнићу // СЕЗб. 1909. Књ. 13. С. 259–482.

Мијушковић — *Мијушковић М.* Љубавне чини. Београд, 1985.

Милићевић 1873/2 — *Милићевић М.Ђ.* Живот Срба сељака. Београд, 1873. Зб. 2.

Милићевић 1894 — *Милићевић М.Ђ.* Живот Срба сељака. Београд, 1894 (СЕЗб. Књ. 1).

Миллер 1896 — *Миллер Вс.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Рус. мысль. 1896. № 7. С. 66–89.

Милојевић-Радовић 1958 — *Милојевић-Радовић Д.* Обичаји о рођењу и одгоју деце у Поречу // ГЕМБ. 1958. Књ. 21. С. 241–253.

Милорадович 1897 — *Милорадович В.П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 гг. // Сб.ХИФО. 1897. Кн. 10.

Милорадович 1900/том — *Милорадович В.П.* Народная медицина в Лубен. у. Полтав. губ. // КС. 1900. Т. 68, кн. 1. С. 46–61; кн. 2. С. 192–206; кн. 3. С. 373–395; Т. 69, кн. 2. С. 160–173, кн. 3. С. 310–334; Т. 70, кн. 1–2. С. 51–65.

Милорадович 1909 — *Милорадович В.* Украинские тайные знания и чары (Этнографический очерк) // Пошана. Сб.ХИФО. 1909. Т. 18. С. 232–243.

Милтенова 1981 — *Милтенова А.* Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции // Старобългарска литература. София, 1981. Т. 9. С. 8–113.

Милтенова 1992 — Стара българска литература. Т. 5. Естествознание / Съст. и ред. А. Милтенова. София, 1992.

Мильковы 1997 — *Мильков В.В., Милькова С.В.* Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 203–249.

Мильчик 2002 — *Мильчик М.И.* Островные монастыри Русского Севера в иконографии XVI — начала XVIII века // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 109–118.

Минёнок 2000 — *Минёнок Е.В.* Бабка Неживая // ЖС. 2000. № 1. С. 32–34.

Минх 1890 — *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ. // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. СПб., 1890. Т. 19. Вып. 2. С. 1–152.

Миодраговић 1914 — *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.

Митрофанова 1968 — Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.

Мойсієнко 1992 — *Мойсієнко В.* Про дохристиянські божества і символічно-магічні кліше в поліських замовляннях // Народна творчість та етнографія. 1992. № 2. С. 43–49.

Мойсієнко 1994 — *Мойсієнко В.М.* Номінація в поліській народній медицині та лікувальній магії. Дисс. ... канд. филол. наук. Житомир, 1994.

Мороз 2002 — *Мороз А.Б.* Сакральная география Каргополья // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 94–109.

Мочульский 1887 — *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

МУРЕ — Матеріяли до українсько-руської етнольоґії й антропольоґії. Львів.

Науменко 1998 — Этнография детства / Запись, сост., нотации и фотографии Г.М. Науменко. Беловодье; М., 1998.

Небжеговская-Бартминская 2005 — *Небжеговская-Бартминская С. Шла болячка с Болентина...* Концептуализация болезни в польском языке // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 309–325.

Небжеговская-Бартминьская 2004 — *Небжеговская-Бартминьская С.* Роль мотива в описании модели текста // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 256–273.

Недзельський 1955 — *Недзельський Є.* З уст народу. Пряшів, 1955.

Неклюдов 1972 — *Неклюдов С.Ю.* Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 191–220.

Неклюдов 1972а — *Неклюдов С.Ю.* Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18–45.

Неклюдов 1973 — *Неклюдов С.Ю.* Заметки об эпической временной системе // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6. С. 151–165.

Нестеровский 1905 — *Нестеровский П.* Материалы по этнографии бессарабских русинов // КС. 1905. Т. 91. Кн. 1. С. 73–125.

Нестик 1998 — *Нестик Т.А.* Художественное время в обрядовых текстах: заговоры и спасительные молитвы // Конференция «Слово как действие». Тезисы докладов. М., 1998. С. 73–77.

Неуступов 1912 — *Неуступов А.Д.* Народная медицина в Кадниковском уезде // Изв. Архангельского о-ва изучения Рус. Севера. 1912. № 15. С. 681–688.

НЗ — Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) / Сост. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.

Никитина 1991 — *Никитина С.Е.* Послесловие // *Федотов Г.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 137–153.

Никитина 2000 — *Никитина С.Е.* Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000. С. 348–356.

Никитина 2005 — *Никитина С.Е.* О заговорах в культуре духоборцев и молокан (на материале полевых исследований) // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 401–412.

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Николаева, Чернецов 1991 — *Николаева Т.В., Чернецов А.В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

НМБНТ — Народная медыцына. Беларуская народная творчасць / Уклад. Т.В. Валодзінай. Мінск, 2007.

Новг.ф-р — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001.

Новгородские былины — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1978.

Новиков 1979 — *Новиков Н.В.* К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 18–46.

Новицкий 1913 — *Новицкий Я.* Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. Екатеринослав, 1913.

Новозаветные апокрифы — Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С.А. Ершова. СПб., 2001.

Новомбергский 1907/4 — *Новомбергский Н.Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4 (Известия имп. Томского университета. Кн. 31).

Новомбергский 1909/2 — *Новомбергский Н.* Слово и Дело Государевы (Материалы). Томск, 1909. Т. 2.

Номис — Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.

Носович — *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

НТКПО 1, 2 — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.

Объяснение... псалмов — *Григорий Разумовский*, протоиерей. Объяснение Священной книги псалмов. М., 2002.

Овчаров 1998 — *Овчаров Н.* Няколко слабо известии апокрифни молитви от 1497/1498 г. // Българска етнология. 1998. № 3/4. С. 81–88.

Ожегова 1988 — *Ожегова С.С.* Композиция и типы севернорусских заговоров // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм. [Вып.] 1. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 44–47.

Онищук 1912 — *Онищук А.* З народнього житя гуцулів // МУРЕ. 1912. Т. 15. С. 90–158.

Онищук 1909 — *Онищук А.* Матеріяли до гуцульскої демонольогії // МУРЕ. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

Орел 1977 — *Орел В.Э.* К объяснению некоторых «вырожденных» славянских текстов // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 318–324.

ОЧ — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Павлова 1988 — *Павлова М.Р.* Использование атрибутов ткаческого производства в заговорах // Этнолингвистика текста. М., 1988. Ч. 1.

Панайотов 2003 — *Панайотов В.* Сисиниева молитва от XVI–XVII век // Глъбины книжьныя / Ред. Х. Трендафилов. Шумен, 2003. С. 247–251.

Панченко 1968 — *Панченко А.М.* О цвете в древней литературе славян // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 3–15.

Панченко 1998 — *Панченко А.А.* Народное православие. СПб., 1998.

Патай 2007 — *Патай Р.* Иудейская богиня. Екатеринбург, 2007.

Паунова 2000 — *Паунова Е.В.* Заговоры старожилов Астраханского края // ЖС. 2000. № 1. С. 45.

Пауновић 1968 — *Пауновић П.* Материнство и деца в веровањима код народа Тимока // Развитак. 1968. Бр. 5.

ПВЛ — Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г. СПб., 1996.

Первушин 1897 — *Первушин П.Ф.* Суеверия с. Катайского Камышловского уезда // Зап. Уральского о-ва любителей естествознания. Екатеринбург, 1897. Т. 17. Вып. 2. С. 329–331.

Передрієнко 1984 — Лікарські та господарські порадники XVIII ст. / Підгот. видання В.А. Передрієнко. Київ, 1984.

Переседов 2004 — *Переседов И.Г.* Об амулетах-змеевиках и их связи с нательными крестами и иными предметами церковной культуры // Византия в контексте мировой истории: Мат-лы науч. конф., посвящ. памяти А.В. Банк. СПб., 2004. С. 108–121.

Петканова 1982 — Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982.

Петров 1906 — *Петров А.* Статьи об Угорской Руси. СПб., 1906 (Зап. ист.-филол. фак-та имп. С.-Петербургского ун-та; Прилож. к LXXXI части).

Петров 1981 — *Петров В.П.* Заговоры / Публикация А. Н. Мартыновой // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.

Петрова 1990 — *Петрова Л.* Народни начини на лечение на детските болести в североизточна България // Известия на Народния музей — Варна, 1990. Кн. 26(41). С. 222–235.

Петровић 1948 — *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗб. 1948. Књ. 58.

ПЗ — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

ПЗам — Поліські замовляння / Зібрав та уклав В. Мойсієнко. Житомир, 1995.

Пигин 1998 — *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.

Пигин 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых / Подгот. текста и коммент. А.В. Пигина // ОЧ. С. 241–249.

Піпаш, Галас 2005 — *Піпаш Ю., Галас Б.* Матеріали до словника гуцульських говірок. Ужгород, 2005.

Подвысоцкий — *Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Подюков 2004 — *Подюков И.А.* Карагайская сторона. Народная традиция в фольклоре, обрядности и языке. Кудымкар, 2004.

Познанский 1912 — *Познанский Н.* Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // ЖС. 1912. № 1. С. 95–116.

Познанский — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. (Репринт издания 1917 г.)

Покровский 1987 — *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Нс., 1987. С. 239–266.

Полац.ЭЗ — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк, 2006.

Попконстантинов 1999 — *Попконстантинов К.* Молитва против нежит върху амулет от X век от Пъкуйул луй Соаре // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. В. Търново, 1999. Т. 6. С. 123–129.

Попконстантинов 2000 — *Попконстантинов К.* Два средновековни амулета от Добруджа // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. В. Търново, 2000. Т. 7. С. 181–186.

Попконстантинов 2004 — *Попконстантинов К.* Два оловни амулета от X в. против тресавици // Сборник в чест на проф. д-р Ангел Давидов. В. Търново, 2004. С. 469–475.

Попов — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

Попов А. 1889 — *Попов А.* Баяния, врачувания и лекувания от Хаджиелеската околия // СбНУ. 1889. Кн. 1. С. 78–90.

Порфирьев 1890 — *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.

Порфирьев 1891 — *Порфирьев И.Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды Четвертого археологического съезда. Казань, 1891. Т. 2, 3-я паг. С. 1–24.

Постников 1909 — *Постников Вс.* Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // Изв. Архангельского о-ва изучения Рус. Севера. 1909. № 5. С. 23–32.

Потебня 1860 — *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.

Потебня 1877 — *Потебня А.А.* Малорусская народная песня по списку XVI в.: Текст и примечания. Воронеж, 1877.

Потебня 1883, 1887 — *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1; 1887. Т. 2.

ППК 1848 — Предрассудки и поверья крестьян в Петровском уезде Саратовской губернии // Отечественные записки. 1848. Т. 56. С. 201–206.

Прилуцкий 1912/2000 — *Прилуцкий В.Д.* Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. М., 2000 (Репринт: Киев, 1912).

Пропп 1928 — *Пропп В.Я.* Морфология сказки. Л., 1928.

Пропп 1941 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1941.

Протоевангелие Иакова — Протоевангелие Иакова // Новозаветные апокрифы. СПб., 2001. С. 13–29.

Прохладный вертоград — Книга глаголемая Прохладный вертоград. Лечебник патриаршего келейника Филагрия / Сост., предисл. Т.А. Исаченко. М., 1997.

Проценко — *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.

Пр-ский 1873 — *Пр-ский И.С.* Народные суеверия // Олонец. ГВ. 1873. Ч. неоф. № 76. С. 70–871.

Пругавин 1909 — *Пругавин С.* О способе лечения лихорадки простым народом, о происхождении и разделении ее по его понятию / Публ. Н. Виноградова // ЖС. 1909. Вып. 1. С. 6–12.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1962. Т. 1.

Путилов 1988 — *Путилов Б.Н.* Героический эпос и действительность. Л., 1988.

Пыпин 1862 — *Пыпин А.Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись археографической комиссии. 1861. СПб., 1862. Вып. 1.

Пыщуг. — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской области / Под ред. А.В. Кулагиной. Пыщуг, 2001.

ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

Раденковић — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

Раденковић 1981 — *Раденковић Љ.* Структурно-типолошке карактеристике знакомности писаних магијских формула и других бајаличких форми // Научни састанак слависта в Вукове дане. Београд, 1981. Књ. 7, св. 1. С. 387–404.

Раденковић 1986 — *Раденковић Љ.* Место истеривања нечисте силе в народним бајањима словенско-балканског ареала // ГЕМБ. 1986. Књ. 50. С. 201–222.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народне бајања код Јужних словена. Београд, 1996.

Раденковић 1996а — *Раденковић Љ.* Симболика света в народној магији Јужних Словена. Београд, 1996.

Раденковић 1998 — *Раденковић Љ.* Дъна — стари словенски назив једне болести // Слово и култура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 190–197.

Раденковић 2007 — *Раденковић Љ.* Зао дух *нежит* у словенским писаним споменицима и народној култури // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику — L. Нови Сад, 2007. С. 697–714.

Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122–149.

Разумовская 1993 — *Разумовская Е.Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов Русского северо-запада (по полевым материалам 1973–1988 гг.) // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 257–273.

Райан 2006 — *Райан В.Ф.* Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

Редкие источники — Редкие источники по истории России. М., 1977. Вып. 2.

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

РКЖБН 2/1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд. СПб., 2006.

РКЖБН 5/2 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007.

Ровинский 1881 — *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1–5.

Розанов 1928 — *Розанов С.* Народные заговоры в церковных требниках (К истории быта и мысли) // Сборник статей в честь акад. А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 30–35.

Романов — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

Романова 1975 — *Романова Г.Я.* Наименование мер длины в русском языке. М., 1975.

Русский лубок — Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. М., 1992.

РФВ — Русский филологический вестник. Варшава.

Рыбников 1867 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Т. 4.

РЭМ — Российский этнографический музей. Архив. Ф. 1, оп. 7 (Тенишевское бюро).

Сазонова, Топорков 2002а — Сборник заговоров XVII в. от оружия (публикацию подготовили Л.И. Сазонова, А.Л. Топорков) // ОЧ. С. 225–232.

Салавей 2003 — *Салавей Л.М.* Замовы: агульная характарыстыка жанру // Міфалогія. Духоўныя вершы / А.М. Ненадавец, А.У. Марозаў, Л.М. Салавей, Т.А. Івахненка. Мінск, 2003.

Сафонов 1894 — *Сафонов М.* Народное знахарство // Сев. вестник. 1894. № 6. С. 1–13.

Сб.МОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.

Сб.ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.

Сб.ХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.

Сборник Кирши Данилова — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е доп. изд. / Подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.

СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.

Свешникова 1993 — *Свешникова Т.Н.* Формулы отсылки болезни в восточнославянских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 160–162.

СД 1–4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995–2009. Т. 1–4.

Седакова 1983 — *Седакова О.А.* Полесское *брод* ‘агония’ и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 78–81.

Седакова 1999 — *Седакова И.А.* Эпитет в структуре и семантике болгарских пословиц и загадок (Опыт сравнительного анализа) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999. С. 157–176.

Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Седакова 2005 — *Седакова О.А.* Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005.

Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Седакова, Трефилова 2002 — *Седакова И.А., Трефилова О.В.* Три болгарских текста записи 2001 года в контексте общеславянской заговорной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура. Материалы круглого стола. М., 2002. С. 2–55.

СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.

Селиванов 1886 — *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69–116.

Селиванов 1976 — *Селиванов Ф.М.* К вопросу об изображении времени в былинах // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. С. 68–81.

Семенцова 1892 — Сборник Ирины Антоновны Семенцовой, доставленный из с. Будниц Кролевецкого у. Черниговской губ. // Сб.ХИФО. 1892. Т. 4. С. 285–288.

Семилуцкий 1897 — *Семилуцкий А.* Село Покойное Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // Сб.МОМПК. 1897. Т. 23. С. 253–356.

Сербаў 1928 — *Сербаў І.А.* Вічынскія паляне. Этнографічны нарыс // Зб. артыкулаў. Менск, 1928. С. 1–52.

Сибирский сб. — Сибирский сборник XVIII в. (Предисловие и публикация А.А. Турилова) // ОЧ. С. 250–267.

Силантьев 2008 — *Силантьев И.В.* Мотив // Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий / Гл. науч. ред. Н.Д. Тамарченко. М., 2008. С. 130–131.

Скабалланович 2004 — *Скабалланович М.* Рождество Пресвятой Богородицы. Киев, 2004.

СККДР 1987/1 — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987.

Скрябин — *Скрябин Н.* Продолжение этнографии, составляемой по Воронежскому полууезду с левой стороны р. Воронежи за 1851 год // Архив ГО СССР, разряд 9, оп. 1. № 66.

Слов.маг. — Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.

СМ 2002 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002.

Смилянская 2002 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянской) // ОЧ. С. 99–172.

Смилянская 2002а — Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всеи какое по ряду стоят (Публикация Е.Б. Смилянской) // ОЧ. С. 322–366.

Смилянская 2002б — *Смилянская Е.Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // ОЧ. С. 75–98.

Смирнов 1983 — *Смирнов Ю.И.* Восстановление общеславянского эпического репертуара // IX Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983. С. 241–257.

Смирнов, Ильинская 1992 — Встану я благословясь... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Н. Ильинская. М., 1992.

Соболева 2005 — *Соболева Л.С.* Рукописная литература Урала: Наследование традиций и обретение самобытности. Очерк первый. Рукописный облик устного слова. Екатеринбург, 2005.

Соболь 1893 — *Соболь И.* Заметки о болезнях, замечаемых в ст. Кубанской, и о местных средствах против них // Сб.МОМПК. 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 142–146.

Соколов 1888 — *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1.

Соколов 1889 — *Соколов М.И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Т. 263. Отд. 2. С. 339–368.

Соколов 1892 — *Соколов А.* Заговоры // Известия О-ва археологии и этнографии при Казанском ун-те. 1892. Т. 10, вып. 3. С. 337–338.

Соколов 1892а — *Соколов А.* Духовные стихи и заговоры из рукописного сборника XVIII в. // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. 1892. Т. 10. Вып. 1. С. 114–117.

Соколов 1895 — *Соколов М.И.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Труды Слав. комиссии имп. Моск. археол. о-ва. 1895. Т. 1. С. 134–202.

Соколов 1926 — *Соколов Б.М.* Экскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. № 1. С. 30–53.

Соколов 1994 — *Соколов Б.М.* По Саратовскому краю. Из впечатлений и записок этнографа // Саратовский вестник. Саратов, 1994. Вып. 4. Заговоры. С. 67–86.

Соколов — *Соколов М.* Сведения о домашнем быте в Полтавском уезде // Архив ГО СССР, разд. 31, оп. 1. № 21.

Сорокин 1890 — *Сорокин Г.И.* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, 1890.

СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–2002. Вып. 1–2.

Спространов 1900 — *Спространов Е.* Материали по народната медицина. От Охрид // СбНУ. 1900. Т. 16–17. Ч. 2. С. 271–277.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

Срезневский 1–3 — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. Т. 1–3.

Срезневский 1913 — *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.

Сталийски 1895 — *Сталийски Ц.* Баяния, врачувания и лекувания от Ломско // СбНУ. 1895. Кн. 12. С. 142–145.

Старославянский словарь — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1999.

Стихи духовные — Стихи духовные / Сост. Ф.М. Селиванов. М., 1991.

Стороженко 1892 — *Стороженко Н.В.* Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные летом 1776 года // КС. 1892. Т. 36. С. 119–130.

Стороженко 1894 — *Стороженко М.К.* Слобода Ново-Астрахань // ХСб. 1894. Вып. 8. С. 27–48.

Страхов 1988 — *Страхов А.Б.* О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. М., 1988. Ч. 1. С. 92–94.

Страхов 2003 — *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Mass., 2003.

Страхов 2005 — Полесские фольклорно-этнографические материалы в современных записях. 2. Заговоры и народная медицина / Публ. и коммент. А.Б. Страхова // Palaeoslavica. 2005. № 5. С. 163–204.

Стрельский 1927 — *Стрельский В.И.* Песни, частушки, заговоры и малопонятные слова деревни Конево Курского у. // Известия Курского о-ва краеведения. 1927. № 3. С. 67–72.

Судник 1983 — *Судник Т.М.* К описанию структуры одного белорусского (восточнополесского) заговора // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 184–192.

Судник 1988 — *Судник Т.М.* Белорусские заговоры, обращенные к воде // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Ч. 1. М., 1988. С. 72–74.

Судог. ф-р — Фольклор Судогодского края / Сост. В.Е. Добровольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. Изд. 2-е. М., 2001.

СУМ — Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

Сырку 1883 — *Сырку П.* Отрывок малорусского простонародного лечебника и два заговора. По рукописи начала XVII в., хранящейся в Румынском государственном архиве в Букуреште // Филологические записки. 1883. Вып. 1. С. 1–12 (4-й паг.).

Таланчук 1992 — Українські чари / Упоряд. О.М. Таланчук. Київ, 1992.

Таямн. — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В.С. Новак. Гомель, 1998.

Тенишев 2004/1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 1. Костромская и Тверская губернии.

Тенишев 2004/3 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 3. Калужская губерния.

Теребихин 1993 — *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск, 1993.

Теребихин 1994 — *Теребихин Н.М.* Мифология островной культуры Русского Севера // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.

Тиханов 1904 — *Тиханов П.Н.* Брянский говор // Сб.ОРЯС. 1904. Т. 76. № 4. С. 1–263.

Тихонравов 2 — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.

Тодорова 1987 — *Тодорова И.* Представа за двойника в баянията и магните (по материали от Михайловградски окръг) // Български фолклор. 1987. Год. 13. Кн. 3. С. 55–63.

Тодорова-Пиргова — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.

Толстая 1986 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Д — И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 98–131.

Толстая 1986а — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К — П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 178–242.

Толстая 1992 — *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — 1. М., 1992. С. 33–45.

Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 172–177.

Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Магия обмана и чуда в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 109–115.

Толстая 1997 — *Толстая С.М.* Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // ЖС. 1997. № 3. С. 31–35.

Толстая 1997а — *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.

Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Из наблюдений над сербскими заговорами // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1999. Књ. 5. С. 155–160.

Толстая 1999а — *Толстая С.М.* Заговор // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.

Толстая 1999б — *Толстая С.М.* Звуковой код традиционной культуры // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.

Толстая 2000 — *Толстая С.М.* Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–43.

Толстая 2002 — *Толстая С.М.* Иномирное пространство сна // Сны и сновидения в народной культуре. М., 2002. С. 198–219.

Толстая 2002а — *Толстая С.М.* Число // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 488–489.

Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Тело как обитель души: славянские народные представления // Тело в русской культуре. М., 2005. С. 51–66.

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Толстой 1984 — *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5–72.

Толстой 1986 — *Толстой Н.И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

Толстой 1993 — *Толстой Н.И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110.

Толстой 1994 — *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстой 1998 — *Толстой Н.И.* Избранные труды. М., 1998. Т. 2.

Толстой 2003 — *Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 313–409.

Тончева 2000 — *Тончева Х.* Старобългарските молитви за всяка потреба в развоя на славянската ръкописна книжнина (до края на XIX век). Пловдив, 2000.

Топорков 1992 — *Топорков А.Л.* «Перепекание детей» в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–118.

Топорков 1997 — *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке. М., 1997.

Топорков 2001— *Топорков А.Л.* Антропонимическое пространство олонецкого сборника заговоров XVII века // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. М., 2001. Ч. 2. С. 126–131.

Топорков 2002 — *Топорков А.Л.* Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 338–376.

Топорков 2005 — *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX в. История, символика, поэтика. М., 2005.

Топорков 2008 — *Топорков А.Л.* Осмысление слова в русских заговорах XVII–XVIII вв. // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У чест академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 385–398.

Топорков 2009 — *Топорков А.Л.* Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII–XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории. Scripta/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. 2008. М., 2009. С. 13–28.

Топорков 2010 — *Топорков А.Л.* Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Составление, подготовка текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.

Топоров 1969 — *Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-магических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 9–43.

Топоров 1980 — *Топоров В.Н.* Заговоры и мифы // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 450–452.

Топоров 1982 — *Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 340–342.

Топоров 1983 — *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.

Топоров 1987 — *Топоров В.Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **SVĘT-* // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987. С. 184–252.

Топоров 1993 — *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.

Топоров 1996 — *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 7–88.

Топоров 2000 — *Топоров В.Н.* К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. М., 2000. С. 239–371.

Топоров 2004 — *Топоров В.Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Языки культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 12–106.

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

Торэн 1935 — *Торэн М.Д.* Об образе лихорадки // Сов. этнография. 1935. № 1. С. 107–113.

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

Традыцыйная культура беларусаў 2 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004.

Трейланд 1881 — *Трейланд О.Я.* Материалы по этнографии латышского племени // Известия имп. О-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. 40. Труды этнограф. отдела. Кн. 6. М., 1881.

ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.

Трубачев 1980 — *Трубачев О.Н.* Из балто-славянских этимологий // Этимология 1978. М., 1980.

Трублаевич 1868 — *Трублаевич П.* Крестьянские заговоры-«врокы» // Подол.ЕВ. 1868. № 16. С. 499–503.

ТС — Тураўскі слоўнік. Міиск, 1982–1987. Т. 1–5.

ТСС — Таємна сила слова / Упор. Г. Бондаренко. Київ, 1992.

Тульцева 1976 — *Тульцева Л.А.* Рябина в народных поверьях // Сов. этнография. 1976. № 5.

Турилов 1996 — *Турилов А.А.* Новгородский текст в сербской рукописи XIV в. // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А. Зализняка М., 1996. С. 83–104.

Турилов 2009 — *Турилов А.А.* Иеремия // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 287–289.

Тунгудские карелы — Устная поэзия тунгудских карел / Изд. подгот. А.С. Степанова. Петрозаводск, 2000.

ТФЛ — Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.

УДр — *Подюков И. А., Белявин А.М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX — XX в. Усолье, 2004.

УЗ — Українські замовляння / Упор. М.Н. Москаленко. Київ, 1993.

УНМ — Українська народна магія. Поетика. Психологія / Упор. Т. Полковенко. Київ, 2001.

УРС — Украинско-русский словарь. Киев, 1953–1962. Т. 1–5.

Усачева 1994 — *Усачева В.В.* Вокативные формулы народного врачевания у славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 222–240.

Успенский 1895 — *Успенский Д.И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (По материалам, собранным в... Тульской губ.) // ЭО. 1895. № 4. С. 71–95.

Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Успенский 1989 — *Успенский Б.А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья вторая // Текст — культура — Семиотика нарратива. Труды по знаковым системам. 23. Тарту, 1989. С. 18–38.

Утехин 2005 — *Утехин И.* К семиотике кожи в восточнославянской традиционной культуре // Тело в русской культуре. М., 2005. С. 119–128.

Фадеева 1997 — *Фадеева Л.В.* Заговоры с мотивом целительного рукоделия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1997. Вып. 1. С. 37–50.

Фадеева 2000 — *Фадеева Л.В.* Богородица в русских заговорах (роль христианских источников в формировании образа). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2000.

Фадеева 2001 — *Фадеева Л.В.* Риза — Покров в заговорной поэзии // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 77–97.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. I–IV.

Федотов 1991 — *Федотов Г.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Фенютин 1863 — *Фенютин А.* Заговор против лихорадки // Ярославские губ. вед. 1863. Ч. неоф. № 35. С. 241–242.

ФКГ — Заговоры // Фольклор Калужской губернии. М., 1997. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. С. 210–213.

ФНО — Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О.С. Бердяева. М., 2005.

Фольклор старообрядцев Литвы 2 — Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.

Франко 1898 — *Франко І.* Гуцульскі примівки // Етноґрафічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 41–72.

Франко 1–4 — *Франко І.* Апокріфи і леґенди з українських рукописів. Львів, 1892–1906. Т. 1–4.

Халанский 1904 — *Халанский М.Г.* Народные говоры Курской губернии // Сб.ОРЯС. 1904. Т. 76. № 3. С. 1–382.

Харитонов 1847 — *Харитонов А.* Из записок шенкурца // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 10. Смесь. С. 148–156.

Харитонова 1992 — *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов, 1992.

Харламов 1901 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Ейске // Сб.МОМПК. 1901. Т. 29, отд. 3. С. 1–48.

Харламов 1904 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Майкопе // Сб.МОМПК. 1904. Т. 34, отд. 3. С. 1–22.

Христова 2001 — *Христова Б.* Амулетите и талисманите в българската писмена традиция. София, 2001.

Хроленко 1992 — *Хроленко А.Т.* Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992.

ХСб — Харьковский сборник. Харьков.

Цейтлин 1912 — *Цейтлин Г.* Знахарства и поверья в Поморье // Изв. Архангельского о-ва изучения Рус. Севера. 1912. № 4. С. 156–165.

Цепенков 1900 — *Цепенков М. К.* Баяния, врачувания и лекувания. От Прилеп // СбНУ. 1900. Т. 16–17, ч. 2. С. 266–271.

Цивьян 1973 — *Цивьян Т.В.* К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 13–17.

Цивьян 1977 — *Цивьян Т.В.* Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 305–317.

Цивьян 1984 — *Цивьян Т.В.* К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «плугушор» // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 96–116.

Цонев 1910/1; 1923/2 — *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1910. Т. 1; 1923. Т. 2.

Черепанова 1977 — *Черепанова О.А.* Типология и генезис названий лихорадок-трясовиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1977. С. 44–57.

Черепанова 1979 — *Черепанова О.А.* Явление прозопопеи и языковые средства его реализации в заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1979. С. 4–12.

Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Чернецов 1994 — *Чернецов А.В.* Двоеверие: мираж или реальность? // ЖС. 1994. № 4. С. 16–19.

Чернецов 2002 — *Чернецов А.В.* «Людища ако чюдища». Фольклорные сюжеты и средневековая историческая иконография // ЖС. 2002. № 4. С. 25–28.

Черных 2006 — *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Пермь, 2006.

Чибриков 1900 — *Чибриков И.* Народные способы лечения и заговоры против болезней в Казанской губернии // Изв. О-ва археологии и этнографии при Казанском университете. 1900. Т. 16, вып. 3. С. 305–308.

Чуб. — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.

Чулков 1786 — *Чулков М.Д.* Абевега русских суеверий. СПб., 1786.

Шарко 1891 — *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губернии // ЭО. 1891. № 1. С 168–175.

Шахматов 1916 — Диалектологические материалы, собранные В.И. Тростянским, И.С. Гришкиным и др. Подг. к печати и снабдил примеч. А.А. Шахматов // Сб. ОРЯС. 1916. Т. 95. № 1. С. 1–158.

Шеваренкова 1998 — Нижегородские христианские легенды / Сост., вступит. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.

Шейн 1893/2; 1902/3 — *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2; 1902. Т. 3.

Шиндин 1993 — *Шиндин С.Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.

Шиндин 1995 — *Шиндин С.Г.* О некоторых следах архаической ритуальной практики в восточнославянской заговорной традиции // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8–9. С. 205–215.

Шишков 1890 — *Шишков Ст.Н.* Баяния, врачувания, лекувания. От Ахър-Челебийско // СбНУ. 1890. Кн. 2. С. 170–171.

Шкарбан 1992 — Поліські замовляння / Зібрав А. Шкарбан // Берегиня. 1992. № 1.

Шкарбан 1996 — *Шкарбан А.* Знахарство на Поліссі // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, 1996. С. 277–281.

Шлюбскі 1927 — *Шлюбскі А.* Матар'ялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927. Ч. 1.

Шустиков 1892 — *Шустиков А.* Троичина Кадниковского уезда. Бытовой очерк // ЖС. 1892. Вып. 3. С. 106–138.

Шухевич 1908 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5. Львів, 1908.

Щапов 1863 — *Щапов А.П.* Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (православного и старообрядческого). Приложение I. Заговоры, извлеченные из рукописей старообрядческих // Журнал Министерства народного просвещения. 1863. Ч. 117. № 1. Отд. IV. С. 54–63.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

Щербина 1883 — Наговоры от болезней у черноморцев / Публикация Щербины // КС. 1883. № 7.

Щуров 1867 — *Щуров И.* Знахарство на Руси // Чтение в Обществе истории и древностей российских. 1867. Кн. IV. С. 143–174.

Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.

Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

ЭО — Этнографическое обозрение. М.

ЭСб — Этнографический сборник. СПб.

ЭСБМ — Этымалагічный слоўнік беларускай мовы. Т. 1–. Мінск, 1978–.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М.

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

Юрлинский край — *Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX–XX вв. Материалы и исследования. Пермь, 2003.

Яковлева 1994 — *Яковлева Е.С.* Фрагмент русской языковой картины мира (модели пространства, времени, восприятия). М., 1994.

Якушкин 1868 — *Якушкин Е.* Молитвы и заговоры в Пошехонском у. Ярослав. губ. // Труды Ярослав. губ. стат. комитета. 1868. Вып 5. С. 157–182.

Янчук 1889 — *Янчук Н.А.* По Минской губернии // Известия имп. О-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. М., 1889. Т. 61.

Ястребов 1894 — *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894. С. 8–16, 42–59.

Яцимирский 1913/3,4 — *Яцимирский А.И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 1–102; Кн. 4. С. 16–126.

Aarne 1920 — *Aarne A.* «Vogel federlos» // Vergleichende Rätselforschungen von Antti Aarne. III. Hamina, 1920. S. 3–48 (FFC, N 28).

AKE — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Baranowski 1981 — *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Lódź, 1981.

Barb 1953 — *Barb A. A.* Diva Matrix // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. London, 1953. Vol. 16.

Barb 1966 — *Barb A.A.* Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. London, 1966. Vol. 29. P. 1–23.

Bartoš 1892 — *Bartoš Fr.* Moravský lid. Telč, 1892.

Biegeleisen 1927 — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.

Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.

Bonner 1950 — *Bonner C.* Studies in Magical Amulets. Michigan; London, 1950.

Bonser 1963 — *Bonser W.* The Medical Background of Anglo-Saxon England. London, 1963.

Boryta 1996 — *Boryta Fr.* Baśnie. Wspomnienia. Opowieści. Lublin, 1996.

Budziszewska 1982 — *Budziszewska W.* Fauna z «Katalogu magii» brata Rudolfa // Poradnik językowy, 1982. N 6. S. 411–414.

Christiansen 1914 — *Christiansen R.Th.* Die Finnischen und Nordischen Varianten des Zweiten Merseburgerspruches: Eine vergleichende Studie. Hamina, 1914 (FFC, N 18).

Ciszewski 1887 — *Ciszewski S.* Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 1–129.

Coptic Texts — Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power / ed. by M.W. Mayer and R. Smith. Princeton University Press, 1999.

Czernik 1984 — *Czernik St.* Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć. Lódź, 1984.

Čápová-Gáborová DP — *Čápová-Gáborová Z.* Súpis slovenských ľudovych zaklínaní, zariekaní a ich analýza z hľadiska poetyky. Bratislava, Diplomová práca, руководитель E. Horváthová; Katedra etnografie a folkloristiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského.

Čižmář 1946 — *Čižmář J.* Lidové lékařství v Československu. Brno, 1946. T. 1.

Davies 1996 — *Davies O.* Healing Charms in Use in England and Wales 1700–1950 // Folklore. Doheny, 1996. Vol. 107.

Dłużewska 1983 — *Dłużewska S.* Ludowa wiedza medyczna ludności kaszubskiej // Lódzkie studia etnograficzne. Lódź, 1983. T. 25. S. 35–57.

Ebermann 1903 — *Ebermann O.* Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin, 1903 (Palaestra, Bd XXIV).

Federowski 1 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

Folklor górnego Śląska — Folklor górnego Śląska. Katowice, 1989.

Frankfurter 1995 — *Frankfurter D.* Narrative Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells // Ancient Magic and Ritual Power / Ed. by M. Meyer and P. Mirecki. Leiden; New York; Köln, 1995. P. 457–476.
González Terriza — *Alejandro Arturo González Terriza.* Isis, Lilith, Gello: Three Ladies of Darkness // http://www.lilithgallery.com/library/lilith/Lilith-Isis-Gello.html
Grafenauer 1937 — *Grafenauer I.* Najstarejši slovenski zagovori // Časopis za zgodovino in narodopisje. Maribor, 1937. S. 275–293.
Greenfield 1989 — *Greenfield R.* Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories // Byzantina, 1989. Vol. 15. P. 83–141.
Hangi 1990 — *Hangi A.* Život i običaji Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1990. S. 108–109.
Heim 1893 — Incantamenta magica graeca latina / Ed. Richard Heim // Jahrbücher für classische Philologie. Supplement band. XIX. Lipsiae [Leipzig], 1893 (на обложке: 1892).
Holubý 1884 — *Holuby J.* Čarodejné zariekanie a kliatby u ľudu slovenského // Slovenské pohľady. 1884. Z. 1.
Hunt 1990 — *Hunt T.* Popular Medicine in Thirteenth-Century England. London, 1990.
Kačanovskij 1881 — *Kačanovskij V.* Apokrifne molitve, gatanja i priče // Starine. Zagreb, 1881. T. 13. S. 150–161.
Karwot 1955 — *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku. Wrocław, 1955.
Kolberg 3 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1962. T. 3. Kujawy. Cz. 1.
Kolberg 21 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964. T. 21. Radomskie. Cz. 2.
Kolberg 31 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963. T. 31. Pokucie, cz. 3.
Kolberg 34 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964. T. 34. Chełmskie, cz. 3.
Kolberg 35 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964. T. 35. Przemyskie.
Kolberg 39 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1965. T. 39. Pomorze.
Kolberg 40 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1966. T. 40. Mazury Pruskie.
Kolberg 48 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1967. T. 48. Tarnowskie—Rzeszowskie.
Kolberg 51 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1973. T. 51. Sanockie—Krośnieńskie.
Kolberg 52 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1968. T. 52. Białoruś—Polesie.
Kolberg 53 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1966. T. 53. Litwa.
Kolberg 55 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1971. T. 55. Ruś Karpacka. Cz. 2.
Kopernicki 1887 — *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130–228.
Kotansky 1993 — *Kotansky R.* Greek Magical Amulets. Opladen, 1993.
Kotula 1969 — *Kotula Fr.* Folklor słowny osobliwy lasowiaków, rzeczowiaków i podgórzan. Lublin, 1969.
Kotula 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
Kovačević 1878 — *Kovačević Lj.* Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti // Starine. Zagreb, 1878. Knj. 10.
Kowal-Fuczyło 2001 — *Kowal-Fuczyło I.* Zamówenia ludowe z okolic Lwowa // Etnolingwistyka. Lublin, 2001. N 13. S. 267–277.
Mansikka 1909 — *Mansikka V. J.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Acientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1).
Matyas 1897 — *Matyas K.* Nasze sioło // Wisła. 1897. T. 7, z. 1. S. 9–155.

Milčetić 1911 — *Milčetić I.* Hrvatska glagoljska bibliografija // Starine. Zagreb, 1911. Knj. 33. S. 198–201.

Minczew 2003 — *Minczew G.* Święta księga — ikona — obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Lódź, 2003.

Möderndorfer 1964 — *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri slovencih. Ljubljana, 1964.

Moszyński 1929 — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materialy etnograficzne z wschodniej częsci b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1929.

Nahtigal 1942 — *Nahtigal R.* Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Ljubljana, 1942. II. del.

Naveh, Shaked 1985 — *Naveh J., Shaked S.* Amulets and magic bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem, 1985.

Niebrzegowska-Bartmińska 2007 — *Niebrzegowska-Bartmińska S.* Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej. Lublin, 2007.

Novikovas, Trimakas 1997 — *Novikovas J., Trimakas R.* Lietuvas rusų sentikių užkalbėjimai // Tautosakos darlai VI–VII. Vilnius, 1997. P. 267–287.

Ogden 2002 — *Ogden D.* Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Source-book. Oxford, 2002.

Pajek 1884 — *Pajek J.* Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.

Pantelić 1973 — *Pantelić M.* Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael // Slovo. Zagreb, 1973. T. 23. S. 161–205.

Pękalski 1967 — *Pękalski M.* Materiały do magii, przesądów i wróżb w biłgorajskim // Studia i materiały lubelskie. Etnografia. Lublin, 1967. № 2. S. 233–240.

Petrow 1878 — *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1878. T. 2. S. 3–182.

Piątkowska 1889 — *Piątkowska J.* Z życia ludu w ziemi siradzkiej // Wisła. 1889. T. 3. S. 479–530.

Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Podbereski 1880 — *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu Ukraińskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. T. 4. S. 3–82.

Roper 2005 — *Roper J.* English Verbal Charms. Helsinki, 2005 (FFC. N 288).

Ryan 2006 — *Ryan W.F.* Ancient Demons and Russian Fevers // Magic and the Classical Tradition. London, 2006.

Rokosowska 1900 — *Rokosowska Z.* Zamawiania («zmowlania») // Wisła, 1900. T. 14. S. 458–461.

Rulikowski 1879 — *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–167.

SGP PAN 3 — Słownik gwar polskich. Warszawa; Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1977. T. 3.

Siarkowski 1879 — *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Cz. 2 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3.

Siarkowski 1885 — *Siarkowski W.* Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1885. T. 9. S. 3–72.

Skalski 1901 — *Skalski S.* Lecznictwo ludowe // Wisła. 1901. T. 15. S. 75–76.

Spier 1993 — *Spier J.* Byzantine Magical Amulets and Their Traditions // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. London, 1993. Vol. 56.

Spier 2006 — *Spier J.* A Revival of Ancient Magical Practice in Tenth-Century Constantinople // Magic and the Classical Tradition. London, 2006. P. 29–36.

SSSL 1/2 — Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos. Lublin, 1996. T. 1/2.

Storms 1948 — *Storms G.* Anglo-Saxon magic. The Hague, 1948.
Strohal 1910 — *Strohal R.* Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1910. Knj. 15, sv. 1. S. 120–160.
Świętek 1893 — *Świętek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
Talko-Hryncewicz 1893 — *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
The Greek Magical Papyri — The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells / Ed. by Dieter Betz. 2nd ed. Chicago; London, 1992.
Toeppen 1892 — *Toeppen M.* Wierzenia Mazurskie // Wisła. 1892. T. 6. S. 391–420.
Traczyk 1895 — *Traczyk J.* Z okolic Babiej Góry // Wisła. 1895. T. 9, z. 1. S. 75–80.
Udziela 1891 — *Udziela M.* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego. Warszawa, 1891.
Ulanowska 1884 — *Ulanowska S.* Niektóre materyjały ze wsi Lukówcy (w mazowieckim) // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1884. T. 8. S. 247–323.
Wasilewski 1889 — *Wasilewski Z.* Jagodne (wieś w powiecie łukowskim). Zarys etnograficzny // Biblioteka «Wisły». Warszawa, 1889. T. 4.
Wereńko 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1. S. 99–228.
Woronczak 1972 — *Woronczak J.* Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku // Literatura ludowa. 1972. № 3.
Zablatnik 1982 — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Celovec, 1982.
Zamagurie — Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad; Košice, 1972.
Zowczak 1994 — *Zowczak M.* Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny // Literatura ludowa. 1994. N 4/6. S. 3–33.
Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblija ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Научное издание

*Татьяна Алексеевна Агапкина*

Восточнославянские лечебные заговоры
в сравнительном освещении

Сюжетика и образ мира

Издательство «Индрик»

Корректор *Т.И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л.Е. Коритысская*

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications
may be ordered by
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 495 959-21-03

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
51,5 п. л. Тираж 800 экз.

Отпечатано с оригинал-макета

Татьяна Алексеевна Агапкина, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, главный редактор издательства «Индрик».

Окончила Московский государственный университет. За годы работы в Институте славяноведения опубликовала более 400 научных работ и энциклопедических статей по широкому кругу вопросов, касающихся славянской традиционной культуры. В качестве автора и члена редколлегии участвовала в подготовке этнолингвистического словаря «Славянские древности», а также энциклопедического словаря «Славянская мифология». Автор книг «Этнографические связи календарных песен» (М., 2000); «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (М., 2002); «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» (М., 2003).