
Т.А. Агапкина

ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ ВЕРБАЛЬНОЙ МАГИИ У ВОСТОЧНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН

Нам уже приходилось писать о схождениях в области заговорной сюжетики, которые обнаруживаются при сопоставительном исследовании заговоров (Агапкина 2016). И хотя большая часть соответствий между восточнославянской и балканославянской традициями сконцентрирована в карпатоукраинской заговорной традиции, мы намеренно выходим за рамки карпатоукраинского региона и привлекаем более широкий восточнославянский материал, что позволяет сосредоточиться на поиске не только межрегиональных, но и кросс-славянских соответствий. Ниже мы с разной степенью подробности рассмотрим четыре случая, которые демонстрируют подобные связи.

В рамках нашего давнего исследования магического лечения детской бессонницы мы обратим внимание на две группы заговоров.

Случай **первый**. Славянские заговоры от детской бессонницы за последние два десятилетия не один раз становились предметом изучения. Особое внимание исследователи обращали на мифологических персонажей, упоминаемых в этих заговорах, которые, в свою очередь, были тесно связаны с демонологическими представлениями местных традиций. Интерес к заговорам от детской бессонницы подогревал и тот факт, что фрагментарный пересказ заговора от детской бессонницы с упоминанием одного из таких персонажей входил в так называемый «Каталог магии» – свод поучений для священников по вопросам тайной исповеди («Summa de confessionis discretione...»). Эта

DOI: 10.31168/91674-564-1.2

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (№ 17-18-01-373).

рукопись, составленная на латыни монахом этого монастыря неким братом Рудольфом, датируется первой половиной XIV в. и происходит из монастыря цистерсов в Верхней Силезии (ныне это местечко Руды, Рациборского пов. Силезского воев.). Материалы «Каталога магии» находят соответствие как в польских, так и в немецких материалах более позднего времени. По интересующему нас вопросу брат Рудольф сообщал, в частности, следующее: «Retro ostium stantes vespere puerum in sinu gestantes vocant mulierem silvestrem, quod faunam dicimus ut puer fauni ploret, suus taceat» [Вечером, держа ребенка на руках, выходят за двери и призывают лесную женщину, которую мы называем Фауной, чтобы дитя Фауны плакало, а их оставалось спокойным] (Karwot 1955: 23).

Мы предположили, что, судя по характеру сообщения, речь идет о магической практике, составной частью которой была вербальная формула («призывают лесную женщину, чтобы <ее> дитя плакало, а их оставалось спокойным»), а также попытались восстановить ее инвариант (см. об этом сообщении из «Каталога магии» подробнее: Karwot 1955; Budziszewska 1982; Виноградова 1993/2016; Агапкина, Топорков 1990 и мн. др.).

В разных регионах Восточной и Юго-Восточной Европы известны разговоры от детской бессонницы, обращенные к лесным бабе и деду, лесной матери, а также к лесу или отдельным деревьям, с предложением установить родственные отношения и, как результат, – обменять сон одного ребенка на крик другого, причем дети человека и лесного персонажа обязательно позиционируются как разнополюе. Таков в общих чертах инвариант рассматриваемого нами разговорного сюжета; его опорными точками являются следующие: два партнера: человек и мифический персонаж/дерево/лес/др.; подразумеваемые у них дети противоположных полов, причем дитя человека страдает от бессонницы; обменные отношения, в результате которых дитя человека должно избавиться от бессонницы. Приведем несколько примеров заговоров, в большей или меньшей степени отвечающих этому инварианту:

– «Добры дзень, заморская бабка! Добры дзень, лясовы дзядок! Пасватаймасыя, пабратаймасыя, пакумемасыя, палюбемасыя. У мяне сыноч, у цябе дочачка, пажанема, падружэма. Няхай тваёй дочачцы крыксы-крыксавіцы і плаксы-плаксавіцы, а майму сынку спанне-прыбыванне. Усякія вочы хай прымае. Каб твая дочачка крычала і верашчала, а мой сыноч спаў і прыбываў...» (Замовы 1992, № 1169, Гомельская обл., Лельчицкий р-н);

– «Добрий вечір, куме дубе, побратаймося, посватаймося, – у тебе дубок, а в мене берізка, у тебе синоч, а в мене дочка; візьми собі

крикливиці триливиці, – а дай мойї дочці сонливиці-дрімливиці. У тебе гілле широке, будеш її колихати, дитина буде спати» (ИИФЕ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98; Житомирская обл., Коростышевский р-н);

– «U, mama pădurii, u, miaza nopții pînă astă seară a plîns băiatul meu de fata ta, acum să plînga fata ta de băiatul meu. Eu îți arunc pîne, tu să dai somnul și liniștea, să doarmă ca mielul, să se îngrase ca purcelul» [У, лесная мать, у, полночь, до сегодняшнего дня мой сын плакал о твоей дочери, пусть же теперь твоя дочь плачет о моем сыне. Я бросаю тебе хлеб, а ты пошли сон и покой, чтоб он спал, как ягненок, потолстел, как поросенок] (Gorovei 1931: 372, Румыния);

– «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 пусть плачет по нашему мальчику]» (Капанци: 174, с.-вост. Болгария);

– «Мума падуру, / горска мајко, / польска мајко, / вапиркињо! / Што си се на Милана (*име детета*) искезила, / што си се избучила?.. / Доста си ти очи бучила, / доста си ти Милана пудила, / од сад, нек се пуди твоје дете!» [Мума падуру, лесная мать, полевая мать, вампирица! Что ты на Милана оскалилась, что ты выпучилась?.. Достаточно ты глаза пучила, достаточно ты Милана пугала, отныне пусть пугается твое дитя!] (Пауновић 1970: 62, Сербия, Неготинский край).

Поскольку в книге 2010 г. мы подробно рассмотрели сюжетный состав этих заговоров (Агапкина 2010: 269–278), в настоящей работе мы остановимся на других их аспектах в разных славянских традициях, и в том числе на особенностях их распространения.

Первое, что бросается в глаза, – это количественная неравномерность их распределения по традициям. Наибольшая плотность записей наблюдается в украинской и белорусской традициях, где в общей сложности зафиксировано на данный момент соответственно 49 и 45 заговоров. Для русской заговорной традиции этот сюжет нехарактерен – мы насчитали немногим более полдесятка заговоров с территории Европейской России (в основном с запада и северо-запада, а также Кубани).

Что касается Балкан, то известно, что такие заговоры в большом количестве есть в румынской традиции, но, к сожалению, мы располагаем лишь единичными их записями², а также указаниями на то, что они отмечены в Буковине и Молдове (Candrea 1999: 384–385). У болгар и в восточной Сербии подобные заговоры есть, хотя их и

² В. Будзишевска отмечает, что «большая часть румынских заговоров от плача обращена к лесной русалке (*mama pădurii*)» (Budziszewska 1982: 412).

совсем немного: мы обнаружили всего шесть сербских³ и пять болгарских⁴ текстов, в точности отвечающих инварианту этого заговорного сюжета, и это несмотря на наличие объемных и репрезентативных собраний сербских и болгарских заговоров. Наконец, по одному заговору имеется у чехов и поляков.

Второе наблюдение касается мифологических персонажей, к которым обращены заговоры. На большей части той территории, где зафиксирован рассматриваемый сюжет, как мы уже говорили, заговор чаще всего обращен к лесным бабе и деду, а также к лесной матери. Это:

– укр. *ded лесовик, баба куткова, did боровай, воровий* <боровый?> *ded, ворова* <боровая?> *баба, did Zaliskij, лісничий* и др.;

– бел. *дзед лесавы, баба барава, лесавы дзед, лесавая баба, лясовы дзядок, лисавой дзед, лисавая баба Марына, лесовые дзеды и бабы, лесавы, верасовы дзядок, верасовая бабка, лясун;*

– румын. *tita* (или *tata*) *rădurii* [мать леса];

– болг. *баба Гора, горска майка;*

– серб. *горска мајка, горска вештица, шумина мати, горан, вила.*

Эти персонажи, называемые «лесными», по-разному вписаны в местные мифологические системы. Известно, что в украинской и белорусской мифологиях представления о лесных персонажах крайне «размыты», и в частности в них отсутствуют сведения о том, что эти персонажи имеют отношение к детской бессоннице (СД 3: 104–108). Поэтому можно с большой уверенностью говорить о том, что лесные деды и бабы восточнославянских заговоров от детской бессонницы являются скорее всего сугубо заговорными фольклорными образами, а не персонажами местных мифологических систем: эти лесные деды и бабы не насылают бессонницу на детей и не отождествляются с нею, как это происходит на Балканах с лесной матерью⁵.

Румынский персонаж *tita* (или *tata*) *rădurii* «мать леса» широко известен в румынской мифологической системе и является общерумынским, а его имя означает не только женского лесного духа, в том

³ Грбић 1909: 124, Болевац; Ђорђевић 1958: 430, Лесковацкое Поморавье; Пауновић 1968: 104, вост. Сербия; Пауновић 1970: 62, окрестности Неготина; Раденковић 1982: 243, № 407, вост. Сербия; Плотнокова 2018: 468, окрестности Прибоја.

⁴ Стамболиев 1905: 54, Берковско; Капанци: 174; Тодорова-Пиргова, № 496, Сакар, Младиново; Петрова 1990: 225, северо-вост. Болгария; Захариев 1918: 127, окрестности Кюстендила.

⁵ Такая ситуация не выглядит исключительной: напомним, что севернорусская *полуночица* также оказывается по преимуществу персонажем заговоров, которые и формируют ее мифологию.

числе ответственного за детскую бессонницу и хорошо знакомого с лекарственными растениями, но также и сами лекарственные травы, с помощью которых ее лечат (см.: Candrea 1999: 189–192, 344–345; Голант, Плотникова 2012: 417 и мн. др.).

У болгар и сербов ситуация несколько иная, чем у румын: лесная мать известна в соответствующих мифологических системах скорее как персонаж заговоров, чем как полноценный мифологический персонаж, вызывающий детскую бессонницу и продолжительный ночной крик (и в этом смысле ситуация у балканских славян напоминает ту, что сложилась у славян восточных). Вместе с тем, «идя по пути» румынской традиции, соответствующие слова и выражения – болг. *горска майка* и серб. *горска мајка*, *шумина мати* – имеют более широкий круг значений, чем *лесной дед* и *лесная баба* у восточных славян. Если в заговорах они используются как обозначения демонов, вызывающих бессонницу у маленьких детей (причем не только в исследуемом нами сюжетном типе, но и в других болгарских и сербских заговорах от детской бессонницы), то в диалектах слова и выражения типа *горска майка*, *горска мајка*, *шумина мати* обозначают и сам детский недуг, т. е. детскую бессонницу (ср. серб. *горска*), и фитоним (ср. болг. *горска мајка*).

По мнению У. Дуковой, соответствующие болгарские и сербские мифонимы были заимствованы болгарами в Банате и некоторыми сербскими диалектами из румынской традиции. Тот факт, что наименование *tuta* (или *tata*) *pădurii* «мать леса» является общерумынским, позволяет, по мнению исследовательницы, считать именно румынский язык донором, откуда выражение «мать леса» попало в балканославянскую традицию (см.: Дукова 2015: 160–164). На то, что соответствующие балканославянские персонажи явно наследуют румынскую традицию, указывает и тот факт, что интересующие нас заговоры от детской бессонницы, обращенные к «лесной матери», встречаются в восточной Сербии преимущественно на территории проживания балкано-романских влахов.

Говоря о специфике мифологических персонажей, упоминаемых в интересующих нас заговорах, надо отметить одно важное отличие восточнославянской традиции от балканской. Оно заключается в том, что украинские и белорусские лесные деды и бабы – скорее партнеры человека в магической коммуникации, в то время как румынская, сербская и болгарская лесная мать в большей степени является антагонистом человека и его ребенка, чем, собственно, объясняются устрашающие характеристики, которые придаются этому персонажу, см. такие ее описания в сербском и болгарском заговорах: «Горска мајка... нацерила се кано кучка, најежила се кано свиња, протресла се кано кокош-

ка» [Лесная мать... оскалилась, как собака, ошетилилась, как свинья, встряхнулась, как курица] (Раденковић 1982, № 411, вост. Сербия); «Ти горска мака! ти си грозна, омразна, зъбеста, главата ти като на бик, очите ти като на бивол...» [Ты, лесная мать, ты уродливая, ненавистная, зубастая, голова у тебя, как у быка, глаза у тебя, как у буйвола...] (Маринов 1914: 197–198, зап. Болгария)⁶.

В карпатоукраинской и польской традициях ситуация выглядит следующим образом. Здесь известны многочисленные женские лесные демоны типа гуцул. *лісна, лісницьи, лісоўка*, а также другие, которые, кажется, не оказывают никакого влияния на детский сон; круг их зловредных функций принципиально иной (Шухевич 1908: 198). Изредка, впрочем, им приписывается функция подмены детей (Онишук 1909: 63), так же как и многочисленным польским демоницам, называемым *dziwożona, matuna* и *boginka*, которые, в свою очередь, практически не связаны с лесом (Peřka 1987: 105–111, 146–153)⁷. Таким образом, у поляков, в украинских Карпатах, так же как и далее в украинской и белорусской традициях, фактически отсутствуют демоны, функцией которых было бы отбирание сна у детей.

Тема лесных баб и дедов, как мы видим, ключевая для данной группы заговоров от детской бессонницы, продолжается другими группами «персонажей», к которым они обращены. Помимо лесных дедов и баб заговоры обращены:

– к лесу: укр. *ліси лебедини, ліса і переліса, лісе лебедино, ліси недобори, ліс-лісице, зелена диброво*, бел. *лес лебядзін, лес-гаспадзін, лес-лесадзін, вялікі гаспадзін*, чеш. *černý lese* и др.);

– к отдельным деревьям (в основном к дубу, иногда к березе), причем обращения к дубу у украинцев и белорусов явно доминируют над всеми остальными вместе взятыми, см.: укр. *дубе зелений, березе зелена, куме дубе, дубе кучерявий, дубэ ндобору, дубе неленю*, бел. *дубочок-браточок, дуб Лебядин* и др.

С точки зрения географии рассматриваемых сведений, заговоры, обращенные к лесным бабе и деду, лесу и отдельным деревьям, в целом фиксируются на одних и тех же территориях.

⁶ О специфике лесной матери как мифологического персонажа балканских славян см. специально: Зечевић 1981: 18–22; Раденковић 1996: 40; Георгиев 1999: 92–94.

⁷ В словаре силезской демонологии его авторы объявляют *fauni* из «Каталога магии» брата Рудольфа заменой «родного силезского женского лесного демона», якобы ответственного за причинение вреда детям, присутствие которого в силезской мифологии, кажется, не подтверждается современным материалом (Podgórcy 2011: 165, 227).

И наконец, еще одну группу составляют редкие и даже единичные персонажи, среди которых, впрочем, преобладают либо также деды и бабы: чеш. *divé ženy*; укр. *залізний дід* и *залізна баба*, *змійвна*, *сова*, бел. *бабка балотавая*, *бабка чаротавая*, *дзевачкі-сестрычкі*, *дзед Севярын*, *заморская бабка*, либо «заря» и «зори»: бел. *зара-зараніца*, рус. *заря-зареница* и т. д.

Появление в этом перечне русской и белорусской *зари* (*зорь*) явно неслучайно, ибо на всей территории Русского Севера и центрально- и западнорусских областей, реже в Белоруссии и юго-восточной Польше многие заговоры от детской бессонницы обращены именно к «зорям» (световым явлениям на восходе и заходе солнца) или «заре» как утренней звезде. В свою очередь, с «зарей» соотносятся редкие болгарские и сербские заговоры, которые обращены к солнцу и месяцу, также «светоносным».

Таким образом, суммируем сведения об адресатах интересующих нас заговоров от детской бессонницы:

- в украинской традиции к лесным дедам и бабам обращено 7 заговоров, к лесу – 12, к дубу и другим деревьям – 21; к другим персонажам – 9 (из которых 6 – деды и бабы, правда, не лесные);
- в белорусской к лесным дедам и бабам – 11, к лесу – 7, к дубу и другим деревьям – 5; к заре – 16, к другим персонажам – 6;
- в польской к дубу – 1;
- в чешской к лесу и диким женам в одном тексте – 1;
- в русской к лесной бабе – 1; к заре – 6;
- в болгарской к лесной бабе – 2, к лесу – 2, к месяцу – 1;
- в сербской к лесной матери – 4, к солнцу – 1, к виле – 1.

Третье наблюдение. Обращение к лесным дедам и бабам, к лесной матери, а также к лесу и деревьям получает подтверждение на уровне ритуала. Выражается это в том, что во многих случаях знахарка или мать читает заговор, держа ребенка на руках и обернувшись в сторону леса или глядя на дерево, см.: «Як дѣтя довго плаче, треба ёго вынести у таке мѣсце, вѣткуль видно лѣс такой, де естѣ дубы и березы» (Ефименко 1874, № 7); «Вповита дитина ввечері передається бабі, яка проказує над нею різні молитви <...> виходить з нею надвір, повертається в бік лісу і каже <...>» (Зорі 1991: 190, Винницкая обл.); «От бессонницы: утром до восхода солнца стать на месте, куда выбрасывают из дома сор, смотреть на лес и говорить сперва *Отче наш*, а потом следующее <...>» (М.Б. 1867: 694, Подольская губ.); «Выносят ребенка на перекресток, и женщина, которая это делает, взглядом выбирает самое большое дерево, которое видит <...> и говорит <...>» (Пауновић 1968: 104, вост. Сербия). У поляков заговор читали, положив ребенка на кусок дубовой коры,

который после чтения заговора выбрасывали на межу, где никто не ходит (АКЕ, А 25, окрестности Хелма, Люблинское воев.).

Таким образом, лесная тема оказывается сквозной и для заговора как текста, и для ритуала заговаривания, причем и в редких западно-славянских свидетельствах, и в украинской и белорусской традициях, и у балканских славян.

Четвертое. На периферии с заговорами происходят разные изменения. Во-первых, это касается их функциональности – заговоры, аналогичные рассматриваемым, читают уже не только в случае детской бессонницы. Так, в Закарпатье, например, похожий по сюжету заговор приносили в том случае, когда мать подмененного ребенка пыталась вернуть свое дитя; при этом заключительная формула заговора оказывалась иной. Вместо слов вроде «Пусть твой ребенок плачет, а мой спит» в ней говорилось: «Абрагаме, сватайме ся, братайме ся, тобі діўка, мені хлопчіще. *Берит собі своє, а мені передай моє*» (Богатырев 1971: 252, Прислоп Закарпатской обл.). У русинов Свидника похожий заговор был адресован «вещице» – так называли краснуху (красную сыпь на теле) и демоницу, которую подозревали в том, что она провоцирует у детей этот недуг: «Віщую, віщичю, опекла ты мого хлопця, а я опечу твое дівча» (Вархол 1995: 246).

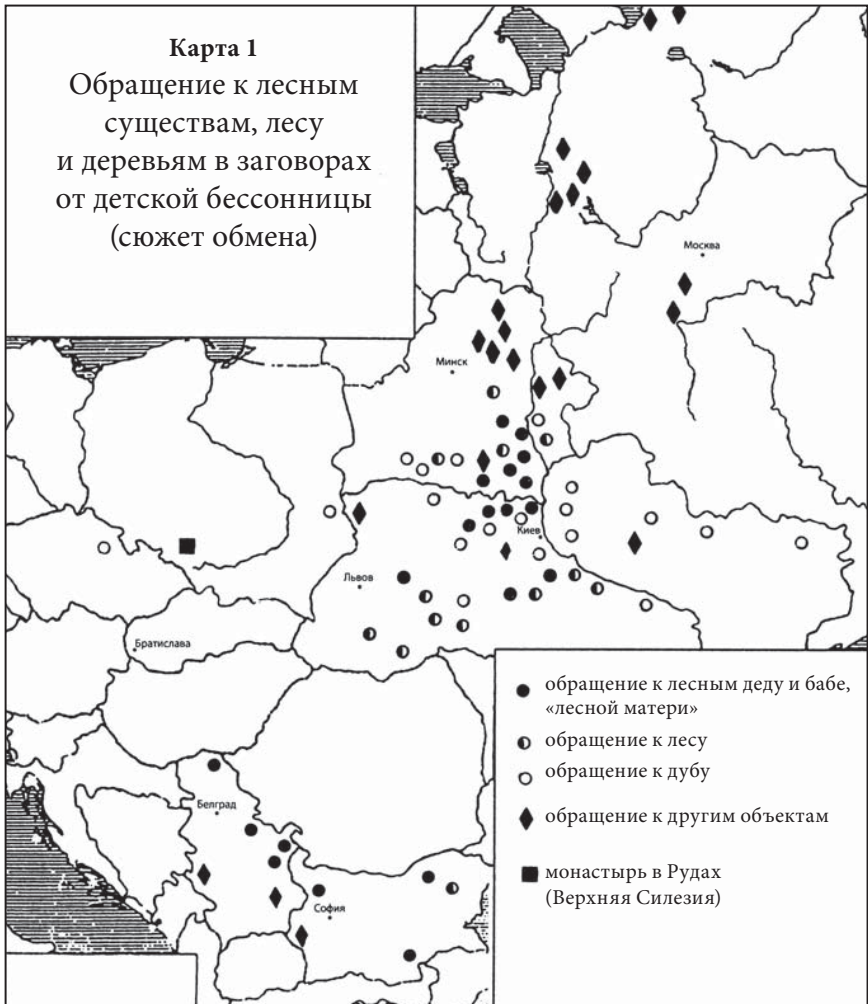
Во-вторых, как мы уже отмечали, по мере движения на север (в Белоруссии, особенно на Витебщине, и на русском северо-западе) место лесных персонажей и дуба занимает заря (зори), а на южной периферии вместо лесной матери появляются вила, солнце и месяц.

И наконец, на периферии (теперь уже только северной) происходит определенная трансформация и самого сюжета. В частности, у белорусов Витебщины вместо формулы обмена «пусть твой ребенок плачет, а мой спит» активное развитие получает мотив «женитьбы» детей, символического венчания болезни на мифологическом персонаже-посреднике: «Добры вечар, лесавы, дабравы дзеду, здарова, дамава, дабрава баба. Кажуць, е ў цябе сын Васіль-крыкун, а ў мяне дачка Оля-крыкуха. Пасватаемся, пабратаемся. Аддаю за твайго сына Васіля ўсе Оліны крыклівіцы...» (Вяргеенка 2013, № 973, Гомельская обл., Житковичский р-н); «Ранняя зарыца і вечэрняя зарыца, будзь вялікая памачніца. Твой сын у шапачцы, а мая дачушка ў аksamіце. Будзем іх разам спаць лажыці» (НМБНТ, № 194, Витебская обл., Лепельский р-н). Размывание сюжета продолжается на Русском Севере и северо-западе, где соответствующие заговоры полностью утрачивают мотив обмена плача на сон, сохраняя лишь упоминание о разнополых детях и их разных интенциях: «Утрэняя зоря Марія, вецэрняя Маремьяна, твое дитя плацё, гулеть хоцё, а моё дитя клацё, спать хоцё» (Мансикка 1926: 202, № 54, Олонецкая губ., Пудоожский у.).

* * *

Приведенные выше данные, а также их картографирование подводят к следующим заключениям (см. карту 1).

Сюжет о человеке и его мифическом партнере, между разнополыми детьми которых происходит обмен бессонницы на сон, известен на территории Балкан (румыны, восточные сербы, болгары) и Восточной Европы (украинцы и белорусы прежде всего, а также русские западных областей и северо-западных областей и Кубани). Фиксации за пределами этих территорий единичны. На западной



периферии отмечаются изменения функции соответствующих или аналогичных заговоров.

На восточнославянской территории заговоры от детской бессоницы на этот сюжет обращены к лесной бабе, лесному деду, а также лесу и отдельным деревьям, что поддерживается практикой смотреть на лес или деревья одновременно с произнесением соответствующих заговоров. В Белоруссии, особенно на Витебщине, адресат заговора меняется: место лесных демонов и деревьев занимает заря (зори). В целом у восточных славян тексты на данный сюжет занимают достаточно широкую полосу в направлении с юго-юго-запада на северо-восток: от гуцулов и Буковины, через Подолию и Екатеринославщину, далее через восточную и центральную части украинского и белорусского Полесья, Левобережную Украину, Поднепровье, северо-восток Белоруссии и северо-западнорусские области. Заметна невыраженность этого сюжета в западнославянской традиции (нам известны лишь единичные его фиксации на юго-западе Волыни), а также в западной части Украинских Карпат. Сюжет полностью отсутствует на западе белорусского Полесья, в центре и на западе Белоруссии и далее – на большей части территории Европейской России.

Если говорить о Западной Славии, то мы обнаруживаем здесь лишь две фиксации сюжета: в Среднечешском крае и в окрестностях Хелма.

На карте № 1 специальным знаком помечено местечко Руды (пов. Рациборский, Силезское воев.), где находился монастырь цистерсов, из которого, вероятно, и происходит рукопись «Каталога магии» брата Рудольфа. И хотя с точки зрения сегодняшней географии заговоров это место максимально удалено от основной зоны распространения сюжета в XIX–XX вв., тем не менее нельзя не признать, что именно в славянской традиции древний пересказ заговорной формулы находит наиболее массовые и точные соответствия.

И, наконец, последнее. Аналогичные заговоры известны также в Болгарии и восточной Сербии, хотя частотность их фиксаций на этой территории в разы ниже, чем у восточных славян, что косвенно подтверждает точку зрения У. Дуковой о румынских истоках мифонима «лесная мать». Вместе с тем, поскольку на данный момент в нашем распоряжении имеются лишь отрывочные сведения о том, как широко и где именно распространены соответствующие заговоры на территории Румынии, мы можем только предполагать, что если мифоним пришел к болгарам и сербам от румын, то оттуда же к ним пришел и соответствующий сюжет заговоров.

Таким образом, несмотря на достаточно четкую картину распространения этого сюжета в рамках Восточной и Юго-Восточной Европы, вопрос о векторе его «движения» остается открытым. Созда-

ется впечатление, что сюжет имеет два смежных центральных очага – румынский и восточнославянский, взаимоотношения между которыми не до конца понятны. При этом сюжет сохраняет достаточно типовую для заговорной традиции корреляцию между центром (с высокой плотностью фиксаций и их однотипностью – Румыния, Украина, Белоруссия) и периферией (где фиксации редки, а сами тексты довольно разнообразны – восточная Сербия, Болгария, русский запад и северо-запад).

Вторая тема, которая просматривается в лечении детской бессонницы и в соответствующих заговорах, – это тема света. Общим местом в славянских верованиях, объясняющих бессонницу и ночной крик у маленьких детей, является представление о том, что ее провоцируют различные световые явления. Такой взгляд на причины детской бессонницы отражается, например, в известном запрете по вечерам, после того как зажигают огонь, держать оконные ставни открытыми в тех домах, где есть маленькие дети: «Боже сохрани, если в доме, где есть маленькое дитя, не закроют оконные ставни после зажигания огня. Там не миновать плаксивиц и бессонниц! Бабы уверяют, что в вечернее время, по заходе солнца, болезни эти путешествуют и, где завидят в окнах огонь, туда входят и там остаются» (Соколов, л. 24–25, Полтавская губ.). Подобно огню, негативно влияя на детский сон могли также заходящее солнце и месяц. В Покутье следили, чтобы ребенок не заснул на заходе солнца, иначе он всю ночь будет плакать: «як сонци заходить, то божи борони, аби дитина <...> заспала сонци в заході, то вже цілу ніч ни даст спокою в хакі» (Kolberg 31: 177).

Отвечающий этому представлению способ избавления от детского ночного крика состоял в отсылке плача в направлении источника света. Выразалось это как в прагматике ритуала (нужно было смотреть в сторону источника света и даже поворачивать больного в ту же сторону), так и в мотивах заговоров. Заговорные формулы, направленные на избавление ребенка от ночного крика, были весьма разнообразны и могли произноситься в направлении восходящего или заходящего солнца (Тодорова-Пиргова 2003, № 499, Михайловградско), месяца (Захариев 1918: 127, Кюстендилский край), первой вечерней звезды и т. д. У сербов в Поречье, когда ребенок много плакал, при заходе солнца мать сажала дочку верхом на корыто, а сына – верхом на порог и, развернув ребенка к заходящему солнцу, произносила: «Нека ова писка идеи за горе» [Пусть этот писк идет за горы/лес] (Miloević-Radojević 1958: 252, восточная Сербия, Неготинский край). У сербов в окрестностях Смедерева мать пекла калач и, когда вечером в домах появлялись первые огни, выносила ребенка во двор и говорила: «Ни на прво светло, ни на прву звезду не испраћам овај колач (*каже се име детету*), већ на

прво светло и на прву звезду шаљем овај плач и колач, а детету срећа и здравље, а плач уступ ступицу, овде места нема!» [Ни на первый свет, ни на первую звезду не отправляю этот калач (имярека), но на первый свет и первую звезду посылаю этот плач и калач, а ребенку счастье и здоровье, а плачу – стоп, здесь ему места нет!], после чего бросала калач в направлении огня (Пешић 1980: 64).

Достаточно последовательно в такой ситуации на Балканах использовались обменные формулы, адресуемые не деревьям или «лесной матери», а солнцу, месяцу, пастушескому костру и т. д. У сербов в Лесковацком Поморавье мать на восходе солнца сажала ребенка на правую руку и, глядя на солнце, произносила: «Слунце, слунце, доста је плакаја мој син (ако је дете мушко) 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] (Ђорђевић 1958: 430). В окрестностях Прилепа (Македония) мать или знахарка, найдя взглядом дом, в котором горел огонь, поворачивала ребенка к свету и трижды говорила: «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: 270). В районе Хаджи Елес (ныне Пловдивский округ) мать выходила с ребенком ночью во двор и, развернув его в ту сторону, откуда был виден свет пастушеского костра, произносила: «Нека офцете блежът за моето дете, а не то за офцетѝ и овчаровия огънъ» [Пусть овцы блеют за [для?] мое дитя, а не дитя за [для?] овец и пастушеский огонь] (Попов 1889: 87). У болгар в окрестностях Кюстендила подобный заговор адресовали месяцу и читали в направлении него: «Досѣга мойо син плачеше за твойата черка, месеце, а отсѣга 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: 127).

Бессонницу и ночной крик связывали, как мы видим, также и с вечерними огнями, поэтому вербальные формулы и заговоры, применяемые в такой ситуации, как и сам ритуал, основывались на символической передаче/отсылке детского плача в направлении этих огней, горящих в чужих домах. Так, в Сербии и у сербов в Боснии мать, выйдя вечером с ребенком на руках во двор и найдя взглядом свет, исходящий из дома, где горит свеча, лампа или очаг, слегка качала ребенка в направлении этого огня и произносила заговор, первая строка которого содержала указание на источник света и огня: «Гдје ова ватра гори, тамо виле свадбу чине, и зову мога Луку на свадбу; ја не шаљем Луку, веће његов плач» [Где этот огонь горит, там вилы свадьбу справляют и зовут моего Луку на свадьбу; я шлю не Луку, а его плач] (Трифковић 1886: 331, окр. Сараево); «Тамо ће 'но ватра гори, онде вила сина жени и зове мога

Живка у сватове; но ја јој га не могу послати. Послаћу јој његов плач и колач и главицу лука бијелога» [Там, где горит огонь, там вила сына женит и зовет в сваты моего Живко; но я его не могу послать к ней. Пошлю ей его плач, и калач, и головку чеснока] (Тешић 1938: 194). Можно назвать и другие инципиты, указывающие на обращение произносившего заговор в сторону огня: «Овамо ватра...» [Здесь огонь...] (Петровић 1948: 358); «Онде ватра гори...» [Там горит огонь...] (ГЕМБ 1936/11: 49); «Ја стадо на све траве и погледа на све стране, од истока до запада. На западу ватра гори...» [Я встану на все травы и посмотрю во все стороны, от востока до запада. На западе огонь горит...] (Петровић 1933: 89, Гружа); «Стадох на све траве, погледах на све стране и угледах ватру...» [Я встал на все травы, посмотрел во все стороны и увидел огонь...] (ГЕМБ 1935/10: 87)⁸.

Сам по себе сюжет «Демон (вила, руса) / сакральный персонаж (св. Илья, Богородица) женит сына / выдает замуж дочь и зовет имярек на свадьбу/пир; вместо него на свадьбу посылают его болезнь» широко известен и встречается в заговорах от разных болезней⁹. Вместе с тем в тех случаях, когда заговоры на сюжет «вила сына женит» применяются для лечения других болезней, а не детского плача и бессонницы, в них отсутствует упоминание об огне или свете и соответствующие инципиты типа «там горит огонь...». Нет сомнения в том, что упоминание об огне появилось в соответствующих сербских заговорах под влиянием предстаний о свете и огне как источниках детского плача, а также распространенной в разных регионах Южной Славии магической процедуры «передачи» детского плача огню.

Прямую отсылку крика в направлении огня и света чаще обнаруживаем в карпатоукраинских обычаях, где для этой цели использовались короткие вербальные формулы. У гуцулов знахарка или мать страдающего бессонницей ребенка, увидев вечером в чужом окне огонь, выливая воду, оставшуюся после купания ребенка, в сторону этого света и приговаривала: «Відбираю від свої дитини, намігну на твій огонь!» (Шухевич 1908/5: 248). Горали «надломницкие» (видимо, имеется в виду Татранска Ломница, местечко в Высоких Татрах) «выливали плачки» следующим образом: купали вечером плачущего ребенка, а потом шли к чужой хате (чаще всего еврейской) и там выливали эту воду, говоря: «Вільваю виск [визг, плач] на блиск [свет, падающий от лампы на улицу

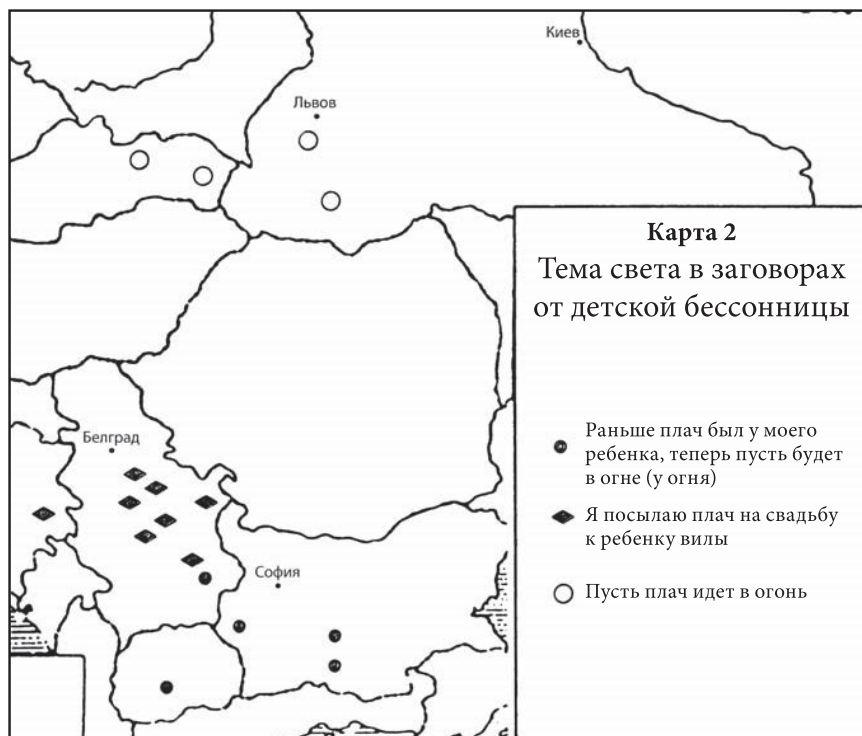
⁸ См. варианты заговора: Ђорђевић 1872: 29, б./м.; Мијатовић 1909: 290–291, Левач и Темнич; Бушетић 1911: 546, Левач; Лазаревић 1984: 42–43; Hangi 1990: 108–109.

⁹ См. варианты: Раденковић 1982, № 155, 156, 159, 160, 165, 182, 204, 206, 214, 332, 382.

через окно]» (Schneider 1912: 178). Русины Прешова также выливали воду после купания ребенка туда, где виден свет из окон хаты, со словами: «Несу виск на ваш блиск, а тото зле най з вітром іде» (Вархол 1995: 248, Гуменский округ), см. также: «Мое дитины писк най иде на той блиск!» (Подкарпатская Русь. Ужгород, 1929: 146, Закарпатье).

В Харьковской губ. (т. е. уже на украинском Левобережье) избавление от бессонницы также осуществлялось следующим образом: мать выходила вечером с ребенком на улицу и, увидев где-нибудь огонь и дым, просила его взять себе «ночницы» (ночной детский крик): «Огныци, огныци! нате вам нишныци!» Если и это не помогало, брали старую бочку с дегтем, вбрасывали в нее что-нибудь зажженное и заставляли страдающего бессонницей смотреть в нее, говоря при этом: «Мазныце, мазныце, возьмы соби у раба (имя) нишныци, а ёму дай сонныци» (Харьковский сборник 1894/8: 190).

Наконец, еще одним способом избавления от ночного крика была передача его от своего ребенка другому; и в этой вредоносной процедуре теме огня также отводилась своя роль. Мать взглядом выискивала



вечером огонь в одной из соседних хат и произносила: «Вогонь горить, там піду, хрещена, порождена <...> там лиши неспливиці, серливиці, плаксивиці, а возьми собі сонливиці» (Talko-Hryncewicz 1893: 139, Кременецкий у., Подольская губ.).

Если теперь взглянуть на карту 2, то мы увидим, что тема света и традиция чтения заговоров в направлении источников огня и света представлена двумя очагами на территории востока Балкан и одним – в украинских Карпатах. Что же касается распределения заговоров и формул, обыгрывающих тему света, то тут картина выглядит следующим образом. Сюжет «вила сына женит» с характерным инципитом «там горит огонь...» локализуется в центральной и отчасти южной Сербии и, кажется, неизвестен восточнее, во всяком случае в болгарских заговорах мы его не находим. Обменные формулы (пусть огонь/свет плачет из-за моего ребенка) отмечены в южной части балканославянского ареала. Краткие формулы передачи плача и крика огню фиксируются в основном в украинских Карпатах.

Мотивы передачи детского плача световым явлениям получили развитие в русских, белорусских и польских заговорах – по-видимому, уже самостоятельно, вне связи с карпатоукраинскими и балканославянскими заговорами, однако на основе тех же мифологических представлений. У русских, белорусов и поляков многие заговоры от детской бессоницы были обращены к заре – световому явлению, сопровождающему восход и заход солнца. На утренней и вечерней заре ребенка выносили на улицу и обращали к заре формулы, просили ее забрать «свое бессонье» и вернуть ребенку сон, но это уже совершенно другая тема.

Третий случай – мотивы уничтожения недуга. В сербских заговорах особенно широко (не менее 30 фиксаций) и несколько реже в болгарских (не менее 15 фиксаций)¹⁰ известен мотив уничтожения недуга. Он заметно отличает балканославянские заговоры от восточно- и западнославянских, где такие мотивы крайне редки и явно доминирует тактика изгнания недуга. Особенно массовый характер этот мотив приобрел в сербской традиции, где он является полифункциональным и входит в состав заговоров от сглаза, испуга, головной боли, катаракты, «нежита», кожных болезней, ран, отеков, свинки и множества других недугов. В болгарских заговорах мотив встречается преимущественно в составе заговоров от страха, головной боли и глазных болезней, значительно реже в других группах.

¹⁰ Амроян 2012, № 181, 231, 249, 276; Тодорова-Пиргова 2003, № 130, 147, 170, 172, 200, 296, 299, 403, 483, 564, 568.

Мотив уничтожения недуга имеет фиксированную структуру и, как правило, оформляется в виде перечня коротких синтагм, состоящих из глагола (обычно в будущем времени) и существительного, обозначающего инструмент действия (в ед. или мн. числе), например: «Са српом ђу да те исечем, с огњем ђу да те изгорим, с водом ђу да те удавим» [Серпом тебя иссеку, огнем тебя сожгу, водой тебя утоплю] (Раденковић 1982, № 135) или «С търнокоп да откопа <...> с лопата да отфърли, с метла да отмете» [киркой пусть откопает... лопатой откиннет, метлой пусть отметет] (Тодорова-Пиргова 2003, № 299, Михайловградский округ). Значительно реже, когда во время лечения знахарка имитирует действия, произносимые ею формулы имеют перформативный характер: *с сърп те режем, с коса те косим* и т. п. Мы не зря упомянули о перечне – как правило, в заговоре перечисляется несколько глаголов и несколько инструментов действия (от 2–3 до 10–12).

Мы сравнили состав предметов и действий в болгарских и сербских заговорах. Наиболее заметны в этих списках режущие, секущие и колющие предметы – секиры, топоры, пики, сабли, пилы, ножи, тесаки, серпы, косы, вилы, сверла, лопаты, мотыги и др. Остальные – грабли, гребни, щетки, ложки и пр. – занимают более скромное место. Кроме этого, часто упоминаются огонь и вода: водой можно утопить недуг, огнем – сжечь. В сербских заговорах в качестве инструмента действия появляются иногда виды оружия (сабли и ружья) и пахотные орудия (плуги и бороны). И, наконец, почти обязательно в эти перечни входит метла, которой его можно вымести, т. е. по сути изгнать, а не уничтожить. Однако при всех частных различиях основной корпус инструментов остается общим для балканославянских заговоров.

Болгарские:

със сабе че те разсечат
сос секира те исечат
с манаре че ги отсеку
с брадвата че сечем
сас маздраците че ви ѓубоде
сос тривоне че претрият
с режень ите изревам
с ножеве че те разсечем
с сърп те режем
с коса те косим
сос свърдли че извъртат
с вилица те бодем
с мотике че ги изкопу
с търнокоп да откопа

саблей тебя рассекут
секирами тебя иссекут
тесаком их отсекут
топором буду рубить
пиками вас заколет
пилами перепилят
кочергой выкопаю
ножами тебя разрежем
серпом тебя режем
косой тебя кошу
сверлами рассверлят
вилами тебя колю
мотыгой их выкопают
киркой пусть откопает

с лопате че ги отрину
 с лопата да отфърли
 с мотика да отрине
 с огрибка те гребем
 с остружка те стържем
 с гребен шта ги исчеши
 с джоруляк ше те разтрием
 с метла шта измета
 с лъжица те гребем
 с огън че те изгорим
 с вода че те удавим
 с камик ше те окаменим

Сербские:

сас пушке да убију
 с девет пушке убили
 са сабље да закољу
 с девет сабље расекли

нек је дрљача клинима раздрља

нек орачи је плуговима разору
 с бритву ћу те распорем
 с бритву ћу ви посечем
 ножем ћу вас избости
 с нож га пресеко'

сас ножеве да одеру
 секиром ћу вас исећи
 са српом ћу да те исечем
 брусом трља

с вретено те исбушвам
 с тридевет лопате одринуше

с црвену мотику да те закопа

с гребуљу да изгребе
 чешљом ишчешља
 с метлу ће да одмете
 с црвену метлу да те избрише

зубима ћу да те изем
 с руку да умлати

лопатой их выкопают
 лопатой пусть отбросит
 мотыгой пусть откопает
 скребком тебя скребу
 скребком тебя скоблю
 гребнем их вычешет
 мутовкой тебя разотрем
 метлой выметет
 ложкой тебя вычерпаю
 огнем тебя сожгу
 водой тебя утоплю
 камнем превращу тебя в камень

пусть убьют из ружья
 <чтобы> убили из девяти ружей
 саблей пусть заколют
 <чтобы> девятью саблями
 расекли

пусть ее борона клиньями
 раздерет

пусть пахари ее плугами распашут
 бритвой тебя разрежу
 бритвой вас разрежу
 ножом вас исколю
 <чтобы> ножом его перерезал

пусть обдерут ножами
 топором вас порублю
 серпом тебя разрежу
 точильным камнем разотрет

веретеном тебя протыкаю
 <чтобы> тридевятью лопатами
 отпихнули/откинули

красной мотыгой пусть тебя
 закопает

граблями пусть разгребет
 гребенкой вычешет
 метлой пусть отметет

красной метлой пусть тебя

сметет

зубами тебя съем
 руками пусть измолотит

с девет коња погазили	<чтобы> девятью конями
<i>водом ћу да те удавим</i>	потоптали
<i>с огњем да те изгорим</i>	водой тебя утоплю
	огнем тебя сожгу

Иногда вместо инструмента действия появляются сами деятели:

<i>ж'тваре да го ож'нат</i>	жнецы пусть его сожнут
<i>предачки да го испред'т</i>	пряжи пусть его спрядут
<i>ткачки да го истач'т</i>	ткачихи пусть его соткут

До настоящего времени аналогичные македонские заговоры нами не обнаружены.

Обратим внимание на то, что колющие и режущие предметы, упоминаемые в сербских заговорах, параллельно широко использовались в самом лечебном ритуале (см.: Раденковић 1996: 146–151), а также упоминались и в других заговорных мотивах, см., например, мотив «Знахарка приходит лечить с ножом»: «<...> иде Совја бајалица, па носи девет ножеви» (Раденковић 1982, № 74, см. также № 75, 83 и др.).

Что касается румынских заговоров, то, судя по доступным нам источникам, мотив уничтожения недуга/врага здесь весьма популярен (хотя, не имея точных данных о распространении мотива на территории Румынии, мы оставили ее на карте «пустой»), причем так же, как и у балканских славян, имеет межжанровый характер и входит в состав заговоров от разных болезней и демонов. Набор инструментов и действий, совершаемых с их помощью, вполне сопоставим с балканославянскими заговорами (см.: Свешникова 1980: 219–220).

Помимо балканских традиций, мотив уничтожения недуга разрабатан также в украинских заговорах, особенно на юго-западе. Обращает на себя внимание, что так же, как и на Балканах, в заговорах из этих мест перечисляются действия, с помощью которых можно уничтожить болезнь, причем этих действий оказывается несколько (*рубят, колют, режут, секут, клюют* и т. д.), и указываются инструменты, с помощью которых действия совершаются, обычно во множественном числе. Иными словами, речь идет не о схождениях на уровне отдельных деталей, а о системных параллелях между балканославянскими и карпатоукраинскими заговорными традициями на уровне более сложных структур. См.: «Ножами вірубаю, серпами віжинаю, косами вітинаю, димами вічъиджую, вогнями віпалою, граблями загібаю, мітлами охабленими замітаю» (Франко 1898: 66, ныне Путильский р-н Черновицкой обл.); «*ja was kułezirom widmiszuju, a tyżkamy was widczirpuju, a uhlamy was wid-szyweju*» (Kolberg 31: 178, Коломыя); «Иду я помочи даваты <...> биль-

ма з ока зганяты, выламы сколоты, граблямы сгрибаты, митлою змитаты <...> хрищеному из ока бильмо зганяты» (Милорадович 1900/68: 378, Полтавская губ., Лубенский у.) и т. д. Исключительно редко мотив уничтожения недуга можно встретить в белорусских заговорах, где он предстает в редуцированном виде: «У чыстым полі пры дарозе стаіць белая бяроза. Разрэжце Насцін ляк на белай бярозе, распаліце агнямі, рассячыце нажамі, развейце вятрамі» (Замовы 1992, № 1022, Гомельская обл., Добрушский р-н)¹¹.

Перечень действий и инструментов, которые встречаются в составе мотива уничтожения недуга в украинских заговорах, достаточно обширен и разнообразен и мало чем уступает сербским и болгарским. Покажем это на наиболее репрезентативном материале гуцульских заговоров, хотя, повторимся, мотив известен в заговорах на более широкой территории юго-запада Украины:

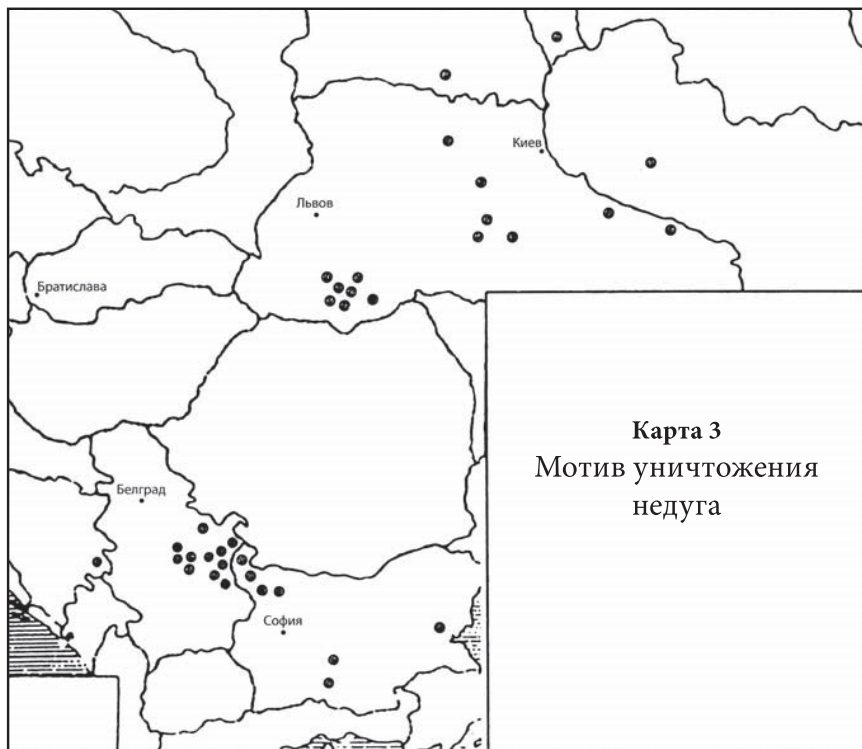
<i>ja tebe nožiemy wiriżuju</i>	я тебя ножами вырезаю
<i>nožiemy wistruhujuť</i>	ножами выстругиваюť
<i>ножем вішкрібую вас</i>	ножом выскребаю вас
<i>поژیєму wystryhujuť</i>	ножницами выстригаюť
<i>ja tebe pylamy wypyhuju</i>	я тебя пилами выпиливаю
<i>pylamy wyrizujuť</i>	пилами вырезаюť
<i>ja tebe serpamy wiriżuju</i>	я тебя серпами вырезаю
<i>serpamy wyžynajuť</i>	серпами выжинаюť
<i>буду тьби серпами жыти</i>	буду тебя серпами жать
<i>косами, серпами буду кі стинати</i>	косами, серпами буду тебя срезать/срубаť
<i>ja tebe kosamy wikoszujut</i>	я тебя косами выкашиваю
<i>kosamy wikoszujut</i>	косами выкашивают
<i>буду тьби косами косити</i>	буду тебя косами косить
<i>топорами witesujut</i>	топорами вытёсывают
<i>sokieramy wirubujut</i>	секирами вырубают

¹¹ См. варианты: Живая старина 1996/4: 39, Кубань; Щербина 1883: 587, Ейск; Rulikowski 1879: 113, Бердичев; Rokossowska 1892: 422, Волинская губ., Новоград-Волинский у.; Бабенко 1905: 139, Екатеринославская губ., Верхнеднепровский у.; СМУ: 69, Каменка Черкасской обл.; М.Б. 1867: 692, Подолия; Верхратский 1929: 17, Винница; Зорі 1991: 110, Новая Прилука Винницкой обл.; Франко 1898: 43, 44, 55, Верховинский р-н Ивано-Франковской обл.; Шухевич 1908/5: 244, 247, Косовский, Верховинский р-ны Ивано-Франковской обл.; Онишук 1912: 137, Надворная Ивано-Франковской обл.; Schnaider 1900: 263, гуцулы; Schnaider 1907: 113, Печенежин Ивано-Франковской обл.; Лоначевский 1875, № 25, Буковина.

<i>ja tebe sokieramy wirubuju</i>	я тебя секирами вырубаяю
<i>буду ти сокирами рубати</i>	буду тебя секирами рубить
<i>ryskalemy wykopujut</i>	заступами выкопают
<i>sapamy wysapajut</i>	тяпками выпальвают
<i>wylmy wykiedajut</i>	вилами выкидывают
<i>cipamy wibywjut</i>	цепами выбивают
<i>ja tebe hrablamy wihromadžuju</i>	я тебя граблями собираю/ нагромождаю
<i>grablemy wihrebajut</i>	граблями выгребают
<i>буду ти граблями розгрібати</i>	буду тебя граблями разгребать
<i>yhlamy was widzyweju</i>	иглами вас отшиваю
<i>yhlamy wyszywajut</i>	иглами вышивают
<i>иглами буду кі колоти</i>	иглами буду тебя колоть
<i>ja was kuleszirom widmiszuju</i>	я вас половником отмешиваю
<i>łyżkami was widczirpuju</i>	ложками вас вычерпываю
<i>łyżkami wyjidajut</i>	ложками выедают
<i>watramy wypalujut</i>	огнями выпаливают
<i>horszkamy wiwariujut</i>	горшками вываривают
<i>каміньим замуровую вас</i>	каменьями замуровываю вас
<i>ja tebe mitłami wymitaju</i>	я тебя метлами выметаю
<i>віником вімітую вас</i>	веником выметаю вас

Таким образом, если взглянуть на карту распространения этого мотива (карта № 3), то станет очевидным очаговый характер его распространения, причем как в балканославянском ареале (пограничье Сербии и Болгарии в его северной и центральной частях), так и на Украине: прежде всего гуцулы, Покутье и Буковина, в меньшей степени Подолия, дальше мотив попадает в Поднепровье и постепенно сходит на нет. В данном случае нам важно указать, что соответствия, о которых шла речь в этом случае, устанавливаются на уровне жанровой системы в целом, поскольку мотив уничтожения болезни характеризует не какую-либо одну функциональную группу заговоров, а карпатоукраинскую и балканославянскую заговорные традиции в целом.

И, наконец, **четвертый** случай. В восточной и в меньшей степени центральной Сербии, в западной Болгарии (окрестности Михайловграда и Софии прежде всего), в южной и отчасти юго-восточной части Болгарии (Пловдив, Хасково, Смолян, район Сакара), а также в Македонии и Румынии известны заговоры, сюжет которых таков. Некто идет и громко плачет; его плач слышит Богородица (Христос, святой), которая спрашивает его, отчего он плачет; некто объясняет, что на него напали демоны, которые мучили его, причиняли ему боль, и теперь он стра-



дает; Богородица помогает ему и прогоняет болезнь или демонов или призывает третью силу («юнаков», знахарку, др.), которые избавят его от страданий.

Заговоры на сюжет «Богородица утешает плачущего человека» являются полифункциональными и применяются при лечении недугов, вызванных демонами и нечистыми духами, а также воспаления ран, ночного плача у детей, болезней глаз, головокружения, сыпи, испуга¹² и

¹² См. варианты:

Сербия: Раденковић 1982, № 92, 130, 132, 137, 138, 173, 182, 186, 189, 209, 211, 214, 244, 367, 419, 421, 428, 429, 438, 486; Байрактаров 1900: 264–265; Петровић 1933: 86–87.

Черногория: ВГ 1934: 40 (Грбаль).

Болгария: Тодорова-Пиргова 2003, № 65, 67, 124, 270, 396, 397, 398, 399, 400, 401; Амроян 2005, № 63, 102, 126, 137, 140, 141, 145, 146, 171, 181, 194, 233, 249.

Македония: Амроян 2005, № 144.

Румыния: Gaster 1900: 129–131 (от катаракты).

глазных болезней. В общей сложности нам известно на данный момент порядка 45 таких южнославянских заговоров: у сербов и болгар приблизительно поровну.

Приведем характерный для описываемого сюжета текст болгарского заговора от сглаза: «Тржгнали, ми сж тржгнжли триста јуди, триста самудиви, приз гура минахж, гура путрушихж, приз поли минахж, поли путрушихж, утидохж у (Петкови или Недени) пу среди ношти, по полуношти, ударихж (гу или ја) вјв главата му, главата му поделихж, сјрцето му натжкнхжж; на тржни, на гложи, на замински кокали. Пинж та заплака (името Петкана или Стоян) по пусрединошти, по полуношти. Де гу зачу (или ја зачу) свита Богородица: “Мјлчи, ни деј плака (името на болния), ти си с миру миросан и кржстум кржтосан и сжс Божи појув повиван. С кула сж душе, с кон ша ги испратъж, в пусти гори Тюлименску, дету фтичка ни пеј, дету јегни ни блеј, дету кучи ни лај; там да јадат и да пијат”» [Пошли-вышли триста јуд, триста самодив, через лес прошли, лес переломали, через поля прошли, поля истоптали, пришли к (Петковым или Неденым) среди ночи в полночь, в голову (его или ее) ударили, голову расщепили, сердце укололи колючками терновыми, боярышниковыми и змеиными костями. Закричал и заплакал (Петкана или Стоян) посреди ночи, посреди полуночи. Услышала его (ее) Пресвятая Богородица: «Молчи, не плачь, (имярек), ведь ты миром помазан и крестом крещен, и Божьим свивальником повит. Откуда бы ни пришли, на коне вас отправлю в пустые леса Тюлименские, где птички не поют, где ягнята не блеют, где собаки не лают; там ешьте и пейте» (Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900/16–17/2: 265, Стара-Загора = Амроян 2005, № 63).

В украинской и белорусской традиции ситуация выглядит совсем по-другому, ибо на данный момент нам известно лишь 10 заговоров на этот сюжет, которые в географическом отношении распределены следующим образом. Один текст закарпатский (Недзельський 1955: 270, с. Великий Бычков Раховского р-на Закарпатской обл.), второй записан в Покутье, в Снятыне (Ивано-Франковской обл.): он читался для заговаривания меланхолии и бессонницы; это самый полный вариант, максимально близкий балканославянским записям (Mroczko 1897: 585). Два других варианта были записаны в Подолии и фактически мало чем отличаются от карпатских заговоров. Один из этих текстов читали при грыже (Talko-Hrunczewicz 1893: 322), другой – «як дівчину очарують» (Чубинский 1872: 94 (е), Проскурковский у.). Наконец, записанный в Кировоградской обл. заговор относится к скотоводческим (Зорі: 256). См. подольский пример: «moja tam Maria kryczyt', pyszczyt', ide do nei Matyr' Boża, czoho ty, Mario, kryczysz, czoho ty pyszczysz? – Jak meni ne kryczaty, jak meni ne pyszczaty, siczut' mene, rubajut', mene łupajut'.

Maty Boża, hosteć hostyszczce, perelak, perelaczyszczce» [там моя Мария кричит, пищит, идет к ней Матерь Божия: что ты, Мария, кричишь, что ты пищишь? Как мне не кричать, как мне не пищать, секут меня, рубят, меня бьют. Мать Божия, гостец, гостище, страх, страшище] (Tal-ko-Hrupsewicz 1893: 322, Новая Ушица Подольской губ.).

И еще пять вариантов относятся к восточнобелорусскому Полесью и югу Могилевщины; их читают при глазных болезнях (Замовы 1992, 573, 844, 846; Замовы 2009, № 1973, 2522).

При сравнении заговоров на этот сюжет, записанных в разных частях Славии, выясняется, что хотя начальные фрагменты заговоров (встреча человека с болезнью или демонами) и заключительные (в которых описывается, как именно Богородица излечивает больного) и различаются от текста к тексту, однако ключевой момент – диалог плачущего человека с Богородицей – сохраняется во всех записях.

Существенным отличием белорусских текстов от балканославянских и западноукраинских является то, что в белорусских болезнь предстает как бы сама по себе и никак не связана с вмешательством демонов, тогда как в заговорах карпато-балканского ареала болезнь практически всегда описывается как результат воздействия демонов на человека. Однако эта особенность относится скорее к южнославянской мифологической системе в целом (в которой демоническое «влияние» на человека предстает гораздо более глубоким, нежели у восточных славян), а заговоры лишь «транслируют» ее.

Динамика данного сюжета напоминает предыдущий случай: если в балканославянских заговорах сюжет представлен многочисленными и весьма разнообразными (по содержанию и функциям) текстами, то в западноукраинских он сохраняется в виде отдельных фиксаций, заканчивая свой путь в белорусском Поднепровье. См. карту 4.

* * *

Представленные здесь наблюдения демонстрируют разнообразную картину сходжений в сфере вербальной магии между балканославянской, карпатоукраинской, украинской, белорусской и отчасти русской традициями. На данный момент кажутся очевидными по крайней мере две вещи.

Во-первых, соответствия в области вербальной магии могут быть полными, когда речь идет фактически об одном и том же явлении на Балканах и в украинских Карпатах (таковы мотив уничтожения недуга и сюжет «Богородица утешает плачущего человека»), или неполными, аналоговыми или даже скорее типологическими, когда при наличии соответствия двух явлений друг другу наблюдаются и известные отличия между ними (таков сюжет об обмене плача на сон между детьми



человека и его мифического партнера или разработка темы света в заговорах от детской бессонницы).

И во-вторых, в трех случаях из четырех установленные параллели с балканославянской (и румынской) традицией приходятся на восточную часть Украинских Карпат – на гуцульскую традицию, Покутье и Буковину и далее Подолию и Поднепровье, восточное и центральное Полесье, с разной степенью глубины проникновения на остальную территорию Восточной Славии.

Основываясь на всем сказанном, уже в качестве гипотезы, можно высказать предположение о том, что в области вербальной магии состав карпато-балканских (или восточнославянско-южнославянских) соответствий будет различаться в отдельных частях Карпат.

Что касается южнославянской традиции, то, как мы видим, основное количество соответствий приходится либо на сербско-болгарское пограничье, либо на более широкий регион Болгарии и Сербии (преимущественно восточной и центральной), с редкими выходами на более западные территории.

При этом внутренняя динамика выявленных схождений оказывается разной: либо в балканославянских заговорах некое явление представлено полно и целостно, тогда как в украинской и белорусской оно выражено слабее, часто в виде рефлексов или «следов»; либо, наоборот, как в случаях с обменными заговорами от детской бессонницы, когда украинская, белорусская и западнорусская традиции представлены в совокупности почти сотней текстов, а балканославянская – десятком.

Многие из высказанных здесь наблюдений, безусловно, нуждаются в уточнениях и доработке, в том числе с учетом того, что до настоящего времени не существует надежной коллекции карпатоукраинской вербальной магии (в отличие от южно- и восточнославянских традиций), причем особенно это касается закарпатской традиции. Особого внимания заслуживает румынская заговорная традиция, которая могла бы соединить разрозненные фрагменты балкано-восточнославянских схождений.

Размышляя же о причинах таких соответствий, как нам кажется, надо учитывать тот факт, что именно у сербов, болгар, румын и гуцулов заговорная традиция получила наибольшее развитие, в то время как у македонцев, с одной стороны, и остальных групп карпатоукраинского региона – с другой, такой богатой заговорной практики мы не наблюдаем.

Литература и источники

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина 2016 – *Агапкина Т.А.* Карпато-южнославянские параллели в области вербальной магии и их продолжение у восточных славян // *Славяноведение*. 2016. № 6. С. 3–13.

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.

Амроян 2005 – *Амроян И.Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.

Бабенко 1905 – *Бабенко В.А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Екатеринослав, 1905.

Байрактаров 1900 – *Байрактаров Г.* Баяния, врачования и декувания. От Драгоман (Царибродско) // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. София, 1900. Кн. 16–17. Ч. 2.

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богатырев 2007 – *Богатырев П.Г.* Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // Богатырев П.Г. Народная культура славян / Под ред. Е.С. Новик. М., 2007.

Бушетић 1911 – *Бушетић Т.М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу // Српски етнографски зборник. Београд, 1911. Књ. 17.

Вархол 1995 – *Вархол Н.* Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань // Науковий збірник державного Музею української культури в Свиднику. Пряшів, 1995. Т. 20. С. 239–258.

Верхратський 1929 – *Верхратський С.* Недуги живота в побутовій медицині сучасного українського села // Побут. 1929. № 4–5. С. 14–21.

Виноградова 1993/2010 – *Виноградова Л.Н.* Духи, вызывающие бессонницу у детей // Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Вяргеевка 2013 – «Гаючае слова роднай зямлі» (беларускія лякавыя замовы) / Аўтар-укладальнік С.А. Вяргеевка. Мінск, 2013.

ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.

Георгиев 1999 – *Георгиев М.* Горска майка // Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999. С. 92–94.

Голант, Плотникова 2012 – *Голант Н.Г., Плотникова А.А.* Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Буззу, села коммуны Мерей, Мынзелешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М., 2012. С. 361–423.

Дукова 2015 – *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.

Ђорђевић 1872 – *Ђорђевић В.* Народна медицина у Срба. Прештампано из Летописа Матице српске 114. Нови Сад, 1872.

Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

Ефименко 1874 – *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Замовы 1992 – *Замовы / Уклад., сістэма тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.

Замовы 2009 – *Замовы / Уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей.* Мінск, 2009.

Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1918. Кн. 32.

Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

Зорі 1991 – Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / упор. М.Г. Василенка, Т.М. Шевчук. Київ, 1991.

ИИФЭ – Рукописный архив Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского Национальной академии наук Украины. Киев.

Капанци – Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Кляус 2000 – *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.

Лазаревић 1984 – *Лазаревић В.* Народне умотворине из Крушевачког Поморавља (Записи из Беле Воде) // Расковник. Београд, 1984. XI, № 41.

Лоначевский 1875 – Сборник песен буковинского народа / Сост. А. Лоначевский. Киев, 1875. С. 85–314.

М.Б. 1867 – *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епарх. вед. Отд. неофиц. 1867. № 20. С. 689–695.

Мансикка 1926 – *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонечкой губернии // *Sborník filologický* (III. Trída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.

Мијатовић 1909 – *Мијатовић С.М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу и Темнићу // Српски етнографски зборник. 1909. Књ. 13. С. 259–482.

Милорадович 1900/68 – *Милорадович В.П.* Народная медицина в Лубен. у. Полтав. губ. // Киевская старина. 1900. Т. 68.

Недзельський 1955 – *Недзельський Є.* З уст народу: прислів'я, приказки, закінчення, примовки, загадки і приповідки Закарпаття. Пряшів, 1955.

НМБНТ – Народная медицина. Рытуальна-магічная практыка / Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай; навук. рэд. А.С. Ліс. Мінск, 2007.

Онишук 1909 – *Онишук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1909. Т. 11, ч. 2. С. 1–139.

Онишук 1912 – *Онишук А.* З народнього життя гуцулів // Матеріяли до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1912. Т. 15. С. 90–158.

Пауновић 1968 – *Пауновић П.* Материнство и деца у веровањима код народа Тимока // Развитак. 1968. Бр. 5.

Пауновић 1970 – *Пауновић П.* Сту гуштере, зелени гуштере! (О надрилекарству у селима Тимока) // Развитак. Зајечар, 1970. X, № 1.

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 1933 – *Петровић А.* Народна бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници // ГЕМБ. Београд, 1933. Књ. 8.

Петровић 1948 – *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58.

Пешић 1980 – *Пешић М.С.* Ни траве нису ко што некад беху (Дивна Златановић, домаћица из Смедерева, открива тајне бајања) // Расковник. Београд, 1980. VII, № 26.

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* Карпато-балканские этнолингвистические параллели // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2018. С. 453–489.

Попов 1889 – *Попов А.* Баяния, врачования и лекувания. От Хаджи-

- елската околия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1.
- Раденковић 1982 – *Раденковић Љ*. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1996 – *Раденковић Љ*. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Свешникова 1980 – *Свешникова Т.Н.* К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Слово как текст. М., 1980. С. 211–227.
- СДЗ – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.
- СМУ – Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.
- Соколов – *Соколов М.* Сведения о домашнем быте в Полтавском уезде // Архив РГО, разр. 31, оп. 1, № 21.
- Стамболиев 1905 – Материали по народната медицина в България. От Берковско. Зап. С. Стамболиев // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1905. Кн. 21. С. 41–62.
- Тешић 1938 – *Тешић М.* Гашење угљевља // Развитак. Бања Лука, 1938. Год. 5. Бр. 6.
- Тодорова-Пиргова 2003 – *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.
- Трифковић 1886 – *Трифковић С.* Врачања и гатања у околици Сарајевској // Босанска вила. Сарајево, 1886. Год. 1. Бр. 21.
- Франко 1898 – *Франко І.* Гуцульські примівки // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 41–72.
- Цепенков 1900 – *Цепенков М.К.* Баяния, врачования и лекувания. От Прилеп // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900. Т. 16–17. Ч. 2. С. 266–271.
- Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.
- Шкарбан 1995 – *Шкарбан А.* Материали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів, 1999. Вип. 2. Овруччина. С. 211–224.
- Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5.
- Щербина 1883 – *Щербина Ф.* Наговоры от болезней у черноморцев // Киевская старина. 1883. № 7. С. 586–588.
- АКЕ – Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Budziszewska 1982 – *Budziszewska W.* Fauna z «Katalogu magii» brata Rudolfa // Poradnik językowy. 1982. N 6. S. 411–414.
- Candrea 1999 – *Candrea I-Aurel.* Folclorul medical Râman comparat. Pri-vire generalât. Medicina magică / Studiu introductiv de L. Berdan. Iași, 1999.

Gaster 1900 – *Gaster M.* Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // *Folklore*. 1900. T. 11.

Gorovei 1931 – *Gorovei A.* Descîntecele românilor: Studiu de folklore. București, 1931.

Hangi 1990 – *Hangi A.* Život i običaji Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1990.

Karwot 1955 – *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku. Wrocław, 1955.

Kolberg 31 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963. T. 31. Pokucie, cz. 3.

Miloević-Radojević 1958 – *Miloević-Radojević D.* Обичаји о рођењу и одгоју деце у Поречу // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1958. Књ. 21. С. 241–253.

Mroczo 1897 – *Mroczo F.* Sniatyńszczyzna // *Przewodnik naukowy i literacki*. Lwów, 1897. № 3–7.

Pełka 1987 – *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.

Podgórcy 2011 – *Podgórcy B i A.* Mitologia Śląska czyli przywiarki ślonskie. Leksykon i antologia Śląskiej demonologii ludowej. Katowice, 2011.

Rokossowska 1892 – *Rokossowska Z.* Zamawianie jako środek leczniczy // *Wisła*. 1892. T. 6, z. 2. S. 421–423.

Rulikowski 1879 – *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–167.

Schnaider 1900 – *Schnaider J.* Z kraju Huculów // *Lud*. 1900. Roczn. 6, z. 2–4.

Schnaider 1907 – *Schnaider J.* Lud peczenizyński // *Lud*. 1907. T. 13, z. 2.

Schnaider 1912 – *Schnaider J.* Z życia górali nadłomnickich // *Lud*. 1912–1913. T. 18. S. 141–217.

Talko-Hryniewicz 1893 – *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.