

ИЗ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРНЫХ ИЗОГЛОСС: ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА В ПРОЕКЦИИ НА МАКРОКОСМ

Проекция объектов микрокосма на макрокосм, в частности, восприятие человеческого тела в контексте мироздания – достаточно распространенный в народной культуре феномен (см., об этом, например, Топоров 1993), находящий особое выражение в заговорах. Заговорные тексты, целью которых является приведение элементов в изначальное состояние, восстановление первоначального порядка, нарушенного, например, болезнью, формируют тот фрагмент модели мира, в котором отражаются необходимые для воплощения этого порядка связи. Не во всех текстах и не на всех уровнях развития сюжета эти связи выражены эксплицитно, однако при сопоставлении сходных сюжетов разных традиций можно выявить некие универсалии или, во всяком случае, фреквенталии. Здесь анализируются макрокосмические проекции следующих элементов тела человека: *кровь* (заговоры от кровотечения), *«матка»* (условное название внутреннего органа, вызывающего боли в животе: заговоры от «матки» и смещения в брюшной полости) и *зубы* (заговоры от зубной боли). Рассматриваемые заговоры объединены в единый блок не только по содержательному принципу (наличие в них персонификации соответствующих элементов, вплоть до «антропоморфизации», указание на конкретные пространственные объекты), но и по локальному: все они зафиксированы в традициях, относящихся к балто-славянскому ареалу. В данном случае рассматриваются восточнославянская (русская, белорусская, украинская), западнославянская (польская, чешская) и балтийская (литовская, латышская) заговорные традиции. Остановимся на каждой группе по отдельности.

1. «Три сестры» (заговор от кровотечения)¹. Сюжет о трех девицах (сестрах, дочерях), которые зашивают раны или заговаривают болезни, является балто-славянской заговорной изоглоссой. По данным сравнительного анализа, проведенного В.Л. Кляусом, он распространен во всех славянских традициях (Кляус 2000, 127), однако в каждой из них он приобретает своеобразные черты. Ср. восточнославянские (русские, белорусские) и западнославянские (польские, чешские) заговоры:

русский: *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит светлица, во светлице три девицы: первая иголки держит, другая девица ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает. Ты конь рыж, ты, кровь, не брыжь; ты конь карь, а ты, кровь, не кань* (Майков 1994, № 151, от крови, Тульская обл.);

белорусский: *На гарэ на Сіяні, на раке на Ірдані стаіць дрэва купарэс. Пад тым дрэвам купарэсам стаяць сталы дубовый, ні цясовыя; за тымі за сталамі за дубовымі, за ніцясовымі сядзяць тры сястрыцы, і дзявіцы-красавіцы, і прадуць красны разны шоўк. Прадуць, выпрадаюць і ўзоры набіраюць. Сястрыцы-дзявіцы, прадзіця красны разны шоўк, выпрадайця і ўзоры набірайця, і краснага шоўку на зямлю ні ўраняйця, і з зямлі ні падымайця! У раба крыві ні бываць! Амін* (Замовы 1992, № 466, ад крывацёку, Смоленская обл.);

польский:

<i>Świata</i>	<i>Oty(o)lija</i>	<i>trzy</i>	‘Святая	Отилия	трех	дочек
<i>córeczki</i>	<i>miata,</i>		имела,			
<i>Jedna</i>	<i>prała,</i>		Одна	стирала,		
<i>Druga</i>	<i>haftowała,</i>		Другая	вышивала,		
<i>Trzecia</i>	<i>urok odczyniała.</i>		Третья	сглаз отгоняла’		

(Biegeleisen 1929, 242-243, *na uroki, Rembów*)

чешский: *Sv. Lucie tři dcery měla: první přídla, druhá vila, třetí motala* ‘У святой Луции три дочери было: первая

¹ К сожалению, при написании статьи не удалось учесть книгу А.Л. Топоркова (Топорков 2005), в которой большой раздел посвящен анализу заговоров от кровотечения, поскольку книга вышла уже после сдачи данной статьи в печать.

пряла, вторая плела, третья мотала' (Matiegka 1936, 321, «от глистов» – цит. по: Вельмезова 2004, № 28).

По этим примерам видно, что в восточнославянских заговорах «три девицы» входят в структуру универсума: они находятся в мифологическом центре мира (чаще всего на камне, под деревом, символизирующих в заговорах сакральный центр, мировую ось, в более поздних вариантах – на престоле, на троне) и именно там выполняют важные для цели заговора действия. В западнославянских заговорах пространственная локализация никак не выражена, зато четко проявляется иерархия самих персонажей: три девицы являются дочерьми какой-нибудь святой (чаще всего св. Отилии, иногда – Софии, Терезы, Касильды, Цецилии, Магдалины или просто «матери»). Следует отметить, что в польских заговорах модель «трех сестер-дочерей» весьма распространена, причем распространяется на тексты разной направленности (не только от кровотечения). То же можно сказать и о чешских, отчасти и о восточнославянских заговорах, ср., например, полесский заговор «от урока»:

На синем поле дуб зеленый,

У того дуба три пани:

Ўси три сестрицы,

Ўси три царицы.

Пэрвша – швачка,

Друга – прачка,

Третья Христу сорочку шыла,

Уроки говорила...

(ПЗ 2003, № 204, *уроки шептать*, Житомирская обл.);

ср. чешский текст «от глистов»:

Byla panna Maria přečistá,

měla tři vlastní sestřičky:

jedna předla,

druhá vila,

třetí na škravky žehnala;

žehnala srdečným,

jaterním, plicním,

krevním, střevním

té a té osobě (jmeno),

aby jí masa nejedly,

‘Была дева Мария пречистая,

у нее были три родные

сестрички:

одна пряла,

другая плела,

третья глисты заговаривала:

заговаривала сердечные,

печеночные, легочные,

кровяные, кишечные,

тому и тому человеку (имярек),

<i>krve nepily,</i>	чтобы его мяса не ели,
<i>a té osobě pokoj daly.</i>	кровь не пили,
<i>K tomu dopomáhej Bůh</i>	а этому человеку покой дали.
<i>Otec, Bůh Syn, Bůch Duch</i>	Помогай мне в этом, Бог Отец,
<i>svatý, amen</i>	Бог Сын, Бог Дух святой, аминь'
Erben 1864, 508,	окрестности Бероуна – цит. по:
Вельмезова 2004, № 29).	

В данном случае остается мотив шитья, зашивания (первоначально – раны), однако в других текстах можно заметить дальнейшую трансформацию:

Na sínim mory, na lukamory staić try krэsly, u tych krэsлах сядзелі try паненкі. Адна паненка хустачку ўмывала, другая паненка песенкі спявала, а трэцяя паненка прычча, шпачча і боль з жывата і з-пад грудзей у (імя) сунімала, Госпада Бога на помач прызывала (Замовы 1992, № 1263, *ад жывата*, Гомельская обл.).

Важнейшим действием девицы становится снятие болезни, ее заговаривание. Эту же трансформацию мы видим в литовском тексте, который, скорее всего был заимствован из польской традиции:

D(z)ievo galybe, pono D(z)ievo pagialba turėjo Magdalena tris dukteris. Wiena kalbeja: einam, keliuokem. Antra kalbėjo: grizskem ir apsistokem. Ir tu kraujas turi cze apsisot per Wieszpati Jezusa, Sunu Diewo Motinelės, Jo kuno Garbingiausio ir Szwientos traiczes ir aniolu Szwentuju ir Dwases Szwen(tos) + Wardan Diewo Tewo + ir Sunaus + ir dwases szwentos. Tewe musu. Amen 'Божьей мощью, с Божьей помощью имела Магдалина трех дочерей. Одна говорила: идем, путешествуем. Вторая говорила: вернемся и останемся. И ты, кровь, должна здесь остановиться через Господа Иисуса, Сына Божьей Матери, Его тело Славнейшее и Святую троицу и ангелов Святых и Духа Святого + Во имя Бога Отца + и Сына + и духа святого. Отче наш. Аминь' (Mansikka 1929, № 28, Alytaus raj.).

Ср. польский текст, практически дословно повторяющий вышеприведенный литовский:

<i>Zamawiam cię Bożą mocą,</i>	'Заговариваю тебя Божьей мощью,
<i>Pana Boga potocą!</i>	С помощью Господа Бога!
<i>Miała Magdalena trzy córki:</i>	Имела Магдалина троих дочерей:
<i>Jedna mówiła: Chodźmy stąd</i>	Одна говорила: идем и

<i>i wędrujmy.</i>	путешествуем.
<i>Druga mówiła: Stóimy!</i>	Вторая говорила: стоим!
<i>Trzecia mówiła: O, to wrócmy się, zostańmy i osiadźmy.</i>	Третья говорила: так вернемся и останемся.
<i>I ty, krwio, tu się zostań!</i>	И ты, кровь, тут встань!
<i>Przez Pana Jezusa, Syna Bożego,</i>	Через Господа Иисуса, Сына Божьего,
<i>Matuchniczkę Jego i całą chwalebłą Tróję św.</i>	Матушку Его и тело Славное Троицы св.
<i>I Anioły święte w Duchu św.</i>	И Ангелов святых и Духа св.
<i>W imieniu Boga Ojca, i Syna i Ducha świętego.</i>	Во имя Бога Отца и Духа святого.
<i>Ojcie nasz, któryś itd.</i>	Отче наш, сущий и т.д.’

(Тоерпен 1892, № 1, *od krwotoku*, Mazury).

Этот текст представляется контаминацией двух сюжетов: сюжета о трех девицах, останавливающих кровь, и довольно распространенного в польской традиции мотива пути и разговора персонажей о причине и способах лечения болезни.

Мотив пути присутствует и в латышском заговоре о трех девицах: *Trīs jumpravas gāja pa zemi; viņas turēja trīs asens piles savā labā rukā. Tā pirmā sacīja: asini, stāvi! Tā otrā sacīja: asini, tev vajaga stāvēt! Tā trešā sacīja: asinim vajaga nustātis!* ‘Три девицы шли по земле; они держали три капли крови в правой руке. Первая сказала: кровь, стой! Вторая сказала: кровь, ты должна остановиться! Третья сказала: да остановится кровь!’ (Трейланд 1881, № 272, «от кровотечения», Венденский уезд, Лифл. губ.). Однако, в отличие от литовских и западнославянских заговоров, в латышских проявляется четкая пространственная локализация девиц, что объединяет их с восточнославянской традицией: *Aiz Jordānes upes trīs kuplas lipas, katraj lipaj deviņi zari, katram zaram deviņas jumpravas: tās tur aizšuj, tās tur aizada, kā mūsu Pestītājs aizšuj un aizada, asins dzīslas. Asins, palic mirā – ikš tā vārda...* ‘За рекой Иорданом три густолиственные липы, у каждой липы девять ветвей, у каждой ветви девять барышень: вот они зашивают, вот они завязывают, как наш Спаситель зашивает и завязывает, кровяную жилу. Кровь, остановись – во имя...’ (Трейланд 1881, № 295, «от кровотечения», Венденский уезд, Лифл.

губ.). В латышском варианте мотив мифических дев, возможно, пересекается с преданиями о «Святых девах», наказанных за несвоевременную работу (прядение), которые могут насылать болезни (в основном, кожные) (Трейланд 1881, 137), однако, они же, вероятно, могут их и лечить, ср.: *Atnāca šinī vitiņā trīs svētas jumpravas, lipas sluta ruciņā; saslauka tu vainu, apslauka tu vainu...* ‘Пришли на место три святые девицы с липовой метлой в руках; они обметают болезнь, обметают болезнь...’ (Трейланд 1881, № 631, «от всяких болезней», Голдингенский уезд, Курл. губ.).

Таким образом, изоглосса данного сюжета охватывает всю славянскую часть описываемого региона (с диалектными вариациями), Латвию и частично затрагивает Литву, где, видимо, не получает дальнейшего распространения.

В тех традициях, где этот сюжет получил дальнейшее развитие, можно говорить о трансформациях двух типов: в одном случае главенствующим мотивом становится наличие персонажей – трех сестер (дочерей могущественной святой) или трех девиц, при этом характер их действий может изменяться в зависимости от направленности заговора. В таком случае действия девиц направлены на заговаривание любого недуга, а не только «зашивание раны», однако нередко мотив шитья остается даже в тех заговорах, где это уже не актуально, ср.:

<i>Święta Zochfija trzy córeczki</i>	‘Святая Зохфия трех дочек
<i>miała:</i>	имела:
<i>Jedna praczka,</i>	Одна прачка,
<i>Druga szwaczka,</i>	Вторая швея,
<i>A trzecia po świetcie chodziła,</i>	А третья по свету ходила, сглаз
<i>uroki odczyniała.</i>	сняла.
<i>Odczyń-że panienczko i temu</i>	Сними же, панночка, и с этого
<i>człowiekowi grzesznemu...</i>	грешного человека...’

(Biegeleisen 1929, 243, *na uroki*, z Pośłowic);

На паповай сенажаці, на дзяковай ніўцы, там сядзела тры дзявіцы: адна шые, другая вышывае, трэця вушкаку шэпча... (Замовы 1992, № 397, *ад гадзюкі*, Гомельская обл.).

Второй вариант трансформации сюжета заключается в акцентировании внимания именно на зашивании раны, в то

время как персонажи могут меняться. Ср., например, в русских заговорах:

На море, на океане, на острове Буяне, сидит девица на камне, держит шелковые нитки, зашивает кровяные раны, от острого меча. Лети, ворон, не каркни, а ты, кровь, не капни. Аминь (Савушкина 1993, № 65, на кровь, Орловская обл.);

Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из ворот воротыми, из дверей дверьми, выйду я во чисто поле. Во чистом поле там есть престол Господень. За престолом Господним сидит Владычица Богородица, держит в руках шелкову нитку, железную иголку, зашивает у рабы Божьей Татьяны рану (РЗЗ 1998, № 1641, на кровь, Архангельская обл.).

В восточнославянских заговорах три девицы нередко трансформируются в образ Богородицы (см. вышеприведенный заговор), которая может фигурировать, как и девицы, в трех лицах, ср., например, украинский заговор с участием трех Богородиц:

...Ишла Пречиста: одна з Києва, друга з Чернигова, третя з Нижина, несли сребну голочку, шовкову ниточку, рану зашивали, кровь замовляли: «Кровь з буйной головы, з румяного лица, з ретивого серця, з живота, з костей, з мозгов, з чорних костей, з карих очей!» (Ефименко 1874, № 41, на остановление крови, Черниг. губ.).

Проследить историю сюжета позволяет обращение к более древним традициям, например, к древнегерманской, в которой присутствует мотив женских персонажей, избавляющих от болезни, см. например:

*Eiris sâzun idisi, sâzun
hera duoder
suma hapt heptidun, suma
heri lezidun,
suma clubôdun umbi
cuoniouudi:
insprinc haptbandun, invar
vîgandun!*
(Топорова 1996, 127-128).

‘Однажды сидели жены,
сидели почтенные там.
Некоторые жены ковали,
некоторые войско
останавливали,
некоторые развязывали узы:
избавься от оков-уз, избеги
сражающихся’

В данном случае мотив «завязывания» не имеет ничего общего с остановкой крови, ср. однако древнеиндийскую традицию: в Атхарваведе женщины или девицы (в красных одеждах) в заговорах от кровотечения прежде всего соотносились с венами, по которым течет кровь, ср.:

*Прочь уходят женщины –
Вены – в красных одеждах.
Как безбратные сестры,
Пусть остановятся они с разбитым блеском!*

*Остановись, нижняя! Остановись, верхняя
И ты, средняя, остановись!
Когда останавливается самая младшая,
Остановится ведь и великий сосуд.*

*Из сотни сосудов,
Из тысяч вен
Вот остановились эти средние.
Скрепились друг с другом концы.
Вас обступил большой песчаный берег.
Остановитесь! Успокойтесь совсем!
(Атхарваведа 1995, № I, 17, против кровотечения).*

В приведенном тексте присутствует и мотив сестер, и мотив их остановки на пути (возможно, впоследствии трансформировавшийся в прекращение действия – например, остановку течения крови). Можно предположить, что женские персонажи, являвшиеся первоначально персонафикацией вен, по которым течет кровь, в дальнейшем стали восприниматься как самостоятельные персонажи, от действий которых зависит течение крови – кровотечение (в этой связи наиболее близким к первоначальному варианту представляется приведенный выше латышский текст о девицах, держащих капли крови в руке). Таким образом мог возникнуть мотив зашивания раны, плетения. Этот мотив закономерен: помимо прямой ассоциативной связи с зашиванием раны, остановкой течения крови (ср. весьма популярный в заговорах от кровотечения мотив сравнения крови с нитью), само плетение, прядение имеет сильную магическую коннотацию (см. об использовании нитей в

ритуалах и лечебной магии – СД 3, 402-407). При дальнейшем развитии, как было показано выше, эти персонажи все более отдалялись от первоначального значения, превращаясь в божественных помощников (дочерей святой или саму Богородицу), а их действие и назначение этого действия расширились до общего смысла избавления от болезни. В восточнославянских заговорах развивается характерный для этой традиции мотив включения персонажей в контекст сакрально маркированного пространства: безымянные девицы обретают могущество благодаря своему пребыванию в «центре мира».

2. «**Матка**» (заговор от боли в животе). Почти во всех описываемых традициях зафиксированы заговоры от боли в животе (лит. *gumbas*, *klynas*, белор. *залатнік*, *доннік*, польск. *poruszenie*, *matica*, латыш. *mate*), обращенные к сместившемуся со своего места органу. Эта болезнь связывалась с органом (чаще всего с «маткой», причем как у женщин, так и у мужчин) который, выходя со своего места, отправлялся «гулять» по телу, вызывая сильные боли. Семантическая мотивация названий этой болезни в разных традициях различна: одни наименования называют соответствующий орган как причину, ее вызвавшую: белор. *доннік* – от *дна* ‘матка женщины’, латыш. *mate* – ‘матка’ (но и ‘мать’); другие основаны на метафорических и табуированных обозначениях того же органа, например, белор. *залатнік* – ‘матка, женская утроба’ от *золотой*; третьи акцентируют внимание на внешних признаках болезни или ее течении: польск. *poruszenie* и лит. *parušenis* (от того же) – от *poruszenie* ‘приведение в движение’, т.е. ‘болезнь внутренних органов, когда они сдвигаются с места’; лит. *gumbas* – дословно ‘шишка, желвак’ (связано со слав. *губа* ‘гриб, нарост на дереве, выпуклость’ (Фасмер I, 468), т.е. болезнь, при которой происходит вздутие живота, *klynas* – ‘клин’, синоним предыдущего. Заговоры этого типа имеют сходные сюжеты, основанные на обращении к «матке» с просьбой вернуться на свое место (которое определяется как теплое, удобное, уютное место –

постель или кресло, см. далее). Наиболее ярко этот сюжет представлен в белорусской традиции:

Залатнічок, залатнічок, божы чалавечак, стань на свае места ў залатое крэсла. Тут табе не стаяць, жывата не пушыць, сэрца не таішніць. Стань на свае места (Замовы 1992, № 783, ад залатніка, Гомельск. обл.).

«Золотое кресло», на которое должен вернуться орган, фигурирует и в латышских заговорах:

Māte, māte, ku tu esi apdumājuse, tu tu nedari! Tu esi apdumājuse augstus kalns kāpt – tu tu nedari! Tu esi apdumājuse tāļu cimā it – tu tu nedari! Nāc, nāc mājās, sēdi zelta krēsliņā, guli zelta gultiņā, – kur tevi pats Dīvs istādījis. Ikš tā vārda... ‘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...’ (Трейланд 1881, № 2, Скрудна, Голдингский уезд, Курл. губ.).

В данном случае более удаленные друг от друга географически белорусская и латышская традиции обнаруживают между собой больше сходств, чем непосредственно соприкасающиеся: матка («золотник») сопровождается сходными эпитетами (белор. *божы чалавечак, залатнік залаты, панна, мой мілы панічаньку, стары старычок*; латыш. ‘мать’, ‘золотая матушка’, ‘святая Марьюшка’, ‘святая женушка’, ‘старуха’), сравнивается с деревьями (латыш. ‘мягка как липка’, ‘как липовый лист’; белорус. *...як дрэву клёну па лесу не хадзіць, лістам не лятаць, так у (імя) залатніку па жывату не хадзіць; крэпка бярозка на корні стаіць, так стань, залатнік, на сваім месцы таго крапчэй*). В обеих традициях возникает мотив скручивания ниток, связывания: при возвращении на место матка должна завязаться, свернуться в клубок (белор. на залатым крэслі садзісь, шоўкавай нітачкай падперажысь, шаўковым шнурочкам падперажыся; латыш. ‘будь как пучочек шерсти’, ‘сплетайся по ниточке в один клубок’, ‘завернись в шелковый платок’, ‘я тебя заматаю в клубок’). В латышских заговорах матка сравнивается с мышкой в норе, а в белорусских – с птичкой в гнезде (*залатушачка мая*

птушачка, як сокол у гняздзе). И в той, и в другой традиции пространство тела человека (в данном случае живота) представляется как универсум (земля и небо). Так, «золотник» сопоставляется с небесными светилами (но одновременно и с каменными церквами как моделью мироздания):

Як на небе маладзічок, зоркі і балачынкi круг свету ходзяць, расходзяцца і на свае месца становяцца, так і ты, залатнічок, хадзі, расхадзіся, свайго месца пільнуйся і на свае месца станавіся – ля пупа, ля пупа, ля пупа (Замовы 1992, № 779, ад залатніка, Могилевская обл.);

Золотник, золотничок, стань ты на местечко, на золотом крылечку, де тебе матъ породила, соньком обгородила, месяцэм подперэзала, полкоўничком называла. Полкоўничэк полковаў, себе местечка шукаў. Як каменным цэрквам стояць, так ты стань на месце (ПЗ 2003, № 583, золотник, Гомельская обл.)

Māte sēd savā krēslā, kā saule un mēnesis sēd zelta krēslā. Māte sēd savā krēslā, kā saule un mēnesis sēd sudraba krēslā ‘Мать сидит на своем кресле, как солнце и месяц сидят на золотом престоле; мать сидит на своем кресле, как солнце и месяц сидят на серебряном престоле’ (Трейланд 1881, № 14, Скрунда, Голдингский уезд, Курл. губ.).

В польских заговорах менее развит этот сюжет, однако прослеживаются те же мотивы: *матка-матица* также отсылается на «ложа» и «подушки»: *Matko macico, przeciwniczko Matki Bożej, proszę cię przez Boga Ojca, przez Boga Syna i przez całą świętą Trójcę, ażebyś się natychmiast uspokoiła, duszy i ciała nie trapiła, lecz żebyś się położyła na poduszczyk, którą ci Pan Jezus sam piędzą swoją odmierzył* ‘Матка, матица, противница Матки Божей, прошу тебя через Бога Отца, через Бога Сына и через всю святую Троицу, чтобы успокоилась, душу из тела не выводила, но чтобы легла на подушку, которую тебе Господь Бог пядью своей отмерил’ (Тоерпен 1892, № 26, *od macicy (kolek)*, Mazury); *Ty, macico, z urazem, masz łóżko ustłane, tak odpoczywaj u tego chrzczonego (znów nazwisko wymówić), a nie masz się poruszać więcej, ani go trapić* ‘Ты, матица, с уразом, у тебя кровать застелена, так отдыхай у этого

крещеного, а не должна ни двигаться больше, ни ему мешать' (Тоерпен 1892, № 10, *od macicy*, Mazury).

В литовской традиции заговоры с этим сюжетом довольно кратки и тяготеют к заклинательному типу, ср.: *Gumbas turi savo dvarą. Išsikačiok, išsivaliok ir in daikto atsistok* 'Гумбас имеет свой дворец. Покачайся, поваляйся и на место становись' (Mansikka 1929, № 155, Ignalinos raj.); *Močiute, močiute, gražioji mergele, nusiprausk, apsisitok, atsigulk!* 'Матушка, матушка, красная девица, умойся, остановись, уложись!' (LMD I 275(5), Ignalinos raj.). Ср. аналогичные варианты, записанные на территории Литвы по-русски: *Ты, гумбас, остановице!* (Novikovas et al. 2003, № 46, Švenčionių raj.); *Матица, ярица, молодая молодица! Стань, матица, на место, как красная девица на Кменовое [Гменинное] место, на конопляный рост. Как на горе воды нет, так у женщины хваробы нет* (Novikovas et al. 2003, № 49, Ignalinos raj.). С первого взгляда кажется, что русские заговоры заимствованы из литовской традиции (ср. *гумбас*, записан также вариант, повторяющий второй процитированный литовский заговор), однако почти все литовские заговоры записаны в пограничных литовско-белорусских территориях со смешанным населением (Швенчёнис, Игналина), поэтому точно сказать, какая традиция послужила источником, трудно. В то же время в русских заговорах этот мотив встречается крайне редко и распространен только на юге России (ПЗ 2003, 312). Зафиксированные варианты близки белорусским текстам, ср.: *...Как тебе, гнилая колода, не вставать, отростков не пускать, так же у раба Божьего Андрея золотничку-веретничку по животу не ходить, живота не томить, костей не ломить, кровей не ломить, сердце не томить. Стань ты, золотничек-веретничек, на своем месту, Христовом кресту, во своем местечке, в Христовом крестичке, со своим жильем...* (РЗЗ 1998, № 1540, Опаринский р-н., Кировская обл.).

Таким образом, как мы видим, *золотник* («матка») в контексте микрокосма репрезентирует тело человека/самого человека и отношения в мире человека (дифференциальный признак *движение*), дом и его интерьер

(дифференциальный признак *покой*: дом – тело, место «остановки» – постель, кресло, предназначенные для лежания и сидения); в контексте макрокосма он репрезентирует небесные светила.

Сюжет о «матке» наиболее распространен в белорусской и латышской традиции, чуть меньше – в польской и литовской, а в русской представлен слабо. Интересно, что в белорусской традиции, где он наиболее популярен, мотив «нахождения правильного места» проникает и в другие заговоры, например, от «скулы» (чирея): *...скула скуловица..., ты, рожса рожсыца..., иди на местечко, на золотое крылечко, де тебя мать породила, на креслечко посадила, там тебе наетки, там тебе дображытки...* (ПЗ, № 326, *скулу лечить*, Гомельская обл.); от «звиха»: *Извиху, звиху, то ты, добрый чоловіку, ты сядь на месте, ў золотом кресле...* (ПЗ, № 396, *звих пошэптатъ*, Житомирская обл.).

Несмотря на сходство этих сюжетов в разных традициях, трудно обнаружить их взаимосвязи и возможные пути заимствования. Вероятнее всего сюжет о «матке» можно считать универсальным, развившимся в разных традициях самостоятельно или на общей основе с привнесением локального своеобразия. Это подтверждает и текст из Атхарваеды со сходным мотивом:

Коровы улеглись в стойле.

Птицы улетели в гнездо.

Горы остановились в (своем) положении.

Я заставил почки

Занять (свое) место!

(Атхарваеда, № VII, 96, против блуждающих почек (?)).

В комментарии указано, что «в заговоре названы почки, но не вполне ясным остается, какую именно болезнь заговаривают» (Атхарваеда, 337). Вполне возможно, что основой этого заговора, как и приведенных выше, является представление о блуждающем органе, вызывающем боль в брюшной полости. Как мы видим, включение этого органа в контекст макространства – довольно архаичное явление, позднее развивающееся в славянских (прежде всего белорусской) и балтийских (латышской) традициях,

дополняющееся красочными эпитетами и сравнениями. Показательно, что, как и в других случаях, применение этого сюжета расширяется и, отдаляясь от своего первоначального назначения, начинает использоваться и от иных болезней.

3. «Три брата» (заговор от зубной боли). Сюжет о трех братьях – маркированных точках универсума, которые не могут сойтись – встречающийся в заговорах от зубной боли, достаточно распространен в восточнославянской традиции (где часто подчеркивается особый статус «братьев» – они именуются также «царями»):

русские: *Месяц – на небе, сер дуб – на земле, рыба кит – в воде. Когда они, три брата, сойдутся вместе, тогда перестанут болеть зубы у рабы Божьей Елены. Ключ – в море, замок – в поле. Аминь* (РЗЗ 1998, № 1452, от зубной боли, Мезенский р-н Архангельск. обл.); *Месяц в небе, медведь в лесу, мертвец в гробу; когда эти три брата сойдутся вместе, тогда пусть болят зубы у раба (имя рек)* (Майков 1994, № 75, от зубной боли, Воронежск. обл.); *В поле – волки, в древе – черви, в море – камень, а когда сидят три брата вместе, месяц полный, зубы болят* РЗЗ 1998, № 1453, от зубной боли, Ленский р-н, Архангельск. обл.);

белорусские: *На небе – месяц малады, у лесі – дуб таўсты, а ў полі – камень сяды; як етым тром царам умесці не бываць, мёду-віна не піваць, так і маім зубам не шумаваць* (Замовы 1992, № 599, ад зубнога болю, Речицкий р-н., Могилевская обл. и др.); *Цар маладзік на небе, цар арак на моры, цар дуб на зямлі. Як етыя тры царыкі ўкучу ня сходзюцца і не ваююцца, каб так раба зубы век не балелі, косьці не ламілі. Ляжыць мяртвец у гробі, ня чуець ні болі, ні ламоты, каб так у раба божгага на век боль не балела і косьць не ламіла* (Замовы 1992, № 600, ад зубнога болю, Мстиславский р-н., Могилевская обл.);

украинские: *Мертвеці во гробі, місяць на небі и камень в морі сходылысь до купы, ілы, пылы, розмовлялы: чого болять зубы у раба Божого N? (Чубинский 1872, 124, боль зубов); Месяц у небе, мертвец у гробе, камень у море: як*

три брата до купы зберутся и будут банкет робити, тоди у мене зубы будуть боleti (Ефименко 1874, № 12, от зубной боли).

Ср. также польские тексты и единственный зафиксированный литовский:

польские: *Jest na niebie księżyc, jest w jeziorze kamień, jest na boru dąb; kiedy te trzy bracia gdziekolwiek sie znejdą, tedy niech mie boli (zumb)* ‘Есть на небе месяц, есть в озере камень, есть в бору дуб; когда эти три брата где-нибудь сойдутся, тогда пусть у меня болит (зуб)’ (Kolberg 1965, № 27; *na ból zębów; Mazury Pruskie*); *Bożą mocą, Pana Jezusa pomocą. Dąb w boru, kamień w morzu, księżyc na niebie, że póki te trzy bracia mocni się pospołu nie zejda, tak długo mié zęby niech nie bolą. Przez Pana Boga moc, Syna Bożego i Ducha świętego pomoc i Anioły święte, Jego ciało chwalebne i przez Trójce świętą. W imię Boga Ojca i Syna i Ducha świętego. Amen. Amen. Amen* ‘Божьей силой, помощью Господа Иисуса. Дуб в бору, камень в море, месяц на небе, пока эти три сильных брата вместе не сойдутся, так долго у меня зубы пусть не болят. Через силу Господа Бога, помощь Сына Божьего и Духа Святого и Святых Ангелов, Его тело славное и через Святую Троицу. Во имя Бога Отца и Сына и Духа Святого. Аминь. Аминь. Аминь’ (Тоерпен 1892, № 12, *na ból zębów; Mazury*);

литовский: *Meneselis danguje, drūtas ažuolas ant žemės, o didžiūvis vandeny. Kad tie trys broliai susieis į vieną vietą, tai tada tarnui Dievo (sakomas ligonio vardas) skaudes dantys! (Iškalbinėti tuos žodžius neparmainant dvases ir žiūrent į jauną menesį, po tam spjaut į šalį tris sykius)* ‘Месяцочек на небе, крепкий дуб на земле, а большая рыба в воде. Как эти три брата сойдутся в одном месте, тогда у раба Божьего (говорится имя больного) будут болеть зубы! (Произносить эти слова не переводя дух и глядя на новый месяц, потом сплюнуть в сторону три раза)’ (LMD I 1063(360), LTR 1208B(827), Žemaitija).

Хотя единственный литовский вариант этого сюжета зафиксирован в западной части Литвы, далеко от славянского пограничья, в нем отмечается явная калька с восточнославянского – ‘раб Божий’ (*tarnas Dievo*), совершенно не

характерная для литовских заговоров. Примечательно, что это единственное схождение, объединяющее все славянские традиции и литовскую (в южнославянской традиции также зафиксирован подобный текст – см. Кляус 2000, 126). Учитывая большую распространенность этого сюжета в Белоруссии, на Украине, в России и Польше, правдоподобно считать первоначальной исключительно славянскую (возможно, прежде всего восточнославянскую, если предположить его вторичный характер в польских текстах) изоглоссу этого сюжета.

Субъекты, маркированные как «три брата» или «три царя», могут меняться, однако остается неизменной и важной трехчастность пространства: небо – земля – вода или верхний – средний – нижний миры (последний может выражаться как водным пространством, так и полем или «гробом» – потусторонним миром). Три отмеченные точки в этих пространствах также соответствуют значимым объектам мироздания: обычно это месяц, дуб, камень. Однако, как мы видим, могут быть и варианты: чаще всего камень заменяется мертвецом или рыбой, медведь (иногда волк, лиса) может заменять дуб. В целом в этих заговорах четко прослеживается структура мирового древа или вертикальная ось мироздания, соединяющая верхний и нижний миры, что становится более размытым в более поздних, по всей видимости, вариантах. Однако, какими бы ни были члены этой «троицы», показательно, что все они так или иначе символизируют (больной) зуб. Ср. полесский текст, уточняющий место реального и метафорического зуба в пространстве: *Месяц на нэбэ, Сук ў дерэви, Зуб ў роти, Як зидуця цыи три браты До купы пыты та гуляты, Тоди будут (имярек) зубы шчыметы, болеты* (ПЗ 2003, № 523, от зубной боли, Житомирская обл.). Нередко третьим персонажем в ряду «братьев» выступает червь, точащий зуб и вызывающий зубную боль.

Каждый из этих объектов выступает и по отдельности в заговорах от зубной боли, когда зуб сравнивается с месяцем, камнем, дубом, мертвецом (*Месяц на неби неми, Шоб так зуби занемели, Да николи не болели* (ПЗ 2003, № 533, *зуби шэптать*, Житомирская обл.); ...*Як того камня*

не узнять, так нехай у Каці зубы не баляць (ПЗ 2003, № 528, от зубной боли, Гомельская обл.); Стаіць дуб на полі. Як мне з этага дуба не знімаць ні злата, ні срэбра, так у этага младзенца раба божага няхай ня будуць зубішчы ні куцьнія, ні пярэднія, ні цемьянныя, ні ветраныя (Замовы 1992, № 646, ад зубішча, Могилевская обл.); Шоб як мэртваый лежит, шоб тэби так зубы нэ болели (ПЗ 2003, № 536, зубная боль, Ровенская обл.), что, вероятно, имеет под собой помимо ассоциативной связи некую ритуальную основу (ср., например, литовский заговор, перед произнесением которого следует пойти на кладбище, найти целый зуб мертвеца и потереть им свой больной зуб: *Trinu trinu dancį in dancį. Trinu dancį svaikų in dancį skaudancį. Trinu dancį mirusio in dancį gyvo. Dzievo leidzimu, mano liepimu, švento Jono patarimu tegul pasiima sopulį dancis, kur mano rankoje, iš to dancio, kur N dėsnoje. Mirusis gyvų nog skaudos tegul išgelbėja. Šv. Jono patarimu, mano liepimu, pono Dzievo leidzimu tegul būna tiap* 'Тру тру зуб о зуб. Тру зуб здоровый о зуб больной. Тру зуб мертвого о зуб живого. По Божьему позволению, по моему повелению, по совету святого Иоанна пусть возьмет боль зуб, который в моей руке, от того зуба, который в десне N. Мертвый живого от боли пусть избавит. По совету святого Иоанна, по моему повелению, по Божьему позволению пусть будет так' (Krėvė-Mickevičius 1926, № X). Бытование подобного ритуала можно подозревать и в случаях с камнем, и с дубом (ср. распространенную белорусскую заговорную формулу дубішча, вазьмі етыя зубішча).

Месяц в заговорах от зубной боли является наиболее распространенным персонажем (и единственным постоянным членом «троицы», которая не может сойтись, тогда как все остальные могут меняться). Месяц может выступать и в «паре» с дубом (например: *На небе месяц, у дубе чарвяк змярцвеўшы, рыба мае зубы анямеўшы — каб так і зуб анямеў* (Замовы 1992, № 626, ад зубнога болю, Витебская обл.), однако наиболее распространен сюжет, в котором месяц оказывается тесно связан с миром мертвых, путешествуя в «нижний мир». Это известный и весьма

популярный в восточнославянской традиции мотив диалога с месяцем:

белорусский: *Маладзік малады, у цябе рог залаты, ты на моры купаўся, а мне ў сне паказаўся. Маладзік Афанасавіч, быў ты на тым свеце? – Быў. – Бачыў ты мёртвых? – Бачыў. – А баляць у іх зубы? – Не. – Штоб не балелі і мне...* (Замовы 1992, № 607, ад зубнога болю, Ельскі р-н, Гомельск. обл.);

русский: *«Князь молодой, рог золотой, был ли ты на том свете?» «Был.» «Видал ли ты мертвых?» «Видал.» «Болят ли у них зубы?» «Нет, не болят.» Дай Бог, чтобы и у меня раба Божия (имя рек), никогда не болели (Майков 1994, № 73, от зубной боли, Орловск., Тульск. обл.)*

украинский: *Месцяцю молодой, на тебе хрест золотый! Питастья сын батька: «Чы болять зубы у неживого?» – «Не, не болять!» – «Нехай же и у хрещеного, рожденного раба Божого N не болять!» (Ефименко 1874, № 14, от зубной боли, Черниг. губ.).*

Нередко два упомянутых выше мотива (о «трех братьях» и диалог с месяцем) присутствуют в одном тексте:

... – Молодзик, молодзик, где ты буў? – На тым свеце. – Што ты бачыў? – Мертвецоў. – Што они робяць? – Сидзяць. – А у их зубы боляць? – Не. – И у Тани не. Месця на неби, Мертвец ў земле, Рыба ў ўодзе. Як сойдуца до купы, Тогды стануць болеть у Тани зубы (ПЗ 2003, № 502, от зубной боли, Гомельская обл.).

Несомненно, представления о непосредственной связи месяца с мертвецами обусловлены его связью с нижним миром и смертью, что отражается в соответствующих верованиях (ср., например, славянские поверья о том, что луна – место пребывания душ умерших; сербское поверье, что души утопленников выходят из воды и сидят при лунном свете на вербах и т.п. (СД 3, 143-146); ср. также немецкий средневековый обычай при убывающей луне натирать могильной землей голову при головных болях, прикладывать эту землю к больному зубу, суставам и т. д. (Арнаутова 2004, 244). Архаичность этого сюжета подчеркивается и ритуальной диалогической его формой.

Более поздние трансформации этого сюжета зафиксированы в русской традиции, где вместо месяца выступает мертвец (с которым происходит диалог такого же типа) или мертвый Лазарь (т.е. оживший мертвец: *Стану, благословясь, пойду, перекрещусь, из избы дверьми, со двора воротами, выйду в чистое поле. На синем море лежит мертвый Лазарь. Спрашиваю у мертвого Лазаря: «Десны не болят ли, зубы не ноют?» – «У мертвого Лазаря зубы не болят, десны не ноют и щеки не ломит». Так бы у раба Божьего зубы не болели, десны не ныли, щеки не ломило, во веки веков. Аминь* (РЗЗ 1998, № 1443, от зубной боли, Архангельская обл.).

Мотив диалога с месяцем о его контактах с миром мертвых зафиксирован также в польской традиции (повидимому, его нет в других славянских традициях – см. данные В.Л. Кляуса в: Кляус 2000, 118), ср.:

Witaj miesiączku nowy // Na szczęście i na zdrowie. // Byłeś w Rzymie? // Był! // Widziałeś zmarłego? // Widział! // Bolały go zęby? // Nie, nie bolały // Dejze Boze zeby mnie też nie bolały ‘Привет, новый месяц // На счастье и на здоровье // Был ли ты в Риме? // Был! // Видел мертвого? // Видел! // Болели у него зубы? // Нет, не болели // Дай же, Боже, чтобы у меня тоже не болели’ (Simonides 1989, 236, Dańbrowka Łubn.).

Интересно, что в единственном литовском тексте подобного рода вместо месяца диалог ведется с самим зубом:

– *Dantys, dantys, ar jūs buvot ant to svieto? – Ne – Ar jūs žinot, ar ten sopa dantys? (sako:) – Ne – Tai tegu ir tau nesopa!* ‘– Зубы, зубы, были ли вы на том свете? – Нет – Знаете ли вы, болят ли там зубы? (говорят) – Нет – Так пусть и у тебя не болят!’ (LTR 4311(67), Вороново, Белоруссия).

Единичная фиксация вне пределов Литвы, возможно, является показателем заимствования этого текста, однако мотив Месяца как могущественного персонажа, способного исцелять болезни, охранять от несчастий, давать красоту и благополучие в литовской традиции развит достаточно сильно:

Mėnuo, Mėnuo, Mėnulėli, dangaus šviesus dievaitėli, duok jam ratų, man sveikatų, duok jam pelnystį, man Perkūno

*karalystį. [Pasakotojas daug kartų esąs matęs, kad sukalbėjus šią maldelę nustoja kraujas iš žaizdos bėgti; daugelis ūkininkų šią maldelę moka ir tiki, kad sulaiko tekančią kraują ir padeda tuo visokių ligų] ‘Месяц, Месяц, Месяцочек, светлый небесный боженька, дай ему круг, мне здоровье, дай ему полноту, мне царство Перкунаса [Рассказчик много раз видел, как после произнесения этого заговора перестает кровоточить рана; многие крестьяне знают эту молитву и верят, что она останавливает кровь и помогает от всех болезней]’ (Balys 1951, № 1, Antalieptė); *Jaunas Mėnuo, kaip ponaitis, dangaus žemes karalaitis, panas Marijas sūnaitis. [Tada visą tą mėnesį bus laimingas] ‘Молодой Месяц, как господин, царевич неба и земли, сын девы Марии’ [Тогда весь этот месяц будет счастливым] (Balys 1951, № 16, Antazavė).**

В Литве записано около 75 различных вариаций этого сюжета, объединенных в особую группу под названием «молитовки» (*maldeles*), так как характер их (отличный от типичных заговоров) позволяет отнести их к особому разряду. Подобные тексты встречаются и в других традициях, ср., например, с польскими:

Witajże, witajże, miesiąccu ‘Привет, привет, новый месяц!
nowy!

Aby nas nie bolały brzuchy i głowy. Чтобы у нас не болели животы
и головы.

Tobie cześć i korona, Тебе честь и корона,
Nam szczęście i fortuna! Нам счастье и фортуна!

(Biegeleisen 1929, 193; *od bolu głowy; w ziemi Kieleckiej*);

Witom cie miesięczku nowy ‘Приветствую тебя, новый
месяц!

Od bolenia zębów głowy От боли зубов, головы

Od bolenia kolan i kości От боли колен и костей

Zachowaj nas w Bożej miłości Береги нас в милости Божей’

(Simonides 1989, 236, *ból zębów, Narok, pod Opolem*).

чешскими: *Já Adam vítám tě, měsíci, až budeš mít tři rohy, aby mne Adama moje zuby nebolely. Ve jméno Otce i Syna i Duchu Svatého. Amen* ‘Я, Адам, приветствую тебя, месяц, пока у тебя не будет трех рогов, чтобы у меня, Адама, мои

зубы не болели. Во имя Отца и Сына и Духа Святого. Аминь' (Zibrť 1905, 10, «от зубной боли» – цит. по: Вельмезова 2004, № 49); *Vítám tě, měsíčku nový, aby mne nebolely tvý nohy* 'Приветствую тебя, месяц молодой, пусть у меня не болят ноги' (Čižmář 1946, sv. 2, s. 120, «если болят ноги», Глинско – цит. по: Вельмезова 2004, № 112); белорусскими: *А ты месяц малады, табе вянок залаты. Дай Бог табе на пастаянне, а маім зубам на добрая здароўя.* (Замовы 1992, № 621, ад зубнога болю, Полоцкая обл., Могилевская обл.); *Маладзік малады, твой розум залаты. Як табе век на зямлі не бываць, так век хай мае зубы не баляць.* (Замовы 1992, № 620, ад зубнога болю, Лепельский р-н, Витебская обл.); украинскими: *Молодик гвоздик, тобе роги красни, мене очи ясни!* (Ефименко 1874, № 21, щоб зубы не болели); *Мясяцев золотыи роги, а нам счастья и здоровья; місяцев на подповня, нам на счастья и на здоровья!* (Ефименко 1874, № 23, щоб зубы були моцнейши); русским: *Мясяц, быть и я молода. Не болите у меня ни зубы, ни глаза* (РЗЗ 1998, № 1402, от зубной боли, Кировская обл.).

Молодость месяца ассоциируется в этих заговорах со здоровьем, его блеск – с чистотой тела, ясностью глаз, белизной зубов (возможно, и «рога» месяца – со здоровыми зубами), приписываемые ему эпитеты (золотой, красный) – с красотой и счастьем; растущий месяц, увеличивающий свой круг, связывается с благополучием, прибавлением здоровья (ср. часто встречающиеся в литовских «молитовках» к Месяцу формулы *tau pilnų ratų, o man sveikatų* 'тебе полный круг, а мне здоровье'; *tau karūna, man fartūna* 'тебе корона, а мне – фортуна').

Примечательно, что в восточнославянской традиции подобные мотивы используются, как правило, только в заговорах от зубной боли, часто контаминируясь с сюжетом о пребывании месяца в мире мертвых или с сюжетом о «трех братьях». В то же время в западнославянской они часто используются и в заговорах от других болезней (ср. приведенные выше польский текст от головной боли и чешский от боли ног). Интересно, что в латышском заго-

воре обнаруживается образ «трех рогов» месяца, переключаящийся с аналогичным чешским (в других славянских и балтийских традициях подобный не зафиксирован):

Když vycházíš měsíčku, měsíčku, tak vycházej dvourohý. At' to víc neroste, nebolí, až budeš třírohý. Nerost', znamení, jako nerostou skály a kamení od Syna Božího narození, ztrat' se hned od té hodiny, od té chvíle, jako se tratí mrtvé tělo v hrobě 'Когда ты выходишь, месяц, месяц, так выходи двурогий. Пусть это больше не растет, не болит, пока ты будешь трехрогим. Не расти, знамение, как не растут скалы и камни от рождения Сына Божьего, исчезни быстро, сей же час, сию же минуту, как исчезает мертвое тело в гробу' (Zíbrt 1896, 527, «от золотухи», Зволленевес – цит. по: Вельмезова 2004, № 46);

Es meklėju tev, menesi, ar divām spicēm, – kā manim zūbim nebūs svīst, ne kārst, kāmer es tev neredzu ar trim spicēm. Ikš ta vārda... 'Я ищю тебя, месяц, с двумя концами; чтобы мои зубы ни потели, ни стали горячими, пока я тебя не увижу с тремя концами. Во имя...' (Трейланд 1881, № 118, «от зубной боли», Курл. губ.).

Трудно сказать, какой вариант этого сюжета был первоначальным. Однако представляется очевидным, что в литовской традиции, в отличие от остальных, месяц почитается как всемогущее божество, обращения к нему имеют характер молитв, а огромное (по сравнению с другими типами текстов) количество вариантов и обширная география их записей позволяют предположить глубокую укорененность этого сюжета в литовской традиции. В польских и чешских заговорах, возможно, сохранилась общая структура подобных молитв, однако тон обращения сменился более «панибратским». В славянских заговорах, скорее, проявляются только следы бывшего высокого статуса месяца; молитвы, обращенные к нему, заменяются сюжетами с его участием².

² То же можно отметить и в связи с остальными объектами пространства: в то время как мифологические персонажи славянских заговоров все чаще входят в контекст всего мироздания и являются всего лишь частью определенного пространства, литовские заговоры представляют

Подобное сохранившемуся в литовской традиции отношение к месяцу мы находим и в Атхарваведе:

*Каждый раз новым ты становишься, рождаясь.
Зная дней, ты идешь во главе утренних зорь.
Приходя, ты устанавливаешь долю богам.
О луна, ты простираешь долготлетие.*

*О стебель сомы, господин бойцов,
Ведь ты же «Неущербный» по имени.
О месяц молодой, сделай меня неущербным
И потомством и богатством!*

*Ты месяц молодой, ты приятен на вид,
Ты весь совершенный,
Да буду я весь совершенный,
С коровами, конями, потомством, скотом, домами,
богатством!*
(Атхарваведа 1995, № VII, 81).

В комментариях к этому тексту указывается, что заговор нужно произносить в момент новолуния (ср. обращения к молодому месяцу в приведенных выше текстах) и обращен он к солнцу и луне, хотя «реально большая часть заговора обращена только к луне» (Атхарваведа 1995, 394). Примечательно сравнение сомы (растения) с луной, что находит параллели в балтийской традиции: ср. распространенные в литовских и латышских заговорах следующие формулы: лит. *Išnyk, kaip galas Mėnesio, sudžiūk, kaip jūros švendrė* ‘Исчезни, как конец Месяца, засохни, как морской тростник’ (Balys 1951, № 421); латыш. *Izdilsti kā vecs mēnesis, sakalsti kā purva nidre un izdēdi kā vecs mirunis* ‘Исчезни как месяц под ущерб, засохни как камыш в болоте, истлей как старый мертвец!’ (Трейланд 1881, № 164). (Однако примечательна смена положительной коннотации на отрицательную: в Атхарваведе сома – благодатное растение, а камыш и тростник в балтийских заговорах связаны с водой и нижним миром).

каждый объект мирового пространства в качестве самостоятельного центра и обращаются непосредственно к нему.

Корни этих схождений, как и вообще обращения за помощью к месяцу, лежат в представлениях о связи луны и ее фаз с цикличностью явлений природы и процессами в человеческом организме. Однако примечательно, что в литовской традиции, по всей видимости, сохранились наиболее архаические формы почитания месяца как божества, в то время как отголоски этих ритуалов присутствуют в славянских (и латышской) традициях в более «сниженных», «утилитарных» вариантах. Сюжеты с участием месяца в заговорах от зубной боли приобрели наибольшее распространение в восточнославянской традиции и только фрагментарно представлены в литовских и польских заговорах.

Таким образом, по-видимому, имея одни истоки, славянские и балтийские (в данном случае – только литовская) традиции развивали сюжеты с участием месяца по-разному: наименее модифицированными предстают молитвы и ритуалы, связанные с месяцем, засвидетельствованы в литовской традиции; наиболее мифологизированными и включенными в символику универсума они оказались в славянских (прежде всего – восточнославянской) традициях.

Заключение

Три рассмотренные группы сюжетов, по-видимому, объединяет то, что основой их послужили архаические представления о взаимосвязи органов человеческого тела с объектами мироздания, об их самостоятельности и способности излечивать «самих себя». На примере текстов из разных традиций можно проследить, как трансформировался первоначальный сюжет, принимая более мифологизированные, символические формы, «обрастая» эпическими образами и контаминируясь с другими, близкими по направленности, мотивами. Так, вены-девицы становятся самостоятельными персонажами, с помощью определенных действий (первоначально – зашивания, позднее – заговаривания) способными останавливать кровь и излечивать от других болезней. Они переносятся в контекст мирового пространства (в восточнославянских заговорах)

или приобретают «привилегированный» статус – становятся дочерьми святой (в западнославянских заговорах), их действия и первоначальное назначение заговора нивелируется и приобретает общую направленность.

На примере второй группы текстов можно проследить, как представления об автономности органа приводят к его персонификации («золотник» = добрый человек).

И, наконец, Месяц, первоначально, видимо, воспринимавшийся как могущественное божество (следы этих представлений можно наблюдать в многочисленных литовских «молитовках»), возможно, вследствие соответствующих лечебных ритуалов начинает ассоциироваться с зубной болью и входит в контекст мифологизированного пространства.

При сравнении описанных традиций бросается в глаза различная степень и направление трансформации сюжетов: восточнославянская традиция более склонна к мифологизации и эпичности; западнославянская традиция чаще включает сюжеты в христианизированный контекст (с участием божественных персонажей). В балтийских традициях иногда легче прослеживаются архаические формы сюжетов: ср. латышский текст о трех девицах с кровью в руках и литовские обращения к месяцу. Однако в некоторых случаях отмечается большая близость латышских заговоров (по сравнению с литовскими) к славянским (ср. заговоры от «матицы» с почти идентичными мотивами в белорусской и латышской традициях).

Очевидна и разная степень распространенности сюжетов в разных традициях. Отдельной проблемой представляется, почему одни сюжеты и мотивы получили большее распространение именно в данной традиции, а другие имеют только единичные фиксации. Вероятно, причины этого кроются во многих факторах: это и условия проникновения сюжета (например, в связи с конфессиональными влияниями), и распространенность похожих сюжетов или жанров, способствующих его развитию, в рамках данной традиции, и, возможно, какие-то другие факторы, обусловленные общими особенностями культурно-фольклорной традиции данного региона.

По-видимому, можно говорить о некоторых чертах заговорной традиции, отличающих балто-славянский ареал от других (например, общеславянского или балканского, при том что балтийская заговорная традиция все же весьма существенно отличается от славянской. Традиция всегда имеет свое «лицо» – определенный набор признаков, наиболее характерных именно для нее. Однако, как мы видим на примерах заимствованных сюжетов, не существует четких границ между традициями, как не существует их между различными диалектами. Поэтому в условиях языкового и этнокультурного пограничья следует ожидать их особо выраженного переплетения.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Арнаутова 2004 – Ю.Е. Арнаутова. Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
- Атхарваведа 1995 – Атхарваведа. Избранное / Пер., комм. и вступ. статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1995.
- Вельмезова 2004 – Е.В. Вельмезова. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
- Ефименко 1874 – П.С. Ефименко. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- Замовы 1992 – Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992.
- Кляус 2000 – В.Л. Кляус. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.
- Майков 1994 – Великорусские заклинания / Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994.
- ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и комм. Т.А. Агапкиной, Е.Л. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.
- РЗЗ 1998 – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Савушкина 1993 – Русские заговоры / Сост. Н.И. Савушкина. М., 1993.
- СД 3 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3, К–П. М., 2004.
- Топороков 2005 – А.Л. Топорков. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005.
- Топоров 1993 – В.Н. Топоров. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993.

- Топорова 1996 – Т.В. Топорова. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
- Трейланд 1881 – Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XL. Труды этнографического отдела. Кн. VI. Материалы по этнографии латышского племени / Под ред. О.Я. Трейланд (Бривземниакс). М., 1881.
- Чубинский 1872 – П.П. Чубинский. Труды этнографо-статистической экспедиции в западнорусский край. СПб., 1872, Т. 1, вып. 1.
- Balys 1951 – J. Balys. Liaudies magija ir medicina. Bloomington, Indiana, 1951.
- Biegeleisen 1929 – H. Biegeleisen. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Čižmář 1946 – J. Čižmář. Lidové lékařství v Československu. Brno, 1946, Sv. 1-2.
- Erben 1864 – K.J. Erben. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1864.
- Kolberg 1965 – O. Kolberg. Dzieła wszystkie. T. 40. Mazury Pruskie. Wrocław, 1965.
- Krėvė-Mickevičius 1926 – V. Krėvė-Mickevičius. Kerai // Tauta ir žodis, 1926, IV.
- LMD – Lietuvos Mokslo Draugija (Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto archyvas) (Архив Института литовской литературы и фольклора).
- LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas) (Архив библиотеки Института литовской литературы и фольклора).
- Mansikka 1929 – V. Mansikka. Litauische Zaubersprüche. Helsinki, 1929.
- Matiegka 1936 – J. Matiegka. Lidové léčení // Československá vlastivěda. Řada II. Národopis. Praha, 1936.
- Novikovas et al. 2003 – Rusų užkalbėjimai lietuvių tautosakos rankraštyne / Parengė J. Novikovas, M. Romanova, D. Vaitkevičienė // Tautosakos darbai, XIX (XXVI). Vilnius, 2003.
- Simonides 1989 – D. Simonides. Wierzenia i zachowania przesądne // Folklor górnego Śląska. Katowice, 1989.
- Toeppen 1892 – M. Toeppen. Wierzenia mazurskie // Wisła, 1892, IV.
- Zíbrt 1905 – Č. Zíbrt. Staročeská zaříkadla a lekovadla nemocí // Český lid, 1905, 14.
- Zíbrt 1896 – Č. Zíbrt. Z netištěných zápisků Krolmusových // Český lid, 1896, 5.