

# Historiola в белорусских заговорах: приоритеты и региональная специфика

Татьяна Володина

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,  
Центр исследований белорусской культуры, языка  
и литературы Национальной академии наук Беларуси  
tanja\_volodina@tut.by

**Аннотация.** Статья посвящена одной из важнейших и популярных тактик магического текста – так называемой историоле (*historiola*), сущность которой заключается в апелляции к прецедентным ситуациям, когда стратегия излечения обусловлена следованием сакральным образцам. В качестве нормативного наиболее весомым выступает рассказ о чудодейственной помощи Христа или его сподвижников. Рассматривается ряд особенно ярких реализаций этого магического приема (обращение к мотивам рождения Христа, крещения, его ран, распятия и воскресения и др.), распределение персонажей (с учетом сосуществования героев дохристианской и христианской истории). Сделан акцент на локальные доминанты и приоритеты *historiola* на белорусской этнической территории. В немалой степени это обусловлено отношением традиции к *Slavica Orthodoxa* или *Slavica Latina*. Так, отсылка к текстам Святого Писания встречается гораздо чаще на западной части страны, в местах компактного проживания католического населения. Ветхозаветные персонажи зачастую в сказочном антураже «действуют» в заговорах востока страны. В любом случае *historiola* служит и как образец исцеления человека, и как набор конкретных примеров, но гораздо важнее – как гарантия восстановления утраченной гармонии.

**Ключевые слова:** заговоры и заклинания, *historiola*, прецедент, белорусский фольклор, библейские образы

Термин «*historiola*» широко используется в западноевропейской науке для обозначения заклинания, в котором короткие мифологические истории обеспечивают парадигму для желаемого магического действия (Faraone 1988, 284). Этот термин занял лидирующие позиции и в немецкоязычном пространстве, так как он более нейтрален по отношению к принятым ранее *Analogieerzählung* – рассказ по аналогии или *Vorbilderzählung* – рассказ-образец, допускающим более широкое толкование (Schumacher 2000, 203). *Historiola* иллюстрирует принцип *similia similibus* и помещает заговор «между ситуацией из жизни, где действия открыты, и мифическим временем, когда действия завершились и напряжение уже снято» (Frankfurter 2001, 464) и описывает события, которые произошли во время *illo tempore* – неопределенное время в прошлом. Цель *historiola* состоит в том, чтобы установить связь между мифологическим прецедентом и актуальной ситуацией, с которой сталкивается потерпевший и его магический помощник. Мифические события понимаются как архетипические: они навсегда сохраняют свою силу, и эта сила может быть использована при их повторении. Даниэль Уоллер (Daniel James Waller) предлагает продуктивную концепцию рассмотрения механизма использования *historiola* как эха, когда эффект исцеления обеспечивается повторным, с определенными модуляциями своеобразным звучанием сакральной истории (Waller 1988).

В восточнославянской фольклористике преобладает использование термина «прецедент». Т. А. Агапкина на многочисленных примерах убедительно раскрывает магические функции прецедентных ситуаций как одну из важнейших тактик магического текста. «Обращение к прецеденту подразумевает, что неравновесие бытия, возникшее в настоящий момент в человеческой жизни (болезнь, например), восстанавливается по некоему сакральному образцу, имевшему место в прошлом. Регулирование настоящего и будущего осуществляется с опорой на прошлое, именно из этого прошлого (в котором действуют сакральные персонажи) черпаются образцы ситуаций, подражание которым и становится залогом исправления настоящего» (Агапкина 2010, 612).

Моника Шульц, опираясь на определение ситуации возвращения к мифическим временам в прагматических целях как «прирученной диахронии» (Клод Леви-Строс), на фактах из разных культур, и прежде всего немецкой, демонстрирует, как возвращение к сакральной и благословляющей атмосфере мифических времен становится почти священным уставом магической деятельности в настоящем (Schulz 2000, 292). Эффект заключается в размывании границ между ситуацией с человеком и мифическим измерением, иногда в его самых далеких временах творения мира. Мирча Элиаде неоднократно писал об уподоблении земного мира сакральному, когда все в мире *profanum* создается по образцам первых времен. Эффект заклинания состоит тогда в реактуализации мифического первовремени, в качестве образцовой модели любого творения космогонический миф способен помочь больному «начать наново» свою жизнь (Элиаде 1995, 34–43).

Аллюзии к космогоническому мифу как мифологическому прецеденту сохраняют и магические тексты – заговоры. Обращение лекаря и соответственно больного к временам творения программирует возвращение к началу начал, времени без болезней и бед. Страдающий человек пересоздается вместе с миром.

Маты Марія! Ты спородыла Хрыста, Хрыстос сотворыў вси на зэмлі – неба, звёзды, луну, зэмлю. Таки дай крэпость рабу Божию (имя) и сохрани его от болезни призорной – и от витру, и от воды, и от глазу (Кривошапкин, 335).

Шоў Госпадзі паўз сіняга мора, дунуў на свет, на свеці стала трава, на траве стала раса. Як сонцэ ўзойдзе на свет, так з травы раса спадзе і з етага дзіцёнка ўсё ліха спадзе... (Лопатин 2017, 137).

В космографическую картину упорядочения мира вплетаются действия христианского персонажа, наделенного функциями целителя:

Сягодня панядзелак. У панядзелачак вечарам Найсвенчая Матка па небе хадзіла, па небе хадзіла яснымі зарамі, яснымі зарамі з белымі зубамі. Ясныя зоры патушыла, (імя) зубы за-

гаварыла. Нябесныя зоры не гарэлі, каб у (імя) зубы не балелі. Я з духам, Бог з помаччу<sup>1</sup>.

Заговоры демонстрируют ориентацию на космический порядок, с которым в следующем тексте соотносится зарождение самого человека (через перекодировку зародыша и молодого месяца) и затем, с учетом этих «первых» событий, должно восстановиться и здоровье:

Млад маладзік нараджаецца ў цёмных начах, у вячэрніх зарах, не чуяў ён ні стукату, ні грухату, ні заносных лун да ні солнышка. Раб Мікалай у ўтробе мацеры зараджаўся, не чуяў ён ні стукату, ні грухату, ні краснага сонца, ні яснага месяца. Дай, Госпадзі, штобы яго зубы не балелі і балезні ў сабе ня імелі. Амінь (Барташэвіч 1992, № 634).

Очевидно, суть данного приема состоит еще и в том, чтобы декларировать связь между разными уровнями миров, прошлым и настоящим, но в такой же степени и между микро- и макрокосмом.

Однако наиболее распространенным типом заговоров этой группы является нарратив, передающий события христианской истории, прежде всего описывающие земной путь Христа или святых. Хотя *historiola* и не обязательно требует библейского прецедента или даже его магической реинтерпретации, в качестве нормативного образца наиболее весомым выступает именно рассказ о чудодейственной помощи Христа или его сподвижников. В заговоре преподносится эпизод, в котором происходит положительное разрешение кризисной ситуации. Далее следует указание на болезненное положение человека (реже животного) в этом мире, исцеление которого ожидается по сакральному образцу. *Крэст на небі, крэст на зэмлі, крэст на мні. Спас Господь роскольніка на крысте, спасі Господі рабу твою (имярек) і мене<sup>2,3</sup>.*

<sup>1</sup> Архив учебно-научной лаборатории белорусского фольклора БДУ (АБДУ). Зап. в 1982 г. Данилова А. в д. Вербовичи Наровлянского р-на от Камыш Е. М., 1924 г. р.

<sup>2</sup>Здесь и далее цитаты из устных заговоров даются курсивом. Опускание текста перед и после цитируемого фрагмента не помечается.

<sup>3</sup> Зап. в 2017 г. Лескетъ С. в Березовском р-не от Василевской А. Л., 1928 г. р. (Архив автора).



Наиболее явно *historiola* проявляется при прямом сравнении, когда нарративная часть заканчивается сравнительной конструкцией, т. е. происходит сопоставление дел, состояний или атрибутов сакрального персонажа и больного. Встречаются такие тексты и в белорусской традиции, к примеру: *Як Ісус Хрыстос на расп'яці буў, з расп'яцця ўзняўся на неба са, усе замкі паламаў, (имярек) чараўніка, чараўніцу не дапускаў* (Барташэвіч 1992, № 85); *Як Сус Хрыстос із мартвых шоў, так залатнік на месца ішоў, як Ісус Хрыстос із мартвых устаў, так залатнік на месцы ўстаў. Залатнік-залатнічок – старынькі дзядок, дзе быў ад малку, стань да старку*<sup>4</sup>. Структура *similia similibus*, по существу, подчиняет повествовательную часть заклинания директивному высказыванию, той части, которая утверждает «пусть будет это, как было тогда» (Frankfurter 2001, 468). *У чвартак рана праводзілі жыды Езуса. Езус плача, жыдзі пытаюць: «Чаго, Езусе, плачаш? Ці ты фебры баішся?» – «Я і фебры не баюся. Няхай і той не баіцца, хто будзе выклікаць імя маё. Хвала Айцу, і Сыну, і Духу Святому. Амінь* (Federowski 1897, 170). Однако прямых параллелей или сравнений событий библейской истории и ситуации исцеления в корпусе белорусских заговоров совсем немного.

Сравнение имплицировано в конструкциях типа «сакральный прецедент, пусть у больного не будет...», к примеру: *Першым разочкам, добрым часочкам Госпаду Богу памалюся. Маць Прачыстая па цэркві хадзіла, з-над права раба Ісуса Хрыста радзіла. Не баялася ні ўроку, ні прасроку. Хай жа раба Божая (імя) не баіцца. Бог з помашчу, а я з духам* (Вяргеевка 2013, № 177). Любопытно, что в структуре самого текста *historiola* может и завершать повествование, следовать за директивным обращением к болезни, и тогда апелляция к священным событиям служит гарантом исцеления.

Патайнік, каласьнік, дваровы, сасновы, карчовы, рабінавы, асінавы. Стой, патайнік, каласьнік, пасылаю цябе на мох, на ба-

<sup>4</sup>Зап. в 2007 г. Володина Т. в д. Слобода Ушачского р-на от Коваленко Т. Я., 1935 г. р. Записи Татьяны Володиной хранятся в Архиве Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси (АИИЭФ).

латы, дзе людзі не ходзяць, сарокі не шчабечуць. Там табе піцьгуляць, а етага патайніка ў (імя) не бываць.

Радзіўся Ісус Хрыстос, патайнік ізьнёс, Маці Ісуса Хрыста раджала, беса праклінала, Маркавай рукой, усе ангелы са мной<sup>5</sup>.

Историола, организованная вокруг крещения Иисуса Христа на Иордан-реке, особенно популярная в европейском разговорном фонде, распространена и у белорусов. *Стань крэвэ у рани, якъ вода въ Ирдаи, кеды ксцивъ свентый Янъ, кеды ходзивъ Христосъ Панъ, аминъ* (Романов 1891, 69, № 94); *Стань крива ў ране, як вада ў Іярдане, там Ісус Хрыстос красціўся<sup>6</sup>*; «Глядзець на рану, перахрысціцца і прамовіць: *Пане Езу, нех в тэй ране кроў стане, як вада ў Іярдане, дзе Пана Езуса хрысцілі*. Потым праچытаць малітву “Ойча наш” і малітву “Здравась Марыя”, а пасля пахукаць на ранку. Так паўтарыць 3 разы» (Васілевіч, Салавей 2009, 39, № 1815, Івьев.). Иоанна Крестителя в народном представлении легко заменяет Богородица или кто-либо из сакральных персонажей, а останавливаться может не вода, а сам Христос: *Стой, кроў, у ране, як Ісус на Ярдані, як Матка Боска Ісуса Хрыста хрысціла<sup>7</sup>*; *Астанавіся, кроў на рани, як Ісус Хрыстос стаяў на Іярдані. Ісус Хрыстос цяреў і крыві астанавіцца вялеў. Амін<sup>8</sup>*.

Но гораздо чаще мотив крещения имплицитно, семантически существенным становится указание на остановку воды или даже самого Христа, что и спрограммирует прекращение кровотечения. *Як Пан Езус і святы Ян ішлі праз рэчку, праз Іярдан, гэта рэчка стала, так і ты, кроў, стань<sup>9</sup>*; *Ішоў Ісус Хрыстос цераз раку Ардан. Астанавіўся Ісус Хрыстос*

<sup>5</sup> Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобинского р-на от Голубевой Н. К., 1931 г. р.

<sup>6</sup> АИИЭФ. Зап. в 1990 г. Малиновская И. в д. Кривичи Ивьевского р-на от Найден Л. И., 1920 г. р.

<sup>7</sup> АИИЭФ. Зап. в 1987 г. Гришмека Л. в д. Перешары Воложинского р-на от Драневич М. М., 1920 г. р.

<sup>8</sup> АИИЭФ. Зап. в 2003 г. Бальмухина А. в д. Луконица Зельвенского р-на от Жак М. А., 1930 г. р.

<sup>9</sup> АИИЭФ. Зап. в 2005 г. Червинская В. в д. Новоселки Пуховичского р-на.



Иоанн Креститель. XVIII в. Пинский р-н Брестской обл.  
(Источник: <http://ikony.by/ioann-krestitel-v-belorusском-iskusstve/>)

*пясярэдзіне Ардані, астанавіся кроў у рані. Амінь* (Васілевіч, Салавей 2009, 373, № 1776, Мостов.). Любопытно, но и ряд латинских, немецких текстов XV в. с мотивом Христа на Иордан-реке также не упоминают крещения, семантически важным является остановка воды (Ohrt 1938, 31). Доминирование в локальных комплексах сюжетов с мотивом сакрального центра и в текстах этой группы соотносит священную реку

с мифологическим локусом, маркированным дубом. *С-над дуба караністага цякла Юрдань-рака, там ішоў Ісус Хрыстос і святая Ілля. Вадзяныя ключы закрываліся, Юрдань-рака станавілася. Закрыйцеся, жылы крываваыя, стань, не цячы, кроў чырвоная*<sup>10</sup>.

Ситуация на Иордан-реке в европейской традиции разных времен входит во многие функциональные группы, не только в заговоры от крови (см.: Ohrt 1938, 79). У белорусов, к примеру, в заговоры при пожаре: *Як Ісус Хрыстос на Арданскай вадзе стаял, так стой, агонь, астанавісь на месце...*<sup>11</sup> или от чародейства:

...Святая Маць Марыя, усяму свету матушка, Ісуса Хрыста нарадзіла, на белы свет пусціла. Ішоў Ісус Хрыстос і Іван Крысціціль. Ані шлі гарамі, марамі і ў Ардані ваду бралі, Ісуса Хрыста на Осмянай гарэ асвішчалі, асвятлілі, ладунам акурывлі. Пашоў Ісус Хрыстос на нібіса, шаўковымі стрэменамі струхнуўся. Ні я знаю, сам Гасподзь знаю, і Іван Крысціціль знаю. Святым Духам паднімаяць і на места станаўляяць, святой рызай накрываюць. Так стань жа, Гасподзь Бог, на помашч, а мой Дух прымі. Амінь (Лопатин 2017, 192).

Возможно, в текстах этой сюжетной группы находит отражение и мотив перехода Моисея через Красное море:

Ішоў Бог цераз раку Іардан, вялеў вадзе стаць. А я вялю крыві стаць. Амін (Васілевіч, Салавей 2009, 364, № 1713, Дятлов.).

Ішоў пан Езус цераз мора, перайшоўшы мора лясачкай махнуў, дарогі не стала, каб так і Ганна гэтай балезні не знала. Ішоў цар з царэўнай па вісокіх гарах, па вялікіх мастах, а тыя масты абламіліся, а Найсвеншая Матка тыя раны сувершала, каб жа так балесць Ганніну судзержала. Найсвеншыя маткі Тамілаўская, Альбарыцкая і Бярэзінская, Ісус Хрыстос і ўсе святочкі, станьце Ганне ў помач (Wereńko 1896, 114).

Выбор персонажей и выстраивание ситуации нередко подчиняется и законам поэтической речи, в том числе рифме и аллитерациям, как в формульном тексте *Сьянты Ян ішоў*

<sup>10</sup> АИИЭФ. Зап. в 1995 г. Спиридонова К. в г. Борисов от Якубович Р. А., 1939 г. р.

<sup>11</sup> АБДУ. Зап. в 1991 г. Крюкова Е. и Сачко Е. в д. Заболотье Мстиславского р-на от Савченко В. М., 1908 г. р.

*праз Ярдан, вада стала, то і ты, кроў, стань*<sup>12</sup>. Абсолютное большинство текстов Иордан-сюжета записано на западе страны, в зонах преимущественного проживания католического населения.

Особое место среди сюжетных реализаций *historiola* занимает обращение к Страстям Христовым. В текстах разных жанров распятию и ранам Христа (из Евангелия от Иоанна: «один из воинов пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (19: 34)) придается значение искупительной жертвы. По мнению В. Эрнста, вода и кровь Христа как целительные инструменты в вербальной магии выступают метонимией крещения и избавления. Впервые этот мотив встретился в заговоре от стрел из рукописей Ватиканской библиотеки XII в. В свободном переводе его сюжет сводится к следующему: Лонгинус был евреем, он пронзил сердце Господу нашему Иисусу, потекли оттуда кровь и вода. Вода – это наше крещение, кровь – это наше избавление (Ernst 2011, 76–77). В более поздних немецких записях находим:

...Logemimuss (= Longinus), der blinde Jude, der stach Christus dem Herrn seine Seite durch und durch; daraus floss Wasser und Blut, das ist dem N. N. Für seine Augen gut. – Лонгин, слепой еврей, который пронзил Иисусу Господу нашему бок копьём насквозь; потекли оттуда кровь и вода, это хорошо для его глаз (Naase 1897, 54).

Образ Лонгина в немецкой традиции характерен прежде всего для заговоров от кровотечения, но встречается и в иных тематических группах. Важно то, что воин прозрел не только в физическом смысле, но уверовал. У белорусов образ Лонгина встретился лишь раз и именно в группе заговоров для лечения глазных болезней: «Вот устанеш зарання, не нада ні піць, пляваць, і нічога, а перахрысьцісь і скажы: “Хрыстос васкрэс! Сотнік Логвін, памажы мне”. І сьлюнек набяры пад языком і памаж глаза»<sup>13</sup>. Возможно, косвенно эта ситуация отразилась в заговорном императиве: *Сьвяты Якаў, хапай*

<sup>12</sup> АИИЭФ. Зап. Зубель Е. в д. Долгое Щучинского р-на от Зубель Е. И., 1917 г. р.

<sup>13</sup> Зап. в 2011 г. Антропов Н., Боганева Е. и Володина Т. в д. Мохов Лоевского р-на от Афанасенко М. Ю., 1933 г. р.





Логвин на гравюре Максима Вошанко. Акафисты и каноны.  
Могилев, 1693 г. Экземпляр Российской национальной библиотеки.  
Шифр: V. 8. 14<sup>14</sup>

кап'ё, затыкай, замыкай кроў у рані. Амін, амін!<sup>15</sup>; Благославі Госпадзі, красную руду. Неба сіяе, зямля нараджае. Святы Якаў, бяры кап'ё, затыкай, замыкай, каб не ішла руда-сукравіца, і не пухла бы, не балела бы рабу Божаму...<sup>16</sup>. Этот же

<sup>14</sup> Выражаем благодарность Николаю Николаеву (Санкт-Петербург) за возможность публикации этого снимка.

<sup>15</sup> Зап. в 2015 г. Лобач В. в д. Селище Верхнедвинского р-на от Алексеевой В. А., 1920 г. р.

<sup>16</sup> АИИЭФ. Зап. в 1972 г. Ухнаевич Г. в д. Рагозница Мостовского р-на от Закревского И. А., 1898 г. р.

текст с незначительными вариациями встречается у Г. Попова (Попов 1903, № 133).

Искушительный смысл крови Христа звучит и в белорусских текстах:

Мамка мая, дабрадзея мая, ці спіш ці ляжыш ці адпачываеш? – Сплю, ляжу, адпачываю і ўва сне сніцца. Няхай мой сон на дажджы падзе. На высокай гары на дрэве залаты хрэст, на хрысце Ісус Хрыстос распяты, раскрыжаваны, жалезнымі гваздамі папрыбіваны. Праз святое рабро кроў цяча. Прышоў к яму Госпад на трэці дзянёк, паставіў грабок, усяму свету аб'яўленне, святому цельцу палягчэнне<sup>17</sup>.

...цябе жыдові паймаўшы і на крэст цябе распяўшы, назей і рукей к красту прыгваздзіўшы, цярновы вянок на галаву тваю святую вазлажыўшы і тваё рабро святое кап'ём прабіўшы, і з твайго рабра сыйдзе кроў і вада. І Адам хрысціўся твай крывёю (Васілевіч, Салавей 2009, 82, № 275, Дятлов.).

Тема мук Христа и в белорусской традиции входит в тексты от кровотечения. *Сядзеў Ісус Хрыстос у цямніцы і на крест яго распіналі, кап'ём ребры прыбівалі, кроў пускалі, свечкай прыпекалі. Ізноў кроў знімалыся, сунімалыся. Займіся і ў рабы Божае (імя). Амін* (Васілевіч, Салавей 2009, 380, № 1821, Краснопол.). Из рукописных лечебников XVII в. известна молитва от кровотечения из носа: «и перекрестися триче ножем и черти черту: “Откуда ти придет господь бог, копие приа в ребра свои, яко он не устрашился язвы, не режежеса, укорися у ваде, яко лоза”» (Редкие источники 1977, 113). Очевидна книжная основа этих текстов.

Стигматы Христа, о которых упоминается в Послании к Галатам 6: 17, используются во многих европейских заговорах от ран, когда последним приписывается способность не кровить, не гноиться и не напухать, хотя в библейском описании ничего подобного не сказано. Заклинание магически моделирует не только действительность, но и само священное событие – народное сознание из сострадания хотело бы, чтобы Христу не болело и Его раны не причиняли Ему боль. Особый акцент, обусловленный прагматикой заговора, переносится на тему неуязвимости Тела Христова.

<sup>17</sup> АБДУ. Зап. в 2006 г. Бычкова Ю. в д. Угринки Ушачского р-на от Радевич Н. И., 1926 г. р.

Як у нашага Ісуса Хрыста пяць ранчак, пяць болечак. Раначка з раначкай сайдзіся, плахая кроў у рабы Божай (імя) у (галаве, крыві, нагах) разыйдзіся, добрая астанавіся. Як нашаму Ісусу Хрысту ў балезнях не бываць, так і нашай рабе Божай (імя) балезні не відаць (Васілевіч, Салавей 2009, 378, № 1809. Воложин.).

Представление о том, что всякая рана человека – это шестая рана Христа, омытая и искупленная Его кровью, изредка встречается и в восточнославянской традиции (Агапкина 2010, 369): *У Спасіцеля было пяць ран, а шостую я загаварываю* (Штэйнер, Новак 1997, № 148, Гомел.).

У нядзелю раненька сонейка ўсхадзіла, найсьвеншая Матка па небу хадзіла, яна свайго Сынку за ручку вадзіла. З неба на кафлі, з кафлі на мора, на моры камень, на камені прыстол, на прыстолі Ісус Хрыстос ляжыць, ручкі расьпяўшы, ножкі раскрываваўшы, пяць ран растварыўшы, сьвятую кроў праліўшы. Прышоў да Яго Пітра і Паўла. «Чаго ляжыш, свае раны лечаш?» – «Калі жалеіця мае мукі, вазьміця крэст у рукі, ідзіця па сьвету, кажыця старому і малому, каб маліліся». І тры разы гэта сказаць. І Отча наш памаліцца. Ат любой хваробы. Дажа ат рожы<sup>18</sup>.

В белорусских заговорах апелляция к святым ранам Христа не обязательно транслирует соответствующий библейский сюжет, само упоминание о них придает тексту особенный тон и сакральность: *Госпадзі, прыімі маю малітву да святае раны. Хрыстос радзіўся, хрысціўся на Вердані<sup>19</sup>; Ізусовы крэпкі раны. Сонца ўсходзіць і заходзіць, няхай таго ... цела боль праходзіць<sup>20</sup>*. В любом случае, тело Христа служит эталоном чистоты и здоровья: *Найсвенчая Матка, ўступіся, каб гэтыя болі ўняліся, каб цела было чыстае і здаровае, як у Ісуса Хрыста было чыстае і здаровае<sup>21</sup>*.

<sup>18</sup> Зап. в 2019 г. Володина Т. в д. Лямница Бельничского р-на от Никитиной Ф. Н., 1932 г. р.

<sup>19</sup> АИИЭФ. Зап. в д. Пасиничи Слонимского р-на.

<sup>20</sup> АБДУ. Зап. в 1984 г. Бельская Н. в д. Чаропки Глубокского р-на от Лукьянёнок О. А., 1905 г. р.

<sup>21</sup> АИИЭФ. Зап. в 1999 г. Рабион К. в д. Морочь Клецкого р-на от Цвирко Я. И., 1935 г. р.



Распятие Христа как важнейший эпизод христианской истории хорошо известен в апокрифических текстах, например, в «Сне Богородицы», известной у белорусов в сотнях вариантов<sup>22</sup>. Приведем один из них:

На гарэ Сіянскай, на зямле хрысціянскай  
Там цэркаўка стаяла,  
У той цэркаўкі Прысвятая Дзева Маці Марыя спала.  
Відала ана сон дзіўны-прадзіўны, страшны-прастрашны,  
Як Хрыста на муку бралі,  
На крысце распіналі,  
Цярновы вянок надзявалі,  
Кап'ём рабро і рукі прабівалі.  
Із-пад правага рябра лілася кроў і вада  
Усяму свету на стаянія, а людзям на помашч

(Лапацін 2018, 262).

Апелляцыя к воскресенію Христа, в свою очередь, обладает мощным жизнеутверждающим и лечебным потенциалом. Пасхальная формула «Христос воскрес» – яркий пример декларативного типа ритуального выражения, которое не просто признает, но и одновременно создает определенную реальность. В белорусских заговорах эта формула может даже использоваться в форме закрепки: *Хрыстос васкрэс ад рабы(а) божай. Амінь* (Ветковский р-н); *Мой дух, Гасподня помашч, Хрыстос васкрэс і ўрок ісчэз* (Жлобинский р-н).



Наивное полесское искусство из рукописной книги 1754 г.  
Национальный исторический музей Республики Беларусь.  
Книга поступлений 458, л. 194<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Восточнобелорусские записи см.: Лапацін 2018.

<sup>23</sup> Выражаем благодарность Д. Лисейчикову за снимок.

Знание и понимание библейских событий в заговорах иногда сопровождается простыми и даже примитивными аналогиями: с рождением Христа – *Як Ісус Хрыстос на ўвесь свет явіўся, так і р. Б. радзіўся, сонцам асвяціўся і месяцам увязаўся, усімі святкамі саджаўся* (Барташэвіч 1992, № 1214, Гомел.), Его Воскресением – *Ісус Хрыстос васкрос, каб р. Б. здароўе васкрасло* (Барташэвіч 1992, № 914) и т. д. Факты священной истории вплетаются в мирские сниженные контексты, когда даже ученики Христа сопоставляются с разновидностями розы или рожи-болезни:

Камяной дарогай Пан Езус ішоў, цвет ружу Пан Езус нашоў. У Пана Езуса дванаццаць учанікоў, а ў розы дванаццаць цвятоў. Рожа агнявая, рожа жалавая, рожа ветраная, рожа каменная, рожа касцяная, рожа ат наглага чалавека, рожа ат наглага языка, рожа лятучая, рожа паўзучая, рожа сіняя, белая, красная лялела. Прашу Пана Езуса, каб гэта балезнь закамянела. На камяні не расцець ні ропча, ні дрэва. Прашу Пана Езуса, каб гэта балезнь закамянела<sup>24</sup>.

Очевидно, обращение к библейской истории, в свою очередь, подвергается процессам адаптации и трансформации, демонстрирующим либеральное обращение с материалом для *historiola* при довольно значительном отступлении от догматической серьезности, которая требуется по отношению к библейскому слову. В некоторых случаях этот процесс настолько форсирован, что почти приводит к новой концепции библейских событий, которые затем снова используются в качестве изначального доказательства для последующей магической практики (Schulz 2000, 357). В самом деле, идея *historiola* не в том, чтобы установить сходство, а в том, чтобы декларировать соответствие между двумя ситуациями, иногда весьма удивительное (Vozoky 1992, 89). Во многих случаях библейское слово трансформируется для создания эквивалентного прецедента: не актуальная потребность адаптирована к спасительно-историческому событию, а наоборот.

<sup>24</sup> Фольклорный архив Полоцкого государственного университета. Зап. в 2009 г. в д. Тумиловичи Докшицкого р-на от Плыгвыки М. И., 1936 г. р.

Божжая Мацір на камені сядзела, Ісуса Хрыста дзяржала, тынам агараджала, піліной пілінала, а большы яна нічога ня знала, толькі знала ўрокі-ўлёкі адбаўляць палявыя, дамавыя, наносныя, намоўныя, прыгаворныя, суседнія, сямейныя. Із Ісуса Хрыста із ручак, із ножак гваздзё вынімала, на камені прыбівала, і етай рабе Божжай Ганні пакой давала, ціхінькі лёгінькі мой дух прынімала. Мой Дух – Гасподні Дух (Лопатин 2017, 125).

В белорусских заговорах этот процесс особенно выразительный, библейские события переплетаются со сказочными мотивами, и их иногда логически несовместимое и образно фантастическое слияние создает особый эффект.

Святое сонейка, святое месячка і святое Раждзяство.

Езус маленькі нарадзіўся ад чыстай паненкі. Із-за лесу, із-за гаю цякла вада на сіняе мора.

На сінім моры ляжаў сіні камень, на тым камені стаяла цэркаўка, а ў той цэркаўцы два папкі і Божая Матачка. Яны пішучь і чытаюць і залатнікі астанаўляюць. Залатнічок-панічок, сэрца не тамі, касці не ламі, крыві не сушы. На залатом крэслечку садзіся і залатым кіёчкам падапрыся. І як Божай Матаццы з цэркаўкі не выхадзіць, так залатнічку з места не схадзіць. Залатнічок-панічок, прашу цябе, і Госпад Бог з помаччу, а я з духам (Барташэвіч 1992, № 813).

Очевидно, логическое соответствие конкретного сравнения не существенно, существенно само стремление поместить ситуацию лечения в соответствующий контекст.

Сюжетные разновидности *historiola* образуют два равновеликих блока – когда действие происходит в сакральном центре или же главный персонаж-помощник находится в пути, с ним что-то происходит, в результате чего (или вопреки) наступает выздоровление. Аналогия требует, чтобы смысловые уровни текста и реальности были взаимосвязаны. *Ходыў Біг по зымлі і по воді і по всякой моцы і ны бояўся суроцы, уроку, ляку і прыговору, ны ўрыкання, ны ўлякання. І ты, раб Божый (імя), ны бійся ны ўроку, ны ўляку. Амінь*<sup>25</sup>. Хотя прямая аналогия – лишь одна из возможностей магической *historiola*.

<sup>25</sup> Архив Дома травника в д. Стрельна Ивановского р-на. Зап. в д. Староселье Ивановского р-на от Борисюк Ф. Я., 1897 г. р.



На сінім моры стаіць сіні камень, на тым камені чатыры паненкі сідзяць. Яны шыюць, вышываюць і кроў замаўляюць<sup>27</sup>.

К этому блоку принадлежит и ряд реализаций сюжета Второго Мерзбургского заклинания:

Ехаў Ісус Хрыстос на вороном коне, на золотом седле цераз калінавы мост.

Конь спатыкнуўся, а мост проволіўся, у коня сустаў звернуўся.

Мусіў Ісус Хрыстос з коня зьязаць, сустаў настаноўляць.

Шкура на шкуру, а кроў на кроў, а сустаў на сустаў, штоб удар і зьвіх перастаў<sup>28</sup>.

Ехаў Юрый-Ягорый на вараном кане цераз яловы мост.

Мост пашатнуўся, сустаў зьвіхнуўся, конь устаў і сустаў на места стаў<sup>29</sup>.

Эти и ряд подобных текстов сообщают о прецедентном событии с благоприятным концом, не упоминая больного, достаточно сообщения об исцелении сакрального персонажа или его лошади. Не менее популярны и тексты, когда история, рассказанная в начале заговора, предваряет, обуславливает, вводит заключительную императивную формулу.

Первым разам Господнім часам Госпаду Богу памалюсь, святой Прэчыстай пакланюсь. Ехаў Сус Хрыстос чэраз залаты масток, еслятко ступіло, ножку звіхнуло. Стоіт Ісус Хрыстос і плачэ-рыдае. Іде Прэчыста Матер Божа і кажэ:

– Сын мой вазлюбленны, чаго ты плачэш-рыдаеш?

– Як мне не плакат не рыдат, ехаў чэрэз залаты масток, еслятко ступіло, ножку звіхнуло.

– Не плач, Сынку, не рыдай, я яму так зраблю, як яго маті параділа. Кость і з костью складала, жылу з жылою стачыла, кроў і з кроўю перэлівала.

Як сухому дубу не развівацца, так у крэшчэнаго (имярек) у нозі болі не буют<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> АИИЭФ. Зап. в 1987 г. Зайка А. в д. Заполье Ивацевичского р-на от Лунь А. В., 1925 г. р.

<sup>28</sup> Зап. в 2011 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Дуброва Лельчицкого р-на от Астапович А., 1931 г. р.

<sup>29</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Губичи Буда-Кошелевского р-на от Пархоменко М. В., 1937 г. р.

<sup>30</sup> Зап. в 2017 г. Боганева Е. и Володина Т. в д. Верхние Жары Брагинского р-на от Блуща А. Ф., 1930 г. р.

В заговорах этого типа стирается различие между действительным и сверхъестественным мирами. Настоящее время этих заговоров не позволяет говорить о перенесении больного и целителя в давние, мифические времена, скорее, сакральный мир распространяется вокруг просителя.

Определенный интерес вызывает и тенденция распределения персонажей (с учетом сосуществования героев дохристианской и христианской истории) как в пределах фольклорного континуума на территории проживания этноса, так и в самой заговорной системе. В сакральный центр белорусские заговоры в целом помещают персонажей, которые наделены исключительными свойствами, высоким статусом, им вменяется обязанность и дается право избавить страждущего от болезней. Центральное место среди них принадлежит христианским персонажам, за каждым из них устойчиво закреплены соответствующие предикаты. На первом месте – Богородица, образ которой встречается в заговорах практически от всех болезней. Значительно реже в сакральном центре находятся Господь Бог, Христос или святые. Частотен образ женских персонажей рукодельниц, Полесье отдает предпочтение «дзядкам» и «бабам», которые в центре и на своем пути активно помогают болящему.

Одной из ярких особенностей восточно-белорусских заговоров является включение в ряд сакральных помощников особого класса персонажей – духов и хозяев дома и пространства вокруг (домового, лесового, полевого и т. д.). Судя по текстам, отношение к ним в высшей степени почтительное, они приобретают царственный статус и призываются на помощь в одном ряду с самыми высокими христианскими персонажами: *«Три цари грозныя, а три браты родныя: одзин палявый, а другей домовый, а третцій лесовый, – вокряпили зямлю, вокряпиця раба божаго, русаго воласа. Сус Христос, маць Прячыстая, станьця на помочь!»* (Романов 1891, 141, № 15).

Мотив пути сакрального персонажа на западе страны дает яркую структуру: *«Идет Божья Матерь и ведет за руку Христа»* с продолжениями, соотносимыми с функциональностью заговора: *«Насвешная Матка па мору ішла, Ісуса Хрыста за ручку вяла. На кладачку стала, тая кладачка зыбнулася,*



*Насвешная Матка злякнулася. Кладачка, на места стань, (імя хвораі) на месце стань* (Васілевіч, Салавей 2009, 248, Логойск.).

**Заговоры на успешные роды.** *Historiola* в белорусских заговорах представлена в большинстве функциональных групп, в отдельных из них занимая довольно заметную позицию. К примеру, в заговорах на легкие роды. Основные сюжетные коллизии заговоров при родах немногочисленные, разными средствами реализуется главный мотив раскрытия родовых путей. Особенный приподнятый тон и сакральность заговорам этой группы придает идея сопоставления мук роженицы с муками Богородицы или даже Христа. Европейская заговорно-заклинательная традиция и обрядность Рождества насыщены многочисленными параллелями между образностью и ритуальностью родов и Рождества, регулярно сопоставляются Богородица и роженица (см. подробно: Страхов 2003, 191–227). В заговорах на легкие роды события происходят одновременно и в библейском времени, и с самой женщиной-роженницей, что самим приемом апелляции к прецеденту магически обеспечивает успешный исход родов:

Божжая мацер Суса Хрыста спарадзіла, сорака нядзель насіла, у божжай пасьцелі ляжала; к рабе божжай прыхадзіла і гэту боль адвадзіла, за повесьці ў добрама месці станавіла (Барташэвіч 1992, 244, Могил.);

Як Маць Прячистая у етом сама бувала, и Суса Христа у городзі у Русалими на руки принимала, и царскія восты расчiniaла и рабе божой проци давала, расступицця, разыйдзicця, усе сцежачки, дорожачки, царскія восты. Быстрыя косьци расступяся, рабе божай Марыи разыйдзicся (Романов 1891, 160, № 4).

Показателен в этом контексте формульный зачин заговора из Березинского р-на, который должен повторяться трижды: *Шчаслівая тая мінутачка, у якую Ісус Хрыстос нарадзіўся* (Васілевіч, Салавей 2009, 48).

В качестве действенного магического средства, которое спрограммирует не только успешные, но и с наименьшей болью роды, представляется прецедентная ситуация родов Богородицы подчеркнута без боли: *Як Маць Марія Ісуса Хрыста радзіла, не крічаўшы, не станаўшы і людзі не слы-*

*хаўшы, так і мне памагі, сьвятая Багародзіца, радзіць і не крiчаць, і не станаць. Амінь*<sup>31</sup>. Кроме вербального воплощения мотива родов Матери Божьей ритуалистика белорусов сохранила и отсылки акционального плана, прежде всего в советах рожать на соломе (Пятроўская і інш. 1998, 62). Апелляция к родам Девы Марии, которая не испытала при этом мук, была довольно распространенной в заговорах средневековой Европы. Так, она фиксировалась в популярной английской лечебной книге «*Liber receptorum medicinalium*», составленной Джоном Ардерне (John Arderne) на латыни, но много раз переведенной. Среди советов, в том числе магического характера, помещаются и тексты на легкие роды: «Чтобы женщина быстро и легко родила ребенка, привяжите ей записку с заговором ниже правого колена, прошепчите молитву Господню и Ave Maria... Как Христос рождался, Его Мать не узнала никакой боли, так и сейчас Христос зовет дитя без мучений»<sup>32</sup> (Murray, Olsan 2015, 421).

### Персонажи христианской истории

Прецедентное пространство и время белорусских заговоров населены основными ветхозаветными персонажами, среди которых наиболее частотны Адам и Ева, царь Давид, реже встречаются Каин и Авель, Авраам, Сарра, Исаак, Ной, Соломон и др. Бог, Христос и Богородица занимают особую позицию, святые Юрий, Михаил, Николай, Варвара и другие играют свои роли в определенных сюжетных ситуациях.

<sup>31</sup> Зап. в 2012 г. Володина Т. в д. Мошевое Костюковичского р-на Гомельской обл. от Кабанцовой Р. Н., 1939 г. р.

<sup>32</sup> «*Ut mulier paret cito infantem que diu laborat. ligetur istud carmen infra genua mulieris parturientis cum oratione dominica & salutacionem beate virginis + Sicut vere credimus quod verbum + caro + factum est. + et quod maria virgo deum peperit infantem deum verum & hominem. Sic & tu ancilla maria intercedente & domino magistro Jesu christo iubente feliciter. parias prolem quam in utero habes. Quando christus natus est nullum dolorem eius mater passa est. Denuo christus deus & homo nascitur. + infans te vocat christus + exi + exi + christus vincit + christus regnat + christus imperat + christus te ab omni malo defendat amen. + michael + gabriel + Raphael + venite in adiutorium ei*».



Набор этих персонажей в определенной степени обусловлен избранными библейскими сюжетами, однако ряд героев может входить в довольно произвольные ситуации. В ряде случаев выбор персонажа осуществляется согласно интенции заговора, через соотнесение легендарной истории святого с самой проблемой. Так, святой Антипий помогает при зубной боли. Региональные традиции представлены своими героями, к примеру, на Посожье, Поднепровье частотно упоминание киевско-печерских преподобных, чаще в паре Антония и Феодосия, что отражает традицию их местного почитания.

Неожиданно активным в заговорном фонде оказывается антропоним Адам. Святой Адам предстает как собственно целитель: *І ты, соль, царыца, божая памашніца, і не я цябе буду даваць, і будзець цябе даваць святы Адам, і будзець казаць: «Этай скаціні, краснай шарціні, ад чэмеры помачы дам»* (Барташэвіч 1992, № 212). И даже как заместитель Христа в вариантах «Сна Богородицы»: *Матка Святая пайшла ў цэркаўку ды кругом прыстола тры разы хадзіла, легла ды й заснула. І прыйшоў Адамко-сыноч і пытае: «Ці ты, матанька, спіш, ці ты так ляжыш?»* (Васілевіч, Салавей 2009, 253, № 1177, Клецк.).

Любопытнее то, что заговоры в целом демонстрируют жизнь перволюдей от рождения и до смерти. Так, в заговорах на легкие роды еще не рожденный младенец называется Адамом или Евой: *Первым разам добрым часам, я к Роце пріступаю, Маць Прячыстую на помашч прізываю. Маць Прячыстая пріступала, каму там помачы давала. Ці ты Ева, ці Адам, не дзяржы, Гасподзь, там. Ці ты Ева, ці Адам, не дзяржы, Гасподзь, там*<sup>33</sup>. Вероятно, именно к ребенку обращаются в заговоре «На сохранение плода»: *Ішоў Адам чэраз божы дом, чэраз дванаццаць замкоў. Замкну еты замкі і загавару, пакуль Бог народзіць да ўрэмя, зялезныя тыны, камянная гара, ты, дзіцятка, стой, пакуль твая пара. Дай Бог на помач* (Барташэвіч 1992, № 1099). Прецедентная ситуация создания Евы из ребра Адама в целительских контекстах актуализирует сам момент креации из ребра Адама, помещая

<sup>33</sup> Зап. в 2016 г. Володина Т. в д. Городецкая Краснопольского р-на от Сердюковой В. Н., 1948 г. р.

на место Евы больного человека. Тем самым реализуется и архаический мотив повторного, на этот раз божественного, рождения: *Івана маці радзіла, па людзях не хадзіла, здароўем надзяліла. Івана Бог сатварыў з жоўтай косці, Адамавага рабра, каб Івану было добра. Дзе сонейка западала, там і ліха прападала* (Васілевіч, Салавей 2009, 262, № 1220, Любан.).

Именно Адам и Ева являются первой супружеской парой: *Штоб мы ў пары жылі, вясляліся і добра гаварылі... Адам і Ева спарышы, этай пары нікто не нарушы́* (Полесские заговоры 2003, № 937, Гомел.). Не обошлось в заговорах и без упоминания древа: *У прасветлым полі стаіць дрэва, пад тым дрэвам Адам і Ева. Як Адаму з Евай з раю не выхадзіць, так этаму залатніку па жывату не хадзіць, не бушаваць і крэпка на сваім месечку стаяць* (Барташэвіч 1992, № 814). Изначальная позиция Адама с Евой в этом тексте – в пресветлом центре под деревом – в целом соотносится с прецедентной, но понимается, скорее, в оценочных категориях. Так и в следующем заговоре появляется *негодное* дерево, под которым и стоят Адам с Евой, и помещается оно по ту сторону черного моря, где эпитет «черное» выступает не в роли имени собственного. Рядом с ними помещается некто дядька Черномор, своим именем, возможно, и обязанный произведению А. С. Пушкина, но в магическом тексте реализующим апеллятивное значение.

Выгаварываю з раба Божая (імя) падучыя чорнага, неўталімага дзяцінца-радзінца. Я яго выгаварываю, на той бок чорнага мора ссылаю. На тым баку чорнага мора, там стаіць нягоднае дрэва, пад тым дрэвам стаіць Адам і Ева і дзядзька Чарнамор. Вот я цябе туда ссылаю, там табе гуляць і буяць, лазу ламаць, карэння рваць, а ў раба Божага (імя) навек не бываць<sup>34</sup>.

Но первым людям пристало стать и первопокойниками: *Я прашу Плёскія кладбішча, первых занятых людзей Адама і Еву. Прашу Мар'ю, Ганну, Пятра, старых і малых, бывалых, прыхажалых, знакомых і незнакомых і ўсех святых. Прашу, хлеб-соль прыміце, Ніне здароўе вярніце. 9 разоў. Змыўшы ліцо*

<sup>34</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Кругловка Добрушского р-на от Пархоменко М. В., 1937 г. р.



Василий Корень. Оправдание Адама и Евы. XVII в.

вадой, выліць ваду ў бок могілак<sup>35</sup>; ...І хто клады занімае, Адам і Ева, прыступіце, намажыце, (імя) болі атніміце<sup>36</sup>. Соответственно, обитание на том свете обусловило частотное упоминание их в заговорах от зубной боли: *Маладзік-маладзік, гдзе ты быў? – У Адама. – А былі людзі у Адама? – Былі. – А што яны ядзяць? – Камень. – А баляць у іх зубы? – Не баляць. Пускай у раба Божяга Івана зубы тожа не баляць*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> АБДУ. Зап. Шишкевич Н. в 1984 г. в д. Тамары Бобруйского р-на от Шишкевич Н. Н., 1912 г. р.

<sup>36</sup> Зап. Гамзович Р. в д. Трубятино Любанского р-на от Цыценя Н., 1932 г. р.

<sup>37</sup> АИИЭФ. Зап. Шрубок А. в 2018 г. в д. Санюки Ельского р-на от Черной М. Н., 1933 г. р.

Упоминаются и Адамовы дети, вероятно, покойники: «от зубной боли становятся лицом к молодому месяцу, тремя пальцами делают круг по солнцу вокруг зубов и произносят: *Святы месяц па небу лятаў, Адамавых дзяцей відаў. У Адамавых дзяцей ні зубы, ні губы не балелі, ні косткі ні ламілі. Дык і ў мяне, рабы Божай (імя), ні губы, ні зубы не баляць, ні косці не ломяць. Ва веці вякоў. Амінь*»<sup>38</sup>.

Кроме такого прецедентного статуса образы перволюдей в заговорах выступают наряду с иными сакральными помощниками в типичных сюжетных ситуациях:

Паехаў Адам на зялезных калёсах, паўёз урокі, падуманьні, згаворы па ўсіх сёлах. Папоўскія, парабоўскія, панскія, цыганскія, татарскія, жыдоўскія, французскія, германскія, аўстрэйскія, мышкавы, жабкавы, ужовы і камарковы<sup>39</sup>;

Перэход, перэход, сколькі тебе год? Казаў Адам і Ева, што ты тут не трэба. Пошлі дзеткі ў сад, грушок-яблычкі зьбіраць, ды перэходу ў рабы Божое (імя) вовек не бываць<sup>40</sup>.

Показательно, сам антропоним Адам приобретает широкий спектр значений, наряду с именем первочеловека начинает обозначать и имя первоосновы – земли: *Добры вечар табе, земля Адам, ты, вада Арданне, ты од свету прыбываеш в калодезя и в реки наполняеш, паполни маю семейну жызьнь любовью...*<sup>41</sup>. Любопытно, и заговорный воробей, которого пытались отвадить от посевов, приобретает имя Адам, что скорее всего опирается на созвучие: *Ты, верабейка Адам, я табе загона свайго не дам* (Барташэвіч 1992, № 67). Однако еще в одном заговоре именно воробей Адам именуется старшим и принимает участие в изгнании болезни:

<sup>38</sup> Архив Могилевского госпедуниверситета. Зап. в 2000 г. Расторгуева Н. в д. Прусина Костюковичского р-на Могилевской обл. от Ильенковой Л. А., 1927 г. р.

<sup>39</sup> Зап. в 2010 г. Володина Т., Андрюнина М. и Антропов Н. в д. Щитковичи Стародорожского р-на Минской обл. от Стром Ф. М., 1924 г. р.

<sup>40</sup> Зап. в 2011 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Липляны Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Лось А. П., 1929 г. р.

<sup>41</sup> Зап. в 2018 г. Володина Т. в д. Тельман Брагинского р-на из тетради, принадлежащей Фурс Н. А., 1924 г. р.

Госпаду Богу памалюсь, Прачыстай Божай Мацеры пакланюсь.  
 Прачыстая Божая Мацер з прыстолу ўставала,  
 (імя) крыксы-плаксы шаптала.  
 Лугавая баба, лугавы дзед па лугу хадзілі,  
 Крыксы-плаксы шапталі,  
 Старэйшага гарабейка Адама прызывалі.  
 Ты, Адамко, па ўсяму сьвету лятаеш,  
 (імя) крыксы-плаксы раскідаеш,  
 а (імя) каб спаў, прыбываў, ніякага горачка не маў<sup>42</sup>.

Не менее любопытна и ситуация с Евой. Это имя собственное маркирует как сакральных персонажей-помощников, так и ряд их антиподов. В пределах одного текста Ева предстает и в образе святой помощницы, и в роли старшей среди тридевяти сестриц зорь: *Вада-вадзіца, царыца Улляніца-румяніца! Прыбаўляеся ты із гор, із вод, із вялікіх ключоў, прыбаў ты, Госпадзі і матар Божая, святая царыца Бугуродзіца, етай скаціні малачка. І зоры зарыцы, ёсьць трыдзеваць сястрыцы, між вамі ёсьць большая сястрыца Ева. Святая Ева, святы Восіп, пашліця вы сваіх слуг шукаці етыя скаціны малачка...* (Барташэвіч 1992, № 264). В одном из заговоров *Евой* зовут змеиную царицу (Романов 1891, 111) или жену ужа – *Вуж, вуж, добры муж, твая жонка Ева, Ева, Ева. Садзяржай сваіх дзяцей, бальшых і маленькіх і самых пасьледніх...*<sup>43</sup> или же просто укусившую человека змею – *Гадзіна Ева, сухая как дрэва, чого ж ты разозлілася, чого ж ты покусілася...*<sup>44</sup>.

Любопытны тексты, в которых Ева выводится матерью болезней и помещается в мифологический центр антимира, мира немочей: *Удару, удару, гаспадару! Парадзіла цябе Ева на сінім моры, на белым камені, там табе піваці, ядаці, у Параскі не бываць, касцей не ламаць...* (Барташэвіч 1992, № 529). У белорусов образ матери болезней, прежде всего вывиха, удара, фиксируется довольно часто: *Звіхава маці, уда-рава маці, увяродава маці па садочку хадзілі, галубак шукалі. Галубкі знайшліся, каб костачкі, сустаўкі ўместа сыйшли-*

<sup>42</sup> АИИЭФ. Зап. Маркевич Ю. в д. Тонеж Лельчицкого р-на от Маркевич Ф., 1937 г. р.

<sup>43</sup> Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Хизов Кормянского р-на от Сергеенко М. И.

<sup>44</sup> Зап. в 2011 г. Володина Т. в г. Солигорск от Ильющец П., 1925 г. р.

ся<sup>45</sup>; *Ізвiхова маці на поля хадзіла і сваіх сыноў звiхоў будзіла: «Сыны мае звiхі – і Іван, і Раман, і Даніла, памагайця этаму ліху!» Первы косыці складаў, а другі суставы суставаўліваў, а трэці кроў судзяржаў і вопух іздымаў!* (Барташэвіч 1992, № 549).

Случаи отнесения библейских персонажей к «родителям» болезней не единичны. Даже сдвоенный в русле мифологического стремления к близнечности персонаж Яков-Исаков объявляется отцом святых (!) дочерей, которые сердце знобят, руки-ноги отнимают, мозг сушат:

На востраве на камні там стаіць прастол. За прастолам сядзіць Якаў-Ісакаў, і са святымі дачарамі, каторыя хадзілі сэрца знабілі, рукі-ногі атымалі, у галаве мозгі высушалі.

Прыехаў Юр'я-Ягор'я на вараным кані і з залатым мячом.

– Якаў-Ісакаў, адвядзі сваіх дачарэй, штоб яны не хадзілі, жывата не сушылі, рукі-ногі не ламілі, у галаве мазгі не атнімалі. Як не будзеш іх увадзіць, буду мячом рубіць і агнём паліць. І ў гэты час амінь. Эта ад уроку<sup>46</sup>.

В полесских заговорах фиксируется мотив дочерей сакрального персонажа, включенного в конструкции обратного отсчета. Чаще это Самсон: *У Самсона было сім дочок. Из семі шысь, із шысты пять, із п'яті штыры, із штырых тры, із трох дві, із двух одна, пропала вона, хай і врокы пропадають*<sup>47</sup>. Зафиксирован ряд текстов о дочерях даже Богородицы (от змеи – Барташэвіч 1992, № 624) или Иисуса Христа, который *ішоў гарою, вёў 12 дачок за сабою*.

История с Каином и Авелем занимает заметное место в блоке белорусских этиологических легенд о пятнах на месяце, где последний выступает как место наказания и позора, что обусловлено основной тематикой легенд – братоубийством. Тема братоубийства характерна для многих европейских традиций, приведем одну из многочисленных белорусских запи-

<sup>45</sup> АИИЭФ. Зап. Кулеш Н. в д. Туча Клецкого р-на от Кирейчик Н. С., 1923 г. р.

<sup>46</sup> Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобинского р-на от Голубевой Н. К., 1931 г. р.

<sup>47</sup> Зап. в 2007 г. Володина Т. в. Псыщево Ивановского р-на от Балюк Л., 1937 г. р.



сей: «Гэта гаварылі, што Каін убіў Авеля, брат брата. Каін – грэшны чалавек. Бог паказаў на месяцы гэта ўбійства, каб людзі баяліся ўбіваць» (Авілін, Боганева 2016, 114). Эти ветхозаветные персонажи в системе лечебной магии заняли место в функциональной группе заговоров от зубной боли: *Каинъ, Каинъ, Каинъ, вяли спрасить брата сваяго Авиля, ци балять ли у яго зубы. – «Нетъ». – Такъ и у р. Б. нетъ. Ва имя Аица и Сына и Святага Духа. Аминь, аминь, аминь* (Добровольский 1891, № 3). И еще записи: *Каин! Каин! Каин! Спытай у брата свайго Авеля: не баляць у яго зубы? – Не. – Так бы ў раба Божага (імя), не. Амін. Амін. Амін* (Васілевіч, Салавей 2009, 401, № 1939, Ивьевск.), «*О Каин, баляць ци зубы ў твайго брата Авеля? – Нет, не баляць нікагда. – Так бы і ў р. Б. зубы нікагда*



Василий Корень. Убийство Авеля. XVII в.

не балелі. Кагда начынаеш чытаць, дзелаць крэст на бальном зубе, патом абвесці кругом»<sup>48</sup>. *Спытайцеся Каін у Авеля: Быў ты на том свеці? – Быў. – Ці бачыў ты там царя Давіда? – Бачыў. – Баляць лі ў яго зубы і губы? – Не баляць. Дай Бог, штоб і ў рабы (імя) ні балелі ні зубы...* (Васілевіч, Салавей 2009, № 1877, Краснопал.). Возможно, свою роль в такой конфигурации образов сыграла доминирующая позиция месяца как своеобразного соматического эквивалента зуба.

В любом случае аллюзии на легендарную историю участвуют в создании заговора, в данном случае от падучей болезни: *У полі пяску не перемеріць, у морі вады не перяліць. Так Кайлю Авелю на месяцы не стаяць, у маладзенца спужанага маладзенца не бываць*<sup>49</sup>. Также сюжетная ситуация «два брата между рогов месяца» рисует даже алогичную картину отправления к ним больной, которая была бы совсем не понятна, если б не устойчивое заговорное соотношение месяца и золотника: *А ў полі два дубы, а ў небе ясён месяц, а на месяцы два рагі, между рагоў два браты. Наташу к тым братам умста, не схадзіць залатніку з места...*<sup>50</sup>.

В единичных случаях встретились имена Авраама или Сары, востребованные заговором скорее из созвучия, нежели с опорой на прецедентную историю. *Оцець наш Аўрам усе поля узрав, жана яго Сара по полю ходзила, тввяты еты садзила. А хто их копавь, тому Богъ помогавь* (Романов 1891, 103, № 262). Абрам упоминается в ряду помощников-святых: *Святы Абрам, святы Иван, святы Адам, прыйдзеце, з (імя) чорна гора забярэце, у сухі дуб занясеце, дзе вецер не вее, дзе сонца не грэе, дзе месяц не ходзіць, дзе ніхто не ходзіць* (Барташэвіч 1992, № 1247); *Абрам пахаў поле, сам Гасподзь Бог засяваў, святы Ілля паліваў. А Божа Матка ўсякае зеллечка-кветачкі збірала, ад рабы Божай (імя) усякія хваробы адганяла. Амінь* (Васілевіч, Салавей 2009, 464, № 2294. Любан.), а также как имя демонологического персонажа, хоть

<sup>48</sup> Зап. в 2016 г. Володина Т. в д. Поречье Октябрьского р-на от Пугач М. Г.

<sup>49</sup> АИИЭФ. Зап. в 1989 г. Гуреева Н. в д. Князейка Могилевского р-на от Матиевич Л. С.

<sup>50</sup> АБДУ. Зап. в 1989 г. Шукава О. в д. Трухановичи Чашникского р-на от Шлык А. И., 1915 г. р.



и в функции помощника: *Як на моры Кіянскал, на гарэ на Сіяньскай, ранняя зара, вячэрняя зара, Абрамя, Храмя Ляксеевіч, і ты, Мар'я Хвёдараўна, упрашаю вас, умаляю, не сам сабою – кроўю сваёю, прашу вас на хлеб, на соль, із жаной, із дзеткамі* (Барташэвіч 1992, № 970).

Видимо, рифма обусловила и появление Иосифа с Марией: *Марыя, Іосіп звіх і ўдар разносиць* (Барташэвіч 1992, № 535).

Царь Давид с его главным постоянным атрибутом – кротостью – часто упоминается в устойчивом молитвенном зачине: *Памяні, Госпадзі, цара Давыда і всю кротасьць яго: Памяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротасьць яго, і вялікую памяць яго. Судзяржаў цар Давыд ваду і зямлю, судзяржай жа раба Якімава ружжо* (Барташэвіч 1992, № 4); *Цар Давыд скрапіў неба і зямлю, зоры і ясны месяц, скрапі, Госпадзі, маю просьбу* (Барташэвіч 1992, № 105); *Памяні, Госпадзі, первага цара Давыда, сына яго Саламона, усе кротасці яго. Як цар Давыд меў сілы, сакруціў неба, воды і землі, цароў, каралёў і прочых сільных-магушчых багатыроў, сакруці, цар Давыд, яры шал з раба богага Івана* (Барташэвіч 1992, № 436); *Цар Давыд Аўсеевіч, сакрушыў ваду і зямлю, сакрушы ету боль балючую і грызь грызучую* (Барташэвіч 1992, № 763).

Возможно, ветхозаветная роль Давида как победителя великана Голиафа косвенно повлияла на северно-белорусский мотив похода на войну:

Ехаў круль Давід да Бога на вайну. Як табе, Давід, Бога не ваяваць, так табе, звіх, касці не ламаць. Выгавараваю з трох да дзевяці, Бог да памоцы і я сама<sup>51</sup>;  
Як цару Давыду на чыстае поле вязджаць, вялікіх войскаў не разбіваць, там крыві не хлібтаць, так у мяне звіху не бываць...<sup>52</sup>;  
Ехаў цар Давыд на вараным кані з Богам ваяваці. Як гэтаму цару Давыду з Богам не ваяваці, так гэтаму звіху касцей не ламаці. Пад царом Давыдам вараны конь упадаіць, так на гэтым месці звіх прападаіць<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Зап. в 2019 г. Володина Т., Внукевич Ю., Гриневич Я. в д. Камай Поставского р-на от Ловкис Л. М., 1940 г. р.

<sup>52</sup> Зап. в 2002 г. Володина Т. в д. Подымхи Лепельского р-на от Кажан А. А.

<sup>53</sup> АБДУ. Зап. Андруш А. в д. Закаливье Лепельского р-на от Урбан Е. П.



Красный угол в деревенском доме. Поднепровье. Фото Т. Володиной

Царственная позиция Давида оказалась востребованной в таких, слишком далеко ушедших от библейских, текстах, как:

Было ў цара Давыда сем валоў, сем бугаёў. Сеў цар на крэсле, стань, сустаў, на месце<sup>54</sup>;

На сінім моры на каморы стаіць дуб, на дубе стаіць крэсла, у крэсле сядзіць цар Давыд, у яго на руцэ залаты персень. Як гэтаму персню з рукі не скідацца, так р. Б. Ганне залатніка з места не зрушацца<sup>55</sup>;

Святы прарок Давыд, не слуг пасылай, сам змея заганяй, з-за мхоў, з-за балатоў<sup>56</sup>.

На размышления о разных механизмах включения в заговорный текст прецедентного имени подталкивает и такой любопытный текст: *Добры дзень табе, вадзіца-царыца, прэ-красная дзявіца, цякла ты з вастока на восток, с-пад цара Давыда, с-пад горада Ерусаліма, мыла ты чорнае карэнне, бе-лае краменне, вымывай жа (імя) урокі-прыстрэкі, падумныя, пацешныя, пасмешныя...*<sup>57</sup>.

\*\*\*

В целом белорусский материал подтверждает и еще раз иллюстрирует выводы Татьяны Агапкиной: «Особенностью этого прецедентного времени является также и то, что, хотя некоторые происходящие в рамках его события и воспроизводят относительно точно факты библейской истории, в большинстве случаев в молитвах и заговорах эти библейские события получают символическое толкование и даже в корне меняют свое значение; иногда заговоры и апокрифические молитвы и вовсе моделируют иную реальность, магический

<sup>54</sup> АИИЭФ. Зап. в 1999 г. Смычок М. в г. Борисов от Гайдук М. И., 1936 г. р.

<sup>55</sup> АИИЭФ. Зап. Стикор В. в д. Яновка Осиповичского р-на от Запрудской Г. И., 1928 г. р.

<sup>56</sup> Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобинского р-на от Голубевой Н. К., 1931 г. р.

<sup>57</sup> АИИЭФ. Зап. Шелег Т. в д. Гута Ганцевичского р-на Брестской обл. от Марук Н. В., 1934 г. р.

смысл которой, по-видимому, обусловлен исключительно прецедентным характером задействованных в ней имен и персонажей; наконец, в других случаях это прецедентное время и создаваемая в нем реальность приобретают виртуальный характер, ибо одни и те же события – благодаря варьированию, словесной игре и т. д. – выглядят и воспринимаются по-разному» (Агапкина 2010, 612).

Популярность стратегии *historiola* в белорусских заговорах опирается на основополагающие мировоззренческие черты, для которых характерно принципиальное единство мира, тесная взаимосвязь всех элементов мироздания. «Помощь могущественных сил является одной из основных принципиальных особенностей белорусских заговоров. Апелляция к кому-то другому обуславливает появление в белорусских заговорах многочисленных действующих лиц, как относящихся к высшему рангу (святым), так и второстепенных, принимающих активное участие в избавлении человека от болезни» (Завьялова 2006, 194). Важно и то, что сама болезнь, которая шаблонно объясняется как нечто чужое, лишнее и принадлежащее иномирию, занимает в целостной картине мира соответствующую ей позицию, имеет свой собственный самодостаточный портрет, который и предопределяет стратегии коммуницирования с нею.

*Historiola* как магический прием на белорусской этнической территории представлена достаточно неравномерно в зависимости от функциональной группы заговоров и ее локальной отнесенности и в отдельных случаях обнаруживает очевидные доминанты и приоритеты. В немалой степени это обусловлено отнесением традиции к *Slavica Orthodoxa* или *Slavica Latina*. Так, апелляция к текстам Святого Писания вплоть до отсылки к отдельным сюжетам встречается гораздо чаще на западной части страны, в местах компактного проживания католического населения. Прежде всего это касается включенности в магические тексты темы Страстей Христовых, Его Воскресения. Среди западнобелорусских заговоров встречаются единичные для белорусской этнической территории, но обычные и популярные в Западной Европе отсылки к ранам Христовым и пересказы Его жизненного пути.

Ветхозаветные персонажи зачастую в сказочном антураже «действуют» в заговорах востока страны.

Исследование *historiola* в разных этнокультурных регионах Беларуси, сопоставление записей в разное время (периоды официального атеизма и активизации религиозной жизни) дает плодотворный материал для изучения религиозного поведения людей, «практикуемого вдали от институционального формального богословия» (Waller 1988, 264). Различные способы магической интерпретации прецедентных событий находят реализацию в удивительно ярких, насыщенных образами и поэтическими возможностями текстах. В любом случае *historiola* служит и как образец излечения человека, и как набор конкретных примеров, но гораздо важнее – как гарантия восстановления утраченной гармонии.

### Список цитированных источников

- Авілін, Цімафей; Боганева, Алена 2016. Плямы на месяцы: беларускія інтэрпрэтацыі. *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні*. Вып. 3. Мінск, с. 112–149.
- Агапкина, Татьяна 2010. *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*. Москва: Индрик.
- Барташэвіч, Галіна 1992. *Замовы*. Мінск: Навука і тэхніка.
- Васілевіч, Уладзімір; Салавей, Лія 2009. *Замовы*. Мінск: Беларусь.
- Вяргеевка, Святлана 2013. *Гаючае слова роднай зямлі (беларускія лекавыя замовы)*. *Фальклорна-этнаграфічны зборнік*. Гомель: Барк.
- Добровольский, Владимир 1891. *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 1. СПб: Тип. Е. Евдокимова.
- Завьялова, Мария 2006. *Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира*. Москва: Наука.
- Кривошапкин, Михаил. *Главы труда о Воьльни и Минском Полесье*. 1898. Архив Российского географического общества, ф. 8, оп. 1, № 2.
- Лапацін, Генадзь 2018. «Сон Багародзіцы» ў побытавай і рэлігійнай практыцы жыхароў Гомельскай вобласці. *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні*. Вып. 5. Мінск, с. 248–287.
- Лопатин, Геннадий 2017. Заговоры Ветковского района Гомельской области. *Palaeoslavica* 25 (1). Cambridg, pp. 178–221.

- Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)*. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков (сост., подгот. текстов, коммент.). Москва, 2003. 752 с.
- Попов, Гавриил 2003. *Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева*. Санкт-Петербург.
- Пятроўская, Галіна і інш. 1998. *Радзіны: Абрад, песні*. Мінск: Беларуская навука.
- Редкие источники по истории России. Вып. 1: Древнерусский лечебник*. Пер. с пол. XVI в., список XVII в. Подгот. к печати З. Н. Бочкаревой. Москва, 1977.
- Романов, Евдоким 1891. *Белорусский сборник*. Вып. 5. Витебск: Тип. Малкина.
- Страхов, Александр 2003. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. *Palaeoslavica* XI, Supplementum 1.
- Штэйнер, Іван; Новак, Валянціна (уклад.) 1997. *Таямніцы замоўна-га слова*. Гомель: Бел. агенцтва навук.-тэхн. і дзелавой інфарм.
- Элиаде, Мирча 1995. *Аспекты мифа*. Москва: Инвест-ППП, СТ «ППП».
- Vozoky, Edina 1992. Mythic Mediation in Healing Incantations. *Health, Disease, and Healing in Medieval Culture*. Houndsmill: Macmillan, pp. 84–92.
- Ernst, Wolfgang 2011. *Beschwörungen und Segen. Angewandte Psychotherapie im Mittelalter*. Köln, Wien: Böhlau.
- Federowski, Michał 1897. *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokolki*. Krakow.
- Faraone, Christopher A. 1988. Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 72, pp. 279–286.
- Frankfurter, David 2001. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells. *Ancient Magic and Ritual Power, edited by Marvin Meyer and Paul Mirecki*. Leiden: Brill, pp. 457–476.
- Haase, Karl Eduard 1897. Volksmedizin in der Grafschaft Ruppın und Umgegend. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, pp. 53–74.
- Murray, Jones Peter, Olsan, Lea 2015. Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500. *Bulletin of the History of Medicine* 89 (3), pp. 406–433.



- Ohrt, Ferdinand 1938. Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte. *Historisk-filologiske Meddelelser* XXV (1). København.
- Schulz, Monika 2000. *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung*. Frankfurt am Main.
- Schumacher, Meinolf 2000. Geschichtenerzählzauber. Die Merseburger Zaubersprüche und die Funktion der historiola im magischen Ritual. *Erzählte Welt - Welt des Erzählens. Festschrift für Dietrich Weber*. Köln.
- Waller, Daniel James 2015. Echo and the Historiola: Theorizing the Narrative Incantation. *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (1), pp. 263–280.
- Werenko, Franciszek 1896. Przyczynek do lecznictwa ludowego. *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne* 1–2. Kraków, pp. 99–229.

## Summary

### A HISTORIOLA IN BELARUSIAN CHARMS: PRIORITIES AND REGIONAL SPECIFICS

Tatsiana Valodzina

An article is devoted to one of the most important and popular tactics of a magic text – the so-called historiola, the essence of which is to appeal to precedent situations, when the cure strategy is based on the following the sacred situations. As a normative model, the most significant is the story of the miraculous help of Christ or his associates. A series of particularly vivid realizations of this magical trick (addressing the motives of the birth of Christ, baptism, his wounds, crucifixion and resurrection, etc.), the distribution of the characters (taking into account the coexistence of the characters of pre-Christian and Christian history) are considered. The emphasis is placed on the local dominants and priorities of historiola in the Belarusian ethnic territory. To a large extent, the last is determined by the attribution of the tradition to Slavica Ortodoxa or Slavica Latina. Thus, a reference to the texts of the Holy Scriptures is much more common in the western part of the country, in places of compact residence of the Catholic population. Old Testament characters, depicted often in fairy-tale surroundings, “act” in the charms from the east of the country. In any case, historiola serves both as a model of healing a person and as a set of concrete examples, but more importantly – as a guarantee of restoring the lost harmony.

**Keywords:** incantations and charms, historiola, precedent, Belarusian folklore, biblical images