**Традиция заговаривания в болгарской народной медицине**

Ирина Амроян

На протяжении многих тысячелетий существования человека его неизменным спутником были болезни. Человек пытался бороться с ними любыми доступными ему способами, часто сочетая добытые опытным путем знания о благотворном влиянии трав с верой в магическую силу определенных действий, предметов и слов. Таким образом постепенно сформировалась стройная и богатая система магических обрядов, направленных на исцеление человека от различных болезней.

Обрядовое лечение с применением заговоров было широко распространено фактически у всех народов мира, причем у многих из них оно сохранилось вплоть до сегодняшних дней. Заговор как элемент народной магической медицины можно обнаружить в наиболее архаичных пластах первобытной культуры [1]. Они были найдены в древних клинописных табличках из Месопотамии (4-3 тысячелетие до н. э.). Широкое распространение заговорная традиция имела и в Древнем Египте, о чем свидетельствуют многочисленные тексты папирусов, а также надписи на гробницах и стелах. В качестве примера можно привести слова из папируса Эберса – наиболее древней медицинской энциклопедии [2]: «Всесильны магические предписания, действующие совместно с лекарствами, и наоборот, особую силу получают лекарства, когда их прием сопровождают магические предписания».

Врачеватели Древней Греции также рассматривают заговор как обязательный элемент лечения больного. Так, Платон в диалоге «Хармид», описывая лечение головной боли при помощи лекарственных трав, указывает, что оно является действенным только в том случае, если сопровождается произнесением определенного заговора.

Магическая практика лечения была знакома и древним славянам, в том числе болгарам [3]. Сохранились многочисленные свидетельства того, что обрядовое лечение с применением заговоров было активно практикуемой формой целительства в Болгарии в средние века. Данный факт отмечен, например, в Симеоновом сборнике (1073 г.) А в Синоднике царя Борила упоминаются лица, которые занимаются «обаанием, влъхвованием и чародеянием» [4]. Их деятельность осуждается официальной христианской церковью. Так, поп Еремия (X-XI вв.), который занимался лечением людей и, по преданию, совершил многие чудеса, был осужден как чародей, вступивший в сговор с дьяволом. В антибогомильской литературе упоминаются и другие целители, использовавшие в своей практике заговоры – Василий по прозвищу Врач, Симон, которого называют «волхвом» и «первым еретиком», Ликопетр и др. Пресвитер Козьма подвергает их резкому осуждению: «…затова, о христолюбци, дори да видите еретик, че изгонва бесове, че лекува слепи или възкресява мъртви, не вярвайте… почитат своето учение и баят някакви басми, както ги учи да бръщтолевят техният учител-дявола» («Поэтому, о христолюбцы, если вы видите, что еретик изгоняет бесов, что исцеляет слепых или воскрешает мертвых, не верьте… почитают свое учение и произносят какие-то нелепицы, как их учит нести чепуху их учитель-дьявол» (здесь и далее переводы болгарских текстов – И.Ф. Амроян)) [5].

Богатая информация об обрядово-магических методах лечения содержится и в агиографической литературе. В житиях многих святых наряду с многочисленными примерами божьего исцеления при посредничестве самого святого старца упоминаются и случаи исцеления при помощи обряда и заговора. Так, например, в житии св. Теодосия Тырновского упоминается известный целитель монах Теодорит (XIII-XIV вв.), использовавший в своей врачебной практике прежде всего заговоры.

В народной традиции существуют два основных типа целителей – врач (врачка) и баяч (баячка). Первые лечат преимущественно лечебными травами, а вторые используют по преимуществу лечебную магию (обряд и заговор). Однако не редки случаи, когда целители используют оба метода лечения. В народном представлении данное различие чаще всего не фиксируется. Как правило, лицо, занимающееся целительством, называют по-разному: врачка, билярка, баячка, баснарка, баснатарка, баярка, знахарка и др. – не зависимо от метода его работы Отношение к этому типу людей положительное, хотя официальная церковь их и осуждает. Об этом свидетельствуют комментарии болгарских этнографов, например П. Любенова, который писал: «Вражалците и врачките между простия народ се ползуват с такова уважение, каквото уважение няма свещеника, нито учителя» («Знахари и знахарки пользуются у простого народа таким уважением, каким не пользуется ни священник, ни учитель») [6]. Причина этого, по мнению болгарских ученых, в том, что в народном сознании четко разграничены представления о тех, кого называют «баячка» и «магьосница». Первые совершают только добрые дела, они лечат людей и скот, а вот вторые занимаются так называемой «черной магией», то есть вредят людям.

Хотя способ целительства носит языческий характер, однако окружающие считают знахарок христианками, врачующими с Божьей помощью: «Като има черкова – може да се бае. Тя търси ляк, тя не прячи черкова» («Если есть церковь – можно заговаривать. Она /знахарка/ ищет лекарство, она не мешает церкви») [БиМ, с. 45].

И сами знахарки считают, что их искусство дано им Богом. Так, одна из них вспоминала, что ей дар целительства был дан Богородицей, святой Петкой и святой Неделей. В юности она была тяжело больна, и ее крестной матери приснились святые, которые сказали ей, что если она и больная девочка целый год по средам и субботам будут убирать подворье брошенных церквей, то ребенок не только исцелится сам, но и сможет лечить других детей. Причем целительством она сможет заниматься только по средам и субботам. Если же она откажет кому-то в помощи, то ее болезнь к ней вернется [7].

Считается, что способность заговаривать передается по наследству по женской линии, причем наиболее благоприятна передача через поколение, то есть от бабушки к внучке. Если в роду не осталось женщин, способных перенять это искусство, то оно, по свидетельству болгарских ученых [8], может быть передано и мужчине (мальчику). Однако мужчины-знахари в Болгарии встречаются крайне редко. Если способность к целительству была передана не по прямой (кровной) линии, то целительница не будет обладать большой силой. Для того чтобы передача прошла успешно, знахарка, передающая свое искусство, должна быть «чистой», то есть одинокой, без мужа, а у ученицы, которой знание передается, уже (или еще) должна отсутствовать менструация. Знахарка обычно передает свое умение в момент, когда почувствует, что умирает. Новоиспеченная знахарка начинает практиковать только после смерти своей предшественницы.

Однако распространено и представление о том, что умение заговаривать можно украсть, то есть подслушать и подсмотреть, как и какие действия делает знахарка. В этом случае, якобы, сила воздействия заговора возрастает:

«Най-много лови крадената басня – да си я чуеш», «С откраднати (думи) повече илач ставало» («Лучше всего действует украденный заговор – подслушанный. Украденный заговор – лучшее лекарство») [БиМ, с. 55].

В состав репертуара одной знахарки, как правило, входят 10-12 заговоров и еще столько же магических действий, не содержащих вербальный элемент. Наиболее богатый репертуар, по свидетельству Иветы Тодоровой-Пироговой, составляли 60 заговоров и около 100-150 обрядовых действий [9].

Заговоры, входящие в репертуар одной знахарки, можно разделить на две основные группы: 1) тайные тексты, которые должна знать только сама знахарка; 2) общеизвестные тексты, которые может использовать в быту любая женщина. Тексты первой группы передавались исключительно по наследству. Их нужно было произносить только шепотом и скороговоркой, поскольку считалось, что если они будут услышаны другим человеком (даже тем, кого лечат), то потеряют силу [10]. К этой группе относилось, например, заговаривание «зъ угръдисъл». Так называли любую болезнь неясной этимологии. Считалось, что причина заболевания кроется в том, что человек нечаянно прошел через место, которое облюбовали для себя самодивы (девы типа русских русалок). Для исцеления использовался по сути языческий, а по форме христианизированный обряд изгнания злых духов (в него было включено трехкратное осенение себя крестным знамением перед хлебом и трехкратное повторение обращения к Богу: «Елъ, боже, поможи!» («Господи, помоги!»).

Лечебно-магические обряды в подавляющем большинстве случаев осуществлялись у домашнего очага. Лишь в редких случаях нужно было уходить из дома: в поле, когда изгонялся испуг; или на то место, где, по представлениям знахарки, человек мог быть настигнут болезнью (например, у реки, где он, уставший, напился воды и был «фатен ут удътъ»; или в то место, где остались следы когтей собаки – «сух гребен», на которые неосторожно наступил заболевший, и др.).

В качестве магических предметов использовались нож, ложки, каминные щипцы, клочок конопли, вода, часто взятая на рассвете и принесенная молча, камешки, собранные с трех или девяти бродов, и др. Осуществлялись обряды в строго определенное время суток и в определенные дни недели. Так, например, во Врачанском округе существовало представление, что лечение от эпилепсии необходимо начинать только в четверг, причем на рассвете (до того как выйдет солнце). А в восточной части Странджи благоприятными днями считались среда, пятница и воскресенье. От некоторых болезней, например от бородавок, нужно было заговаривать только на ущербном месяце (как месяц исчезает, так и болезнь исчезнет), а от других – на растущем (как месяц прибывает, так и здоровье прибудет).

Иногда особые требования предъявлялись и к тем, кто осуществляет обряд (если целительством занималась не профессиональная знахарка). Так, в Хаджиельском округе в процессе снятия сглаза должны были участвовать две девушки и один юноша, если сглазили девушку, и два юноши и одна девушка, если сглазили юношу; а обряд исцеления от радикулита во многих областях обязательно должна была совершать женщина, родившая близнецов.

Лечебный обряд заговаривания часто включает два диаметрально противоположных семантических элемента: определение болезни (диагностику) и ее лечение. Для диагностики используются предметы магического реквизита: камни, угольки, воск, олово и др. Они либо именуются (каждый из предметов получает имя определенной болезни), либо подвергаются толкованию (рассматриваются фигуры, полученные в результате выливания расплавленного вещества в холодную воду – так чаще всего определяют причину испуга). Например, от доски отрубают три щепки и кладут в огонь, чтобы получились угольки. В это время на реку или любой другой источник отправляют ребенка, чтобы он бегом принес воды (она получает название «бърза вода»). Один из угольков кладут в изголовье больного, второй – на сердце, а третий – на ноги и, соответственно, именуют: первый обозначает сглаз, второй, допустим, эпилепсию, а третий – ревматизм (название возможной болезни произносится три раза). Затем их опускают в воду. Больной страдает от той болезни, имя которой носит утонувший уголек (если утонут все угольки, обряд начинают заново). Существует и другое толкование поведения горящего уголька в воде. Так, например, если он вертится, пускает пузыри или издает свистящие звуки, то больного сглазили, причем если в этот момент знахарка начинает зевать, а из глаз у нее текут слезы, то сглазила больного женщина, а если слез нет – то мужчина.

Диагностирование при помощи олова или воска сопровождается, как правило, заговором. Так, например, при выливании расплавленного свинца в «молчаливую» воду (воду, которую набрали и принесли молча, ни с кем не заговорив в пути), знахарка обычно произносит три раза следующий заговор:

«Да съ излей туй – от квот съй уплашил!

Аку е от чувек – чувек да съ излей!

Аку е от зъмя – зъмя съ излей!

Аку е от кучи – кучи съ излей» [ЕП, с. 135].

(«Пусть отольется то, чего испугался (больной)! Если человека – человек! Если змеи – змея! Если собаки – собака!»)

Собственно лечебные обряды можно разделить на две группы: в первой преобладает вербальный элемент, а во второй – обрядовый. В первом случае магической силой воздействия обладает слово. Действие, если и присутствует в обряде, то имеет вспомогательное значение. Примером может послужить обряд исцеления от сглаза при помощи угольков. Знахарка наливает в зеленую миску чистой воды, которая принесена с брода реки до того, как ее брал кто-либо другой. Потом берет красный («живой») уголек, крестит им воду и произносит следующий заговор:

«Сива птица фърчеше, бело мляко капеше, по камъне капеше, камене се пукаха. Да пукнат тия очи дет са (името) урочасале! Ако бъде маш – джуна му се пукнала! Ако буде жена – боска и се пукнала! Ако бъде мома – коса и слетала!» (Серая птичка летела, белое молоко капало, на камни капало, камни лопались. Пусть лопнут те глаза, которые сглазили (имя). Если это был мужчина, пусть лопнет его губа. Если это была женщина, пусть лопнет ее грудь. Если это была девушка, пусть выпадут у нее волосы») [СБНУ, кн. 5, с. 115-116].

Уголек бросает в воду. Так же поступает с еще двумя угольками. Затем три раза режет воду ножницами. Потом снова берет уголек из очага и произносит новый заговор:

«Тръгнале са чудни ора, чудни почудени, узеле чудни секири, чудни почудени, очеле ф чудна гора, чудна почудена, насекле чудни дървета, чудни почудени, заградиле чудна страга, чудна почудена,накарале чудно стадо, чудно почудено, надоиле чудно млеко, чудно почудено, надоиле го ф чудни ведра, чудни почудени, прецадиле го ф чудни чебри, чудни почудени, подсиреле го ф чудно сирене, чудно почудено, сабрале го ф чудни цедила, чудни почудени, разрезале го с чудно ноже, чудно почудено, чудно ноже черночиренче, чудно почудено, разнеле го на девет страни. Да се разнесат почудишта Иванки: като прах по пат, като магла по Дунаф, като жени от черкова, като маже от берии, като невести от оро, като моми от белилкьа, като булки от баньа» («Пошли чудные люди, чудные удивительные, взяли чудные топоры, чудные удивительные, ушли в чудной лес, чудной удивительный, нарубили чудных дров, чудных удивительных, загородили чудной загон, чудной удивительный, загнали туда чудное стадо, чудное удивительное, надоили чудное молоко, чудное удивительное, надоили его в чудные ведра, чудные удивительные, процедили в чудные бадьи, чудные удивительные, заквасили его в брынзу, чудную удивительную, положили в чудные цедилки, чудные удивительные, разрезали чудным ножом, чудным удивительным, чудным ножом с черным черенком, чудным удивительным, разнесли его на девять сторон. Пусть разнесутся сглазы Иванки как пыль по дороге, как туман над Дунаем, как женщины, выходя из церкви, как мужчины от налогов, как невесты из хоровода, как девицы из белильни, как молодухи из бани») [там же].

Потом бросает его в воду и таким же образом поступает с еще двумя угольками. В конце снова режет воду ножницами.

Над следующими тремя угольками она произносит новый заговор:

«Вран (враг) фърчи по небето. Бран (бранител) седи на комина. Брани душа и тело. Да не идее Иванка безредна» («Ворон (враг) летит по небу, хранитель сидит на трубе. Защищает душу и тело. Пусть у Иванки все будет хорошо») [там же].

После того, как в воду брошен последний уголек, знахарка снова режет ее три раза ножницами, потом три раза сечет топором. Заговоренной водой три раза поят больного, три раза льют ему ее на голову, а остатки выливают на гвоздику.

Основная смысловая нагрузка в данном заговорно-заклинательном акте падает на вербальный элемент. Он разделен на три самостоятельных словесных формулы, произнесение которых сопровождается соответствующими обрядовыми действиями. Первый текст состоит из двух частей. В первой дается символический образ болезни, а во второй выражено стремление ее уничтожить, уничтожив причину возникновения. Во втором заговоре представлен процесс имитативного изгнания болезни, причем используется символическое его осмысление. Третий текст обеспечивает невозможность возвращения болезни.

Во второй группе заговорно-заклинательных актов основное значение имеет обрядовое действие, а вербальный элемент лишь сопровождает его. Болезнь как бы материализуется, а затем уничтожается. Так, например, в обряде изгнания испуга знахарка приводит больного на поле, он ложится на траву, а она мотыгой обкапывает его по контуру тела, приговаривая:

«Как тая упласа се копа, така и уплата на тоя човек да излезе!» («Как этот пласт земли выкапываю, так пусть и испуг из человека уходит») [Гоев А. БЕ, с. 31].//Баене за страх в българската народна медицина

Обкопав весь контур, она произносит:

«Както упласата излезе, така и уплата да излезе!» («Как этот пласт из земли вышел, так пусть и испуг (из человека) выйдет») [там же].

Затем знахарка переворачивает пласты, поросшие травой, вверх корнями на их прежнее место и говорит:

«Когато тая упласа се обърне как е била, тога и уплата да се вырне в тоя човек!» («Когда этот пласт земли перевернется, тогда и испуг пусть вернется в этого человека») [там же].

В данном случае фигура больного отождествляется с самой болезнью, испугом, поскольку по народным представлениям болезнь поражает все тело человека. Проекция человека, следовательно, и является проекцией болезни.

Однако в состав большинства заговорно-заклинательных актов входит лишь один заговорный текст. Это может быть текст эпического характера, в котором представлен весь процесс выздоровления, начиная с описания болезни, способа ее изгнания и заканчивая местом отсылки, наказанием виновника и т.д. Сначала заговор рисует образ самой болезни и различные варианты ее проявления. Болезнь может рассматриваться как некая собирательная величина, как, например, в следующем заговоре, использующемся для того, чтобы вернуть роженице молоко (эта болезнь называется «истрова»):

«Добро iутро, седомдесе и седеем истровке, станико, синико; добро iутро, осомдесе и осам истровке, станико, синико; добро iутро, деведесе и девет истровке…» [СБНУ, кн.16-17, № 8, с. 262], или как единичное целое (заговор от рожистого воспаления):

«Чървено Червенушо, отдека си дошла…» («Красная Краснушка, откуда бы ты ни пришла…») [СБНУ, кн. 56, с. 445].

Внешность болезни, если она описывается, как правило, омерзительна. Вот как, например, описывается детская бессонница, получившая название «горска майка» (лесная мать, лешачиха):

«Ти си горска макьа! Ти си грозна, омразна, зъбеста, главата ти Като на бик, очите ти каио на бивол…» (Ты, лесная мать! Ты, страшная, омерзительная, зубастая; голова у тебя как у быка, глаза у тебя как у буйвола…) [СБНУ, кн. 12, № 3, с. 144].

У болгар болезни, как правило, имеют женскую ипостась. Так, детская диарея представляется в виде старух и так и называется – «бабици», то есть старухи. А отек получил женское имя Добра. Обращаясь к нему, говорят: «Сестрица Добрица» [см., например, СБНУ, кн. 3, с. 144-145] или «Добра дубраньчицеа, блага булеахчицеа», то есть «Добра добренькая, хорошая молодушка» [СБНУ, кн. 4, № 8, с. 104]. Сыпь на лице называется красавицей, да еще и происходящей из хорошей семьи:

«Хубава дубрино, наi-хубава ут сички, уд добра маiка, уд добар башта, уд добри сестри, од добри братьа!» («Красавица добрина (сыпь), ты самая пригожая, хорошей матери (дочь), хорошего отца, хороших сестер (сестра) и хороших братьев») [СБНУ, кн. 1, № 1, с. 92].

Однако болезни могут выступать и в мужской ипостаси. Так, острая периодическая боль, возникающая в животе, костях и теле, получила имя Димитрий [СБНУ, кн. 9, № 4, с. 138-139]. Интересен текст, где прострел называют именем Иуды. Он ходит из избы в избу, и у кого сядет в ногах, тот заболевает:

«Тога си каза Iуда Гилинджика: “Де си ходьах от къшта в къшта, каде да си постелька наiдам. Да си наiдах Танка на рагозина, та си седнах на нехини ноги, та си седнъх и съ ударих…”» («Тогда сказал Иуда Гилинджийский: “Как ходил я из избы в избу, да искал себе постель. Да нашел Таньку, на рогоже лежащую, да и сел у нее в ногах, сел и ее ударил (болезнью)”») [СБНУ, кн. 4, № 8, с. 107-108].

Однако Иуда сам и сообщает средство, которое должно излечить человека от его воздействия. Так же поступают и самодивы, которые не желают человеку зла, но встреча с ними всегда вредоносна [СБНУ, кн. 4, № 3, с. 97; кн. 6, № 3, с. 99].

Особенностью, присущей болгарским заговорам, является религиозная характеристика болезней. Они достаточно часто описываются как представители различных религий или течений христианства. В одном списке с ними стоят собственно болезни и их мифические образы:

«Тръгнале съ сидимдисе i седем вери злини: авреiци, латинци, изедници, изпивници, изтровници, полуношници, самудившници…» («Пошли семьдесят семь злых вер: евреи, католики, изъедающие, иссушающие, сна лишающие (истровницы), полуночницы, самодивщницы…») [СБНУ, кн. 9, № 3, с. 138].

В некоторых текстах каждая болезнь получает свое конкретное описание:

«Тръгнали са девет сестри ерменки, първа – куца, втора – сляпа, третя – няма, четвърта – глуха, пета – зъбата, шеста – носата, седма – гърбава, осма – кривоврата, девета – кривоуста…» («Отправились в путь девять сестер-армянок, первая – хромая, вторая – слепая, третья – немая, четвертая – глухая, пятая – зубастая, шестая – носатая, седьмая – горбатая, восьмая – кривошеяя, девятая – криворотая…») [ЕП, с. 142].

Включение в представления о болезнях представителей чужих этнических групп является лишь одним из способов конкретной маркировки понятия «чужой», «не свой». Оно ни в коем случае не обозначает негативного отношения в обыденной жизни к представителям этих народов. Поскольку они «другие», то они начинают играть роль синонимов, обозначающих живущих в «том мире». Для примера можно сравнить две конкретные реализации формулы отсылки болезней:

«Да се разтурат уроците по турци, по цигане и по еврее…» («Пусть разойдутся уроки по туркам, по цыганам и по евреям…»), что семантически равнозначно следующей:

«Да са разпилей по фиданки, по клончета и по дзверове…» («Пусть разойдутся по побегам, по ветвям и по зверям…») [БиМ, с.74].

Болезнь может настигнуть человека как акт отмщения за его неблаговидные поступки: «Седнали са девет юди, девет самудиви на път на кръстопът си приспали детето и си турили софрата и си налели крондира и седнали да ядат. Там ми минала (името), та им превратила софрата, разляла им крондира, събудила им детето и те им се наядило, та взели нож с черно черенде, та я пробучили в ребрата, та и строшили кокале» («Сели девять самодив на дороге, на перепутье, укачали ребенка и поставили столик и наполнили фляжки и сели кушать. Проходила мимо (имя), из фляжек, разбудила ребенка, и рассердились>вино<перевернула столик, разлила они, да взяли нож с черной рукояткой, и прокололи ей ребра, сломали кости») [ЕП, с. 142].

Однако болезнь можно спровоцировать и нечаянно:

«Пошал е (името) у градина за мерудиiа, па стъпи (името) на трън, на глок, на смокови кости, на орлови нокти, на гребен, на дарак…» («Пошел (имя) в огород за петрушкой да наступил (имя) на колючку терновую, боярышниковую, на косточку смоковницы, на орлиные когти, на гребень, на дарак…») [СБНУ, кн. 12, № 4, с. 114-115], либо при встрече с болезнью, как в заговоре из Пловдивского округа, где картина начала заболевания описывается следующим образом:

«Тръгнали са сидимдисе i седеем вери ис пътишта, ис друмишта, кръви кръвици с кървави дреи, с кървави сабе. Па са срешнале (името) та му кърве испиле, та му снага потрушили и глава гу забулеа. (Името) викнал та цвили и плаче ис тъмни пътища» («Пустились семьдесят семь вер по путям, по дорогам, кровавые кровяницы в кровавых одеждах с кровавыми саблями. И встретили (имя рек), и кровь его выпили, да тело его разбили, и голова у него заболела. (Имя рек) закричал, застонал и заплакал на темных дорогах») [СБНУ, кн. 9, № 1, с. 137].

Значительное место в тексте эпического заговора обычно занимает описание процесса исцеления. Например, в заговоре против усиления боли ее устранение сравнивается с воздействием различных колюще-режущих инструментов:

«Ете отът идат седмдесе и седм дунгерина, носат седмдесе и седм секири, носат седмдесе и седм тривоня, носат седмдесе и седм свърдела… Сос секири че исечат, сос тривонье че претрият, сос свърдели че извъртат…» («Вот идут семьдеся семь работников, несут семьдесят семь топоров, несут семьдесят семь пил, несут семьдесят семь сверел… Секирами иссекут, пилами перепилят, сверлами рассверлят…») [Арнаудов, т. 2, с. 175].

Во многих текстах на помощь больному приходят Пресвятая Богородица, святой Георгий, целители Кузьма и Дамиан и др. Они либо не позволяют болезни настичь человека, поскольку он христианин:

«Од дол идее страшен страшник, страшен страшник, буен буiник: една му джуна на небо, една му джуна на земи… Насрешта му света маiка Богородица: “Каде отиваш?.. Не оди, страшен страшник, не оди, буен буiник, че е Цоло кръстен и миросан, Ристу Богу предаден…”» («Идет страшное страшилище, страшное страшилище, буйное буянище, одна губа на небе, другая на земле… Навстречу ему Мать Пресвятая Богородица: “Куда идешь?.. Не ходи, страшное страшилище, не ходи, буйное буянище, ведь Цоло крещен и помазан, Христу Богу посвящен…”») [СБНУ, кн. 6, № 1, с. 98], либо сами оказывают ему необходимую помощь:

«Кренал (името) воз село, низ село, та вика, та писка. На срешта му Света Богородица, Света Недельа и Света Петка и носат сребрено котленце, у котленцето водица, у водица перце, та зеа с перцето, с перцето помажа, с водица попръскоа, попръскоа на (името) рана, та на (името) олекна…» («Пошел (имя) по селу, кричит и стонет. Навстречу ему Пресвятая Богородица, св. Неделя и св. Петка. И несут они котелочек, в котелочке водица, в водице перышко, перышком помажут, водицей оросят, оросят (имя) рану, и станет легче…») [СБНУ, кн. 5, № 3, с. 120],

либо предоставляют помощников:

«Мълчи (името). Iа шта пруводи триста iунаци с триста клоче, и триста момицъ с триста метлицъ: iунаци ште гу иссекот с калочънъ, мумицънъ ште гу изметот с митлтцънъ…» («Не плачь, (имя). Сейчас пришлем триста молодцов с тремястами топорами и триста девиц с тремястами метлами: молодцы их посекут топорами, девицы их выметут метлами…») [СБНУ, кн. 1, № 5, с. 90].

Однако чаще всего они направляют больного за помощью к знахарке:

«Иди при Мина басмарка да ти побае с бело перце, с червен кончец, с ръжен класец….» («Иди к Мине-знахарке, пусть она тебе позаговаривает с белым перышком, красной ниточкой, со ржаным колоском…») [СБНУ, кн. 11, № 2, с. 88].

Для описания процесса удаления болезни и состояния больного после того, как его оставила болезнь, используется прием нанизывания сравнений:

«…да се разидат уроките като сестри по мъже, като мъгла по планина, като мъже по механа, като деца от игра, като жени от кръщене, като риба по дълбине, като пяна по море» («…пусть разойдутся уроки как сестры по мужьям, как туман по горам, как мужики из кабака, как дети после игры, как женщины после крещения, как рыба в глубине, как пена по морю…») [СБНУ, кн. 11, № 2, с. 90], «…да са разитат, да са разнеасоат, каiну пилцеа утора, каiну моми ут хору, каiну офцеа ут кошеара, каiну прах ут друмеа, каiну пеана пу мореа; да са учисти кату чмсту сребру; да му ульокнеа кату льоку перу; да са утраси кату рожан класс» («…пусть разойдутся и разлетятся они, как птенцы из гнезда, как девушки из хоровода, как овцы из загона, как пыль по дороге, как пена по морю; чтоб очистился, как чистое серебро; чтоб стало легко, как легкому перу, чтоб сбросил с себя болезни (обсыпался), как ржаной колос») [СБНУ, кн. 4, № 2, с. 102], «…да ти олекне, като леко перо, да заспиш, като пиле краi кокошка, като егне краi маiка…» («…пусть тебе станет легче, как легкому перу, чтоб заснул ты, как цыпленок возле курицы, как ягненок возле матери») [СБНУ, кн. 11, № 2, с. 88]; «…да ти олекнеiа рани, като леко перо, да ти облегнеiа, като конка на Велигден, като iагне на Гергьовден, като мед на Илиенден» («…чтобы полегчали твои раны, как легкое перо, чтобы тебе порадоваться, как причастию на Великий день, как ягненку на Георгиев день и как меду на Ильин день») [СБНУ, кн. 3, № 1, с. 142].

Третья часть заговорного эпического текста описывает место, куда знахарка или другие помощники отправляют болезнь. В подавляющем большинстве текстов указывается, что это «пуста гора», то есть «пустынный лес». Иногда он получает имя собственное, восходящее к Библейским традициям – Галилейски (Телилейски). Из водных преград встречается только река. Еще одним местом изгнания названы горы, причем они также поименованы. Интересным представляется то, что иногда они получают реалистичные названия. Так, в заговоре от суставного артрита, записанном в Демир-Хисарском округе, наряду с фантастическими горами фигурирует и Пирин: «Ела земи тузи листо капинъ, та иди на Доспатската планина, къде слънце ни изгрява; ела земи тузи листо капинъ, та иди на Смийнишката планина, къде вятър ни дунова; ела земи тузи листо капинъ, та иди на Пирин планина, къде са нищо ни свърта» («Пойди возьми этот листок ежевики да иди в Доспатские горы, где солнце не греет; пойди возьми этот листок ежевики да иди в Смийнистские горы, где ветер не дует; пойди возьми этот листок ежевики да иди на гору Пирин, где ничто не задерживается») [СБНУ, кн. 4, № 3, с. 105].

Месту изгнания дается двойственная характеристика: с одной стороны, там не может обитать ничто живое, однако, с другой стороны, это место привлекательно для болезни. Отрицательная характеристика преобладает, а если появляется положительная, то она обязательно следует после отрицательной:

«Да идеш фъф диви гори, дету ньама пител дъ испеа, дету ньама вол дъ изреве, дету ньама куче дъ излае, дету ньама вълък дъ извие, дету ньама егне да изблеа, офца дъ изблеа, куза дъ изврьаска, мъгаре дъ изреве, кон дъ изцвили, мул да измивкъ. Там имъ зелени ливади и високи дървета. Чи е сьанка дибелъ и пот сьанка кладинче. Ду кладинче дъ седниш, дъ гребиш Вуда, дъ пииш и дъ съ умииш…» («Уходи в дикие леса, где петух не запоет, где вол не замычит, где собака не залает, где волк не завоет, где ягненок не заблеет, овца не заблеет, коза не заверещит, осел не заревет, конь не заржет, мул не замычит. Там есть зеленые луга и высокие деревья. Тень там густая, а в тени – колодец. У колодца сядь, воду бери, пей и умывайся…») [СБНУ, кн. 9, № 6, с. 139].

Итак, основной характеристикой тех мест является то, что там не живут ни человек, ни, соответственно, домашние животные:

«…да се разнесе пу пусти гори, пу пусти планини; къде льудье нема, къде пиле нема – там да се разнисе…» («…пусть разойдется по пустынному лесу, по пустынным горам; где людей нет, где цыплят нет – там пусть разойдется») [СБНУ, кн. 4, с. 105].

Кроме того, в этих местах не раздаются звуки, сопутствующие трудовой деятельности человека: «...секира не сече, бухалка не буха, ноштови не хлопат, огрипка не чегърта» («…топор не рубит, валек для белья не стучит, ставни не хлопают, скребки не скрежещут») [СБНУ, кн. 3, с. 144-145].

Иногда картина пустынности усиливается указанием на то, что в тех местах солнце и месяц не светят, ветер не веет и вода не течет [СБНУ, кн. 1, с. 78; СБНУ, кн. 9, № 4, с. 138-139], то есть это место принадлежит «иномирью», «тому» свету.

Привлекательность места изгнания заключается, прежде всего, в прекрасной сервировке и обилии угощений:

«Тамо има златену трапезу сас златене панице и сас сребране ложице» («Там золотой стол стоит, на нем золотая миска с серебряной ложкой») [СБНУ, кн. 16-17, с. 260].

«Там има чесни трапези, свилени месалье, ведра ковани, чаши сребрани, вино червено, бели лебове, печени iаганца» («Там столы стоят накрытые, шелковыми скатертями покрытые, на них кованые бадьи, серебряные чаши, красное вино, белый хлеб, запеченные ягнята») [СБНУ, кн.12, с.142-143].

И поскольку живых существ там нет: «...да идат у пуста гора... дека има вода студена, никоi iе не пиiе; дека има трева зелена, никоi iе не пасе; дека има меки постилки, никоi на ни не лежи» («…пусть идут в лес пустынный... где течет вода холодная, а никто ее не пьет; где растет трава зеленая, а никто на ней не пасется; где перины пуховые, а никто на них не спит») [СБНУ, кн. 12, с. 142], то это изобилие ничье, значит, никто не может помешать болезни этим наслаждаться.

Заговорные тексты могут заканчиваться и формулой проклятья, цель которой – наказать вредителя. Вредоносной силой, как правило, обладают мужчины, женщины и девушки. По народным представлениям, они достойны самой жестокой кары:

«Както се пръскат самовилцките каменье, така да се пръснат и очите на този, дето те е урочасал: ако е мъж – да му се пукне лявото мъдо! Ако е жена – да се пръсне лявата хи гърда! Ако е мома – да се пукне моминството хи!» («Как лопаются камни самовильские, так пусть лопнут глаза того, кто тебя сглазил: если это был мужчина, пусть лопнет его левое яйцо! Если это была женщина, пусть лопнет ее левая грудь! Если это была девушка, пусть потеряет свою невинность!») [СБНУ, кн. 57, с. 929].

Кара, которая призывается на голову мужчины и женщины, варьируется крайне редко. В качестве же наказания девушки может выступать стандартное пожелание, чтобы лопнули ее глаза, или более специфическое – чтобы у нее выпали волосы, то есть чтобы она лишилась основного атрибута девичьей красоты. Если в списке вредителей появляется юноша, то на его голову часто также призывается именно эта кара:

«…ако iа от момиче, да му укапе руса коса, ако iа от момче, да му укапе чонбаса» («…если это была девушка, пусть выпадут у нее русые волосы, если это был парень, пусть поредеет у него чуб») [СБНУ, кн. 12, № 1, с. 152], хотя наказание может быть и более жестоким:

«…ако те iе iурочил момък, ноге му се пребиле» («…если тебя сглазил парень, пусть он сломает себе ноги…») [СБНУ, кн. 16-17, № 6, с. 261].

Иногда в список возможных вредителей включаются и животные – они, по народным представлениям, тоже должны быть сурово наказаны за причиненный вред:

«…ако те iе iурочило добиче, шуга га изела; ако те iе iурочил кон, грива му iопадла; ако те iе iурочила коза, сиса гьу отпадла; ако iе iурочила iовца, рогове гьу iодлетели» («…если тебя сглазила корова, пусть парша ее сожрет; если тебя сглазил конь, пусть у него выпадут волосы из гривы; если тебя сглазила коза, пусть у нее отвалится вымя; если тебя сглазила овца, пусть у нее отвалятся рога») [там же].

Наряду с эпическими заговорами в репертуаре знахарок всегда имеется ряд заговорных микротекстов – заклинательных паремий (в их основе лежит простое предложение) и заговорно-заклинательных формул (образующихся на основе сравнительно-сопоставительных конструкций) [11]. Тексты первой группы чаще всего представляют собой просьбу о помощи, требование, угрозу или предложение удалиться, адресованное болезни:

«Уруките, буруките, да идите ф пусту гори…» («Уроки, буроки, уходите в пустой лес…») [СБНУ, кн. 3, с. 146].

Тексты второй группы образуются либо на основе принципа установления определенных отношений исполнителя с болезнью или каким-либо другим персонажем «того» (символического) мира (чаще всего, это предложение обмена):

«На ти, огньу, плач, та ми дай мир» («Возьми, огонь, плач, а мне отдай покой») [СБНУ, кн. 2, № 3], либо по принципу установления возможной аналогии образов или явлений реального и символического миров. Примером может служить следующий заговор:

«Фтичките по гнездата спокойно спят, и твоето сърчице спокойно да заспи» («Птички в гнездах спокойно спят, и твое сердечко пусть спокойно заснет») [БЕ, кн. 1, 1984, с. 33].

В рамки одного заговорно-заклинательного акта могут входить несколько заговорно-заклинательных формул (как, например, в обряде по изгнанию страха путем обкапывания фигуры человека), они могут включаться и в состав отдельных нарративных текстов как заклинательные элементы:

«Поможи ми, Господи, и си светци небесни, и вие мои безсребреници; да iа изпратам болеста од ова мачна душа. Со колак и бардаче, и со голем бакшиш кошула, да си оди на тугьа тугина, преку девет мриньа, и преку деведесет планиньа. Да поiди дори во Тилимса, тамо да си напраi нова кукьа во другега чоека; доста веке го мачи овоi сиромаф и мачен чоечец. Како што го окършам бардачево, така да се здробит во мене болеста, ако не излезит» («Помоги мне, Господи, и все святые небесные, и вы, мои бессребреники; выгнать болезнь из этой души страдающей при помощи калачика и кувшина, и большой рубахи, пусть идет на чужую чужбину, за девять морей, за девяносто девять гор. Пусть дойдет до самого Тилимиса, там пусть сделает новый крючок к другому человеку; хватит уже мучить этого сироту и страдальца. Как разбиваю этот кувшин, так пусть разобьется во мне болезнь, если не захочет выйти») [СБНУ, кн. 1, № 5, с. 94-95].

Таким образом, в конце XIX – первой половине XX века традиция заговаривания в болгарской народной медицине была в достаточной степени развита. Заговоры использовались для лечения различных заболеваний, прежде всего, психосоматических, таких как сглаз и испуг. Лечили таким способом и разнообразные кожные болезни и повреждения кожи, а также не опасные в большинстве своем внутренние заболевания. Если же дело касалось инфекционных заболеваний, особенно эпидемических, то заговоры здесь, как правило, были бессильны. Тому есть много свидетельств болгарских этнографов. Так, например, в предисловии к сборнику болгарских заговоров, опубликованному в 2003 году, известный болгарский ученый-фольклорист Ивета Тодорова-Пирогова пишет: «Най-силните болести изобщо не могат да се лекуват с баяния… За тях се изготвят амулети или им се правят оброци, където се коли за курбан черно агне или черно шиле» («Самые тяжелые болезни вообще невозможно вылечить при помощи заговоров… Для борьбы с ними изготавливают амулеты или приносят жертву, используя в качестве жертвенного животного черного барашка или черного ягненка») [12].

**Список литературы**

1. Работы В.Н. Топорова, В.В. Иванова, Т.А. Агапкиной, А.Л. Топоркова и др.

2. Так называемый папирус Эберса был обнаружен египтологом Георгом Эберсом в Луксоре, недалеко от Каира, в 1873 году. Длина его составляет 20 м. Он содержит 2289 рукописных строк. Датируется 2000 г. до н. э. Хранится в Лейпциге.

3. См., например, работы: Станчев Ст. Нашите деди славяните. – София, 1961; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1997 и др.

4. Попруженко М.Г. Синодник царя Борила. – София, 1928.

5. Цит. по: Гоев А. Обредното Етнографски проблеми на⁄⁄лечение чрез баене в българската народна медицина народната духовната култура. – София, 1989. – С. 126.

6. Любенов П. Баба Ега, или Сборник от разни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в ⁄⁄Кюстендилско. – Търново, 1887. – С. 56 (цит. по Гоев А. Обредното лечение… Етнографски проблеми на народната духовната култура. – София, 1989. – С. 132).

7. Тодорова-Пирогова И. Баяния и магии. – София, 2003. – С. 99.

8. Гоев А. Обредното лечение чрез баене в българската народна медицина Етнографски проблеми на народната духовната култура. – София, 1989. – С.130.⁄⁄

9. Тодорова-Пирогова И. Баяния и магии. – София, 2003. – С. 59.

10. Маджаров П. Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на Български фолклор. – Кн.1. – 1978. – С.⁄⁄фолклор от източния дял на Странджа 50-56.

11. Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. – М, 1999. – С. 389-401.

12. Тодорова-Пирогова И. Баяния и магии. – София, 2003.

Список сокращений:

1. Арнаудов – Арнаудов М. Студии по български обреди и легенди. – София, 1972. – Т.2.

2. БЕ – Българска етнография. – София, 1984. – Кн.1.

3. ЕП – Етнографски проблеми на народна духовна культура. – София, 1989.

4. СБНУ – Сборник за български народни умотворения и книжнина. – София, 1889-1990.

5. БиМ – Тодорова-Пирогова И. Баяния и магии. – София, 2003.