

*ТД
СД
СД*

Современные исследования



А. Л. Топорков

**Заговоры в русской
рукописной традиции XV–XIX вв.
История, символика, поэтика**

 **ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2005**

УДК 398
ББК 82.3Р
Т 58

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 04-04-16026д)*



Рецензенты:

В. А. Бахтина, Е. Б. Смилянская

Топорков А. Л.

Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. — М.: «Индрик», 2005. — 480 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5-85759-349-2

В книге исследуются магические тексты, сохранившиеся в русских рукописях, главным образом XVII–XVIII вв. Особое внимание уделяется любовным заговорам и заговорам, призванным воздействовать на представителей власти. В значительной мере книга основана на неизвестных ранее материалах, обнаруженных автором в архивах России и Украины.

Книга адресована филологам и историкам, а также всем, кого интересуют проблемы народной культуры.

ISBN 5-85759-349-2

© Топорков А. Л., текст, 2005

© Издательство «Индрик», 2005

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
ИЗ ИСТОРИИ ПУБЛИКАЦИИ И ИЗУЧЕНИЯ РУКОПИСНЫХ ЗАГОВОРОВ	13
Часть 1. РАННИЕ ФИКСАЦИИ РУССКИХ ЗАГОВОРОВ	
Глава 1. Берестяная грамота № 521: заговор или любовная записка?	24
Глава 2. Заговор из Псалтыри XV века.....	46
Часть 2. ЛЮБОВНЫЕ ЗАГОВОРЫ	
Глава 1. Проблемы изучения любовных заговоров XVII–XVIII вв.	110
Глава 2. Русские любовные заговоры в компаративном аспекте	121
Глава 3. Формула отречения от родителей.....	136
Глава 4. Образ тоски	153
Часть 3. ЗАГОВОРЫ СОЦИАЛЬНОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ	
Глава 1. Заговоры на власть	183
Глава 2. Мотив «чудесного одевания»	210
Глава 3. Персонажи-«цари»	272
Глава 4. Символика сердца.....	286
Часть 4. ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ	
Глава 1. Заговоры в лечебнике XVII века.....	294
Глава 2. Заговоры от кровотечения	313
Глава 3. Заговоры от импотенции.....	334
Глава 4. Глагол <i>стоять</i> в заговорах	345
Часть 5. ИЗ ПОЗДНЕЙ ИСТОРИИ ЗАГОВОРОВ	
Глава 1. Заговор и считалка	352
Глава 2. Трансформация русской заговорной традиции в XX веке (Вместо заключения).....	357

Приложение 1. Указатели русских заговоров XVII–XIX вв.

1. Любовные заговоры	364
2. Заговоры на власть	389
3. Заговоры от импотенции	401
4. Заговоры от вражеского оружия	403

Приложение 2.

Греческие магические тексты из египетских папирусов III–V вв. н.э.

(подг. Я. П. Талбацкий)

406

БИБЛИОГРАФИЯ

429

УКАЗАТЕЛЬ ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ ТИПОВ, ТЕМ, МОТИВОВ

И ФОРМУЛ ЗАГОВОРОВ.....

466

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

469

УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ

473

УКАЗАТЕЛЬ ШИФРОВ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РУКОПИСЕЙ

477

*Посвящается светлой памяти моих родителей:
Иины Борисовны и Льва Георгиевича Топорковых*

ВВЕДЕНИЕ

Русская заговорная традиция разнообразна в функционально-тематическом и жанровом отношении; она включает многие тысячи текстов и десятки сюжетов. Русские заговоры до нашего времени остаются живым, продуктивным жанром.

Особый круг проблем связан с изучением рукописных заговоров (Буслаев 1859; Богословский 1925; Фадеева 1995). Они привлекли внимание уже первых исследователей русского фольклора и славянской мифологии: Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева. Неканонические молитвы и их соотношение с магическими текстами фольклорного происхождения позднее изучали А. П. Щапов, А. Н. Веселовский, М. И. Соколов, И. Я. Порфирьев, А. И. Алмазов, В. Мансикка, А. И. Яцимирский. К сожалению, с 1920-х гг. разыскания в этой области практически прекратились.

В настоящее время интерес к заговорам чрезвычайно велик: переизданы классический сборник Л. Н. Майкова (1869) и основополагающие труды Н. Ф. Познанского и Е. Н. Елеонской, увидели свет новые издания русских, белорусских, украинских, сербских, болгарских, чешских заговоров. Разнообразным аспектам магической традиции посвящены сборники «Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор» (1993), «Заговорный текст: Генезис и структура» (2005), статьи и книги Т. А. Агапкиной, А. Г. Боброва, К. А. Богданова, Е. В. Вельмезовой, Л. Н. Виноградовой, М. В. Завьяловой, М. Д. Каган-Тарковской, В. Л. Кляуса, А. С. Лаврова, Е. Е. Левкиевской, Т. А. Михайловой, Н. Н. Покровского, Н. Л. Пушкаревой, Н. И. Савушкиной, Т. Н. Свешниковой, Е. Б. Смилянкой, Ю. И. Смирнова, С. М. Толстой, Н. И. Толстого, В. Н. Топорова, Т. В. Топоровой, А. А. Турилова, Л. В. Фадеевой, В. И. Харитоновой, А. В. Чернецова, С. Г. Шиндина, А. В. Юдина и др. Из зарубежных работ о русских заговорах выделяются своей основательностью труды англоязычных славистов (Conrad 1989; Worobec 1995; Kivelson 1997; Levin 1997¹; Ryan 1999).

Основное внимание исследователей привлекают следующие проблемы: заговоры как источник для реконструкции древней индоевро-

¹ См. русский перевод в кн.: (Левин 2004: 84–109).

пейской мифологической традиции; русские заговоры в сравнении с магическими текстами других славянских народов; структура и поэтика заговоров; лечебные заговоры и народная медицина; заговоры и народное христианство.

Наименее изученной остается до сих пор рукописная традиция бытования заговоров. Единственная специальная монография, посвященная этой теме, книга Е. Н. Елеонской «К изучению заговора и колдовства в России» появилась в 1917 г., более 80 лет тому назад. Количество рукописных материалов, доступных современному исследователю, многократно превышает те, которые имелись в распоряжении Е. Н. Елеонской.

В последние десятилетия заговоры обнаружены в новгородских берестяных грамотах XIII–XV вв. (Зализняк 1993; Зализняк 1995: 293 (№ 734), 428–429 (№ 715), 540 (№ 521); Зализняк 2004: 694 (№ 930); Гиппиус 2005). Ко второй четверти XVII в. относятся два наиболее ранних рукописных сборника заговоров: так называемые Олонецкий и Великоустюжский. Благодаря архивным разысканиям Н. Н. Покровского, Е. Б. Смилянской, А. С. Лаврова, А. В. Пигина, А. А. Турилова, А. В. Чернецова и других исследователей в научный оборот введен целый ряд неизвестных ранее сборников заговоров XVII–XVIII вв., описаны формы социального функционирования текстов вербальной магии (Лавров, 2000; Отреченное чтение 2002; Смилянская 2003). В результате появилась возможность рассмотреть заговорную традицию России XVII–XVIII вв. в ее исторической динамике, географической и социальной стратификации.

В XVII–XVIII вв. не было жесткой границы между устным и письменным функционированием заговоров: устный текст легко фиксировался на письме, а рукописный сопровождался инструкцией о том, когда и в сопровождении каких ритуальных действий следует его произносить. Существовала и традиция использования рукописей в качестве амулетов; например, книжечку с воинским заговором брали с собой на войну неграмотные люди, и она должна была помочь им, несмотря на то что сами они не могли ее прочитать (Сазонова, Топорков 2002б).

Такой полуустный-полуписьменный способ функционирования текстов имел многообразные последствия. С одной стороны, тексты, связанные по своему происхождению с местными фольклорными традициями, фиксируясь на бумаге, отрывались от ритуальной практики, переносились в иную социальную и географическую среду, приобретали более книжный и религиозно окрашенный характер.

С другой стороны, канонические и неканонические молитвы начинали функционировать наряду с фольклорными заговорами, под-

вергаясь сокращениям и разным родам повторениям. Одни и те же апокрифические молитвы, переведенные с греческого бытовали у всех православных народов, а отчасти и в католических странах. В русской традиции эти молитвы не только переносились, но и передавались, сближались с устными заговорами. В отечественной текстологической традиции акцент делается на том, что в процессе своего бытования протогирический текст не столько искажается, сколько подвергается целенаправленной осмысленной правке, имеющей творческий характер. В этом смысле проследить постепенную трансформацию текста при его переписывании, включении в рукописи разного состава, смене устной формы функционирования на письменную и наоборот — не менее важная задача, чем установление его генезиса.

Рукописные сборники часто составляли и хранили люди, которые были сведущи в богослужебной литературе и в то же время близки фольклорной культуре (в частности, сельские и городские священники) (Лавров 2000: 123–127; Михайлова 2000; Смилянская 2003: 119–141; Руан 1999: 166–167)². Во многих сборниках и «библиотечках», конфискованных властями на протяжении XVII–XVIII вв., встречаются в совокупности и заговоры, и апокрифические молитвы (такие как «Сон Богородицы», «Молитва архангела Михаила», «Молитва Киприана», «Молитва апостола Павла от змей», «Сисиниева молитва от лихорадки» и др.). Заговоры и апокрифические (неканонические) молитвы не были четко разграничены (Елеонская 1994; Levin 1997). В рукописях заговоры часто назывались «молитвами» и скорее всего они так и воспринимались их переписчиками.

Заговоры находятся на пересечении сфер церковно-христианского и фольклорного знания. Совокупность заговорно-магических текстов можно представить как некий континуум. На одном из его полюсов находятся канонические и неканонические молитвы, а на другом — фольклорно-языческие и «черные» заговоры и заклинательные формулы. Тексты, которые располагаются на полюсах этого континуума, кардинально отличаются друг от друга по своей структуре, лексике, религиозно-нравственным установкам и т. д. Тем не менее пространство между полюсами имеет континуальный характер и представляет собой серию последовательных переходов между каноническими молитвами, с одной стороны, и фольклорно-магическими текстами, соотношенными с представлениями о природных духах и способах взаимодействия с ними, — с другой.

² Об аналогичном явлении в Англии XVI–XVII вв. и в континентальной Европе см.: (Thomas 1991: 55–56, 78–80, 326–327; Арнаутова 2004: 274–279).

Не позднее второй четверти XVII в. выработался своеобразный тип заговоров, который характерен прежде всего для Русского Севера и практически отсутствует на Украине и Белоруссии и на юге России. Такие заговоры могут начинаться формулой «Встану благословясь, пойду перекрестясь...», далее в них описывается, как протагонист идет к морю или в чистое поле, встречает там некоего мифического персонажа и обращается к нему с просьбой (например, защитить его от божья или наслать любовь на особу противоположного пола). Характерны для этих заговоров наличие сюжета, мольб «мифологического центра», образы протагониста, посредника и адресата, описание пространственных перемещений (Топорков 1999а; Агапкина 2005).

Появление такой структуры имело многообразные последствия для заговорной традиции: однотипные тексты легко запоминались и передавались, новые тексты сочинялись по определенному трафарету. Характерна ситуация, когда в русских заговорах встречаются те же формулы, что и в аналогичных заговорах других славянских магических традиций, однако формулы при этом организованы по-новому, включены в специфические для русской традиции сюжетно-мотивные конфигурации.

Заговоры активно циркулировали в географическом и социальном пространстве (Бобров, Финченко 1986: 154–155; Лавров 2000: 99–115). С этим связано широкое распространение текстов, их вариантов и версий на территории России, причем не только в сельской местности, но и в городских центрах. Заговоры бытовали в крестьянской и посадской среде, однако они были также известны среди священнослужителей и дворян. Их записывали на отдельных листах или в особых тетрадочках, которые хранили дома или носили с собой в качестве амулета; включали в лечебники, в сборники смешанного состава; сообщали на следствии, иногда под пыткой.

Большое количество сборников и отдельных заговорных текстов XVII–XVIII вв. происходят с территории Олонецкой, Архангельской и Вологодской губерний. Богатые фольклорные и рукописные традиции, высокий уровень грамотности населения, территориальная изолированность, относительно слабое воздействие официальной церкви, соседство финно-угорских народов — все эти факторы способствовали формированию развитой севернорусской заговорной традиции.

Хотя литература о заговорах, появившаяся в последние десятилетия, практически необозрима, бросается в глаза, что в большинстве случаев корпус русских заговоров рассматривается нерасчлененно: заговоры XVII в. исследуются в одном ряду с заговорами XVIII–XIX и даже XX вв., а заговоры устные не отделяются от заговоров рукописных. Отчасти такая ситуация объясняется тем, что в классических

собрания русских заговоров (Л. И. Матвеев, П. П. Рыбко) тексты из старинных рукописей и тексты записанные собирателями XIX в., давались вперемежку, а эти собрания до сих пор являются основными источниками для современных исследователей.

Сыграли свою негативную роль и некоторые широко бытующие стереотипы. Так, например, заговоры рассматриваются чаще всего как фольклорный жанр, бытующий исключительно в устной форме. Эта точка зрения игнорирует существование рукописной заговорной традиции и большой удельный вес книжных элементов в устных заговорах. Исследователи, как правило, имеют дело с текстами, напечатанными во второй половине XIX - XX в., когда при публикации даже не всегда указывалось, записан ли тот или иной текст изустно, или скопирован с рукописи.

Сказалось и то, что с середины XIX в. до нашего времени основное внимание исследователей привлекали архаические черты заговоров, которые позволяли считать их «обломками» языческих молитв и заклинаний. Между тем при этом оставалась в тени культурно-историческая составляющая заговорной традиции.

Предлагаемая на суд читателей книга имеет филологический характер, однако для решения поставленных в ней задач нам то и дело придется выходить в области этнографии, истории, религии, мифологии. Да и сама филология понимается нами широко — как органическое единство фольклористики, истории литературы, диалектологии и истории языка.

Основная задача, поставленная в настоящем исследовании, заключается в том, чтобы осмыслить заговоры XVII–XVIII вв. как органическую часть, во-первых, русского фольклорного наследия, во-вторых, рукописной традиции и, в-третьих, социокультурной реальности того времени. Подчеркнем, что корпус заговорно-заклинательных текстов XVII–XVIII вв. реконструируется нами не в результате экстраполяции в прошлое ситуации XIX–XX вв., но на основе рукописей XVII — начала XIX в.

По мере работы над темой мы готовили отдельные статьи, которые были опубликованы в течение нескольких последних лет. При включении в книгу эти первоначальные тексты подверглись большей или меньшей доработке и исправлению. При этом точки зрения, изложенные в настоящей книге, могут несколько отличаться от точки зрения на те же проблемы, которой мы придерживались ранее³.

³ В книгу не включены наши статьи, посвященные Олонецкому сборнику 2-й четверти XVII в. (Топорков 2001; Топорков 2002г; Топорков 2003). В настоящее время этот сборник подготовлен нами к печати и мы предполагаем написать о нем отдельно.

В своем исследовании мы старались использовать все рукописные заговоры XVII-XVIII вв., дошедшие до нашего времени, как опубликованные, так и хранящиеся пока в архивах. В ходе работы нами были обследованы рукописные фонды ряда архивов Москвы, Санкт-Петербурга и Киева (РГБ, ГИМ, РГАДА, РНБ, БАН, ЦБУ). При этом было выявлено более 30 неизвестных ранее рукописных сборников, которые мы предполагаем издать в обозримом будущем.

Книга была подготовлена в Отделе фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Автор благодарит В. М. Гацака, В. А. Бахтину, Е. В. Миненок, В. Л. Кляуса и других сотрудников Отдела фольклора за участие в ее обсуждении. Выражаю также искреннюю признательность Е. Б. Смилянской и С. М. Толстой, которые познакомились с первоначальной редакцией книги и высказали ценные критические замечания, учтенные мною при доработке текста. В разное время я имел также счастливую возможность обсуждать проблематику книги с Т. А. Агалкиной, А. А. Бобровым, К. А. Богдановым, М. М. Каспиной, И. С. Коном, М. Левиттом, Е. Е. Левкиевской, К. К. Логиновым, Т. А. Михайловой, А. Б. Морозом, Ю. Б. Орлицким, А. А. Панченко, А. В. Пигиным, Н. Л. Пушкаревой, Л. Раденковичем, В. Райаном, В. Н. Топоровым, А. А. Туриловым, Т. В. Цивьян, А. В. Чернецовым, А. В. Юдиным. Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить их за ценные советы и разнообразную помощь.

Особенно полезным было для меня сотрудничество с Л. И. Сазоновой и Н. В. Понырком, взявшими на себя труд сверить с рукописями тексты заговоров, скопированных мною в архивах и использованных в настоящей работе.

Пользуюсь случаем поблагодарить В. Николову за предоставление ксерокопий рукописи Народной библиотеки Кирилла и Мефодия (София) № 273 и Л. А. Коробенко за помощь в прочтении отдельных трудных мест рукописи.

Особая благодарность С. Д. Серебряному и Я. П. Талбацкому, которые оказали мне помощь при работе с санскритскими и древнегреческими текстами.

Большое спасибо студентам и аспирантам РГГУ, слушавшим мои лекции, участвовавшим в семинарах и в экспедициях в Пудожский район Карелии (2003-2005 гг.).

Благодаря стипендии Фулбрайта я имел возможность работать над книгой в библиотеках США.

Работа над проектом была поддержана грантами РГНФ 01-04-00059а и 01-04-00218а.

ИЗ ИСТОРИИ ПУБЛИКАЦИИ И ИЗУЧЕНИЯ РУКОПИСНЫХ ЗАГОВОРОВ

В изучении рукописной заговорной традиции XVII–XVIII вв. можно наметить в целом три основных периода: 1) середина – вторая половина XIX в.; 2) начало XX в.; 3) с 1970-х гг. по наше время.

Первый период характеризуется главным образом накоплением материалов, хотя такие ученые, как Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. Н. Веселовский, А. А. Потебня, А. И. Порфирьев, высказали идеи, которые надолго предопределили основные подходы к изучению заговоров (Топорков 1997: 304–310).

Во второй период было введено в научный оборот множество источников (сборники заговоров и собрания неканонических молитв, лечебники, следственные дела о колдовстве). Появились фундаментальные труды, посвященные заговорам и колдовству XVII–XVIII вв. (Malsikka 1909, Елеонская 1994).

В 1970-е гг. ученые заново обращаются к проблематике, которая находилась под запретом почти 50 лет. Как и в начале XX в., публикации новых материалов сопровождались их теоретическим осмыслением. При этом работы историков и фольклористов мало соприкасались друг с другом, а рукописная традиция магических текстов по-прежнему оставалась «ничейной территорией».

Первый период. Рукописные заговоры XVII–XVIII вв. привлекли внимание публикаторов и исследователей еще в середине XIX в.

В своих «Путевых записках» М. П. Погодин поместил заговоры из следственного дела 1660 г., переданные ему в Вологде П. И. Савваитовым (Погодин 1842). Эти тексты заинтересовали Ф. И. Буслаева, который использовал их в своей статье «Об одном старинном русском заклятии (Письмо к М. П. Погодину)» (Буслаев 1849)¹.

В приложении к своей актовой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» (1859) Ф. И. Буслаев среди прочих материалов поместил 13 заговоров из лечебника XVII в., хранящегося в Московской синодальной библиотеке (№ 481). В 1869 г. почти все они были включены в сборник Л. Н. Майкова.

В 1851 г. в альманахе «Комета» появились статьи «Ведун и ведьма» А. Н. Афанасьева и «Сыскные дела о ворожеях и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче» И. Е. Забелина. Оба автора приводили фрагменты из

¹ В 1861 г. статья переиздана под заглавием: «О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой» (Буслаев 1861: 250–256).

одних и тех же следственных дел XVII в.; цитировали они и извлеченные из дел заговорные формулы. Позднее А. П. Афанасьев использовал эти материалы при написании своих «Поэтических воззрений славян на природу» (Афанасьев 1994/3: 596–658). В 1862 г. он опубликовал также подборку заговоров из травника начала XIX в. (Афанасьев 1862).

И. Е. Забелин также продолжил работу с материалами следственных процессов о колдовстве. В наиболее полном виде они изложены в книге «Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях» (Забелин 2001: 413–459).

Подборку заговоров из старообрядческих рукописей XVIII в. поместил в приложении к одной из своих статей А. П. Шапов (Шапов 1863: 54–63, № 1–13).

Публикации середины XIX в. в значительной степени обобщил Л. Н. Майков, который включил в свои «Великорусские заклинания» (1869) заговоры, введенные ранее в научный оборот М. П. Погодиным, Ф. И. Буслаевым, П. С. Ефименко, А. П. Шаповым, а также тексты из архива Русского географического общества.

П. С. Ефименко впервые опубликовал подборки заговоров еще в 1864 и 1866 гг. Однако в полном виде собрание севернорусских заговоров П. С. Ефименко увидело свет позднее в его «Материалах по этнографии русского населения Архангельской губернии» (Ефименко 1878: 139–222). В этом обширном собрании, включающем 255 заговоров, около одной трети текстов взято из рукописей (Разумова 1954: 117). К сожалению, их местонахождение в настоящее время нам неизвестно².

Для публикаций П. С. Ефименко характерны следующие черты: тексты лишены определенной датировки (даются с пометой: «Из старинной рукописи»); печатаются не в составе сборников, а по отдельности, в разных частях издания, в соответствии с их функциональной направленностью. В принципе можно установить совокупность текстов, происходящих из одного сборника, но все равно остается неясным, в какой последовательности они были размещены в том или ином сборнике; какие еще тексты, кроме этих, составляли его содержание. Можно предполагать также, что тексты при публикации подвергались определенной языковой унификации, хотя вряд ли она была значительной. Помимо севернорусских заговоров, П. С. Ефименко подготовил «Сборник малороссийских заклинаний» (1874) и несколько статей, среди которых для нашей темы наибольший интерес представляют «Околдование начальства» (1886) и «Суд над ведьмами» (1883).

² Л. Н. Майков использовал публикации П. С. Ефименко 1864 и 1866 гг., поэтому некоторые тексты в сборнике Л. Н. Майкова 1869 г. и в сборнике Ефименко 1878 г. совпадают, хотя именно Л. Н. Майков использовал тексты П. С. Ефименко, а не наоборот.

П. Н. Рыбников поместил подборку рукописных заговоров в своем собрании олонекского фольклора (Рыбников 1867/4: 250–272, № 9–26)³

Во второй половине XIX в. следственными делами XVII–XVIII вв. о колдовстве и имеющимися в них заговорами занимались Г. В. Есипов, А. Н. Труворов, Н. И. Барсов, А. Н. Зерцалов, Н. А. Попов (Попов 1877: 11–12; Есипов 1878; Есипов 1888; Барсов 1888; Труворов 1889; Барсов 1893; Зерцалов 1895). Заговоры, извлеченные из следственных дел или из старинных сборников, появлялись в периодических и серийных изданиях: «Летописи русской литературы и древности», «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», «Вестник Русского географического общества», «Русская старина», «Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук», «Пантеон литературы», «Живая старина», «Этнографическое обозрение», «Киевская старина» (Любовное заклинание 1859–1860; Калачов 1854; Тихомиров 1859; Селецкий 1886; Ламанский 1860; Колосов 1877; Вохин 1878; Барсов 1888; Довнар-Запольский 1890; Барсов 1893; Антонович 1890; Майков 1891).

Старинные заговоры встречаются и на страницах провинциальных изданий: «Олонецких губернских ведомостей», «Олонецкого сборника», «Трудов Орловской архивной комиссии», «Известий Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете» (Народные суеверия 1869; Елицидский 1872; Покровский 1873; Прский 1873; Ильинский 1884; Вытегорский погост 1884: № 90, 91, 94, 95, 96, 97; Суеверия 1885; Ребров 1886; Блохин 1889; Соколов 1892; Ф....ов 1892: № 39; Харузин 1894: 308–313; Кофьрин 1900: № 127, 128; Лосев 1906). Существенным недостатком некоторых публикаций является то, что в них не всегда сообщается, бытовали ли тексты в устной или рукописной традиции; часто отсутствуют сведения о владельцах рукописей, не дается даже приблизительная датировка списка.

К сожалению, материалы провинциальной периодики оставались малодоступными и весьма ограниченно вовлекались в научный оборот. Так, например, преподаватель Петрозаводской духовной семинарии Л. Л. Малиновский поместил в «Олонецких губернских ведомостях» подборку из найденного им в одной из деревень Заонежья Олонецкого сборника второй четверти XVII в. (Малиновский 1876)⁴. Однако

³ О. Ф. Миллер сообщал, что все рукописи заговоров были доставлены ему П. Н. Рыбниковым и во время печатания сборника находились у него (Миллер 1867. XXXII). По мнению О. Ф. Миллера, «рукописи заговоров частью относятся к XVIII ст., частью к XIX в.» (Там же XXXIV).

⁴ Правда, сам Л. Л. Малиновский ошибочно отнес этот сборник к XVIII в. То же собрание текстов было опубликовано в «Олонецком сборнике» (Малиновский 1875, 1876).

внимание научного мира сборник Л. Л. Малиновского привлек только после того, как большая его часть была вновь напечатана В. И. Срезневским (1913).

Во второй половине XIX в. историки старинной письменности Н. С. Тихонравов, П. Сырку, В. Ягич, Л. Ковачевич, И. Я. Порфирьев, В. Качановский публиковали и исследовали заговоры и близкие им «живые молитвы» из восточно- и южнославянских рукописей (Тихонравов 1863/2: 351–360; Сырку 1883; Порфирьев 1891; Качановский 1890; Качановский 1897; Jagić 1878; Kovačević 1878). М. И. Соколову удалось установить архаические корни заговоров от «дны», «нежита» и золотника (Соколов 1888; Соколов 1889; Соколов 1895). Привлечение широкого сравнительного материала характерно для работ А. Н. Веселовского, в частности для его статей о «Сне Богородицы», Сисиниевой легенде и христианских источниках фольклорного образа камня Алатыря (Веселовский 1975–1977; Веселовский 1881).

На рубеже XIX–XX вв. неканоническими молитвами много занимался А. И. Алмазов (Алмазов 1896; Алмазов 1900; Алмазов 1901).

Второй период. В начале XX в. в интересующей нас области наблюдался подлинный расцвет.

Н. Н. Виноградов поместил в приложении к «Живой старине» сборник «Заговоры, обереги, спасительные молитвы и прочее» (Виноградов 1908–1909/1–2). Рукописи были приобретены им главным образом в Костромской губ., а происходили с территории Костромской, Вологодской, Олонецкой и Архангельской губерний.

Томский историк Н. Я. Новомбергский подготовил к печати обширные собрания следственных дел о колдовстве, в которых встречаются и отдельные заговорные тексты (Новомбергский 1906; Новомбергский 1909; Новомбергский 2004).

Историк старинной медицины М. Ю. Лахтин переиздал целиком лечебник XVII в. из Собрания синодальной библиотеки, № 481 (Лахтин 1912). Как мы помним, 13 заговоров из этого лечебника ранее опубликовал Ф. И. Буслаев, а вслед за ним и Л. Н. Майков⁵.

⁵ К сожалению, публикация М. Ю. Лахтина никак не учитывается в современных переизданиях сборника Л. Н. Майкова. Между тем в них закрались опечатки, которые подчас значительно искажают смысл текстов XVII в.; например, напечатано «ложный прут» вместо правильного «лозный прут» (Майков 1992: 67, № 171; ср. Лахтин 1912: 32, № 299); «изблудит» вместо «избудет» (Майков 1992: 111, № 284; ср. Лахтин 1912, 31, № 285). Кроме этого, тексты из лечебника XVII в. в сборнике Л. Н. Майкова затерялись среди многочисленных более поздних заговоров XIX в. и не всегда воспринимаются читателями

В начале XX в. развернулась археографическая деятельность В. И. Срезневского. Среди рукописей, приобретенных им во время поездки в Вологодскую губернию летом 1901 г., были два сборника заговоров: один XVIII в. и один начала XIX в. (Срезневский 1902: 235-245). В. И. Срезневский напечатал также 87 заговоров из уже упомянутого Олонецкого сборника второй четверти XVII в., найденного Д. Л. Малиновским (Срезневский 1913: 196-202 (описание рукописи), 481-512 (публикация текстов))⁶. Публикация В. И. Срезневского подтолкнула Е. Н. Елеонскую к написанию книги о колдовстве в России XVII в. (Елеонская 1994). До недавнего времени Олонецкий сборник оставался основным источником сведений о русских заговорах того времени

Следственные дела, хранящиеся в архиве Синода, постепенно публиковались в многотомном «Описании документов и дел... Синода»; здесь увидели свет и заговоры, извлеченные из дел о колдовстве (Описание 1901/10: 1306-1309; 1903/11: 160-161; 1902/12: 657-658; 1915/18: 701; 1915/32: 104-106; 1912/34: 97-101; см. также: Лебедев 1902: 93-99).

Русские и украинские заговоры XVII — начала XIX в. из архивных собраний или следственных дел о колдовстве появлялись в периодических изданиях: «Живая старина», «Русский архив», «Русский филологический вестник», «Вестник Харьковского историко-филологического общества» (Титов 1902: 408-409; Зенбицкий 1907; Лукьянов 1913; Яворский 1915). Сборник заговоров начала XVIII в. с Угорской Руси обнародовал А. Петров (Петров 1906: 51-64).

Таким образом, в начале XX в. уже были введены в научный оборот обширные собрания рукописных заговоров, в том числе книги Н. Н. Виноградова и П. Я. Новомбергского, большая часть Олонецкого сборника. Эти материалы активно использовали исследователи того времени: В. Мансикка, Е. Н. Елеонская, Н. Ф. Познанский.

В 1909 г. увидела свет книга В. Мансикки «О русских заговорных формулах, преимущественно от кровотечения и вывиха», в которой показано значение христианской книжности для оформления заговорной традиции (Mansikka 1909). К сожалению, фундаментальное исследование В. Мансикки, опубликованное в Финляндии на немец-

как нечто специфическое по сравнению с ними. Некоторые исследователи даже цитируют их как заговоры XIX в., вообще не замечая, что они были записаны на два века раньше.

⁶ В 1902 г. сборник был передан из Олонецкого краеведческого музея в Петрозаводске в Библиотеку Российской академии наук в Санкт-Петербурге, где он хранится и ныне.

ком языке, почти не используется современными филологами⁷. В то же время книга В. Мансикки остается одним из основных источников сведений о русских заговорах для западных ученых. В. Мансикка посвятил также заговорам ряд содержательных статей и рецензий (Мансикка 1909а; Мансикка 1909б; Мансикка 1910; Мансикка 1926)⁸.

В 1917 г. вышла книга Е. Н. Елеонской «К изучению заговора и колдовства в России», обобщившая данные о заговорной традиции в России XVII в. Е. Н. Елеонская, как и В. Мансикка, широко использовала в своей книге рукописные заговоры (не только опубликованные к тому времени, но и хранящиеся в архивах). Образцовое сочинение Е. Н. Елеонской получило вторую жизнь после переиздания в 1994 г.

В каждой из трех глав книги Е. Н. Елеонская опирается на один определенный вид источников. Так, в главе первой «Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетии» она использует в основном следственные дела о колдовстве, хранящиеся в Московском архиве Министерства юстиции (ныне РГАДА, ф. 210), и основывается главным образом на изданиях Н. Я. Новомбергского. Вторая глава посвящена Олонецкому сборнику XVII в., известному Е. Н. Елеонской по публикации В. И. Срезневского, а третья — рукописным заговорам от вражеского оружия. Е. Н. Елеонская характеризует в целом формы бытования и распространения заговоров в Московском государстве XVII в., говорит об отличиях устных и рукописных текстов. Суждения Елеонской неизменно точны и основательны, хотя и весьма лаконичны.

В 1920-х гг. появились интересные статьи «Кунгурские рукописные заговоры и их научное значение» Н. Л. Богословского (1925), «Народные заговоры в церковных Требниках» С. Розанова (1928) и «Из истории древнерусского колдовства XVII в.» Л. В. Черепнина (1929). Однако в целом исследование заговоров, колдовства и магии к концу 1920-х гг. постепенно сходит на нет. В последующие десятилетия можно назвать только статью М. И. Успенского «Из истории русских суеверий в XVIII столетии», в которой были приведены три заговора из дела 1781 г. (Успенский 1940).

Третий период. В последние десятилетия ситуация в интересующей нас области кардинально изменилась. Из запретной ранее темы заговоры постепенно превратились в тему достаточно популярную.

В 1970–1980-е гг. были обнаружены и введены в научный оборот многочисленные заговоры XVII–XVIII вв. из следственных дел и из

⁷ Характерно, что цитируются главным образом те фрагменты книги, которые приведены Н. Ф. Познанским в русском переводе.

⁸ О научных трудах В. Мансикки см.: (Алиева 2005).

рукописных сбораний (Покровский 1987: 220–231; Журавель 1987; Шашков Рема Журналы 1996; Журавель 1996; Козлова 1998; Тареев 2000; Смилянская 2002б; Смилянская 2002в; Смилянская 2002г; Михайлова 2004). Особая ценность этих материалов заключается в том, что тексты заговоров предстают в определенном социальном контексте; списки относительно точно датируются, является репертуар отдельных исполнителей или локальной традиции. Во многих случаях в ходе следствия удавалось установить, от кого был получен тот или иной список заговора; в чьих руках он побывал; какими ритуальными действиями сопровождалось его произнесение.

Одним из первых на современном этапе к изучению рукописных заговоров обратился Н. Н. Покровский, который рассматривал следственные дела XVII–XVIII вв. как важные источники по истории общественного сознания. Он ввел в научный оборот ряд неизвестных ранее текстов, в том числе ценный сборник крестьянина М. Н. Овчинникова, переписанный им в 1734 г. (Покровский 1987; см. также: Покровский 1975; Покровский 1979).

В 1980-х гг. филолог А. А. Турилов и археолог А. В. Чернецов обнаружили в московских архивах несколько рукописных сборников заговоров, в частности чрезвычайно интересный Великоустюжский сборник второй четверти XVII в. На протяжении 1980–1990-х гг. исследователи неоднократно обращались к этим текстам в своих статьях, уделяя особое внимание тем формулам и образам, в которых они усматривали пережитки славянского язычества (Турилов, Чернецов 1986; Турилов, Чернецов 1994; Турилов, Чернецов 1997; Чернецов 1994). Тексты заговоров были опубликованы ими в сборнике «Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков» (М., 2002).

В 1983 г. во время экспедиции на Северную Двину филолог А. Г. Бобров нашел рукописный пастушеский «отпуск» рубежа XVIII–XIX вв. Позднее он опубликовал его совместно с этнографом А. Е. Финченко. При этом авторы предприняли текстологическое исследование рукописных пастушеских заговоров и выявили их основные редакции (Бобров, Финченко 1986).

Позднее пастушескими «отпусками» занимались также Г. П. Дурасов и А. Б. Мороз (Дурасов 1989; Мороз 2001; Мороз 2002; Мороз 2003а; Мороз 2003б). Хотя они использовали главным образом рукописи XIX–XX вв., их наблюдения имеют и более общее значение, поскольку традиция магического использования рукописных текстов, характерная для пастушеской магии, несомненно, имеет архаические истоки.

В 1980-е гг. к следственным делам о волшебстве обратилась Е. Б. Смилянская. Она выявила обширный корпус материалов такого

рода в РГАДА, РГИА и других архивах и подготовила содержательные статьи о различных аспектах религиозности, менталитета, символического и бытового поведения в России XVIII в. В наиболее полном виде концепция Е. Б. Смилянско́й изложена в ее книге «Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.» (М., 2003). В 9-ти главах 1-й части этой книги последовательно рассмотрены проблемы сравнительно-исторического анализа магических верований, образы «волшебников» и их магическая практика, соотношение магии, демонологии и христианской веры, влияние культуры Просвещения на «волшебство». Специальные главы посвящены магии на «власти», проникновению магических верований в социальное поведение, любовным заговорами.

Итоговый характер имеет также подготовленная Е. Б. Смилянско́й публикация «Заговоры и гадания из судебных-следственных материалов XVIII века». Она включает 92 заговора, среди них 21 — любовный, 24 — на умилоствление властей или суда, 22 — от дурного глаза и от озлобления врагов. Большинство текстов напечатаны впервые; некоторые заговоры, обнародованные ранее самой Е. Б. Смилянско́й или ее предшественниками, опубликованы вновь по рукописям (Смилянская 2002б: 82).

В 1980–1990-х гг. магическим практикам в России XVII в. посвятила ряд публикаций новосибирская исследовательница О. Д. Горелкина (Журавель). Наибольшее внимание она уделила тем случаям, когда речь шла о продаже души дьяволу, в чем О. Д. Журавель усматривала реальную параллель к «Повести о Савве Грудцыне» (Горелкина 1987; Журавель 1992; Журавель 1996).

На следственных делах о волшебстве в значительной степени основана книга А. С. Лаврова «Колдовство и религия в России. 1740–1740 гг.» (2000). В главах «От „Травника“ до Требника. Магические представления и „народное православие“», «Дворянство и колдовство», «Преследование колдовства» автор дает широкую картину бытования заговоров в России первых десятилетий XVIII в.

В последние годы к этим же темам обратилась молодая петербургская исследовательница Т. В. Михайлова. Ей удалось найти несколько неизвестных ранее заговорных текстов в архивах Петербурга и Пскова, а также сделать интересные наблюдения о социальных аспектах бытования магии в России XVIII в. (Михайлова 1999; Михайлова 2004).

В 2002 г. увидел свет сборник «Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв.», который мы уже несколько раз упоминали. Для нашего исследования наиболее важны следующие публикации:

«Заговоры и гадания из судебных-следственных материалов XVIII века» (публ. Е. Б. Смилянско́й) (Отреченное чтение 2002: 99–172);

«Великоустюжский сборник» (Сост. П. П. Рылова и А. В. Чернецова) (Там же: 177–184);
«Заговоры и молитвы на ковертании Ковна» (коммент. А. В. Пигина) (Там же: 241–249);
«Сибирский сборник XVIII в.» (с предисл. и публ. А. А. Турилова) (Там же: 250–267);
«Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и како чем, и тыя в всен какое по ряду стоят» (Публ. Е. Б. Смилянской) (Там же: 322–366).

В концептуальном отношении наиболее важны статьи А. А. Турилова и А. В. Чернецова «Отреченные верования в русской рукописной традиции» (Там же: 8–72) и Е. Б. Смилянской «„Суеверное письмо“ в судебно-следственных документах XVIII в.» (Там же: 75–98).

В последние годы возобновились также исследования апокрифических молитв. Опубликованы новые списки широко бытовавшего в России духовного стиха «Сон Богородицы»; изучена его текстология; отмечены версии, близкие заговорам (Зинченко 1998; Варенцова 1998; Соболева 1998; Бучилина 1999: 386–401; Соболева 2000; Рождественская 2001). Уделялось внимание и другим апокрифическим молитвам, например «Молитве апостола Павла от змей» (Каган-Тарковская 1993). Е. Е. Левкиевская обратила внимание на случаи использования неканонических молитв в качестве оберегов (Левкиевская 2002б). Однако целостного исследования апокрифических молитв на русской почве пока никто не предпринял.

Взаимодействию апокрифических молитв и фольклора много внимания уделяют болгарские филологи (Петканова 1976; Петканова 1978; Овчаров 1998; Шнитер 2001). Хр. Тончева посвятила специальное исследование славянским молитвам на разные случаи (Тончева 2000), Б. Христова — древнеславянским амулетам (Христова 2001). Исследователи убедительно показали, что для формирования южно- и восточнославянских заговорных традиций важную роль сыграло взаимодействие, с одной стороны, рукописных, церковно-христианских, а с другой, устных, фольклорных, языческих по своему происхождению традиций, причем такое взаимодействие началось уже с первых веков введения христианства (Петканова 1976).

Фундаментальное исследование Г. Минчева посвящено соотношению канонических и псевдоканонических текстов (в том числе и молитв) в сакральном искусстве и фольклоре православных славян на Балканах (Minczev 2003). Детальное сопоставление молитв, заговоров и переходных форм можно найти в книге М. Шнитер (2001)⁹.

⁹ Здесь возникает терминологическая проблема: многие тексты, которые мы будем рассматривать, могут быть названы и «молитвой», и «заговором».

К апокрифическим молитвам и, в частности, к молитвам от «дны» и «нежита» обращался известный сербский исследователь заговоров Л. Раденкович (Radenković 1997; Раденковић 1998).

В последние десятилетия на Балканском полуострове были найдены многочисленные оловянные пластины X–XI вв. с заговорами от «нежита». Как оказалось, они текстуально совпадают с известными и ранее заговорами в рукописных сборниках XVI–XVII вв. (Константинов, Константинова 1995: 850–852; Овчаров 1997). Таким образом, письменной фиксации заговоров в сохранившихся источниках могло предшествовать их многовековое существование в устных традициях или в таких письменных источниках, которые не дошли до нашего времени.

Среди зарубежных работ, посвященных старинным русским заговорам, следует особо отметить статью Ив Левин «Просительные молитвы как источник для изучения народной религиозной культуры Московской Руси» (Levin 1997) и книгу В. Райана «Баня в полночь: Историческое исследование магии и гадания в России» (Ryan 1999). Для нашей темы особый интерес представляют такие главы книги В. Райана, как «Заговоры, проклятия и магические молитвы», «Тексты как амулеты» и «Магия букв и чисел».

Степень изученности отдельных функциональных типов заговоров. Мы уже отмечали, что «Сон Богородицы», один из наиболее популярных в России апокрифических текстов, в некоторых версиях сближался с заговорами. История «Сна Богородицы» в России и других странах Европы обстоятельно изучена; этот сюжет часто рассматривается в кругу других апокрифов о Богородице как одно из ярких проявлений культа Божьей Матери (Веселовский 1876; Потеня 1887/2: 211–234; Сумцов 1888; Вранска 1940; Антић 1969; Стефанов 1989; Зинченко 1998; Варенцова 1998; Соболева 1998; Бучилина 1999: 386–401; Соболева 2000; Фадеева 2000; Рождественская 2001; Аждачић 2004: 234–241; Šetka 1969; Kretzenbacher 1975; Santos Otero 1978/1: 196; Ryan 1999: 298–300; Zowczak 2000: 394–415).

Традиционно большое внимание уделялось также так называемой «Сисиниевой легенде», особенно ее связям с изображениями на амулетах-змеевиках и генезисом русских заговоров от лихорадки (Мансветов 1881; Соколов 1889; Ляцкий 1893; Соколов 1895; Веселовский

причем критерии разграничения этих понятий во многом имеют субъективный характер (Богданов 1991). Такая терминологическая размытость отражает отсутствие четких формальных критериев разграничения заговоров и молитв и наличие многообразных переходных форм между ними в культуре XVII–XVIII вв.

1883: 40–53, 87–90. Веселовский 1895. Поппанский 1912. Горан 1933. Бланков 1973; Черепанова 1977. Черепанова 1983а: 92–94; Николаева 1991: 29–48; Юдин 1997: 233–261. Сморгунова 2002: 220–221; Переседов 2004; Завьялова 2005: 366–369; Gaster 1900, Barb 1906, Pantelić 1973; Naveh, Shaked 1985; Greenfield 1989; Spier 1993. Fauth 1999; Detelić 2001; Minczew 2003: 114–137; Ryan 2004: 118–120. Ryan (in print).

В последние десятилетия неплохо изучены пастушеские рукописные заговоры, так называемые «отпуски» или «обходы»; установлены основные редакции списков, описано их социальное функционирование (Бобров, Финченко 1986; Дурасов 1989; Морозов 2001; Мороз 2001; Мороз 2002; Мороз 2003а; Мороз 2003б). Для осмысления пастушеской вербальной магии важна также более общая литература о специфических аспектах «мужского» колдовства и отличиях «мужского» и «женского» стилей в русской традиционной магии (Миненок 1994; Кляус 1994; Логинов 2000; Логинов 2004; Добровольская 2001; Щепанская 2001а; Щепанская 2001б; Щепанская 2003: 393–427; Фудзидзэ 2004).

В наших публикациях, подготовленных совместно с Л. И. Сазоновой, охарактеризована традиция рукописных заговоров от вражеского оружия (Сазонова, Топорков 2002а; Сазонова, Топорков 2002б).

Далее мы мало будем касаться перечисленных сюжетов, но уделим основное внимание любовным заговорам и заговорам социальной направленности. Проблемы текстологии и источниковедения мы предполагаем рассмотреть в предисловии к сборнику заговоров XVII – начала XIX в., над которым работаем в настоящее время.

Часть 1.
**РАННИЕ ФИКСАЦИИ
РУССКИХ ЗАГОВОРОВ**

Глава 1.

**Берестяная грамота № 521:
заговор или любовная записка?**

Среди берестяных грамот, найденных в последние десятилетия, особого внимания заслуживает грамота № 521, которая датируется рубежом XIV и XV вв. — началом XV в. Она содержит четыре отдельные записи; одна из них читается следующим образом (начало утрачено):

...|---- такъ сѧ розго
ри сѣтцѣ твоѧ и те
ло (т)(в)ок и дѣша твоѧ
до мене и до тела до мо
кго и до виду до моко

Перевод: «...так пусть разгорится сердце твое и тело твое и душа твоя (страстью) ко мне и к телу моему и к виду моему» (Зализняк 1995: 540).

Обстоятельное описание грамоты № 521 впервые дал В. Л. Янин в специальной статье (Янин 1975), а позднее в книге «Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962–1976 гг.)» (Арциховский, Янин 1978: 112–121). В. Л. Янин предложил следующую реконструкцию полного текста записи: «(Какъ ся розгоре сердце мое и тело мое и душа моя до тебе и до тела до твоего и до виду до твоего), такъ ся розгори сердце твое и тело твое и душа твоя до мене и до тела до моего и до виду до моего» (Там же: 120).

Грамоты № 519, 520 и 521 были обнаружены в Новгороде в 1974 г. при строительных работах в одном свертке исписанной бересты: документ № 521 служил оберткой, а два других находились внутри свитка. Грамота № 519 является первым листом духовной и начинается словами: «Се азъ рабъ божии Мосии пишу рукописание при своемъ животе». Грамота № 520 содержит окончание этой духовной. По ряду косвенных признаков В. Л. Янин установил, что Моисей был жителем г. Порхова (ныне районный центр Псковской обл.). «Берестяные грамоты № 519 и 520 в целом представляют открытый впервые черновик завещания мелкого земельного собственника Новгородской земли рубежа XIV–XV вв., привезенный им для юридического оформления в Новгороде и здесь случайно потерянный» (Там же: 118).

Лист бересты, использовавшийся для упаковки, распался на большое количество кусков, однако его текст довольно хорошо сохранился. Лист содержит четыре разнородные записи. Интересующий нас фрагмент находится в верхней части листа; это надпись в два столбца, отделенных друг от друга вертикальной чертой. Левый столбец был аккуратно оторван в древности, от него сохранились лишь остатки: *ожи*. Правый читается почти полностью» (Там же). Остальные три записи имеют деловой характер: одна содержит жалобу на то, что у ее автора отобрали коня, седло и верхнюю одежду, две другие — исчисление долгов в зерне.

О содержании нашей записи В. Л. Янин пишет следующее: «Н. Н. Покровский предположил, что здесь перед нами формула любовного заговора, „присухи“. Близкого совпадения с известными вариантами таких заговоров, однако, не наблюдается» (Там же: 120). Здесь В. Л. Янин дает ссылку на «обстоятельную подборку заговоров» в книге М. Забылина «Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» (1880), что вряд ли можно считать убедительным, так как эта подборка отнюдь не является сколько-нибудь исчерпывающей.

Не отвергая версии Н. Н. Покровского, В. Л. Янин обращает внимание на другую возможность истолковать грамоту: «Как видно из текста грамоты № 519, Моисей был вдовцом: у него есть дети и тесть, но в завещании не упоминается жена. Левая половина только что цитированной записи аккуратно оторвана в древности. Не содержала ли она в своем начале женского имени? Если эта запись связана с Моисеем, тогда можно предполагать у него намерение жениться вторично, рассматривать саму запись как черновик любовной записки и догадываться, что потребность в составлении духовной вызвана необходимостью обеспечить детей от первого брака в связи с планами второй женитьбы» (Арциховский, Янин 1978: 121).

Мнения авторов, касавшихся нашего текста впоследствии, расходились: одни называли его «чудом уцелевшим образцом любовной записки» и «выразительным любовным посланием» (Пушкарева 1989: 89; см. также: Ефремова 1991: 16; Пушкарева 1999: 507–508), другие — «текстом одного из древнейших русских заговоров» (Турилов, Чернецов 1986: 98; см. также: Зализняк 1993: 106; Чернецов 1994: 18). В своей книге «Древненовгородский диалект» А. А. Зализняк не исключает и возможности того, что перед нами любовный заговор, и того, что это черновик любовной записки, в которой использован такой заговор: «Текст носит характер любовного заговора <...> Возможно, новгородцы позволяли себе включать тексты такого рода также в любовные письма (тогда можно рассматривать эту часть грамоты № 521 как черновик такого письма)» (Зализняк 1995: 540–541).

Интерпретацию текста усложняют и его небольшой объем, и фрагментарный характер, и отсутствие контекста, и не вполне ясная функция. Поскольку грамота использовалась как черновик, нельзя даже быть полностью уверенным в том, что текст предназначался для переписки набело и последующей отсылки адресату; не исключено, что его предполагали использовать каким-либо другим образом¹.

Если все же признать текст черновиком любовного письма, то определенную параллель к нему следует видеть в грамоте № 752, датированной ориентировочно 1080-ми гг. Она также представляет собой любовное письмо, которое, по-видимому, отправила молодая женщина своему возлюбленному, не пришедшему к ней на свидание (Зализняк 1995: 229–230)².

Присмотримся к тексту грамоты № 521. В нем имеются две группы однородных членов: три подлежащих («сердце», «тело» и «душа») и три дополнения в родительном падеже с предлогом *до* («до мене», «до тела», «до виду»). Сам по себе прием утروения, несомненно, несет определенную художественную, а возможно и магическую нагрузку. В тексте трижды повторяется в постпозиции притяжательное местоимение второго лица («сердце *твое* и тело *твое* и душа *твоя*»), дважды — притяжательное местоимение первого лица («до тела до *моего* и до виду до *моего*»); четырежды встречается соединительный союз *и* и пять раз предлог *до* («до мене и до тела до моего и до виду до моего»)³. Все это в совокупности придает тексту внутреннюю симметричность, структурную уравновешенность и определенный элемент художественности. Чтобы наглядно продемонстрировать наличие параллелизма и двух групп однородных членов, соотнесенных друг с другом «по вертикали», запишем фрагмент следующим образом:

...такъ съ розгорн
сердце твою / и тело твою / и душа твою
до мене / и до тела до моего / и до виду до моего

Группе из трех однородных членов, относящихся к адресату текста («сердце», «тело», «душа»), соответствует вторая группа, также из

¹ А. Г. Бобров в устной беседе высказал мысль, что составитель грамоты мог специально отрезать кусок бересты, на котором было записано начало заговора, и сжечь его с магической целью. Если принять эту гипотезу, то перед нами не черновик, а окончательный текст, который вообще не предполагалось ни переписывать начисто, ни кому бы то ни было отсылать.

² До открытия берестяных грамот любовные письма в русской эпистолярной традиции были известны только с XVII в. (Лихачев 1986: 389–390; Демин 1999).

³ О повторении предлога в берестяных грамотах см. (Зализняк 1995: 145–147).

трех однородных членов, относящихся к «телу» («до тела», «до виду»). В образе переиспользования центральному положению занимает слово «тело», что подчеркивает его особую значимость. При этом можно предполагать, что «тело» омысляется несколько по-разному в первом и во втором случаях. Образ женщины, которой адресован текст, дается как бы «изнутри», а образ автора — как бы «снаружи»: она должна любить его тело всем своим телом, сердцем и душой.

Если утрусение в первом случае вполне оправдано с точки зрения смысла (ясно, что сердце, душа и тело отличаются друг от друга), то во втором случае оно имеет довольно искусственный характер, поскольку не вполне ясно, чем «я» субъекта заговора отличается от его тела и его же вида⁴. По всей вероятности, это утрусение во втором случае вызвано исключительно задачами магической выразительности.

Фрагмент не содержит в себе ни какого-либо повествования, ни конкретного предложения (например, выйти замуж), — с его помощью мужчина предпринимает попытку вызвать у женщины любовное чувство, что придает тексту (как бы мы его ни квалифицировали) некоторый лирический оттенок, заметно выделяющий его на фоне делового содержания подавляющего большинства берестяных грамот. Вне зависимости от того, признаем ли мы его фрагментом любовной записки или же фрагментом заговора, следует констатировать, что он обращен к личным чувствам человека, сфере его интимных переживаний. Характерно, что слова «розгоретися», «сердце», «душа» вообще не встречаются в других берестяных грамотах (Зализняк 1995: 614, 659, 663).

А. А. Зализняк отмечает две основные особенности древнерусских берестяных писем: во-первых, они «характеризуются четкой практической целенаправленностью» и, во-вторых, они «почти всегда лаконичны». «Стремление к лаконизму реализуется в почти полном отсутствии повторений (по крайней мере в содержательной части письма) и чрезвычайно прямолинейном движении к основной цели письма, без украшений и без экскурсов» (Зализняк 1987: 180–181). В этом отношении наш фрагмент является исключением из правила: в таком нагромождении однородных членов и использовании языковой метафоры горящего сердца явно имеется элемент избыточности. Если бы Моисей ставил перед собой чисто прагматическую цель, то он мог бы сказать то же самое лаконичнее и проще.

⁴ Слово «вид» встречается спорадически в заговорах в сходных контекстах. Приведем пример из сборника заговоров на подход к властям и умиловление судей конца XVIII в.: «Радостию радуйтесь и веселием веселитесь лицу моему, виду, и возрасту моему, и всему корпусу моему, и одеянию...» (БАН 45.8.165, л. 9 об.).

Присмотревшись к тексту, мы можем отметить, что он рисует взаимоотношения между участниками любовной драмы как не вполне равноправные. В тексте высказывается пожелание, чтобы «ты» полюбила «меня», но ни из чего не следует, что и «я» в свою очередь столь же сильно люблю «тебя». Реконструкция В. Л. Янина устраняет эту асимметрию в отношениях между адресантом послания и его адресатом: гипотетически восстанавливаемая левая часть текста строится как точная копия реально сохранившейся правой с тем только отличием, что «я» и «ты» меняются ролями. В. Л. Янин, по-видимому, исходил из ситуации равноправия будущих брачных партнеров, которая подразумевается, например, грамотой № 377 последней трети XIII в.: «Поиди за мене. Язь тебе хоцю, а ты мене» (Зализняк 1995: 406)⁵. Между тем именно такая асимметрия характерна для русских любовных заговоров XVII–XVIII вв.: по большей части это «мужские» тексты, призванные захватить все существо женщины; при этом сам субъект заговора вполне сохраняет хладнокровие; во всяком случае ничто в тексте не указывает на его волнение.

Формула «горения от любви». Следует согласиться с В. Л. Яниным в том, что в заговорной традиции XVII–XX вв. нет точно такой же формулы, как в грамоте № 521. И тем не менее ее близкие аналоги имеются. Мы имеем в виду одну из самых популярных формул русских любовных заговоров, типа: «...как тот огонь горит... и так бы та раба по мне, по робу, горела, белое тело, ретивое сердце...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 177; 1688 г.)⁶. Такие формулы могли непосредственно сопровождаться ритуальным действием. Например, в Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. давалась такая рекомендация: «Взят(ь) противо хребта в сорочке нитка да, где сидит женка, с того места взят(ь) щепка, выколупит(ь) да перерезат(ь) на пол, половина жеч(ь), а говор(и): „Как горит щепка в огне, так бы горело сердце (имярек) по мне (имярек)“» (Срезневский 1913: 489, № 27)⁷.

⁵ Формулы, построенные на синтаксическом параллелизме с зеркальнойменной ролей, специально рассматриваются в статье (Гришина, Махов 1987). К приведенным здесь многочисленным примерам можно прибавить формулу любовного признания из XIII книги «Махабхараты»: «Yatha mama tatha tubhyam, yatha tava tatha mama» (пер.: «Каково мне, таково и тебе, каково тебе, таково и мне») (Васильков 1988: 96, 122).

⁶ Данная рукопись была частично опубликована в начале XX в. (Зенбицкий 1907). Здесь и далее тексты цитируются по рукописи. В цитатах из источников XVII–XVIII вв. тексты переведены на современную орфографию; выносные буквы внесены в строку, титла раскрыты. Курсив в цитатах всюду наш.

⁷ Цитаты из Олонецкого сборника сверены с рукописью (БАН. Сев. 636 (21.9.10)). В связи с этим в них имеются отдельные разночтения с публикацией В. И. Срезневского. Ср. в материалах из Олонецкой губ. рубежа XIX–XX вв.:

Они могли также включаться в состав заговора. В одном из любовных заговоров (Сборник 1900: 2, № 107) говорится, что заговаривается на утренней заре по звездам, которые являются частые звезды, встречается там Царь Жалд, и просит, чтобы впустила в уста женщины «И как та осенняя руда горит, так бы горело сердце у той рабы (имярек) на всяк день и на всяк час, месяца молода и ветха» (Там же: 506, № 107). В другом заговоре описана золотая кузница с золотым горном, в котором куют замки и ключи, чтобы замыкать у рабы Божией сердце «во единое место» с рабом Божиим: «Кол(ь) жарко в сем горне золотом угол(ь)е дубовое, тол(ь) бы жарко таяло и сердце у... рабы (имярек) по мне, рабы (имярек)» (Там же: 510, № 122).

Встречается в Олонецком сборнике и одночленная формула насылания любовного пламени (без сравнительного оборота): имярек извлекает из-под бела латыря камня палящий негасимый огонь и просит ветры и вихори отнести пламя к женщине: «...горело б у рабы Божии (имярек) ретивое сердце... по мне, по рабе Божии (имярек)...» (Там же: 490, № 29). Всего в присушках Олонецкого сборника разные варианты формулы встречаются четыре раза.

По общему мнению исследователей, формулы двучленного параллелизма, которые строятся на описании производимого магического действия, были основным зерном или ядром заговоров с более сложной структурой (Познанский 1995: 205–213). «Это один из древнейших типов присушек, где слово тесно связано с магическим ритуалом» (Зырянов 1975: 64).

Последующая эволюция заговорных образов обусловлена тем, что формула отрывается от обряда и обретает относительную независимость. Этот процесс вполне убедительно описал Н. Ф. Познанский: «Когда же разрыв с обрядом совершится, наступает царство необузданной фантазии. Горение рисуется все более и более ярким, пылким, жарким; создаются образы, один другого фантастичнее. <...> Сначала заговор читали, на самом деле глядя на горящие в печи дрова. Потом, когда обряд отмер, стали просто говорить: „есть в чистом поле печь медная, накладена дров дубовых“ и т. д. <...> До красна раскаленная железная печь — образ хорошо всем известный и подходящий для заговора. Далее уже не труден переход и к медной печи, и к оловянной. Наконец увеличивается и самое число печей. Оно доходит до 77. <...>

«<...> взять земли из-под правой ноги молодца или девушки и бросить в печь в пламя на уголья со словами: „Как ярко и жарко пылают дрова в печи, так бы у раба Божьего Н. сердце пылало любовью ко мне, рабе Божьей“» (Кофьрин 1900: 2, № 127).

Игра воображения доходит до того, что огонь от печей уже разжигает „небо и землю и всю подселенную“ (Познанский 1995: 211). В заговорах появляются образы бабы-сводницы, бабы-Яги и ее дочерей, девиц-огневиц, разжигающих огонь в печи, например: «В чистом поле есть 77 медных светлых каленых печей, на тех 77 на медных, на светлых, каленых печах есть по 77 еги-баб; у тех у 77 еги-баб есть по 77 дочерей, у тех у 77 дочерей есть по 77 клук и по 77 метел. Помолкюсе и покорюсе я, р(аб) Б(ожий) Н., этим еги-бабовым дочерям: Ой еси! вы, еги-бабовы дочери, присушите и прилуците рабу Б(ожю) Н. к рабу Б(ожю) Н. метлами, следы запашите, клуками заключите, бейте убивайте... становую жилу, бейте убивайте корекористой дуб, бейте убивайте медны калены печи. *Коль горят пылко и жарко медны калены печи, так же бы раба Б(ожия) им(ярек) пеклась и калилась по всяко время...*» (Ефименко 1878: 140, № 4; стар. ркл.).

Формула «горения» в книжной традиции. Формула насылания огня в заговорах должна была ассоциироваться с теми формулами, в которых описывается метафорическое «горение», «разжизание» или «таяние» человека. Такие формулы многократно встречаются в Псалтыри и в молитвах, например: «Искуси мя, Господи, и испытай мя, *разжзи утробы моя, и сердце мое*» (Пс 25: 2); «Утверди сердце мое по Тебе *горети...*» (молитвы по прочтении Псалтыри).

Пророк Иеремия говорит о себе так, как будто в его сердце бушует пламя: «И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его; *но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и — не мог*» (Иер 20: 9).

В Евангелии от Луки рассказывается о том, как воскресший Христос явился своим ученикам на дороге в Эммаус; они не узнали его, но тем не менее их сердца загорелись от его присутствия: «И они (апостолы. — А. Т.) сказали друг другу: *не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?*» (Лк 24: 32).

Общеизвестны слова Павла: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я; Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели *разжигаться*» (1 Кор 7: 8–9).

Устойчивая связь любовных заговоров с огнем бросает косвенный свет и на текст из берестяной грамоты № 521. Как уже отмечалось, глагол «розгоретися», использованный в грамоте, встречается и в любовных заговорах. Помимо прямого значения, в древнерусском языке он имел и переносное: 'загореться, воодушевиться, вспылать, прийти

в сильное возбуждение, возмущение. Например: «Многою же веркою разгоревься» (XIV в.; цит. по: СРЯ 1995/21: 174) «сердцем», употребленный в нашем тексте в значении возбуждения, душевного подъема, например: «Александр же, слышав словеса си, разгореся сердцем и вииде в церков святыхъ Софиа, нача молитися» (Псковская летопись. XV в.; цит. по: СРЯ 1995/21: 174).

По данным «Словаря русского языка XI–XVII вв.», с XVII в. глагол фигурирует также в контекстах, в которых речь идет о земной любви, например: «И узрев ю нача смотрити красоты ся и разгореся любохотением» (История семи мудрецов. XVII в.; цит. по: СРЯ 1995/21: 174).

Метафора горения от любви широко использовалась в русской литературе XVII в. Например, в «Повести о Савве Грудцыне» (написана в 1660-х гг.) состояние Саввы, которого опоили «волшебным зельем», описывается следующим образом: «И се начат яко огонь горети в сердце его» (ПСГ 1988: 42).

В «Беседе о женской злобе» в уста «льстивой и блядливой жене» вкладывалось такое любовное признание супругу: «...не отверзутся уста моя от радости, *огнь бо в сердце моем горит*, и в лице мое палит, и вся составы моя греются» (Титова 1987: 377).

В «Беседе о женской злобе» описывается также, как любовный огонь разгорается от порывов ветра: «...яко *огнь разгораетца на ветре*, тако же и жена злая разгараетца лихою злобою...» (Там же: 368). Аналогично в «Вертограде многоцветном» Симеона Полоцкого (стихотворение из цикла «Похоть»): «Не умре похоть, но токмо таится, / и малым ветром в пламень возгорится» (Симеон Полоцкий 1999/2: 549).

В другом стихотворении Симеона Полоцкого из того же цикла зарождение любовного чувства сравнивается с высеканием искры из камня: «Хладно естество имам, помыслиши? / *Огненно будет, от жены сгориши*. / Токмо ти аще жена приблизится, / *абие в сердце искра появится* / И начнет пламень по всему пуцати, / вся уды твоя страшно раздезати. / Хладно железо, хладен же и камень, / а прирожшеся, *родит искры, пламень* / И великия вещи сожигают. / Токмо из леда искры не бывают. / Уне есть убо жен ся удаляти / хотящим чисто живот проваждати, / А иже с ними сожити дерзает, / *в огни не спален быти упоает*» (Там же: 549).

В знаменитой сцене из Жития протопопа Аввакума эротическое желание описывается в метафорах горения, а средство побороть блуд связано с материальным огнем: «А егда еще был в полах, прииде ко мне исповедатися девица, многими грехми обременена, блудному делу и малакии всякой повинна; нача мне, плакавшеся, подробну возвещати во церкви, пред Евангелием стоя. Аз же, *треокаянный врач*,

слышавше от нея, сам разболеся, *внутрь жгом огнем блудным*. И горко мне бысть в той час. Зажег три свечи и прилепил к палюю, и возложил правую руку на пламя, и держал, дондеже во мне *угасло злое разжежение*» (Аввакум 1991: 32; 1670-е гг.)⁸.

Любовные заговоры и молитвы. Сближение рукописных любовных заговоров с молитвами характерно для европейского средневековья. С одной стороны, заговор мог маскироваться под молитву, с другой — молитва сближаться с «отреченными» текстами, обращенными к дьявольским силам. В качестве примера таких текстов, сочетающих черты заговора и молитвы Р. Кикхефер приводит два любовных заговора на латыни: текст из Лейдена, происходящий из Уэльса и переписанный в конце IX или начале X в., и заговор-молитву XIV в. из Польши (Kieckhefer 1991).

Стилистическое оформление формулы из берестяной грамоты № 521 могло испытать влияние библейской заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего *всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим*» (Мф 22: 37)⁹. Показательно, что в Житии инока Елифания (написано между 1667 и 1676 гг.) находим формулу, кото-

⁸ Метафорическое употребление глаголов горения встречается у Аввакума многократно, например: «Он же *разжегся ревностию Божественного огня...*» (Аввакум 1991: 38); «...в ночи сжалися дух мой о нем, и *возгорется душа моя...*» (Там же: 107); «...егда молишися, вниди в клеть свою, затвори двери своя, сиречь все помыслы злыя отринь и единому Богу *гори душою...*» (Там же: 109); «Слыши реченное; дыши тако *горящею душою*: не оставит тя Бог» (Там же: 131); «Тако и вам ныне подобает належащаго ради страха, аще плотски и соединяетесь с никонияны, но *внутрь горением гореть* о истинне Христове, ея же ради отцы и братия наша стражуют и умирают» (Там же: 134); «Аще и *разгорится дух огнем божественным*: слово к человеку говори, а умом ярость износи на диявола» (Там же: 136); «Иное хошу и промолчать, ино невозможное дело: *горит во утробе моей, яко пламя палит*» (Там же: 152); «...иной станет в попы те, а *душою о старине той горит*» (Там же: 158).

⁹ «...Возлюби Господа Бога твоего *всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим...*» (Лк 10: 27; см. также: Мк 12: 30, 33). Формула восходит к Ветхому Завету: «И люби Господа, Бога твоего, *всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими*» (Втор 6: 5). Имеется в виду основная еврейская молитва «Шма, Израэль», которой Ягве научил Моисея на горе Синае. Формула многократно повторяется в Ветхом Завете: Втор 10: 12; 11: 13; 11: 18; 13: 3; 26: 16; 30: 2; 30: 6; 30: 10; Нав 22: 5; 23: 14; 3 Цар 2: 4; 8: 48; 4 Цар 23: 3; 23: 25; 1 Пар 28: 9; 2 Пар 6: 38; 15: 12; 34: 31; Иер 32: 41.

рая близка, с одной стороны, нашей берестяной грамоте, а с другой - библейской заповеди¹⁰:

Табл. 1. Формула «Возлюби Господа...» в Евангелии и русских текстах

Мф 22: 37	Берестяная грамота № 521	Житие Епифания 1994: 85
Вълюбиши Господа Бога твоего <i>всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею мыслию твоею</i> ¹¹такъ ся <i>розгори сердце твое и тело твое и душа твоя</i> до мене и до тела до моего и до виду до моего.	И се слово паде на сердце мое и <i>запали огнемъ божественнымъ душу мою и сердце мое, и всю утробу мою, и вся уды моя...</i>

Формула множество раз цитируется в молитвах¹² и в памятниках древнерусской литературы; встречается она и в заговорах, например: «...так бы тот раб Божий имярек ко мне, рабу Божию имярек, привилса накрепко-крепко *всем своим сердцем, и всею душою, и всею мыслию...*» (Пигин 2002: 247; ркп. к. XVII – нач. XVIII в.).

В заговоре из тетради саранского подьячего Федора Соколова чувство, которое имярек желает вызвать у женщины, окрашено религиозно; в связи с этим введение цитаты кажется вполне мотивированным: «...так бы раба Божия имярека ко мне, рабу Божию имяреку, прислонилась бы... *всем сердцем, всем животом своим, и верует своей правдою и душой и телом своим...*» (Смилянская 2002б: 102; 1718 г.).

В любовных заговорах огонь входит в человека извне, но при этом воздействует на него в целом: и снаружи, и изнутри. Он действует не только на реальные органы (печень, легкие, суставы, кости), но также на субстанции (кровь), воображаемые органы (душа), ментальные способности (ум и разум), влечения («хоть», то есть похоть); сердце в

¹⁰ Метафора горящего сердца встречается у Епифания неоднократно: «...и возгорется сердце мое во мне и вся внутренняя моя огнем великим» (Житие Епифания 1994: 92); «И возгорется сердце мое и вся внутренняя моя...» (Там же: 90); «Господи! Благодатию Духа твоего Святаго, силою креста твоего святаго *зажги и запали сердце мое любовью твоею и всю внутреннюю мою, да всегда горит к тебе, свету...*» (Там же: 105). Среди источников Епифания могли быть тексты Исаака Сирина (Бахтина 1999: 166).

¹¹ Цитируем по «Острожской Библии» (1581 г.).

¹² Например, в молитве о даровании молитвы: «...угаси пламень помыслов, сильнее огня пожирающий нас во время молитвы; осени нас благодатию Пресвятаго Твоего Духа, дабы до скончания нашей грешной жизни Тебя Единого любить *всем сердцем, всею душою и мыслию и всею крепостию, а ближних как самих себя...*» (Молитвослов 1999: 7).

этом смысле занимает промежуточное положение между реальными органами, воображаемыми органами и ментальными способностями. В таких случаях мы имеем дело уже не с языковой метафорой, но с ее текстовой реализацией — описанием горящего сердца или других органов человеческого тела.

В грамоте № 521 фигурируют сердце, тело и душа человека; такое сочетание встречается и в любовных заговорах, например:

«И стар муж зажигает всякое древо стояче[е] и лежащее от востока до запада тем же булатным огнивом, и [а]лящим огнем, *зажигает* у той красной девицы (имярек) *душу, и тело, и сердце*, и все кости, и жилы, и суставы, и недуги, и ум, и разум, и очное зрение, и юность, и ярость по мне, добром молодцы (имярек)» (НБУ, ф. 301, ед. хр. 455, л. 1 об.; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.);

«Гой еси, ты, лысой бес! Послушай ты мене, добраго молодца имярек, не ходи ты гор, пещер зажигать, песок пересыпать, пеплом перевивать. Поиди ты к красной девице имярек, *зажги ты у нее душу и тело, и ретивое сердце*, хоть и плоть, и юность, и ярость в жаленье и раденье, в совет ей и любовь...» (Смилянская 2002б: 169; 1776 г.);

«Ой еси вы, 12 братьев, 12 кузнецов, не сушите сена зеленого и травы кошеные, а сушите у рабы Божией имярек *душу и тело, ретивое сердце...*» (РНБ, О. XVII. 46, л. 6 об.—7; ркп. 1-й пол. XIX в.).

Впрочем, в берестяной грамоте представлен вариант, который по сравнению с большинством заговоров имеет облагороженный вид: в нем не названы кровь, печень, жилы, суставы или другие внутренние органы.

Глаголы со значением 'гореть страстью' в любовных заговорах. Заговорно-заклинательные формулы сравнительного характера строятся, как правило, таким образом, что глаголы употребляются дважды (сначала в левой части формулы, а потом в правой); причем в одном случае глаголы имеют буквальное (материальное) значение, а во втором — переносное (метафорическое).

Исходными для русских любовных заговоров являются либо глаголы, описывающие «природные процессы»¹³ (*гореть, разгореться, сохнуть, кипеть, таять, растопляться, печься, калиться, разжигаться*), либо глаголы действия (*зажечь, разжечь, раскалить, распалить*).

В правой части формулы глаголы часто получают направленный характер: *гореть* (по кому-то, о ком-то), *разгореться* (по кому-то), *сохнуть* (по кому-то или о ком-то), *кипеть* (о ком-то), *таять* (по кому-то), *расто-*

¹³ О лингвистических особенностях этих глаголов см.: (Апресян 2003). В более широком плане о «языке любви» см.: (Kövecses 1988; Kövecses 1991).

плыть (по кыму-то) и т. д. Назвние при глаголе кс женского допущения фиксирует внимание на том, что оно выступает с переносным значением, относясь не к природной сфере, а к сфере человека (Апрехин 2003).

В левой части сравнительного оборота описывается некое физическое действие с материальными объектами: горит огонь или дрова, сохнет пот или трава, кипит расплавленный металл и т. д. В правой части высказывается пожелание, чтобы с особой противоположностью данной особы предстает одновременно и как совокупность органов и субстанций, и как субстрат эмоционально-чувственной жизни (сердце горит, тело сохнет, кровь кипит и т. д.). Если речь идет о жидкостях, то они находятся в состоянии кипения и интенсивного движения: ключ (источник), пена, расплавленный металл, огненная река.

Языковая номинация влечет за собой целый шлейф ассоциаций, связанных с горением, высыханием, кипением тех объектов, которые фигурируют в левой части формулы. Речь идет не о любви вообще, но о губительной страсти, которая связана с жаром, кипением, деформацией и самоуничтожением субъекта любовного чувства. При описании действия акцент может делаться на его интенсивности, например: «Коль скоро и круто разгоралось сухое дерево на огне, так бы скоро и круто разгоралось сердце у рабы Божией (такой-то) по рабе Божию (таком-то)» (Виноградов 1908/1: 44, № 54; недатир. ркп.).

Возможна такая ситуация, когда метафора приобретает сюжетообразующий характер. Например, в следующем фрагменте тема огня фигурирует в трех синонимических группах: сначала описываются огни, которые несут бесы; потом бесов призывают зажигать тело девицы и, наконец, высказывается пожелание о том, чтобы ее тело сохло:

«Гой еси ты, государь Сатана! Пошли ко мне на помощь, рабу своему, часть бесов и дьяволов, Зеследер, Пореастон, Коржан, Ардун, Купалолоака с огнями горящими, и с пламенем палящим, и с ключами кипучими, и чтоб они шли к рабице девице или молодежи и зажигали б они по моему молодецкому слову ея душу, и тело, и буйную голову, ум и слух, и ясныя очи, и белое тело, и ретивое сердце, и бурую печень, горячую кровь, и все телесныя жилы, и суставы, и ея думу и думицу... И сохла бы она по мне своим белым телом, как сохнет от великаго жару, и от краснаго солнышка, и от буйнаго ветра, и которая трава лодшейная (sic)...» (Смилянская 2002б: 165; 1769 г.).

Метафорическое описание чувств как процесса горения существовало параллельно в языке и заговорах. Слово подсказывало, как действовать, чтобы вызвать любовный огонь, а магические действия актуализировали внутреннюю форму соответствующих глаголов, употреблявшихся параллельно с прямым и переносным значением.

В ряде контекстов актуализировалась внутренняя форма слов, связанных этимологически с глаголами, обозначающими процесс горения: *печаль, печь, печет* (< *печь*), *сухота, сухой* (< *сушить*), *горючий, горячий* (< *гореть*), *кипячий* (< *кипеть*), например: «Попрощу... с трех ключей *горючих*, с трех ключей *кипячих* воды для того, чтоб у раба Божия (имярек) *зажечь* легкую *печет* и *горячую* кровь и ретивое сердце - *кипело бы, горело об раба* Божией (имярек)....» (Майков 1992: 15–16, № 17; серед. XIX в.).

Формула «горения страстью» в других видах заговоров. Помимо любовных заговоров, двучленная формула «горения» встречается также в оберегах скота, в лечебных заговорах от лихорадки, в заговорах против вора, в проклятиях, адресованных колдунам, и в формулах наведения порчи.

В пастушеских «отпусках» огонь насылали в сердце скотины так же, как в любовных заговорах, — в сердце женщины, например: «И сколь жарко и ярко *горят огни горящие, палящие и не погасающие*, так бы жарко и ярко *горело бы у всякой скотины поскотинно сердце*...» (Ефименко 1878: 168, № 1; недатир. ркп.)¹⁴; «...и коль жарко и жарко *горят огни палящие*, так бы жарко и ярко *горело бы* у всякого разношерстного, однокопытного и одношерстного скота *сердце* дружка по дружке и по мне, рабе Божии, пастыре имярек» (Вытегорский погост 1884, № 90: 895; недатир. ркп.).

Огонь ассоциируется с жаром, сухостью, кипением; он вызывает у человека болезненные состояния, лихорадку, жар и жажду¹⁵. В связи с этим одной из лихорадок по имени *Огня* могли вкладывать в уста слова, напоминающие формулы любовных заговоров. Впрочем, другой лихорадке приписывалась способность столь же эффективно заморозить человека: «2-я рече: *имя мне Огня кипучая, как в печи смольница дровами сжгу человека*. 3-я рече: *имя мне Недра, знобит человека, не может он и в печи согреться*» (Ефименко 1878: 206, № 44; стар. ркп.; «Список о трясавицах»)¹⁶.

¹⁴ См. также: (Бобров, Финченко 1986: 161).

¹⁵ «По своей форме они (любовные заговоры) близки к заговорам от болезней, потому, вероятно, что любовная страсть рассматривается в них как болезнь» (Дмитриева 1988: 59).

¹⁶ Протопоп Аввакум сравнивает состояние, вызванное лихорадкой, с адскими муками: «Горе нечестивым и грешным будет тогда; разведени будут по мукам вечным: *овии во огонь, а инии в тартар*; овии в скрежет зубом, а инии в черви; овии в жупел, а инии во тму; овии во ад, а инии в смолу, *горящую невестественным огнем*. И вси муки невестественни: извнутри человека раждатися будет болезнь, сие — разумей: якоже ныне кто стражет *огневою* в немощи, *весь горит*, а от болезни не может уйти; а тамо будет и сугубейше: и внутри, и

В России еще в XIX в. практиковалось так называемое «выскараживание в печь». Например, в Новгородской губернии девушки при выкараживании парней таким образом брали два волоса, один свой, другой парня, свивали их вместе со словами: «Как эти два волоса дружно свившесь, так бы и мы с рабом Божиим (имя) дружно сжились». Затем замазывали их глиной где-нибудь в печь, приговаривая: «Как в этой печке жарко, так бы и рабу Божьему такому-то было бы меня жалко» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 781, л. 3-4). Примерно таким же образом поступали, если пропало что-нибудь из вещей: какие-нибудь остатки от украденного вмазывали в чело печи и трижды произносили: «Как станут тлеть вещи, так бы и у раба твоего тлело сердце и кровь горела, отныне и до века веков. Аминь» (Якушкин 1868: 162). Не случайно «воровством» называли и кражу, и блудную связь с чужой женой.

Некоторые средства воздействия на людей, насылающих порчу, также весьма напоминали приемы любовной магии: «Лучшим средством от оговора и дурного глаза считается лоскут от одежды или клочок волос, принадлежащих лицу, служившему причиной болезни. Добыв эти вещи, надобно старшему или младшему в семействе сжечь их на раскаленных углях» (Ефименко 1878: 216, № 90; XIX в.).

Аналогичным образом огонь насылали в сердце колдунов, еретиков и прочих супостатов: «Как сие железо во огни горит, и так бы горело сердце у ведуна и у ведуньи, у колдуна и у колдуньи, у еретика и у еретицы по мне, р(абу) Б(ожию) им(я)р(ек)...» (Там же: 150, № 12; стар. ркп.); «...и шьто ни [е]сть на земли цари, и всем царем царь огонь-царь и зжет и палит, от меня раба Божия (имя) и от милаго живота и крестьянского скота и зжет и палит белое тело, и черную кровь, и ретивое сердце, и кости, и жилы, и мозги жжет и палит...» (Рыбников 1867: 263; стар. ркп.)¹⁷.

В начале XIX в. для того, чтобы напустить икоту, советовали наговоренную соль «бросить на дорогу или в другое место, коим человек ходит, с приговором: *Как будет сохнуть соль сия, так сохни и имярек...* Отступите от меня дьяволи, а приступите к нему» (Ефименко 1878: 221, № 108; 1815 г.).

Таким образом, насылание внутреннего огня явно осмыслялось как злонамеренное действие и ассоциировалось с другими видами порчи.

вне человека будет скорбь. <...> В тартаре *огнь и студень лютая* будет там...» (Аввакум 1991: 296).

¹⁷ Ср. в «Беседе о кресте к неподобным» (1677-1681 гг.) протопопа Аввакума: «*Жди огня, никониянин, собака, понеже еси вся церковная опроверг долу, сын вражей!* <...> Да же той же огнь искочит и *пожжет ваши душа и телеса, яко же и при Иулиане Отступнике, на отцы ваши, на жидовы*» (Демкова 1998: 73).

Суммарные формулы сравнения. В любовных заговорах формула «горения» имеет четыре основных модификации: с опорными глаголами *гореть* (*разгораться*), *таять* (*плавиться*), *сохнуть* и *кипеть*:

1. 'как горит (разгорается / разжигается) огонь (дрова / дерево / щепка / три печи / след / огненная река / камень), так бы горела (разгоралась / растоплялась) девица (тело / сердце / жилы и суставы) по рабу Божию';

2. 'как тает / плавится свеча / воск, так бы таяло / плавилось сердце рабы Божией по рабу Божию';

3. 'как сохнет дерево (травы / роса / пот / слюна / утренняя заря), так бы сохла раба Божия по рабу Божию';

4. 'как кипит пена на камне (всякая вещь в печи / белый ключ под землей), как бы кипела кровь (сердце) у рабы Божьей по рабу Божию'.

В одной и той же формуле может использоваться несколько синонимических глаголов, например:

«В чистом поле сидит баба сводница, у тоё у бабы у сводницы стоит печь кирпична, в той печи кирпичной стоит кунжан литр; в том кунжане литре всякая вещь *кипит, перекипает, горит, перегорает, сохнет и посыхает*: и так бы о мне, рабе Божьем (имярек), рабица Божья (имярек) сердцем кипела, кровью горела, телом сохла...» (Майков 1992: 7, № 1; 1840-е гг.);

«В чистом поле, на краю синяго моря поставлены три огненных печи: печь изращатая, печь железная и печь булатная. *Во тех трех печах горят-разгараются, тают-растопляются дрова дубовые, дрова смолевые. Так бы горело-разгоралось и таяло-растоплялось ретиво сердце у раба Божия (имярек) по рабе Божией (имярек)...*» (Виноградов 1908/1: 30, № 37; серед. XIX в.).

Параллели к формуле «горения» в других традициях. Quomodo-формулы типа «как горит огонь, так бы горело сердце имярек» или «как тает воск, так бы таяла имярек» характерны не только для русских заговоров, но и для магических текстов других народов. В частности, они известны в древнегреческих заговорах и получили отражение в античной поэзии.

Хрестоматийное описание магического привораживания с помощью огня встречается во второй идиллии Феокрита. Оно же является одним из наиболее ранних (Феокрит жил в конце IV — первой половине III века до н. э.). В идиллии описывается, как молодая женщина Симайта пытается присушить юношу, который ее оставил. Она совершает определенные ритуальные действия и одновременно произносит заклинательные формулы:

Дельфис меня оскорбил
 Так же, как воск в огне расплавился,
 Вспыхнет внезапно потом, даже не успев
 Так же пусть и прах на огне рассыпается Дельфиса
 Так же как воск этот мягкий с мольбою я пласть растопляю,
 Так пусть от страсти растает немедленно Дельфис миллиец.
 Кисть от плаща своего обронил эту Дельфис когда-то,
 Мелко ее расшивав, я в жгучее пламя бросаю.

(Александрийская поэзия 1972: 30–31,
 пер. М. Грабарь-Пассек)

Второй идиллии Феокрита и специально *quomodo*-формуле насы-
 лания огня посвящена обширная литература (Kuhnert 1894; Tavennet
 1942; Graf 1997: 174–191; Winkler 1990; Faraone 1999). Исследователи
 выявили этнографический и мифологический подтекст идиллии и ус-
 тановили многочисленные параллели к данной формуле в последую-
 щей фольклорной, литературной и магической традиции (в частности,
 в греческих магических папирусах из Египта). Речь идет не просто о
 заимствовании или спонтанном воспроизведении определенной сло-
 весной формулы, но о сохранении в арсенале культуры и индивиду-
 ального магического знания целостного ритуала с определенной атри-
 бутикой и словесным сопровождением. Это один из тех случаев, когда ре-
 ально прослеживается преемственность: от античной греко-римской
 магии к средневековому чернокнижию, а от него — к фольклорной
 культуре позднего Средневековья и Нового времени (Kieschefer 1991).

В магическом трактате XV в. из Германии, опубликованном Р. Кикхе-
 фером, приведено несколько способов овладеть женщиной. Например,
 мужчина делал восковую фигурку женщины и погружал ее в воду. Потом
 он чертил круг, писал в нем имена Велиала и других демонов, протыкал
 определенные части фигурки девятью иглами и произносил заклинания:

«Sicut ista acus fingitur in cor istius ymaginis, ita fingatur amor N. in amorem N.,
 quod non possit dormire, vigilare, iacere, sedere, [uel] ambulare, quousque in meum
 exardescat amorem» (пер.: «Как эта иглолка пронзает сердце этой воображае-
 мой, так пусть любовь Н. пронзит Н., так что она не сможет спать, просыпаться,
 лежать, сидеть [или] гулять, пока она не загорится любовью»).

Потом маг заклинал каждую часть тела, чтобы женщина чахла, пока
 не покорится его воле. Наконец он плавил фигурку над углями, говоря:

«Et sicut coruus desiderat cadauera mortuorum, ita desideres, tu me. Et
 sicut cera ista liquefacit a facie ignis, ita desideret N. in meum amorem, quod
 non possit» (пер.: «Как ворон стремится к падали, так бы ты желала меня
 Как этот воск тает перед лицом огня, так пусть Н. желает моей любви»).

В трактате утверждалось, что страсть, вызванная таким образом, побудит женщину вопить, стенать, бить себя в грудь и так далее, пока она не отдастся мужчине (Kieckhefer 2003: 227–228)¹⁸.

Аналогичные магические формулы были широко известны и у славянских народов. Согласно так называемому «Каталогу магии Рудольфа», в XIII в. на территории Польши женщины бросали в печь крапиву, вымоченную в собственной моче, кости мертвых, ветви дерева с кладбища и другие вещи, чтобы как они горят в огне, так мужья горели любовью к ним (Kagwot 1955: 25–26). В Сербии девушки бросали в огонь соль и порох и произносили: «Ово не пуца со, већ његово (име) срце; ово не пламти барут, већ његова крв» (Мијушковић 1985: 50, № 69). Приведем также две заговорные формулы из Боснии: «Како год ове длаке гориле, онако дјевојка Анка за мном горила», «Како ова земља гори, онако горијело срце (име дјевојке) за мном» (Там же: 81, № 162; 88, № 181). Имеются подобные формулы и в собраниях болгарских, украинских и румынских любовных заговоров. Так, например, по сообщению середины XIX в. из Подольской губ., «старые девушки, желающие возбудить к себе любовь мужчин, стараются наскоблить подошву сапога чаруемого или утащить из шапки его нитку или что-нибудь другое, и все это, залепивши в комок воску, бросают в огонь, приговаривая: „Щоб тебе за мною так пекло, як пече вігонь тої віск! Щоб твоє серце за мною так топылось, як топыця тої віск“...» (Ефименко 1874: 1)¹⁹.

Сравнение с плавящимся воском. В Псалтыри имеются формулы, напоминающие магические заклятия: «Яко исчезает дым, да исчезнут; яко *тает воск от лица огня*, тако да погибнут грешницы от лица Божия...» (Пс 67: 3); «Яко воск растаяв отъимутся, паде огонь на них и не видеша солнца» (Пс 57: 9). Встречается также сравнение человека или его сердца с плавящимся воском, например: «Яко вода излихся, и разсыпавшася вся кости моя, *бысть сердце мое яко воск, таяй посреде чрева моего*» (Пс 21: 15). Когда люди приходят в состояние отчаяния, сердце «тает» у них груди; при этом оно осмысляется подчас как некая жидкость²⁰.

Сравнение человека с плавящимся воском имеется и в цитированной уже выше 2-й идиллии Феокрита (Александрийская поэзия 1972: 30–31). Позднее этим же образом воспользовался Вергилий в 8-й Эклоге «Буколик»:

¹⁸ См. также английский перевод: (Kieckhefer 2003: 87–88).

¹⁹ См. также: (Василенко, Шевчук 1991: 225, 227; Тодорова-Пригова 2003: № 684, 700, 702, 796; Golopentia 2004: 174–175).

²⁰ «...сердце народа растаяло и стало, как вода» (Нав 7: 5); «...руки у всех опустились, сердце у каждого человека растаяло» (Ис 13: 7); см. также: Иов 19: 27; Ис 19: 1; Иез 21: 7; Наум 2: 10.

Как эта твердеет грядь и как воск затвердеет
 в одном и том же пламени, так Дифине и чары диван
 (Кагаров 1981: 75; пер. Е. Г. Кагаров)

Касаясь колдовских действий над изображениями человека, А. А. Потебня отмечал: «Чары над изображениями человека, А. А. Потебня (Феофрасту, Вергилию, Горацию) и идут почти до нашего времени... Вместо воскового изображения может служить свеча, отождествляющая посредством слова с лицом, которое чаруют... Эти чары, как поэтические образы, вошли в христианскую молитву („Яко исчезает дым да исчезнут, яко тает воск от лица огня, тако да исчезнут бесы от лица любящих Бога“).» (Потебня 1905: 446, прим. 1; см. также: Там же: 620–621).

Молитва «Да воскреснет Бог...» включалась в рукописные сборники наряду с заговорами. При этом слова «...яко тает воск от лица огня, тако да погибнут бесы от лица любящих Бога и знаменующихся крестным знаменем...», восходящие к тексту 67 псалма, несомненно, напоминали магические формулы.

По этнографическим материалам XIX–XX вв. на Украине, в Белоруссии, в Болгарии свечу плавил в целях любовной магии или при навешивании порчи (Никифоровский 1897: 50, № 314; Talko-Hrupcewicz 1893: 376; Тодорова-Пригова 2003: № 685, 754, 759, 760) для того, чтобы «стопить» вора как свечку (Гроднен. губ. вед., ч. неофиц., 1893, № 50: 2).

На Западной Украине девушки, желая привлечь парня или отомстить ему, бросали в огонь восковые шарики с закатанными в них нитками из его одежды и при этом произносили заговор, в котором сердце юноши уподоблялось плавящемуся воску. Считалось, что в результате таких чар юноша может погибнуть, если он бросит девушку (Moszyński 1967: 294; Плотнокова 1995: 443–444). В Болгарии и Сербии сходные формулы произносили, чтобы «растопилась» болезнь (Там же: 443).

Подобные формулы известны и в книжной традиции. Епифаний Премудрый вкладывает в уста кудеснику Паму слова: «Не могут бо стати предо мною, ниже пред лицом моим прити не стерпят, но яко воск, противу пламени велику приближився, и истает, нежели словесы сопретися со мною смеют на гаданья, и пренья, и истязанья» (Житие Стефана Пермского 1995: 132; к. XIV – нач. XV в.). Сравнение с воском встречаем в стихотворении из цикла «Похоть» в «Вертограде многоцветном» Симеона Полоцкого: «Не дерзай со женами весма пребывати / чюждыми, и на крепость твою уповати. / Растаеши, яко воск, огню приложенны, / яко иней, будещи зноем растопленны» (Симеон Полоцкий 1999/2: 546; 1670-е гг.). Аналогично в любовных виршах XVII–XVIII вв.: «Сердце тает оттого, что не сыщу своего милаго <...> Бедно сердце аки воск во мне тает...» (Веселовский 1909: 77).

Некоторые итоги. Фрагмент берестяной грамоты № 521 непосредственно адресован женщине, в то время как в заговорах имярек, как правило, обращается к мифическим существам с просьбой воздействовать на нее. Соответственно в тексте используются местоимения и глаголы 2-го лица, а не 3-го. Впрочем, в отдельных любовных заговорах также появляется спорадически 2-е лицо. Смена грамматического лица ведет к принципиальной перестройке всей образной системы присушки: она обращена теперь непосредственно к особе противоположного пола, а не к высшим силам и требование сменяется констатацией желания. Использование второго лица характерно для «более позднего, чисто лирического, типа заклинаний» (Зырянов 1975: 66).

Основываясь на дошедшем до нас тексте берестяной грамоты, можно утверждать, что он имел побудительный характер, однако нельзя судить с уверенностью о том, имело ли это побуждение характер требования, приказа, заклинания или же характер просьбы, пожелания²¹.

Чтобы оттенить своеобразие грамоты № 521, приведем для сравнения фрагмент любовного заговора, скопированного А. Н. Афанасьевым из рукописного травника второй четверти XIX в.: «На море на кияне, на острове на Буяне, на реке на Ярдане, стояла гробница; во той гробнице лежала девица. Раба Божия (имрек)! встань-пробудись, в цветное платье нарядись, бери кремень и огниво, *зажигай свое сердце ретиво по рабе Божию (имрек), и так зажигай крепко и дайся по мне, рабе Божию (имрек), в тоску-в печаль: как удавшему (удавленнику) в петле, так бы рабе Божией (имрек) было тошно по рабе Божию (имрек); как утопшему в море, так бы рабе Божией (имрек) было тошно по рабе Божию (имрек) — как душа с телом расстается, во веки — аминь*» (Афанасьев 1862: 75–76).

В данном тексте также используются глаголы во втором лице, а не в третьем, как это чаще бывает в заговорах, однако текст построен таким образом, что он обращен как бы сразу и к той девице, которая лежит в гробнице на острове Буяне, и к той реальной девице из плоти и крови, которую желает приворожить мужчина. Невозможно представить себе, чтобы такой текст был включен в любовное послание, ибо он явно имеет зловредный характер. Речь идет не просто о духовном горении девицы, но о таком состоянии, когда ей тоскливо и печально, а душа расстается с телом.

При сравнении с подобными текстами бросается в глаза, что в новгородской грамоте отсутствуют специфические черты, которые указывали бы на то, что перед нами фрагмент любовного заговора: в нем

²¹ О «побудительных речевых жанрах» в берестяных грамотах см. (Зализняк 1987).

нет ничего мифологического или фольклорно-фантастического; нет и ничего такого, что бы выдавало его злонамеренность или магическую направленность; он обращен непосредственно к другому человеку, а не к каким бы то ни было сверхъестественным существам; в нем перечисляются сердце, тело и душа, но не упоминаются другие органы человеческого тела; нет и указаний на вскрытие тела или проникновение вовнутрь, что так характерно для заговоров (Шиндин 1993: 62). Метафорическое употребление глагола «разгоретися» не выходит за рамки речевого узуса; не зная утраченной части текста, мы не можем судить о том, насколько актуальна в данном случае ассоциация с реальным огнем, который мог быть использован в ритуале. Письменная форма фиксации текста уже сама по себе свидетельствует о том, что он не был непременно связан с обрядовыми действиями.

Несомненно, что какие-то указания на магическую природу текста либо, наоборот, на его «лирический» характер были в оторванной части грамоты. Сама реконструкция текста зависит от того, признаем ли мы его любовным посланием или заговором. Если предположить, что это все-таки заговор, то реальной становится иная реконструкция текста, основанная на аналогии с любовными заговорами XVII–XVIII вв. В принципе там могло говориться что-нибудь вроде: «как разгорается огонь в печи...», «как след горит...», «как от тех дров жарко разгорается...» и т. п.

Можно констатировать, что мы имеем дело с формулой, которая, несмотря на неполноту и небольшой объем, весьма искусно построена: с использованием принципов тринности, синтаксического параллелизма и разного рода повторов, а также обыгрывания языковой метафоры «горящего» сердца.

До сих пор исследователи расходились во мнении о том, следует ли считать данную формулу фрагментом заговора или любовной записки. Наше исследование не только не дало окончательного ответа на этот вопрос, но и выявило, что проблема еще более сложна, поскольку сохранившийся фрагмент текста имеет параллели не только среди любовных заговоров, но и в текстах книжного происхождения.

Установление генезиса нашей формулы затрудняется тем, что сами любовные заговоры испытали сильное влияние книжно-христианской традиции. Одни и те же формулы встречаются и в Библии, и в древнерусских памятниках книжности, и в греческих любовных заговорах, и в русских магических текстах.

И все же наше исследование позволяет выдвинуть некоторые гипотезы для последующего обсуждения. Можно утверждать, что дошедший до нас фрагмент берестяной грамоты № 521 близок заговорным формулам, хотя и не имеет среди них буквальных аналогов.

1. Наиболее вероятно, что это черновик любовной записки, при составлении которой была использована формула присушек.

2. Однако текст может быть и фрагментом любовного заговора, возможно, это такой заговор, который по своему содержанию уже отошел от простой магической формулы и получил функцию лирического выражения личного чувства.

3. Не исключено и то, что мы имеем дело с черновиком любовного послания, которое непосредственно не связано с заговорной традицией, а близость текста к заговорам обусловлена использованием одной и той же языковой метафоры и ориентацией на молитвословное творчество, однако это представляется нам наименее вероятным, так как, во-первых, речь идет все же об очень широко и давно известной заговорной формуле и, во-вторых, сходство занимающего нас текста и любовных заговоров весьма велико.

Вне зависимости от того, какой из этих вариантов мы примем, сама по себе близость заговора к любовному посланию и возможность принять одно за другое не являются банальными и требуют осмысления. Резонно предположить, что перед нами не казус, а пример своеобразного пограничного, переходного текста.

В. Н. Топоров справедливо отмечает, что заговор занимает специфическое место и среди фольклорных жанров, и среди различных видов ритуала, так как заговор, «будучи по целому ряду характеристик фольклорным и ритуальным явлением, нарушает основной признак и фольклора и ритуала — коллективный характер их использования...» (Топоров 1993: 4). В отличие от календарных и семейных обрядов заговор имеет нерегулярный, незапрограммированный и индивидуализированный характер. Цель заговора — разрешить некую неурядицу в личном существовании человека, который выступает здесь не как исполнитель определенной социальной роли, не как член коллектива, а в своей телесной индивидуальности. Любовный заговор предназначен для того, чтобы воздействовать на сферу интимных переживаний, причем целая гамма чувств, насылаемых на другого человека, воссоздается в самих текстах присушек и отсушек. Все это и делает возможным использование любовных заговоров, по мере утраты ими магических функций, для осмысления и художественного описания внутреннего мира человека.

В традиции XVIII в. можно привести пример, когда любовное послание использовалось в функции заговора. В 1732 г. крепостной Иван Якшин записал заговор-присушку для своего знакомого. Текст следовало произнести над золой, оставшейся от тряпичной куклы; в остальном само письмо представляет собой скорее любовную записку, чем заговор. Имярек обращается к женщине и называет ее «моя наде-

жда» и «мой друг» «Как ты, моя надежда и мирок, об отце и матери желание имешь, так бы ты, мой друг, обо мне имирек пощечение и желание по намела» (Смилянская 2002б: 131, 1732 г.)

И все же лирико-поэтическое переосмысление особенно характерно для любовных заговоров, зафиксированных в ХХ в. Акценты здесь явственно смещаются с магического воздействия на описание личного чувства, например, заговор из Вятской области начинается таким образом: «Как я, раба божья (имя), сама себя люблю и уважаю, правлюсь сама себе, так же бы и раб божий (имя) любил меня, уважал, правилась бы я ему» (ВФЗИ 1994: 49, № 249). Тексты заговоров сближаются с подростковой альбомной поэзией; в них появляются размер и рифма: «...У его бы тело тлело, / Душа огнем горела, а кровь клячом кипела» (Адоньева, Овчинникова 1993: 138, № 560), «... думал бы вечно да любил бы он меня сердечно» (ВФЗИ 1994: 40, № 214). Фрагмент берестяной грамоты № 521 позволяет предположить, что подобная лирическая интерпретация любовных заговоров, которая сопровождает закат заговорной традиции, спорадически имела место уже шесть столетий тому назад.

Тот факт, что любовные заговоры непосредственно вырастают из ритуала и магии, коренятся в психологии и даже физиологии человека, не отменяет их поэтического качества, но лишь придает ему дополнительное глубинное измерение. Мы как бы присутствуем при рождении поэзии из мифологии и ритуала, при кристаллизации поэтической формулы на основе формулы ритуально-магической.

Глава 2.

Заговор из Псалтыри XV века

В собрании Ф. А. Толстого Российской национальной библиотеки (С116.) хранится любопытная Псалтырь с исследованием XV в. (Q. п. I.10). Начало и конец рукописи утрачены. На полях имеется ряд помет и рисунков XV - XVI вв. На л. 2-3 скрепа скорописью XVII в.: «Спаса Ярославского»; таким образом, в XVII в. рукопись хранилась в Спасо-Ярославском монастыре. На листах 175 об. - 176 небрежным полууставом XV - XVI вв. вписан заговор, которому и будет посвящена данная глава.

Фрагменты заговора были впервые напечатаны в 1953 г. в книге Е. Э. Гранстрем «Описание русских и славянских пергаменных рукописей» (Гранстрем 1953: 71). В настоящее время текст заново прочтен в инфракрасных лучах А. Г. Бобровым, причем ему удалось восстановить и те места, которые не были опубликованы Е. Э. Гранстрем. Приводим текст в чтении А. Г. Боброва, который любезно поделился с нами результатами своих разысканий:

Се язъ, звѣрь юнъ, очи мои звѣр[ь]и, а гроза моя ц(а)р(е)ва. Блудитесь мене, кр(е)стьяне, аки овци волка. С(вя)ты[и И]оан Кр(е)ст(ите)ль, выми ключь из дна моря, запрѣти приходяща и прилѣтаща, кто на меня порок говорит, чюдски или корѣльски, мужик или жонк[а], чернецъ или черница, отрок или д(е)вка. Дам ми, Г(о)с(под)и, на супоста мое[го] лук¹ серебрян², стрѣлу железну. А стрѣлю ег(о) и иму ег(о) правою рѣкою за с(е)рдце, и потепетьс(я) в рѣцѣ мое, аки рыба на [у]дѣ, и будет в рѣцѣ мое аки оуспленъ. Б(о)гу нашему слав[а], всегда и ныне, при[сно] в[о] в[ѣки].

Приведем текст в упрощенной орфографии и с условным делением на строки:

- 1 Се язъ, зверь юнъ,
очи мои звер[ь]и,
а гроза моя царева.
Блудитесь мене, крестьяне,
- 5 аки овци волка.
Святыи Иоан Креститель,
выми ключь из дна моря,
запрети приходяща и прилетяща,
кто на меня порок говорит,

¹ Испр., в ркп.: луг.

² Испр., в ркп.: серебряг.

10 чудьски или корельски,
 мужик или жонка,
 чернецъ или черница,
 отрок или девка.
 Дан ми, Господи,
 15 на супоста[та] моего
 лук сребрян,
 стрелу железну.
 А стрелю его
 и иму его
 20 правою рукою за сердце,
 и потепеться в руце мое,
 аки рыба на уде,
 и будет в руце мое
 аки усплень³.
 25 Богу нашему слава,
 всегда и ныне,
 присно во веки.

Повествовательная структура. Текст отчетливо членится на 5 фрагментов. При этом общая логика развертывания смысла такова: в первом фрагменте протагонист говорит о себе (строки 1–5), во втором обращается за защитой к Иоанну Крестителю (строки 6–13), в третьем просит у Бога оружие (строки 14–17), в четвертом описывает расправу со своим недругом (строки 17–24) и в пятом славит Господа (строки 25–27).

Повествование строится как описание последовательных действий, совершаемых протагонистом. Вначале — угроза, пожелание всем христианам не попадаться ему на пути, потом — конкретизация, перечисление реальных или потенциальных недоброжелателей и, наконец, — описание того, что будет, если кто-нибудь из них все-таки не прислушается к угрозам и попадетс я ему в руки. Можно думать, что этот супостат — один из тех недоброжелателей, которые раньше клеветали на протагониста. Однако он имеет уже актуальный, а не потенциальный характер. В четвертом фрагменте действие приобретает характер своеобразной сценки, зарисовки с натуры.

Впрочем, при ближайшем рассмотрении выясняется, что все действия, которые описываются в тексте, имеют не буквальный, а метафорический характер. Ключевые эпизоды сохраняют определенную

³ Возможна конъектура: «А стрелю его и иму его правою рукою за сердце, и потепеться [он] в руце мое, аки рыба на уде, и будет в руце мое аки усплень».

двусмысленность и недосказанность: остается непонятным, превращается ли субъект в зверя или нет и если превращается, то в какого именно; что за ключ вынимает со дна моря Иоанн Креститель и с какой целью он это делает; от кого именно просит защиты имярек. Вначале он вроде бы объявляет себя зверем, но потом оказывается человеком; он стреляет в супостата, а вслед за этим еще и берет его рукою за сердце. Поскольку некоторые эпизоды даются намеками, текст оставляет ощущение многозначности и большой семантической емкости.

Действия протагониста сводятся к призывам, угрозам, славословительное наклонение, будущее время). Глаголы, описывающие речевое поведение протагониста, отсутствуют, но как бы подразумеваются.

В тексте не названы по имени ни его исполнитель, ни супостат. «Я» протагониста присутствует, но при этом остается достаточно неопределенным. Если заговоры часто произносятся от лица некоего человека («Се яз, раб Божий (имярек)...»), то в нашем тексте такое указание на личность исполнителя отсутствует.

В тексте присутствуют определенные пространственные отношения и образы. По вертикали в действие вовлечены все ярусы вселенной: земля, где разворачиваются основные события, дно моря и небо, где находится Господь, причем эти ярусы сообщаются, хотя и отделены друг от друга: Господь дает субъекту лук и стрелы, с помощью которых тот расправляется с супостатом; Иоанн Креститель извлекает ключ со дна моря, а протагонист — рыбу из воды.

Каждая из мировых сфер маркирована определенными существами: нижняя — рыбами, средняя — людьми и животными («зверь юн», овцы и волки), а верхняя занята Господом и, вероятно, какими-то хищными птицами или мифическими существами («запрети приходяща и прилетяща»). Подобная трехчленная вертикальная структура космоса имеет параллели в мифологии и фольклоре разных народов (Топоров 1972: 93; Подосинов 2000: 68–69), хотя в нашем тексте не проработана верхняя сфера, которая обычно маркирована птицами.

Рассмотрим подробнее каждый из выделенных нами условно пяти фрагментов текста.

Фрагмент первый (строки 1–5). Протагонист метафорически отождествляет себя со зверем, хищником и одновременно утверждает свою власть над людьми, констатирует, что от него исходит угроза, советует его остерегаться. Он противопоставляет себя другим людям сразу по нескольким линиям: пугает их, как зверь — людей, волк — овец, царь — своих подданных. Обращает на себя внимание нерасчлененность социальных, конфессиональных и естественно-природных

значении. «Идетъ ты (яко) царь о своемъ образномъ идеологическомъ смысле». «Я» одновременно и зверь, и царь, «вы» — овцы, подданные и христиане. Прилагательное прилагательное «царева» имеет в данном контексте однозначный характер: оно может быть понято в том смысле, что субъект признавает себе могущество царя зверей, но можно видеть здесь и намек на его отождествление с царем как главой социальной иерархии.

Из текста не вполне ясно, имеется ли здесь в виду прямое отождествление со зверем (оборотничество) или только образное сравнение с ним по признакам свирепости и царского могущества. Формула «се яз, зверь» указывает на отождествление, однако дальше субъект заговора ведет себя вполне по-человечески.

Строки 1–3 в принципе могут быть поняты трояко:

- 1) как буквальное отождествление субъекта со зверем, то есть своеобразное оборотничество («яз» есть некий зверь);
- 2) как образное уподобление субъекта зверю («яз» в каком-то отношении похож на зверя, имеет с ним нечто общее);
- 3) как речь от другого лица (существует некий зверь, и тот, кто называет себя «яз», говорит от его имени).

Было бы соблазнительным приписать субъекту роль языческого ведунга и способность к оборотничеству на том основании, что он говорит от лица зверя, сравнивает себя с волком и противопоставляет себя «крестьянам». Однако этому противоречит последующий текст с его обращением к Иоанну Крестителю и Господу и особенно финальным славословием Богу.

В строках 4–5 получает развитие «звериная» тема, однако она более явно переводится в область переносных значений: субъект требует, чтобы его сторонились «как овцы волка», но не отождествляет себя прямо ни с волком, ни с другим зверем. Определенная двусмысленность, впрочем, сохраняется и здесь, поскольку неизвестно, говорит ли субъект от своего имени или от имени зверя.

«Се язъ, зверь юнъ...» Начальная указательная частица *се* придает формуле некоторый оттенок книжности. Со словосочетания *се язъ* в Древней Руси принято было начинать разнообразные тексты делового характера, например: «Се яз, князь Феодор Федорович, пожаловал есмь игумена...» (акты Северо-Восточной Руси, 1430–1440-гг.; цит. по: СРЯ 1981/8: 49)⁴.

Начальная формула «Се аз...» характерна для заговоров Олонецкого сборника второй четверти XVII в.: «Се яз, раб имярек, стану благословясь...» (Срезневский 1913: 486, № 18), «Се яз, раб Божий имя-

⁴ Подробнее об этой формуле см.: (Золтан 1987).

рек, покрывахя небом...» (Там же: 502, № 88), «Се аз, раб и марию, хма; по сему белому свету...» (Там же: 505, № 104), «Се аз, раб Божий имя рек, стану говорити слов добрых...» (Там же: 516, № 123).

Можно считать, что форма документа использована в заговорах «несвойственной» ей изначально функции. Специфический характер формулы нашего текста обусловлен тем, что в ней не говорится ни «раб» ни «раб Божий», в результате чего текст не привязан к конкретному исполнителю. Более того, можно вообще представить себе, что он произносится не от имени человека, а от имени какого-то сверхъестественного существа, наделенного «царевой грозой».

Своеобразную параллель можно видеть в рисунке на бересте новгородского мальчика Онфима XIII в. Он «изобразил страшного зверя с торчащими ушами, с высунутым языком, похожим на еловую ветку или на оперение стрелы, с закрученным в спираль хвостом» и приписал: «Я звере», т. е. «Я зверь» (Янин 1975: 47-48; см. также: Чернецов 1994: 20). На трех новгородских печатях XV в. изображен некий зверь и сделана надпись: «а се лють зверь» (Клейненберг 1969: 179)⁵.

Словосочетание «зверь юнь» наиболее сложно для интерпретации. Ни в каких других текстах оно нам не встретилось. В принципе это словосочетание может иметь и характер прямой номинации, обозначающей какого-то конкретного зверя, и характер эвфемизма, скрывающего «подлинное» имя зверя, известное автору, и характер иносказания, призванного подчеркнуть свирепость и властность человека.

В старославянском и древнерусском языках слово звѣрь имело значение 'зверь, (дикое) животное' (СС 1999: 235). Прилагательное юнь, юнын 'юный' встречалось в сочетании с существительным тельць; пример из Синайской псалтыри: ї годѣ вждеть в(ог)оу паче тельца юна (68: 25) (СС 1999: 792). Известно также ст.-сл. юнець 'молодой бык'; пример оттуда же: швидж мѧ тельци мнози . юнъци тоучъни одръжашѧ мѧ (Ис 21: 13) (СС 1999: 792). В древнерусских сказаниях о животных юнецъ - бык; телец, молодой бык; вол; символическое обозначение Иисуса Христа (Белова 2000: 274)⁶.

⁵ Изображения и надписи на этих печатях обсуждаются в статьях: (Клейненберг 1969; Сумникова 1986: 71).

⁶ В «Книге толкований» протопоп Аввакум рассказывает о том, как он увещевал блудницу: «Разумей, чадо, похотение-то блудное пища и питие рождает в человеке, и ума недостаток, и к Богу презорство и бесстрашие: наедшия и напився пьяна, скачешь, яко юница, быков желаешь и, яко кошка, котов ищешь, смерть забывше» (Аввакум 1991: 287).

В принципе можно предположить, что номинация «зверь юный» связана с др.-рус. *юноца, унцъ* 'бык, телен', однако другие характеристики зверя («парча проца», «зверьи очи», соотношение с «волком» в сравнительном обороте «аки овци волка») такому пониманию не вполне соответствуют.

Упоминание «царевой прозы» вызывает ассоциацию со львом, хотя в принципе «царевой прозой» может быть наделен не только лев, но и другие звери⁷. Особая отмеченность глаз «юного зверя», быть может, связана с тем, что лев, согласно «Физиологу», не закрывает глаз во время сна (Лихачева 1993: 136).

Наконец, сравнительный оборот «аки овци волка» вводит в текст «волчью тему», столь популярную и в книжной традиции, и в фольклоре. В принципе под «юным зверем» в тексте может подразумеваться и волк.

К обсуждению вопроса о природе «юного зверя» мы вернемся ниже.

«...очи мои звѣр[ь]и...» Косвенное подтверждение чтения «очи мои зверьи» (т. е. 'звериные, как у зверя') можно видеть в словах заговора из вологодской рукописи начала XIX в.: «...мои очи --- волчьи, а их очи овечьи» (Виноградов 1908/1: 9, № 8).

Звериные очи неоднократно фигурируют и в других заговорах, например: «...я, раб, волк; своим ясным оком взгляну...» (Ефименко 1878/154, № 10; из стар. ркп.); «Тело летящаго змия, очи лютаго зверя, сердце и помысли орла птицы...» (Сазонова, Топорков 2002б: 278; ркп. XVIII в.).

В заговоре протагонист высказывает подчас желание, чтобы недруги трепетали перед его взглядом: «О, святыи архангел Михаил, первый княже и небесных сил грозный воевода, ты побеждаешь вся нечистыя силы и заграждаешь уста нечестивых; загради уста и сердца моих врагов и супостат, злобствующих на мя, да стоящие против меня остолбенеют, и окаменеют, и немеют языком, да не могут предо мною уст отверзати и устрашатся вси взора лица моего!» (Майков 1992: 147, № 343; 1766–1767 гг.).

Общим местом являются также «светлые очи» царя или других носителей власти, например в заговоре при сватовстве: «...пойду к рабу Божию ко властелину (имярек) в светлыя очи и в радостное сердце» (Ефименко 1878: 145, № 3; XIX в.)⁹. В севернорусских заговорах встречаются обра-

⁷ Например: «Будеть душа твоя яко унцъ». Ефрем Сирий. XIII в.; цит. по: (Средневский 1989/3, 1: 1628).

⁸ О царской символике льва см.: (Иванов, Топоров 1982; Лихачева 1993; Баранов, Островский 1996).

⁹ Ср. в заговоре «ко власти»: «Царьски очи, матерно сердце, мертвецевы щоки, тетереви язык не говорит и мертвецевы щоки не товоряттце, и тако бы на меня, раба Божия, никто зла, ни лиха не думал и не мыслил» (Шокровский 1987: 259;

шения к царским очам: «Новоуки и помощки, вы у зоркии очехи, *царские очи*, как служили царям царевичам, угрозым и др. овином, вы по служите рабу Б(ожие) М...» (Гам 40: 152, № 1, стар. ркп.).

В фольклоре и народных верованиях отмечены глаза мифических персонажей и диких зверей: они светятся, сверкают, горя, бывают красными, оловянными и т. д. (Новичкова 1995: 71, 96, 229, 336, 445, 460, 517, 548, 549, 590; Гура 1997, по указ.; Ясинская 2003) ¹⁰.

В Псалтыри неоднократно упоминаются очи Господни; они испытывают сынов человеческих (Пс 10: 4) и грозят расправой творящим зло: «Се очи Господни на боящихся Его, уповающих на милость Его» (Пс 32: 18); «Очи Господни на праведныя, и уши Его в молитву их. Лице же Господне, на творящия злая, еже потребити от земли память их» (Пс 33: 16–17). В иконографии известно изображение «Всевидящее Око Божие» (Бобков, Шевцов 1996: 171–172).

«...гроза моя царева...» Слово *гроза* употреблено здесь со значением 'угроза, угрожающая сила; гнев, строгость; то, что внушает страх, гроза 'ужас' (СРЯ 1977/4: 139; ПОС 1990/8: 32; Творогов 1995), ср. ст.-сл. гроза 'ужас' (СС 1999: 178).

«Гроза» или «царева гроза» неоднократно фигурирует в заговорах на власть и судей XVIII–XIX вв., например: «Государь небесный, воевода Михаил архангел... дай мне, рабу Божию (имярек), сердце мое каменное, главу железную, нос медный, *очи царския*, язык золотой, и говорить *речи царския*, щиты булатные и *грозу царскую*...» (Ефименко 1878: 154–155, № 10; стар. ркп.) ¹¹.

В заговорной традиции «гроза» в значении 'угроза; то, что внушает страх, ужас' может сохранять связь с «грозой» как природным явлением, например: «...воиду в *грозную тучу*, покроюся громом, маланьей и огненным молнием. И сколь *грозна грозная туча*, гром и маланья и огненное молние, стол бы и я... был *грозен* и стра[ш]ен, боялис бы и трепетались меня...» (Турилов 2002: 255; ркп. до 1721 г.); «Дай же

ркп. 1734 г.). Ср. выражения: «царское око» или «око государево», «видеть очи государевы», «предстать пред очи царя» и под.

¹⁰ Глаза «царских» животных использовали как обереги; например, в лечебнике XVII в. приводится такое средство воздействовать на власти: нужно особым образом убить орла, извлечь его глаза и высушить их на солнце. «Первое око его добра при себе носити, правое, завязав в ширинку, и носити под левую пазухою, коли царь или князь на тебя гнев держит и ты тем гнев царев укротишь...» (Лахтин 1912: 42, № 440; см. также: Новичкова 1995: 570).

¹¹ То же: (Майков 1992: 144, № 338). Далее упоминаются земные «цари и царицы», стоящие выше «князей и княгинь, бояр и боярынь», а также Царь небесный, которому поклоняются все, включая земных «царей и цариц».

мне, Господи, силу от сильных, то грозу от грозных тучи, страх от страшного грома...» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.)¹².

«Блудитесь мене, крестьяне...» В ст.-сл. блудити обозначало: 1. блуждать, 2. развратничать (СС 1999: 93). В древнерусском глагол блудити имел четыре значения: 1. блуждать, бродить не зная дороги; 2. заводить не туда куда нужно; 3. заблуждаться, ошибаться, уклоняться от истины; 4. прелюбодействовать, распутничать (СРЯ 1975/1: 244). Близко нашему контексту выражение *блудити отъ* 'уклоняться от чего-либо' (пример из Пален толковой 1406 г.: «мужь блудити ш(т) пути права, в сомници исполньствѣ почиваетъ») (СДЯ 1988/1: 234).

Учитывая, что глагол сочетается с личным местоимением в родительном падеже (*блудитесь мене*), а также вероятную взаимозамену на письме букв *у* и *ю*, можно также предположить, что имеется в виду глагол *блюдитися*, неопределенная форма *блюстись* 'опасаться, остерегаться (кого, чего)'¹³; например: «Многие, государь, дворяне и дети боярские к той ложной челобитной руки прикладывали неволею, блюдяся его, Дмитрея» (ПОС 1973/2: 52; из писцовой книги 1634 г.); «Блюдиися, ты, госыдарыня, лестьцов...» (Аввакум 1991: 109; из письма боярыне Ф. П. Морозовой; 1670–1671 гг.); «Блюдиися себевозношения тово, инока-схимница!» (Там же: 115; из послания боярыне Ф. П. Морозовой, княгине Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой; 1672 г.).

Тем не менее остается возможность других интерпретаций. В частности, предложение «Блудитесь мене, крестьяне, аки овцы волка» могло вызывать ассоциации с такими контекстами, в которых фигурируют овцы, блуждающие без присмотра¹⁴. В Псалтыри лирический

¹² Ср. слова Мамаю в «Сказании о Мамаевом побоище»: «Нъ ныне чести вашей хошу, моимъ имянем царьским и грозою, а вашею присягою и рукою вашею распужень будетъ князь Дмитрей Московский, и *огрозится* имя ваше въ странах ваших моею грозою» (СМП 1985: 207).

¹³ Ср. ст.-сл. блюсти сѧ, блюдѧ сѧ, блюдеши сѧ (от чесо, чесо) 'остерегаться, беречься чего-л.' (СС 1999: 93).

¹⁴ На страницах Библии неоднократно возникает образ «словесных овец», которые блуждают, отбившись от стада, и становятся пищей для диких зверей, в то время как их пастыри заняты сами собой и не выполняют своего долга. Например, в книге Иезекииля приводятся слова Господа: «Блуждают овцы Мои по всем горам и по всякому высокому холму, и по всему лицу земли рассеялись овцы Мои, и никто не разведывает о них и никто не ищет их. <...> ...без пастыря сделались овцы Мои пищею всякого зверя полевого, и пастыри Мои не искали овец Моих и пасли пастыри самих себя, а овец моих не пасли...» (Иез 34: 6, 8). Апостол Петр говорил, обращаясь к верующим: «...вы были, как овцы блуждающие (не имея пастыря); но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших» (1 Петр 2: 25).

герой может сравнивать себя с заблудшей овцой. «Заблудих, яко овца погибшее...» (Пс 118: 176). Цитаты из 118-го псалма входили в древнерусский чин пострижения в монахи: «Заблудих яко овца погибшее доброму, азици мене заблужьшаго, Боже, и к тебе прибегаю, пастырю свой паки съзиждь образ истлевшии страстьми и заблуждъшее волхвицное овца обрет на рамо въсприем к отцю принесе...»¹⁵.

Слово *крестьянишь* (*кръстьянишь*) в древнерусском языке имело два основных значения: 1. христианин; 2. лицо, принадлежащее к низшему податному сословию; крестьянин, земледелец (СРЯ 1981/8: 49). Здесь судя по контексту имеется в виду значение 'христианин'.

Ниже мы вернемся к первому фрагменту в связи с теми параллельными, которые он имеет в восточно- и южнославянских апокрифических молитвах и заговорах. Пока можем отметить, что он относительно независим от последующего текста. Более того, фрагмент находится с ним в некотором противоречии: если в начале текста имярек предстает в образе грозного зверя, то вслед за этим он обращается к Иоанну Крестителю как правоверный христианин.

Фрагмент второй (строки 6–13). Содержание второго фрагмента не вытекает непосредственно из первого и даже контрастирует с ним: если вначале протагонист агрессивен и несет угрозу для окружающих, то здесь он обращается к высшим силам с просьбой о защите.

«С(вя)ты[и И]оан Кр(е)ст(ите)ль, выми ключь из дна моря...» В тексте фигурирует ключ, лежащий на дне моря, однако не говорится о том, что это за море и что это за ключ, как он попал в море, зачем его вынимать Иоанну Крестителю и что он будет делать с ним дальше. Можно попытаться реконструировать, что именно имеется в виду, сравнив текст с заговорами XVII–XVIII вв., в которых присутствуют те же мотивы, но при этом сюжет представлен в более полном виде.

Переход от ключей к мотиву запрета можно понять в том смысле, что Иоанн Креститель запрет железный тын до неба и тем самым оградит протагониста от врагов, которые ходят по земле и летают по воздуху. Возможен и другой вариант: Иоанн запирает речевые органы противников — антропоморфных, зооморфных или териоморфных; в зависимости от их природы он запирает им рты, пасти, клювы или жала. И все же в тексте не говорится ни про железный тын, ни про органы речи, ни про то, что будет делать с ключом Иоанн Креститель. Это придает данному фрагменту оттенок недосказанности и провоцирует на различные интерпретации.

¹⁵ Цитируем «Последование малаго образа, иже есть мантия» из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря (РГБ, ф. 113, № 331, л. 16, 17; требник XV в.).

Не совсем ясно также, почему со своей просьбой протагонист обращается именно к Иоанну Крестителю. Вероятно, более обоснованным было бы апеллировать к апостолу Петру, которому Христос вручил ключи от Царства Небесного (Мф 16: 19)¹⁶. Ключи св. Петра неоднократно фигурируют в заговорах XVIII–XIX вв.¹⁷.

Тем не менее можно предположить, что в обращении к Иоанну Крестителю зашифровано некое сообщение¹⁸. Прежде всего ассоциация Иоанна Крестителя с водой (морем) может намекать на крещение, которое Иоанн совершал путем погружения новообращаемого в воду¹⁹. Сам Иоанн говорил, что он «пришел крестить в воде» (Ин 1: 31). Кроме того, посылая Иоанна в подводный мир, составитель текста мог иметь в виду

¹⁶ Обращение к Петру было бы тем более уместным, что именно ему Христос завещал пасти его агнцев (Ин 21: 15–17). Ср. в Молитве в четверг по утрам Кирилла Туровского: «Святый Петре богоизбранный апостоле, твердый камень вере, недвижимое основание церкви, *пастуше словеснаго стада Христова, ключарь Царства Небеснаго*» (Рогачевская 1999: 119). В севернорусской «Молитве от нечистого духа» упоминаются «замок пресветлаго рая, ключ небеснаго царствия» (Ефименко 1878: 161, № 22; стар. ркп.).

¹⁷ «...и повели Господи... замкнуть... стену... Петру золотыми его ключами да нести... ключи к самому Господу Исусу Христу Божию на престол...» (Харузин 1894: 313, ркп. 1780-х гг.; то же: Рыбников 1867: 267; стар. ркп.).

¹⁸ Иоанн Предтеча фигурирует sporadически в заговорах с мотивом спрятанных ключей. Например, в пастушеском «отпуске» из Олонецкой губ. описывается, как 12 апостолов воздвигают вокруг скота «тын железный, ворота медная, веревки стальные в землю тридевять лакот, от земли до небеси, от небеси до земли»; потом строят еще два тына — каменный и серебряный; замыкают их тридцатью ключами и тридцатью замками и отдают «те ключи Богородице в седьмое небо». Иоанн Предтеча появляется в самом конце заговора: «...Иоанн Предтеча и заградит крестом животворящим, и которым крестил Господа нашего Исуса Христа, и снесет свою ризу с крестом животворящим Иоанн Предтеча в седьмое небо» (Рыбников 1867: 265; стар. ркп.). Примечательно, что акт крещения связывается здесь не с погружением в воду, а с распятием Христа; настойчивое повторение слов с корнем *крест* подсказывает, что само наименование «Креститель» также связано по своему происхождению с крестом, на котором Исус принял искупительную смерть.

¹⁹ В заговоре над новорожденным, записанном в конце XIX в., Иоанн Креститель берет воду из Иордана: «На море-океане, на острове Буяне, подле реки Иордана, стоит Никитий, на злых духов победитель, и Иоанн Креститель. Воду из реки святой черпают, повитухам раздавают и приказывают им, приговаривают...» (Попов 1903: 225, № 5).

предание, согласно которому Иоанн Креститель спускался в ад до сошествия туда Христа²⁰; ад же локализуется иногда где-то поблизости от Ключа на дне моря может являться отсылкой к Апокалипсису.

В «Откровении Иоанна» говорится о том, что прежде, чем вострубит седьмой ангел, на землю явятся два Божьих свидетеля: «Они имеют власть *затворить* небо, чтобы не шел дождь на землю во дни пророчествования их...» (Откр 11: 6). Традиционно считается, что эти свидетели – Енох и Илья Фезвитянин, однако к ним добавляется Иоанн Предтеча.

В «Откровении Иоанна» фигурируют также «ключи ада и смерходящий с неба, несет с собой ключ от бездны и цепь: «Он взял драгтысячу лет» (Откр 20: 2).

Если понимать «ключ» не как реалию, а как религиозный символ, то можно видеть в нем скрытое указание на крещение Христа²². Когда Христос вошел в Иордан, небо отверзлось и Иоанн «видел Духа, сходящего с неба, как голубя» (Ин 1: 32). Учитывая символику Христа как «двери» (Ин 10: 7) или «небесных врат», снисшедших на землю (Ин 1: 51; ср.: Быт 28: 17), можно видеть в событиях, сопровождавших крещение, своеобразное отпирание неба (Леон-Дюфур 1990: 260).

Выбор наименования «Креститель», а не «Предтеча», возможно обусловлен тем, что оно имеет корень *крест*, как и фигурирующее выше слово «крестьяне»²³. Слово *крест* (как и сама реалия – православный крест), несомненно, наделялось особой апотропеической силой, ср. многочисленные его повторения в молитве «Похвала кресту»: «*Крест* всей вселенной хранитель, *крест* есть церквам красота, *крест*

²⁰ См. апокрифическое «Слово Евсевия о сошествии Иоанна Крестителя во ад» (ПЛДР 2000/3: 262–275).

²¹ «Бездна есть место пребывания демонов, где они заключены и как бы заперты на ключ, т. е. лишены свободы действия» (ТБ 1913/11: 550).

²² Ср. связь Иоанна Крестителя с ключами в заговоре от гнева начальства и судей: «На острове горе стоит дуб, на этом дубе сидит Михаил Архангел, Иоанн Предтеча, они держат у себя крепки замки, золотые ключи, они замыкают речи его, ясные очи, быстрыя руки, зубы и губы, глаза присутствующему начальнику» (Логиновский 1903: 123, № 3; недатир. ркп.).

²³ Соотнесение Иоанна Крестителя с крестом довольно обычно для заговоров: «Святый предтеча Господень Иоанне *Крестителю!* Загради *крестом* животворящим меня, раба Божия (имярек), пастуха и мое счетное стадо!» (Майков 1992: 117, № 285; XIX в.; пастуш. отпуск).

апостолам похвала, *крест* есть царем держава, *крест* крестьяном утверждение...» (Лахтин 1912: № 501; XVII в.)²⁴.

Само море тоже может иметь не только реальный, но и символический смысл. В книжной традиции *море*, в частности, устойчиво ассоциировалось с *миром*, чему способствовало звуковое подобие этих слов²⁵. В Библии *водами* иногда называются бедствия (Ис 68: 1–2; Ис 43: 2) или множество врагов, например: «А нечестивые -- как *море* взволнованное, которое не может успокоиться и которого *воды* выбрасывают ил и грязь» (Ис 57: 20; см. также: Ис 8: 7; Иер 6: 23; 50: 42; Откр 17: 15). Выражение «восприят мя от вод многих» (Пс 17: 17) обозначает, что Господь избавил человека от множества врагов и бедствий, «как бы извлек от потопления в глубокой воде» (Разумовский 2002: 98). В том же 17-м псалме говорится о том, как от гласа Господа обнажилось дно морей: «И явишася *источницы воднии*, и открышася основания вселенныя, от запрещения Твоего, Господи, от дохновения духа гнева Твоего» (Пс 17: 16)²⁶. Нужно учитывать, что слово *ключ* имеет и второе значение — 'источник', например в заговоре 2-й четверти XVII в.: «И не пади ты, огненная река, ни в реки, ни в озера, ни в *ключи* морские, пади ты, огненная река, имярек *шо улка²⁷» (Срезневский 1913: 506, № 107)²⁸.

²⁴ В заговоре на власти: «...*крестом* крещусь, *крестом* облекусь, *крестом* дьявола прогоню...» (Ефименко 1878: 156, № 17; недатир. ркп.).

²⁵ Ср. вопрос и ответ в «Беседе трех святителей»: «Что есть, иже рече Писание: „Видехъ жену сидящу на мори и змиа лежаща при ногу ея. Егда хотяше жена ражати отроча, та змиї пожирашеть а“? *Море* — *весь мирь*, жена же уменить церковь посреде мира, а змиа Дьявола, да егда хотять вернии людие спастися, приходяще к церкви, Дьяволъ возбраняет им прельщая всем и козньми своими» (БЛДР 2000/3: 352). В вопросе цитируется Откровение Иоанна (12: 4–6). Ср. также в стихотворении Симеона Полоцкого из цикла «Мир»: «*Море* горести *мир* сей мощно нарицати, / яко жители своя обыкл огорчати...» (Симеон Полоцкий 1999/2: 327–332). О связи между изображением моря в христианской словесности и в заговорах см.: (Мансикка 1910; Mansikka 1909: 168–213).

²⁶ «В этих словах пророк делает указание на одно из важнейших событий в жизни еврейского народа, именно на чудесный переход его чрез Чермное море, когда, по мановению всемогущей силы Божней..., силою страшной бури... открылись, или явились, источники вод... <...> Что касается духовного значения выражений сего стиха, то под *водными источниками* св. отцы (Афанасий Александрийский и др.) понимают евангельскую проповедь или св. пророков и св. апостолов, слово которых, как струи животворной воды, действовало на сердца верующих, а также — святое крещение...» (Разумовский 2002: 97–98).

²⁷ То есть: *во уста*.

²⁸ Мотивы ключей, отпирания и запираания (земли, неба, воды, рая, весны и т. д.) известны во многих жанрах фольклора (календарные песни, похоронные

Впрочем, и море, и ключи фигурируют не только в христианской книжности, но и в фольклорных и ритуально-магических традициях: ср. заговор на суд: «Знаю и ведаю, что бысть мне, рабу Божию имярек, на суде. У меня есть список, медвежья голова, волчий рот, змеинная лихость. Тою лихостию запру гнев господ, а ключи брошу в окиян море, когда ключи найдутся, тогда и суд осудит. Мать одолень трава, защити меня ризами и пеленами от земли до неба» (ИРЛИ, Древлехранилище, оп. 24, № 10, л. 7-7 об.; ркп. 1820-х гг.).

Сама просьба вынуть «ключ из дна моря» напоминает невыполнимое задание и симметрична «формуле невозможности» или проклятию, ср.: «Да не доставать тем моим злым недругом из дна моря ключов...» (Тихонравов 1859: 104; 1760-1770-е гг.).

Мотив ключа, лежащего на дне моря, вполне традиционен для заговоров XVII–XVIII вв. Характерно такое развитие сюжета: сакральные христианские персонажи ставят вокруг протагониста железную стену высотой до неба²⁹, запирают ее замками и ключами, а потом бросают эти ключи в морскую пучину; далее может следовать формула невозможности, например:

«И сходят с небеси Михаило архагтил и Гаврил, Козма и Домьян, и сносят оне с небеси железен тын и заборолу булатную. И ставят оне около меня, раба Божия имярек, железен тын и заборолу булатную от востоку и до западу, от земли и до неба и замыкают Михаило и Гаврил, Козма и Домьян семеры замки и одним ключем золотым. И бросают они во святое море Окиян, и говорят Михаил и Гаврил, Козма и Домьян: „Ой, естя вы, ведуны, и ведунии, и волховники, и волховници, и всякие лихие люди. Коли вы высушите святое море Окиян, коли вы найдете в море Окияне золотой ключь, коли вы откнете семеры замки одним золотым ключем, протепете железен тын и заборолу булатную, тогда вы раба Божия имярек испортите, изурочите. Как вам, ведуны и ведунии, волховники и волховници и всякие люди лихие, как вам не высушити святаго моря Окияна, и как вам не нахаживати золота

причитания и т. д.). Подробнее о фольклорной и ритуальной символике ключей см.: (Афанасьев 1994/2: 399–415; Потеня 1883/1: 75, 93–99, 123–127, 202–203; Познанский 1995: 238–245; Макаров 1981: 261–264; Петров 1981: 112–113; Бобров, Финченко 1986: 158; Дмитриева 1994: 66–68; Левкиевская 1999б: 511–512).

²⁹ Мотив «железного тына» характерен для русских и карельских пастушеских, охотничьих и свадебных оберегов (Фишман 1986: 192–196); встречается он и в заговорных традициях других народов (Познанский 1995: 243–253; Левкиевская 2002а, по указ.). Мотив известен и в карело-финском эпосе, например: «...Та железная ограда, / от земли она до неба...» (Евсеев 1994: 237–238; пер. В. Я. Евсеева; см. также: Там же: 253, 267).

а ключа, и не отмыкати се черна замков золотым ключем, не пролома-ти железна тына, не пробити заборзды булатные, так вам, ведуны и ведунни, не испортити, ни изурочити раба Божия имярек"...» (Турин-тон. Чернецов 2002б: 216–217; ркп. 2-й четв. XVII в.).

Мотив может выступать и в редуцированном виде, например Петр и Павел берут ключи где-то под небесами и сразу вслед за этим бро-сят их в море, но не воздвигают тына и ничего не запирают: «О, свя-тый Петр и Павел, верховные апостолы, подите под небеса, возьмите замки и ключи, киньте во святой Окиян море! Когда те замки и ключи со дна Окияна моря возникнут, тогда у моих судей и командиров на мене, раба Божия (имярек), руки подымутся, сердце вострепетает и уста возглаголют...» (Майков 1992: 147, № 343; из дела 1766–1767-х гг.)³⁰.

В еще более свернутом виде мотив представлен в закрепках заго-воров. Здесь имеется в виду метафорическое запираение самого текста, осмысляемого как некое материальное целое, например: «И тем моим словам ключ и замок, и замок замкну, и снесу замок в акиян-море под латырь камень» (Ефименко 1878: 142–143, № 15; стар. ркп.); «Слово – ключ, язык – замок: пущу я ключ в окиян-море, заметет его желтыми песками, никто не может достать» (Соколов 1892: 338; стар. ркп.); «Тем словам – ключ, замок. Брошу я ключ в Океан море...» (Виногра-дов 1908/1: 45, № 55; недатир. ркп.).

В записях XVIII–XX вв. закрепка сводится подчас к краткой кон-статирующей формуле, а описание действия протагониста или сакраль-ных персонажей вообще опускается, например: «И тем замок моим словам, ключ в море, замок в небе...» (Щапов 1863: 60; № 10; ркп. XVIII в.; то же: Майков 1992: 139, № 328); «Тем моим словам ключ и замок, ключ в воду, а замок в гору» (Там же: 35, № 63); «Слово мое крепко, ключ в море, якорь в бездне» (Там же: 69, № 179); «Ключ в море, язык в роте» (Там же: 53, № 120); «Ключ в небе, замок в море» (Там же: 142, № 333); «Пусть мои слова – ключ ко дну» (РЗЗ 1998: 309, № 2027); «Ключ – ко дну» (РЗЗ 1998: 331, № 2178).

Ключи и замки широко используются в славянской магии для то-го, чтобы замкнуть рот человеку или пасть хищному животному³¹. В 1693 г. под Полтавой некая украинка рассказала о таком способе замкнуть уста недоброжелателям: «...я жалуючы Ганны, мамкы, щоб на еи не було од людей поговору, що байстря (незаконнорожденного) привела, учыла мамку... на тое, абы вона замок замкнувшы, у воду укы-

³⁰ См. также другие заговоры с мотивом железной стены: (Ефименко 1878: 149, № 11; 169, № 5; Виноградов 1908/1: 58, № 73).

³¹ Ср. выражения: «замкнуть / запереть уста», «повесь замок себе на рот» и т. п.

нута в якое судно и тиску водою умыва тася рано, як має сонце сходити, и так примовляла: *„Як сей замок замкнен єсть, так люди, котри на мене злость якую будуть говорити, як и рич и мову абы замкнуло“*, и тиску водою трычи умыватися велела» (Левицкий 1901. 433) Аналогичный заговор зафиксирован в 1754 г. в Путивле (Смилянская 2002б: 162).

Мотив ключей, брошенных в море, соотносен с определенными обрядовыми действиями. Так, например, ключ и замок использовали обычно при ритуальном обходе скота; после произнесения «отпуска» пастух запирает замок и прятал ключ и замок в воду или в какое-нибудь другое укромное место. Тексты пастушеских отпусков могли завершаться указанием: «...замок... замкни и ключ утопи в воду...» (Ефименко 1878: 170, № 5; стар. ркп.); «...ключ спусти в воду» (Там же: 169, № 4; недатиров. ркп.; см. также: Майков 1992: 120, № 285).

Мотив извлечения ключа из моря также встречается в заговорах, однако такие случаи имеют единичный характер и представляют собой скорее исключение из правила. Например: «Святая Василей Кирики (sic), поди во окиян море и вынь из окияна мора тридесят золотых замочков, тридесат золотых ключе[й] и запи замьком мое слово» (РГБ, ф. 732, № 118, л. 11 об.; 2-я четв. XIX в.).

«...запрѣти приходяща и прилѣтаща, кто на меня порок говорит, чюдьски или корѣльски, мѹжик или жонк[а], чернецъ или черница, отрок или д(є)вка».

Слово «порок» имеет здесь значение 'порицание, нареkanie; упрек' (Срезневский 1989/2, 2: 1212).

Начало фрагмента представляет собой парафраз разных стихов Псалтыри. Источник словосочетания «приходяща и прилетяща» можно видеть в 90-м псалме: «Не убоишия от страха ношнаго, от стрелы летящия во дни, от вещи во тме преходящия, от сряща, и беса полуденнаго» (Пс 90: 5–6)³². Тема защиты от клеветников и прочих гонителей также не раз фигурирует в Псалтыри: «Погубиши вся глаголющия лжу...» (Пс 5: 7); «...заклучи сопотив гонящих мя. Запрети нечистым духовом от лица безумия моего...» (молитва по 5-й кафисме); «Немы да будут устны льстивыя, глаголющия на праведнаго беззаконие, гордынею и уничижением» (Пс 30: 19).

В строках 8–13 речь идет о недоброжелателях, от которых протагонист надеется защититься с помощью Иоанна Крестителя. Сначала

³² Словосочетание «от стрелы летящия» довольно часто встречается в заговорах: «Огради мя, раба своего имрек, крестом своим, и животворящим, и нерукотворенным своим образом от всякия стрелы летящия...» (РНБ, О. III. № 185, л. 25; ркп. к. XVII в.).

они имеют отчасти мифический характер, поскольку могут не только ходить по земле, но и летать (*запрети приходяща и прилетяща*). В тексте не указано, от кого именно просит защитить его protagonist, однако можно думать, что в случае с «приходящими» речь идет о каких-то людях³³, а в случае с «прилетающими» — о каких-то териоморфных или зооморфных мифических существах (например, о летающем змие)³⁴.

Далее образ недоброжелателей несколько конкретизируется: речь как будто бы идет о реальных людях, которые клеветают на имярека (*кто на меня порок говорит*). И, наконец, перечисляются те группы людей, к которым могут относиться эти недоброжелатели.

Такие персонажи, как мужик, женка, чернец, черница, парень, девка, довольно регулярно фигурируют среди недоброжелателей в заговорах XVII–XIX вв. Близкая параллель имеется, например, в заговоре от кровотечения из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в.: «...и от мужыка и от женки, от отрока и от отроковицы, от чернца и от черницы» (Срезневский 1913: 485, № 12); ср. в рукописном заговоре на «оборону скоту»: «...оборона чинить... и от колдуна, и от колдуньи, и от ведуна, и от ведуньи, от чернца и от черницы... от мужика и от женки, от пареня и от девки...» (Рыбников 1867/4: 263).

Включение в перечень недоброжелателей чернца и черницы характерно в целом для последующей заговорной традиции. Некоторую пикантность нашему тексту придает то, что он вписан в книгу, какое-то время хранившуюся в монастырской библиотеке; теоретически его мог вписать туда как раз какой-нибудь «чернец».

Упоминание чуди (так могли называть представителей разных финноугорских народов) и корел является косвенным указанием на то, что текст был составлен в зоне этнических контактов русских с

³³ Ср.: «...не изурочить... из лесу приходящему, ис поля видящему, на лесу сидящему, лежащему и стоящему» (Виноградов 1907/1: 40, № 51; XVIII в.; «Охотничий заговор; он же свадебный оберег»).

³⁴ Ср. в пастушеском отпуске из Вытегорского у. Олонецкой губ.: «И постави, Сам Истинный Христос, Царь небесный, круг меня, раба Божия имрек, и круг моего милаго скота — излюбленнаго стада тыны булатные от неба и до земли, от востока и до запада, от юга и до севера, со все четыре стороны, и концы утверди, Господи, три сажени в небеса, и три сажени спусти, Господи, в землю, ото всякаго врага и супостата, леснаго зверя, и от широколапаго медведя — и от насланнаго, и от прокидня, и от сераго волка — от долгохвостаго рыскуна, и от волчицы, и от детей их, и от всякаго змия летящаго и ползающаго, и от всякаго лихаго человека, от колдуна и от колдуньи, и от отрока и отроковицы, от чернца и от черницы, от попа и от попадьи...» (Вытегорский погост 1884, № 91: 909; недатир. рки.).

финноугорским населением. Изучение традиционных верований и обычаев вителях тех народов, свидетельствует о том, что финноугорские народы до составителя заговора. Видение этих традиций и обычаев, очевидно, раз подтверждает, что человек, написавший заговор в Новгородской губернии, чужды, пришедший сюда в соответствии с реалиями жизни.

Представление об особой склонности к колдовству финноугорских соседей характерно для русского населения (Гальковский 1991: 248–250; Смилянская 2003: 81)³⁵. «Известно, что великий князь Вадеев «аж до Корелы»... Царь Иван Грозный пред смертью посылал за чародеями на север, к финнам» (Гальковский 1991/1: 249).

О том, что взаимодействие русской и финноугорской магии происходило уже в древнерусский период, свидетельствует берестяная грамота № 292 середины XIII в.; на ней русскими буквами записан по-прибалтийско-фински текст, который квалифицируется как заговор от молнии: «Божья стрела, 10 имен твоих. Стрела сверкни, стрела выстрели. Бог суд так производит (правит)» (Зализняк 1993: 106; пер. Е. А. Хелимского).

В Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в., помимо русских текстов, имеется также несколько финноязычных, писанных кириллицей. Петрозаводский лингвист А. П. Баранцев выяснил, «что они неоднородны по некоторым фонетико-морфологическим признакам: в частности по соотношению вепсизмов и карелизмов они разделяются на три группы... Нерусские записи в сборнике являются сплавом фактов нескольких близкородственных языков южной Карелии... Пять заговоров... являются собственно-людиковскими; два текста... людиковско-карельскими; остальные финноязычные записи... людиковско-вепские... Они могли быть записаны: 1) где-то в Заонежье; 2) в районе Логмозера-Ялгубы, где своеобразный людиковский говор, имевший много собственно-карельских черт, существовал вплоть до 1940-х годов» (Баранцев 1979: 111)³⁶.

В заговорной традиции XVII–XIX вв. спорадически фигурируют «инородцы», однако «чуди» и «корел» нам среди них не встретилось. Приведем несколько примеров: «...защити... от дохтура и от дохтурицы... от князей и от бояр, и от гостей, от немец и от татар, от самоединов и самоедок...» (Виноградов 1907/1: 41, № 52; XVIII в.; охотничий заговор; он же свадебный оберег); «...защити... от татарского и

³⁵ О колдунах-инородцах в более общем плане см.: (Щепанская 1986; Арнаутова 2004: 59, 61).

³⁶ Подробнее см.: (Баранцев 1984; Баранцев 1987).

черемисского и чумашского. • (Ефименко 1878: 215, № 78, стар. ркп., молитва от стрел). • *защиты и защиты и защиты* от всякого погубления *черемисского и татарского, буларского и крымского (мс)*, и от *ситовского и черкасского*, и от *штынского и немецкого*, и от русских *тадеи не мирных*. • (Щапов 1863: 55, № 1, ркп. XVIII в.)

Фрагмент третий (строки 14–17). «Дан ми, Господи, на супоста *мо[го] лук сребрян, стрѣлу железну*».

В Библии Бог постоянно пользуется стрелами, чтобы с их помощью поразить врагов избранного народа, например: «Бог вывел его (народ. АТ) из Египта, быстрого единорога у него, пожирает народы, враждебные ему, раздробляет кости их и *стрелами своими разит враги*» (Числ 24: 8) Ветхозаветный Ягве может сказать про себя: «Упою *стрелы Мои кровию, и меч Мой насытится плотию, кровию убитых и пленных, головами начальников врага*» (Втор 32: 42). При этом стрелы часто ассоциируются с молниями, а сам Ягве предстает как метатель молний (2 Цар 22: 15; Ис 17: 15; 127: 6)³⁷.

Выше уже приводился заговор от молнии из берестяной грамоты № 292 (серед. XIII в.): «Божья стрела, 10 имен твоих. Стрела сверкни, стрела выстрели. Бог суд так производит (правит)» (Зализняк 1993: 106; пер. Е. А. Хелимского). Можно спорить о том, имеется ли в виду здесь христианский или языческий бог, поскольку и тот и другой наделялся функцией громовержца.

В нашем тексте Господь не стреляет сам, а передает свой лук протагонисту³⁸. Учитывая также, что в Библии слова «лук» и «стрелы» не употребляются с такими эпитетами («лук сребрян, стрела железна»), можно думать, что мотив обретения стрел имеет фольклорное происхождение.

В принципе определения «сребрян» и «железен» могут быть поняты буквально — как конкретные атрибуты лука и стрелы: лук, по-видимому, посеребренный или с серебряными украшениями, а стрела — железная или с железным наконечником. Однако в последующей заговор-

³⁷ Подобные представления характерны также для мифологии финно-угорских народов: «По древним представлениям финнов Укко — седобородый старик в голубых одеждах (иногда опенной шубе), вооруженный стрелами и луком, молотом, топором, дубинкой, мечом и т. п., разъезжает по каменной небесной дороге, поражает молнией и громом злых духов, после чего люди находят на земле так называемые „громовые когти“ или же „когти Укко“, по форме напоминающие деревянные или каменные клинки» (Туюнен 1995: 110).

³⁸ «...представление о громовержце как о сильнейшем помощнике колдуна, а также и его хранителя, дающем оружие для борьбы, отражают традиции, характерные для северной Европы дохристианской эпохи, которые наложились на образ громовержца в индоевропейской традиции» (Туюнен 1995: 112).

ной традиции прилагательные *железные, серебряные*, а также *медные, бумажные, золотой* часто играют роль украшающих эпитетов и не обозначают материал, из которого сделан предмет, а дают его обратную характеристику (Топорков 2002г.: 364–369). В любом случае прилагательные «серебрян» и «железен» акцентируют то, что у Господа просят крепкое, надежное оружие.

Лук и стрелы многократно фигурируют в заговорах XVII в. и последующего времени³⁹. Часто им приписывается сверхъестественное происхождение, они ассоциируются с молнией и направлены против враждебных персонажей. Приведем несколько характерных контекстов из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в.: «Поидет свят муж от Адама, *возмет лук от самог(о) Христа, стрелы от самог(о) грома*, пострелит всяког(о) лихог(о) человека, ведуна и ведунью и всякаго зло мыслящаго на меня, раба Божия (имярек)...» (Срезневский 1913: 499, № 79; заговор от супостата); «Есть море окяян, едет из окяяна моря человек медян; и конь под ним медян <и лук> *медян и стрелье медное*; и тянет крепок лук и ст<р>еляет метко» (Там же: 503, № 98; заговор от «ураза»); «Ездит Иван хоробер, Марини сын, по Божику духу и возит Иван хоробер, Марини сын, копие булатное и *стрелы булатные*, колет и *стреляет* копием булатным и *стрелами булатными* с раба Божия (имярек) прикос и пристричу и притчу всякую...» (Там же: 507, № 112; заговор от порчи); «Есть море злато, в том златом море злат камень, в том златом камени седит злат человек, у того златаго человека *злат лук* в руках, у того *злата лука злата стрела*, и той *златой стрелой* пострелил злата тура...» (Там же: 508, № 116; заговор от порчи).

Наш текст дает серию сходжений с заговором от злых людей из того же Олонецкого сборника. Здесь описывается, в частности, как архангелы Михаил и Гавриил и другие христианские заступники «отпускаюгца на сыро матеру землю, *емют* в свои святые руки *луки тугие и тятивы шелковы и стрелы каленые* <...> и *стреляют* чародеица и чародеицу, и *черньца и черницу*, и *отрока и отроковицу*, колдуна и колдуниху, ведуна и ведуниху, и всякаго лукаваго человека, *по земли ходящаго*, и *сотонина агтела в сердце и их всех в сердце*...» (Там же: 512, № 125). В этом тексте имеются мотивы лука и стрел, стрельбы по врагам и поражения в сердце. Близок нашему тексту также перечень вредителей.

³⁹ В охотничьих заговорах лук и стрелы получают иногда астральную символику: «Есть у меня, раба Божия (имярек), генеральный стрелец сам Иисус Христос; у Господа нашего Иисуса Христа солнце лук, месяц стрела стреляет...» (Ефименко 1878: 182, № 41; XIX в.).

Фрагмент четвертый (строки 18–24). «А стрѣлю в(о) и нмѹ в(о) правую рѹкою за с(е)рдце...»

В тексте используется ход мысли, вполне традиционный для следующей заговорной традиции: субъект просит у сверхъестественного персонажа стрелу, обладающую чудесными свойствами, и, получив ее, стреляет в своего противника, который лишается своих вредоносных способностей. Хотя предполагается, что Господь уже выполнил просьбу имярека и вручил ему лук со стрелами, момент передачи лука в тексте опущен.

Мотив поражения противника стрелой в сердце известен в Библии: «А Ииуй натянул лук рукою своею, и поразил Иорама между плеч его, и прошла стрела чрез сердце его, и пал он на колеснице своей» (4 Цар 9: 24). Данный мотив известен и в древнерусской книжности. По преданию, упомянутому в «Сказании о Мамаевом побоище», Господь послал св. Меркурия погубить Юлиана Отступника: «И невидимо пронзень бысть в сердце нечестивый, жывоть свой зле сконча» (СМП 1985: 208).

Однако в нашем тексте эпизод имеет метафорический характер и не предполагает ни настоящей стрельбы из лука, ни подлинной смерти того человека, в которого попала стрела. Подобное осмысление стрел также известно в Библии⁴⁰. Символический характер может приписываться и поражению внутренних органов или рассечению тела: «Он стал для меня как бы медведь в засаде, как бы лев в скрытном месте; <...> Натянул лук Свой и поставил меня как бы целью для стрел; Послал в почки мои стрелы из колчана Своего» (Плач 3: 10, 12–13); «Окружили меня стрельцы Его; Он рассекает внутренности мои, и не щадит; пролил на землю желчь мою» (Иов 16: 13).

Такое метафорическое осмысление мотива «стрела поражает противника в сердце» характерно и для заговоров XVII–XIX вв., например:

«Есть бел камень, сидит на белом камне цар Давыт со вьсею своею красотою, есть у царя тугой лук, калена стрела розьрычитая, той луком стреляет рабов и рабынь, недругов, супротивников во правое плечо, в ретивое сердце» (Смилянская 2002б: 141; 1740 г.);

«Сколь красно пришло, краше тово пазад поди ты, костяная стрела, урочнику, порченику, зломышленику, лихораду в белые груди, и расколи ретивое серцо и становые жилы, в ручные, в ножные, в подколенные и в подпятные» (Турилов, Чернецов 2002в: 293; ркп. нач. XIX в.)⁴¹.

⁴⁰ Например, Иов говорит о себе: «...стрелы Вседержителя во мне; яд их пьет дух мой; ужасы Божии ополчились против меня» (Иов 6: 4); ср. в Псалтыри: «Яко стрелы Твоя унзоша во мне, и утвердил еси на мне руку Твою» (Пс 37: 3).

⁴¹ См. также: (Майков 1992: 18, № 21; Виноградов 1908/1, 57–58, № 72).

Поразил своего врага и рука, пронизавшая перитонеум, жила гическую расправу с врагом. Это напоминает мажорской куклы. Действие имеет всю конкретность, жила правой рукой берут сердце, расположенное в левой части тела

Мотив «взять рукою за сердце» имеет параллели в различных библейских формулах: «сердце царю в руке Господней» (Притч 21: 1)⁴², «держи душу в руках», «передать свою душу (свой дух) в руки Господни». Многочисленные примеры можно найти в сочинениях протопопа Аввакума, например: «...цареву душу в руках держал...» (Аввакум 1991: 170); «Да умирая, рече: „Отче, в руке Твои предаю дух Мой“⁴⁴» (Там же: 201).

Мотив вскрытия человеческого тела встречается и в книжной традиции. Так, например, протопоп Аввакум писал в челобитной царю Федору Алексеевичу (1676 г.): «Глаголю ти: разрежь чрево мое и посмотри *сердце мое*, яко с трепетом молю и мил ся дею...» (Аввакум 1991: 99)⁴⁵. В «Повести о бесноватой Соломонии» (1670-е гг.) и севернорусских житиях неоднократно описывается, как к больному человеку являются в видении святые, разрезают его живот и вынимают оттуда демонов или материальное воплощение болезни (Пигин 1998: 115–116, 149, 163). Параллель к мотиву извлечения рыбы из утробы имеется в чуде о бесноватой Ефросинье из «Жития Иоанна Устюжского»: «И в той день легох опочити и видех во сне: прииде ко мне человек млад образом, таков, якоже яви ми ся седяй во гробнице, и рука моя бе на чреве моем. Он же отъят руку мою, и *разреза утробу мою ножем, и выняв аки рыбу налим, вьющуся в руке его*, и положив на кладу, и разреже ея натрое. И аз того видения пробудихся и во чреве моем болезни не слышах...» (Там же: 116).

⁴² Об этой формуле в эмблематике и литературе эпохи барокко, особенно у Симеона Полоцкого, см.: (Сазонова 1999).

⁴³ Формула получила отражение в древнерусской иконографии, см.: (Алпатов 1972: 75, № 37).

⁴⁴ Цитата из Псалтыри: «В руке Твои предложу дух мой...» (Пс 30: 6).

⁴⁵ Подобные образы известны в новой русской литературе. Ограничимся двумя примерами: «И в сонной мгле, что шепчет безглагольно, / Единственная светится *рука / И держит сердце* радостно и больно» (Вяч. Иванов. «Золотые завесы»). Детский сон Годунова-Чердынцева: «...и когда наконец забывался, то меня десяток рук опрокидывали и кто-то с ужасным шелковым треском распарывал меня сверху донизу, после чего *проворная ладонь* проникла в меня и сильно сжимала сердце» (В. Набоков. «Дар», гл. 1).

Овладение чужим сердцем фигурирует спорадически и в заговорах XVII-XIX вв. Однако в целом данный фрагмент весьма оригинален и буквальных аналогов в поздней традиции нам обнаружить не удалось. В качестве отдаленной параллели приведем фрагмент заговора от сукоштата из судебного дела 1660 г.: «Дай мне, Господи, из чиста поля лютого зверя, поди, лютой зверь, к рабу Божию (имярек); в воде под камнем *выими сердце с горячею печенью*, принеси мне, рабу Божию (имярек); как не мочно рабу Божию (имярек) под камнем выдылати, так не мочно на меня, раба Божия (имярек), сердца нести и зла думати и помнити...» (Майков 1992: 151-152, № 351)⁴⁶.

Приведем пример из «Суеверной книжицы»: «...и *удрогни твое сердце от моей десной руки...*» (Смилянская 2002в: 328; ок. 1730 г.). В белорусском любовном заговоре девушка также овладевает сердцем парня: «*Вазьму яго з-пад левай рабрыны за шчырае сэрца, каб хадзіў і нудзіў і (імя дзяўчыны) верна любіў*» (Замовы 1992: 377, № 1311; зап. в 1973 г.).

Можно отметить общую соотнесенность руки и сердца в народной традиции. В России существовал обычай говорить, подавая руку при встрече: «Права рука, лево сердце» (Даль 1984/2: 209; Максимов 1886: 417). На Русском Севере многократно фиксировалась формула, которую произносили девушки, чтобы понравиться парню: «Ты меня за руку, я тебя за сердце» (Адоньева, Овчинникова 1993: 136, № 554; Киселева 1998: 35)⁴⁷.

Учитывая, что непосредственно перед этим в тексте шла речь о поражении антагониста стрелой, можно думать, что сердце понимается здесь как орган человеческого тела, и взятие его рукой сопряжено с

⁴⁶ Заговор перекликается с эпизодом из былины о Даниле Ловчанине: «Увидал он (Данила — А.Т.) зверя лютого, / Снимает с себя тутой лук, / Накладывает тоё стрелу позлоченую / На тетивочку шелковую; / Убивал он зверя лютого, / Вынимал он сердце со печенью» (Киреевский 1977/1: 58). Отметим кстати, что и в тексте из дела 1660 г., и в нашем тексте субъект обращается к Богу с просьбой, выраженной формулой «дай мне, Господи»: «Дай мне, Господи <...> зверя...» (Майков 1992: 151, № 351) и «Дай ми, Господи, лук...». В обоих случаях последующий текст строится исходя из того, что просьба уже выполнена и дар от Господа получен.

⁴⁷ «Берешь за руку и говоришь: „Я не за руку беру, за ретиво сердце“»; «Чтобы выйти замуж за парня, за которого хочешь, нужно взять его за руку и сказать: „Ты меня за руку, я тебя за руку, не за руку беру, за ретиво сердце, не за руку беру, за жильную кровь“»; «В танце парню, чтобы присушить: „Как ты меня, раб Иван, за руку, так я тебя за сердце“»; «Когда танцуешь с парнем, думай про себя: „Как ты меня берешь за руку, так я тебя — за сердце“. Три раза» (РЗЗ 1998: 134-135, № 665, 666, 670, 671). Все записи из Архангельской области.

рабьятнем тела. Однако можно поговорить о сердце как о физическом, но и определенные символы — рука, которая держит сердце, сосредоточены эмоциональная жизнь человека. Взяв антагонизм между рукой и сердце, субъект заговора подчинил его себе, овладел его чувствами.

Из контекста заговоров, как правило ясно, имеется ли в виду сердце как орган или как источник эмоциональной жизни, однако в некоторых случаях сохраняется двусмысленность. Например, в заговоре из Великоустюжского сборника 2-й четверти XVII в. ангелы отсекают и отрезают сердце, то есть речь вроде бы идет об органе; в то же время «сердце» стоит в одном ряду с «ревностью» и «ретостью» и скорее всего не имеет телесного характера: «Сходят с небес 30 ангил и три агтелы и отрезают *сердце*, ревность, и ретость, и всякие злые дела, неподобные слова с раба Божия имярек» (Турилов, Чернецов 2002б: 223). В заговорах на представителей власти, как правило, речь идет о том, чтобы воздействовать на их чувства, и лишь в нескольких текстах — о том, чтобы воздействовать на само сердце или даже извлечь его наружу⁴⁸.

«...и потепетьс(я) в рүцѣ мое, аки рыба на [ү]дѣ, и бѹдет в рүцѣ мое аки оүспленъ...» Глагол *потепеться* явно имеет оноματοпозитивский характер⁴⁹. В качестве параллели можно привести глагол *тепеться* 'дрожит, трепещет' из приписки на паремейнике 1313 г. из Пскова: «Ох мне лихого сего попирия, голова мя болит и рука ся *тепеться*» (Покровский 1916: 61).

⁴⁸ Подробнее о символике сердца в религии, мифологии и фольклоре см.: (Вышеславцев 1929; Владимирцев 1984; Никитина 1999; Топорков 2002в; Генон 1997: 439–490; Проскурина 2001; Doueiri 1997). В западной иконографии популярен образ горящего сердца, которое держит в руках тот или иной святой.

⁴⁹ Ср. глагол «вострепенуться» в сопоставимом заговорном контексте: «Как у мертвых... сердце не *вострепенется*... так бы у моих судей и командиров... сердце не *вострепенулось*...» (Майков 1992: 147, № 343; из дела 1766–1767 гг.). В заговорах, записанных в XX в., описывается, как рыба трепещет и мечется: «И как рыба-белуга без воды *бьется-мечется*, так чтобы и он, раб Божий (и. р.), без меня *бился-метался*» (Коровашко 1997: 45, № 172; присушка). «Как эта рыбина *трепещит* в водке, так бы дрожала душа у раба Божия (имя), когда увидит водку» (РЗЗ 1998: 311, № 2051; от пьянства). В Библии образ трепещущего сердца является выражением отчаяния, например: «...и не будет места покоя для ноги твоей, и Господь даст тебе там *трепещущее сердце*, иставление очей и изнывание души» (Втор 28: 65); см. также: Втор 28: 67; 1 Цар 10: 9; Иов 37: 1; 37: 24; Пс 37: 11; 54: 5; Ис 21: 4.

В строках 19–20 рисуется картина «расправы» с антагонистом, на которую далее «наплывает» другая картина – рыбной ловли. Рыба попала на удочку, рыболов выдернул ее из воды, поймал второй рукой и наблюдает, как она трепещет и бьется в его руках и постепенно застывает – «засыпает». Напрашивается ассоциация между «удой» (удочкой), на которую попала рыба, и «удом» – рукой, которой субъект взял антагониста за сердце⁵⁰.

Символика рыб в христианской традиции основана на евангельском эпизоде. «Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев, Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море; ибо они были рыболовы; И говорит им: идите за Мною, и сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4: 18–19; см. также: Мк 1: 16–19; Лк 5: 1–11).

Символ рыбы получил разработку в христианской словесности и изобразительном искусстве: «...Иисус Христос иногда называется в ранней христианской литературе „Рыбой“ (ср. этот образ в катакомбном искусстве) <...> отсюда иносказательная окраска сцен ужения и ловли сетью рыбы в средневековом европейском искусстве...» (Топоров 1982: 393)⁵¹.

Образ ужения рыбы имеет символический характер в сочинениях протопопо Аввакума, например: «Я поехал от вас с Москвы паки по городом и по весем *словесныя рыбы* промышлять...» (Аввакум 1991: 130); «Мудро Господь диявола тово победил, братия; обманул ево, *яко рыболов рыбу удицею подцепил*» (Там же: 267); «Из них же, окаянных, Бог промыслом своим своих восхищает, *яко рыбарь из моря удою рыбу*, по человеку, и по два, и по три во граде уловляет...» (Демкова 1998: 106)⁵².

Ритуальный аналог образа засыпающей рыбы находим в карельской любовной магии XIX в.: «Девушка *кладет себе в пазуху живую рыбу* и держит ее там до тех пор, пока она не умрет. Во время держания она постоянно произносит: как эта рыба умирает, так точно и такой-то парень пусть по мне умирает (куй тәмә кала куолов, муга анда микко минут мүйоти куолов). Потом эту издохшую рыбу запекают в рыбник и угощают того, которого хотят присушить» (Лесков 1894: 516; см. также: Калашникова 2000: 89).

⁵⁰ Ср. в белорусском заговоре на ловлю рыбы: «...посылай на мою *уду-удзицу* рыбу-рыбицу из глуби...» (Романов 1891: 156, № 67).

⁵¹ Осмысление рыбы как символа Христа основано на том, что ее греческое название может быть прочитано как аббревиатура выражения «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель» (Бадж 2001: 116). О символике рыбы см. также: (Толстой 1995: 234–242; Гура 1997: 746–758).

⁵² Ср. сцену ловли рыбы в «Житии» протопопо Аввакума (Аввакум 1991: 76).

Некоторая двусмысленность данного фрагмента обусловлена тем, что слова, обозначающие сферу сна, обычно имеют переносные значения, связанные со смертью⁵³. Поэтому остается неясным, мечтает ли протагонист о смерти своего супостата или только о том, чтобы усыпить его на время. Двусмысленность еще больше усугубляется тем, что речь идет о рыбе. Дело в том, что носители русского языка обычно говорят, что рыба «уснула», а не умерла (Даль 2002/4: 518)⁵⁴.

Можно думать, что для составителя текста было актуально звуковое подобие слов *уснул* и *плен* (протагонист не только усыпляет противника, но и *пленяет*, берет его в плен).

Образ рыбы, брошенной на берег или даже в котел с кипящей водой, известен в любовных заговорах начиная с XVII в., например: «Сколь тошно, сколь горько рыбе без воды и так бы рабе имярек тошно, горько по мне...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179; 1688 г.); «...не могла бы она без меня ни жить, ни быть, ни есть, ни пить, как белая рыба без воды...» (Смилянская 2002б: 165; 1769 г.).

В фольклорной традиции известен образ ужения рыбы, которая оказывается заколдованным человеком. Например, в «Повести о Гоневодами, / еще Горе злочастное насмеялся: / а Горе за ним с шастыми у бережку уловленной, / быть тебе да и съеденой, / умереть будет на прасною смертию» (ПГЗ 1984: 16)⁵⁵.

⁵³ Ср. выражение «уснуть в смерть» (Пс 12: 4). В Пасхальном каноне: «Лютую уснув, яко мертв, Царю и Господи, тридневен воскресл еси, Адама воздвиг от тли и упразднил смерть...» (Молитвослов 1999: 216). Ср. в сочинениях пророка Аввакума: «Тогда убо уснем на долгий сон, егда очеса не узрят животнаго света сего» (Аввакум 1991: 176); «Вся убо не уснем, вси же, глаголет Павел, сиречь не умрем, до последние трубы живушии на земли будут» (Там же: 181).

⁵⁴ В письме 1669 г. сосланный Патриарх Никон велит привезти ему рыбу «живую в бочках и провожатым приказать беречь накрепко, чтобы та рыба у Феропонтова монастыря не поснула» (Варлаам 1858: 154). Ср. реальные житейские наблюдения над процессом приготовления рыбы: «Вкусным жарким из рыбы повсеместно почиталась та рыба, которая поджаривалась „на сковратке“ в масле, живая и еще „трепечущая“, ибо „уснулая рыба“, как говорили, теряет свои вкусовые качества от „розлива“ желчи по ее телу» (Богоявленский 1966: 40).

⁵⁵ Ср. сюжет карело-финских эпических песен «поймка девы-лосося»: Вяйнемейни (Кавкамойне, Лемминкяйни) поймал рыбу и хочет разрезать ее и съесть, но та ускользает в море и объясняет ему, что она приплывала для того, чтобы стать его женой (Евсеев 1994: 98-104, 209, 221-222, 345-346). В песнях красочно описано ужение девы-лосося, например: «И серебряная леска / С медным удилицем взвилась, / Золотой звенел шнурочек – / Вяй-

Фрагмент пятый (строки 25–27). Концовка присоединена к тексту по аналогии с обычным завершением христианской молитвы. Здесь в первый и последний раз появляется местоимение 1-го лица множественного числа: *Богу нашему слава*. Таким образом, субъект как бы включает себя в совокупность тех «крестьян», которым он противопоставлял себя в начале текста. Он благодарит Господа за оказанную ему помощь, однако это славословие не связано какими-либо прямыми указаниями с конкретным содержанием текста. Ср. славословие Господу от имени «словесных овец» в Псалтыри: «Мы же, людие Твои и овцы пажити Твоея, исповемся Тебе, Боже, во век, в род и род возвестим хвалу Твою» (Пс 78: 13).

Внутренние семантические переклички. На первый взгляд кажется, что текст составлен из фрагментов, весьма слабо связанных друг с другом. Нетрудно представить, что один из них опущен (например, 1-й или 2-й) либо между ними вставлены какие-то дополнительные фрагменты.

Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что отдельные части текста связаны друг с другом многообразными смысловыми перекличками, которые придают ему внутреннее единство.

Так, например, вначале субъект противопоставляет себя «крестьянам», а в конце сам включает себя во множество этих «крестьян» (*Богу нашему слава*). Вначале он сравнивает себя со зверем, а в конце — с рыболовом. В обоих случаях отношения между «я» и «ты» моделируются в образах преследователя и его жертвы. Сравнение протагониста со зверем имплицитно подразумевает тему пожирания, растерзания, которая позднее актуализируется в описании расправы с супостатом.

Тема воды и мотив извлечения из глубины фигурируют дважды: Иоанн Креститель извлекает «из дна моря» ключ, а ниже супостат уподобляется рыбе, которая извлекается из-под воды.

Мотив ключа имплицитно подразумевает темы отпирания и запираания. Тема запираания получает продолжение в следующем стихе (...*запрети приходяща и прилетяща...*), а тема отпирания — в мотиве вскрытия человеческого тела (стрела выступает как своего рода ключ, с помощью которого протагонист проникает в тело супостата).

В строке 14-й субъект обращается к Господу с просьбой (*Дай ми, Господи...*), а в 25-й славословит Бога (*Богу нашему слава*), то есть как бы благодарит его за оказанную помощь.

нямейни рыб удил. / На крючок попался лосось, / Таймень на крючок железный. / Вытащил он рыбу в лодку / И на дно той лодки бросил» (Там же: 98; пер. В. Я. Евсеева).

Система персонажей. Действия, совершаемые протагонистом, противопоставляются в весьма динамичный сюжет, в который, помимо него (подъ) и его противники.

Протагонист рисуется в тексте как лицо активное, а его недоброжелатели — как лица пассивные, подверженные внешнему воздействию. Субъект сравнивает себя со зверем, обращается с просьбами к Иоанну Крестителю и Господу, стреляет в своего супостата и берет его рукой за сердце. Он сравнивает супостата с овцой, боящейся волка, и с рыбой, попавшейся на удочку, стремится его запугать, поражает стрелой, хватает за сердце и усыпляет. Виртуозно разработана в заговоре система ролей: если «я» — волк, то «ты» — овца, если «я» — стрелок, то «ты» — цель, если «я» — рыболов, то «ты» — рыба.

Заговор напоминает игру, в которой субъекту и его антагонистам последовательно приписываются разные роли, причем делается это таким образом, чтобы он всегда побеждал своих недругов. Примеры такого рода ролевых конструкций многочисленны и в заговорах, и в народных играх.

В связи с ролевой структурой текста особого внимания заслуживают местоимения. Местоимение 1-го лица единственного числа в именительном падеже («яз») встречается в тексте только один раз — в самом начале. Притяжательное местоимение 1-го лица употребляется 5 раз (во всех случаях — в постпозиции по отношению к существительному: *очи мои, гроза моя, на супоста[та] моего, в руке мое* (2 раза)), личное местоимение 1-го лица в косвенных падежах — 3 раза (*блудитесь мене, говорит на меня, даи ми*). При этом в тексте вообще отсутствуют местоимения 2-го лица и только два раза появляется местоимение 3-го лица (*стрелю его, ему его*). Все это создает своеобразный «грамматический эгоцентризм» текста, в центре которого неизменно находится его субъект.

Синтаксический параллелизм. Особую выразительность тексту придают разного рода повторы и параллельные синтаксические конструкции.

1. Строки 2-я и 3-я связаны друг с другом синтаксическим параллелизмом, причем каждому слову 2-й строки соответствует слово 3-й строки (существительное в именительном падеже + притяжательное местоимение 1-го лица + притяжательное прилагательное):

...очи / мои / звер[ь]и,

а гроза / моя / царева.

Обе строки имеют по 3 ударения. Слова соотношены друг с другом и по количеству слогов: 2 слога + 2 слога + 2/3 слога. Можно также отметить определенную закономерность в распределении гласных: во

2-й строке все слова кончаются на *и* (из них одно *и* ударное), в 3-й строке за союзом *а* следуют 3 слова, кончающиеся на гласный *а*, причем слова *гроза – моя* дают неточную рифму.

Синтаксический параллелизм, а также то, что строки связаны с помощью противительного союза, побуждает установить некую аналогию между «очами» и «грозою»: можно подумать, что «гроза» является таким же неотъемлемым атрибутом субъекта заговора, как и его очи, или что именно очи субъекта выражают его «грозу».

2. В строках 11–13 приводятся однородные подлежащие, которые сгруппированы по парам, связанным союзом *или*. Перечисление организовано не только по горизонтали, но и по вертикали: мужик, чернец и отрок как представители мужского пола противопоставлены жёнке, чернице и девке.

3. Синтаксический параллелизм имеется и в строках 16–17 (существительное + краткое прилагательное в постпозиции). Параллелизм поддерживается неточной внутренней рифмой *лук – стрелу* и аллитерацией (*ср – бр – стр*):

..лук сребрян,
стрелу железну.

4. В строках 18–19 параллельные конструкции образованы двусложным переходным глаголом и личным местоимением 2-го лица в винительном падеже, вынесенным в постпозицию:

А стрелю его
и иму его...

5. Строка 21-я соотнесена с 23-й (союз *и* + глагол + словосочетание «в руке мое»), а 22-я — с 24-й (сравнительные обороты, начинающиеся с *аки*):

...и потепеться / в руке мое,	аки / рыба на уде,
и будет / в руке мое	аки / усплень.

В строках 18–24 повествование ведется в будущем времени, однако действие описано таким образом, как будто оно совершается на наших глазах и мы сразу видим его результаты. Два однородных сказуемых описывают действия субъекта («стрелю» и «иму»), а два других сказуемых — действия или состояние супостата («потепеться» и «будет аки усплен»). В обеих частях сложносочиненного предложения личные местоимения 1-го и 3-го лица пропущены, но легко восстанавливаются по смыслу. В то же время отсутствие местоимения «он» дает повод для некоторой двусмысленности: в принципе глагол

«потепеться» может быть отнесен и к местоимению «он», и к существительному «сердце».

В 5-ти случаях строки связываются друг с другом с помощью подхватов, причем в 4-х из них используются однокоренные слова: *зверь* / *зверь* / *и* (строки 1-2); *крестьяне* / *Креститель* (строки 4 и 6); *стрелю* / *стрелю* (строки 17-18); *рукою* / *в руке* (строки 20-21); *на уде* / *И будет* (строки 22-23).

При образовании параллельных конструкций активно используются личные местоимения: «...очи мои *зверь* / *и*, / а гроза моя *царёва*...», «...А *стрелю его* / и *иму его*...», «...и *потепеться* в *руке мое*... / и *будет* в *руке мое*...».

Формальные особенности. В тексте присутствуют разнообразные способы звуковой инструментровки: рифма, ассонанс, аллитерация.

Точная рифма встречается только один раз; она связывает парные причастия с приставкой *при-*: *приходяща* и *прилетяща*. Неточная рифма используется более активно: *яз* — *гроза* — *моя*, *блудитесь* — *Креститель*, *издна* — *меня*, *лук* — *стрелу* — *стрелю*, *моего* — *его* (дважды); *уде* — *услен*, *сердце* — *потепеться*. В первых 7-ми строках 5 раз встречаются слова с ударным *о* в предпоследнем слоге: *очи* — *царёва* — *овци* — *волка* — *моря*.

Аллитерация наиболее заметна в строке 8: *запрети* *приходяща* и *прилетяща*; в строках 14-15: *Дай* *ми*, *Господи* / *на супоста[та]* *моего* (*сп* — *с...п* — *ст*); а также 16-18: *лук* *сребрян*, / *стрелу* *железну*. / *А стрелю* *его* (*лу* — *сре* — *стрелу* — *стрелю*).

Отдельные звуковые комплексы как бы прошивают весь текст, функционируя как анаграммы: *крест* (*крестьяне*, *Креститель*), *уд* (*блудитесь*, *чудьски*, *уде*, *будет*), *пот* (*супоста[та]*, *потепеться*), *верь* и *рѣв* (*зверь*, *зверьи*, *царёва*),.

В строках 8-й и 9-й (...*запрети* *приходяща* и *прилетяща*, / *кто на* *меня* *порок* *говорит*), возможно, заанаграммированы слова *предтеча* и *пророк*. В сочетании со строкой 6-й это давало бы развернутое наименование: *святой Иоанн Креститель*, *пророк* и *предтеча*.

Таким образом, языковую игру можно подозревать во многих словах: *блудитесь* (ср. *блюдитесь*, *блуд*, *блудите*, *блюдите*), *ключ*, *из дна* (ср. *дна* как название болезни⁵⁶), *море* (ср. *мир*), *запрети* (ср. *запри*), *порок* (ср. *порог* и *пророк*), *потепеться*, *рыба* (ср. *раба*), *услен* (ср. *плен*).

⁵⁶ Словом *дъна* «в старину обозначались самые разнообразные недуги с локализацией внутри тела: болезни матки, желудка, легкого, сердца, почек, мочевого пузыря и др.» (Богоявленский 1960: 214-215). Подробнее о названии этой болезни и заговорах от нее см.: (Потебня 1883: 71-80; Соколов 1895: 138-149; Раденковић 1998).

Ритуальная основа оборотничества. Рассмотрим подробнее инициальную часть текста, в которой протагонист сравнивает себя со зверем. Такого рода сравнения человека с олицом, полком или львом широко известны и в древнерусской литературе, и в апокрифических мотивах, и в разных жанрах фольклора.

У славян, как и у других народов Евразии, было широко распространено верование в волков-оборотней, имеющее весьма архаический характер⁵⁷. Ритуальной основой для самоотождествления с волком могло быть надевание волчьей шкуры или подражание волчьему вою. Еще Псевдо-Кесарий (VI в.) упоминал о том, что славяне перекликаются друг с другом волчьим воем (Свод 1991: 254). По сообщению Льва Диакона (X в.), русы во время боя рычали наподобие зверей (Лев Диакон 1988: 70, см. также с. 74, 80, 128). Обычай рядиться в волчьи маски был известен у поляков, чехов, словаков, болгар, украинцев, сербов, хорватов (Балушок 2001: 219).

В индексах отреченных книг фигурирует книга «Чаровник», о содержании которой сообщается следующее:

Чаровникъ, в нихъ ж соуть вся 12 о проветныхъ лицъ звѣринъ и птичнхъ, се же ес(ть) пръвое тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ, и ястребом, вороном, дятлом, *рыщутъ лютымъ звѣремъ*, вопремъ дикымъ, волкамъ, лѣтаютъ змиемъ и рыщутъ рысью и медвѣдемъ (Грицевская 2003: 181–182; ркп. 3-й четв. XV в.).

По-видимому, такая книга действительно существовала, хотя до нашего времени она и не дошла (Турилов, Чернецов 1986: 99–100). Кто знает, может быть, она еще и будет обнаружена в одном из архивов или в какой-нибудь заброшенной деревне... Неоднократно обращалось внимание на параллелизм приведенного описания и фрагмента из скандинавской «Саги об Ирлингах»: «Один мог менять свое обличье. Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны...» (Снорри Стурлусон 1980: 14).

Сам образ зверя-оборотня изначально имеет двойственную природу: по фольклорным представлениям, оборотнем может быть и ведун, который специально превращается в зверя, и обычный человек, которого обернули в животное насильно; он может выступать и в роли хищника (убийцы, преследователя), и в роли жертвы (изгоя, пресле-

⁵⁷ (Иванов 1975; Свешникова 1979; Иванчик 1988; Петрухин 1993; Ито 1993; Балушок 1993; Арнаутова 1997; Балушок 1998; Балушок 2001; Гура 1995; Гура 1997: 122–159; Гура, Левкиевская 1995; Творогов 1995; Jacoby 1974; Eisler 1978; Otten 1986; Breen 1999; Lecouteux 2001; Stephens 2002; Maiello 2004).

дурного) (Иванов 1980: 242). Условно и условно-календарно-свадебно-традиционно называются представления в том числе и виды (Иванов 1977: 401-405; Петрухин 1993: 129).

Описание «перинной» метаморфозы встречается в свадебном обряде из Великоустюжского сборника 2-й четверти XVII в. «И святми Козма и Домьян, и Пречистая Мати Божия, святые Георгие, поучшай чародея и тяпосника в чистое поле овцами всякова ведуна и ведунин, и всякова молодона, и со княгиню молодую, и с тысецким, и зь бояры, и со всеми поежаны отпущайте весь поезд в чистое поле волками серыми на те овцы» (Турилов, Чернецов 2002б: 220). Этот заговор коррелирует с того поезда, однако такая метаморфоза в данном случае рисуется как желательная, а не вредоносная.

Звери-оборотни упоминаются и в недатированном пастушеском «отпуске» из Олонецкого края: «А буде меня, раба Божия (имярек), широколапої медведь, и медведица, и ни змей скорпиї и всякой ехидной человек, злодейственной перехожей пакостник и обворотень, зверем подходя или гадиной ползущей станет, и всю мою животину, милой крестьянской живот станет кто портить, и Михайла архангел со всею небесною силою сойдет и разошлет на все 4 стороны...» (Ребров 1886: 50-51; недатир. ркп.).

Весьма вероятно, что и в нашем тексте е отразились представления о волках-оборотнях, широко распространенные с эпохи Древней Руси до XVIII-XIX вв. В то же время книжный характер текста и отсутствие ясности в вопросе о том, какой именно зверь имеется здесь в виду, мешают видеть в тексте прямое выражение народных поверий.

Из истории звериной символики в книжной традиции. В Ветхом Завете люди обычно сравнивались со стадом овец, а царь — с их пастырем. Например, Моисей просил Господа: «Да поставит Господь, Бог духов всякой плоти, над обществом сим человека, Который... выводил бы их и который приводил бы их, чтобы не осталось общество Господне, как овцы, у которых нет пастыря» (Числ 27: 16-17; см. также: 1 Цар 21: 17; 2 Цар 24: 17).

Люди именуется овцами Господа: «Познайте, что Господь есть Бог, что он сотворил нас, и мы — Его, Его народ и овцы паствы Его» (Пс 99: 3); «Народ мой был как погибшие овцы; пастыри их совратили их с пути...» (Иер 50: 6); «И узнают... что вы — овцы Мои, овцы паствы Моей; вы — человеки, а я Бог ваш, говорит Господь Бог» (Иез 34: 30-31).

Глубокий анализ «волчьей» метафоры проделала в свое время В. П. Адрианова-Перетц. «Основное различие между устной и книжной метафорой в данном случае состоит в том, что в народной поэзии хищному волку уподобляется жадный или сильный человек, но при этом отсутствует моральная оценка этого качества человека. Наоборот, в метафорах, ведущих свое начало от евангельских притч о волке и овцах, моральная оценка поведения человека, уподобляемого волку, — на первом плане. <...>

В древнерусской литературе, как и в фольклоре, волк не всегда отрицательное уподобление. Дружинники и князя в *Слове о полку Игореве* и добрый молодец в *Повести о Горе-Злочастье* сопоставлены с волком не по признаку их отрицательных свойств, а скорее в том же значении, в каком употребляются метафорические сравнения с пардусом, туром, львом и другими сильными животными: быстрота бега, сила героя вызывают иногда у авторов представление о волке, как наиболее знакомом в быту звере, а эпитет „серый волк“ указывает и на практику применения этого образа в фольклоре. <...>

Гораздо шире, однако, распространены в древнерусской литературе метафоры, идущие от библейских притч, в которых волк — один из элементов развернутой картины: *пастух, овцы и волк*, нападающий на стадо, — примененной в переносном смысле для более наглядного изображения религиозно-нравственных представлений христианства. Первоначальное употребление такой метафорически-символической картины для разъяснения того, каким должен быть прежде всего глава церкви, учитель (пастырь), охраняющий верующих (стадо) от лжеучителей и дьявола (волка), — с течением времени было дополнено перенесением этого символа и на светского главу государства, его подданных и врагов государства.

Отдельные образы „пастыря“, охраняющего „стадо“, есть и в ветхозаветных книгах Библии, но в изречениях, включающих эти образы, нет еще прямого уподобления расхитителя стада — волку: это уподобление появится уже в евангельских притчах. <...> Светская литература берет образец чаще всего из евангельских притч, где „добрый пастырь“ — Христос или бог-отец; истинно верующие, праведники — стадо, овцы; грешники — козлища; лжепророки, приходившие до Христа, — „тать“, разбойник, волк, „наемник“, „волк во одежах овчих“, а раскаявшийся грешник — „заблуждая овца“, которую находит добрый пастырь.

Из этих немногих образов создаются евангельские притчи — аллегории о пастыре, ищущем одну из ста овец, заблудившуюся в горах (Матфея, XVIII, 12–14); о пастыре добром, входящем „во двор овчий“, и о татях и разбойниках, наемниках, от которых бегут овцы (Иоанна, X, 1–16, 27–28). Отдельные образы этих картин встречаются и вне притч, например: „Внемлите же от лживых пророк, иже приходят к вам во одеждах овчих, внутрь же суть волцы хищницы“ (Матфея, VII, 15) и т. п.» (Адрианова-Перетц 1947: 96–98).

Наиболее раннее сравнение человека с волком в древнерусской литературе встречается в «Повести временных лет» в рассказе о гибели князя Игоря и мести княгини Ольги древлянам (ПВЛ 1996: 27). Русские воины, и половцы, а князь Всеволод Полоцкий сравниваются и способны превращаться в волка. В XV в. в полемической литературе: «стадо», т. е. правоверных христиан (Адрианова-Перетц 1947: 100).

В «Сказании о Мамаевом побоище» воины неоднократно сравниваются с волками и овцами, причем в зависимости от ситуации и берегая князя Дмитрия Ивановича от того, чтобы биться с неверными впереди русского войска, воины рисуют безрадостную картину его возможной гибели: «И будем аки стадо овчье, не имуще пастыря, влачими по пустыни, и пришедше дивии вльци распудять, и разбежатся овци кои куды» (СМП 1985: 227)⁵⁸.

Метафорические самоотождествления с животными характерны для стиля протопопа Аввакума, например: «Ей, пес есмь аз...» (Аввакум 1991: 98); «Кто есмь аз, умерый пес, яко Господь присети мя в темнице?» (Там же: 103); «...один старец и тот, яко же и аз, пес ловчий, заклепан, да не пугает поганых зверей — волков и лъстивых лисиц» (Там же: 190).

В изложении протопопа Аввакума образность библейских притч сближается с просторечными формулами: «...мотаюсь, яко плевел посреде пшеницы, посреде добрых людей, а инде су посреде волков, яко овечка, или посреде псов, яко заяц, всяко перебиваея о Христе Иусе. Но грызутся еретики, что собаки, а без Божьи воли проглотить не могут» (Аввакум 1991: 51)⁵⁹.

В церковно-книжной традиции XVI–XVII вв. были широко распространены метафорические сравнения деятелей церкви с пастырями, верующих православных христиан — с овцами, а противников православной веры — с хищными волками (Назаревский 1961: 52). В качестве примера А. А. Назаревский приводит фрагмент из «Обращения

⁵⁸ Специально об этом эпизоде см.: (Петрухин 1993).

⁵⁹ Ср. в «Повести о нашествии Тохтамышя»: «Бяху людие смущени, яко овца, не имуще пастуха...» (ПНТ 1985: 272).

⁶⁰ По справедливому замечанию В. В. Калугина, Аввакум как бы «переводил» книжно-славянские метафорические архетипы на «русской природной язык» (Калугин 1994: 47). Это наблюдение представляет для нас особый интерес, поскольку подобный процесс, по-видимому, имел место и в истории заговоров.

к бывшему патриарху Пону гостей, торговых и черных людей» (166).
 «Судя по тому, что добрый прости нас, словесных овец бывшего ти ста-
 да, желая дабы хотел еси нас пасомых быти на законосных полях с то-
 вкою ти яко мудрия и напавити от сладкаго источника книгород-
 ных божественных дохматов, и креще брегл еси нас от похищения
 злого змия и обрацемаго пагубнаго волка; мы же, окаянии, мало-
 душими своими правы отбегохом от тебе, предивнаго пастуха, и
 заблудилом в дебри греховныя и сами себе дана в снедь злолютому
 зверю, иже всегда готов губити душа наша» (Назаревский 1961: 53).

В нашем тексте традиционная конфигурация образов подвер-
 глась существенной трансформации: христиане, как это и положено,
 сравниваются с овцами, а волки выступают как хищники, готовые их
 проглотить. Однако в тексте отсутствуют пастыри, а сам протаго-
 нист занимает двойственную позицию: с одной стороны, он вроде бы
 предостерегает христиан (и в этом смысле действует как пастырь), а
 с другой — сам выступает в роли зверя и тем самым близок по своей
 функции волкам.

«Зверинные образы» в неканонических молитвах. В некоторых апо-
 крифических молитвах высказывается пожелание, чтобы враг уподо-
 бился овце. Например, в молитве архангелу Михаилу: «Господи, Госпо-
 ди, великий Михаиле архистратиге, демоном сокрушнице, запрети
 всем врагом, борющимся со мною. Сотвори видимыя и невидимыя яко
 овца, сокруши их яко прах пред лицом ветру⁶¹, запрети и отврати»
 (Турилов, Чернецов 2002б: 179; ркп. 2-й четв. XVII в.)⁶².

А. И. Яцимирский установил 55 списков молитвы архистратигу
 Михаилу из сборников XVI–XIX вв. По его наблюдениям, молитва
 известна главным образом в русских списках. Михаилу молились,
 проснувшись утром или отправляясь в суд, чтобы уберечься от разных
 «соперников» и «супостатов» (Яцимирский 1913, № 4: 63). Молитва
 Михаилу широко бытовала на территории России, в частности на
 Русском Севере (Ефименко 1878: 164–165, № 24–25; 208, № 466; Ви-
 ноградов 1908/1: 10, № 10а; 11, № 10б, 84, № 113).

В более развернутом виде анималистическое сравнение представ-
 лено в «Молитве идущим к господам или на путь или на суд». Об-
 ращаясь к архангелу Агатаилу, протагонист просит:

⁶¹ Цитата из Псалтыри: «Да будут яко прах пред лицом ветра...» (Пс 34: 5;
 см. также: Пс 1: 4; 17: 43).

⁶² Вариант: «Господи, великий архангеле, демонов сокрушителю, запрети
 врагом, борющимся с нами, сотвори их яко овцы и сокруши яко прах пред ли-
 цем ветра» (РНБ, О. XVII. 33, л. 45 об.–46; ркп. XVIII–XIX вв.).

«Да поделитъ вои враныи цркъви божеским и пошле посланицимъ своимъ и хранителю моему, ты ми помози и заступи божий, помози ми и поспри пошле ноши мои всеи вселенныи на мя. Ты, ангеле хранителю мой, ты обрати обратъ мой, яко солницу въ тне и яко тилку, да возрадуется вси о мне, рабу божико, якоже върадоуаше Пречистая и вся земля о Рождестве Христовомъ и о възскрѣсении Христовомъ и створи неприятеля моя, яко овца, а мене яко лва нашьиши. Да исчезну и падоутъ под ногама моима, а я да иду с миромъ и радостию въ домъ свой»⁶³. А. И. Яцимирскому было известно 6 сербских списков этой молитвы; наиболее ранний из них — в сборнике XV-XVI вв.⁶⁴

Для нашего исследования наибольший интерес представляют молитвы, которые произносили при отпращивании в путь, иля на суд или на войну; во многих вариантах они связаны с именем св. Георгия (Тончева 2000: 31). Такие молитвы известны в южно- и восточнославянской письменности (в частности, в сборниках апокрифических молитв XVII в. из Народной библиотеки Кирилла и Мефодия в Софии, № 273 и 646)⁶⁵. Наиболее ранний пример — в молитве против соперника, сохранившейся без заглавия и начала в требнике XIV в. (?):

⁶³ Сб. Сербской Академии, № 57, л. 447-448; XVII в. (Яцимирский 1913, № 4: 85-86).

⁶⁴ Молитва к архангелу Агатаилу известна только у южных славян; в русской традиции она не фиксировалась. Молитва соединяет в себе молитву «в путь идущим» и молитву, призванную воздействовать на суд или власть имущих. Как отмечал А. И. Яцимирский, «молитва обращена к архангелу Агатаилу, которому Бог определил службой „предстояти всякому суду земному“. Агатаил потопил двух царей-мучителей, связал дьявола. Первая часть молитвы — против врагов, против злых людей вообще; вторая — о помощи пред господами и властителями. Далее молящийся обращается к архангелам Михаилу, Гавриилу, Рафаилу и остальным силам небесным о заступлении, с «заклинанием» Богом и всеми святыми» (Яцимирский 1913, № 4: 84). А. И. Яцимирский отмечает также, что «эта молитва дает сравнительно устойчивый текст, и списки, о которых имеются сведения, восходят к общему прототипу» (Там же: 85).

⁶⁵ Известна также каноническая «Молитва в путь идущим», переведенная с греческого и включенная впервые в Синайский Евхологий XI в. (Яцимирский 1913, № 4: 77-82; Тончева 2000: 31). В некоторых рукописях встречаются и каноническая, и апокрифическая молитвы идущим в путь. Например, в рукописи НБКМ, № 646 (XVII в.) на л. 64 об. помещена каноническая молитва, а вслед за ней, на л. 69 — неканоническая (Цонев 1923: 163-164; Тончева 2000: 31).

яко праморь въ горахъ. азъ стахъ жю влать къ лицу, и опоясашъ, се поясамъ светлы ѿгороднице при пророцѣ Данилѣ отъ чловѣче клятвы и отъ сатонина повѣждения. Отъче мой, Боже мой, свежи оуста саперныкоу моему, помози. Боже, правымъ соудомъ (Коваѣвиѣ 1878: 275; см также Яцимирский 1913, № 4: 89)

Судя по доступным для нас материалам, в рукописной традиции южных славян было известно по меньшей мере четыре типа апокрифических молитв на суд и власти⁶⁶; молитва «идуше на суд»⁶⁷, молитва к архангелу Агатаилу⁶⁸, молитва к св. Георгию⁶⁹ и молитва от соперника⁷⁰. Имеются также молитвы, которые представляют собой, по-видимому, индивидуальные вариации на заданную тему⁷¹. В них разыгрываются те же образы и мотивы, однако их комбинация и аранжировка отмечены чертами оригинальности.

Хотя большинство опубликованных текстов относятся к XVII–XVIII вв., традиция таких молитв, несомненно, возникла ранее: выше приведен отрывок молитвы из требника XIV в. (Коваѣвиѣ 1878: 275).

⁶⁶ Перечень текстов и их инципиты дает А. И. Яцимирский (1913, № 4: 84–90).

⁶⁷ Тексты: 1. НБКМ, № 622, л. 145–146; XVII в.; опубл.: (Цонев 1923: 136; Петканова 1982: 307, «в»); 2. НБКМ, № 646, л. 63; XVII в., опубл.: (Цонев 1923: 163); 3. Сборник конца XVII в. из собр. В. И. Григоровича; опубл.: (Јагиѣ 1878: 93). Контаминация молитвы «на суд идущее» с молитвой св. Георгию в ркп.: НБКМ, № 646, XVII в., л. 63, опубл.: (Цонев 1923: 163).

⁶⁸ Тексты: 1. «Молитва идущимъ къ господинамъ или на путь или на судъ» (Сборник Серб. академии, № 57, л. 447–448; XVII в.); опубл.: (Яцимирский 1913, № 4: 85–86); 2. «Молитва сия, егда идеши на судъ къ цару или господа великимъ» (НББ, № 491, л. 23–32; XVII в.), заглавие и инципит опубл. в кн.: (Стојановић 1903: 351); 3. НБКМ, № 646, л. 69; 1787 г., опубл.: (Цонев 1923: 164); 4. рукописная книга Стефана Гезовича (1773–1841), опубл.: (Василевић 1895: 150–151).

⁶⁹ Тексты: 1. НБКМ, № 273, л. 63–65; XVII в., опубл.: (Петканова 1982: 308); 2. сборник конца XVII в. из собрания В. И. Григоровича, опубл.: (Јагиѣ 1878: 93).

⁷⁰ Тексты: 1. НББ, № 499 (555), XVII в., л. 97–99; описание сборника опубл.: (Стојановић 1903: 363); текст молитвы опубл.: (Сперанский 1898: 81); 2. НБКМ, № 622, л. 145, XVII в., опубл.: (Цонев 1923: 136); 3. (Коваѣвиѣ 1878: 275; конец XIV в. (отрывок)).

⁷¹ Тексты из рукописи: НБКМ, № 273, XVII в., л. 60–66; описание рукописи см. в кн. (Цонев 1910: 174–175). Опубликовано в переводе на современный болгарский язык в кн.: (Петканова 1982: 307–308, «а», «б», «г»).

подобная молитва и шествия в Иерусалиме (Красносельцев 1889: 21–26; Овчаров 1998). См. также с. 229.
 С апокрифическими молитвами связаны по своему происхождению русские заговоры социальной направленности (на власти, на судей). В качестве примера можно привести молитву из рукописи XVII в. (НБКМ № 622) и два заговора из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в.

Табл. 2. Молитва св. Георгию и заговоры на власть

«Молитва от супрника своего» (НБКМ, № 622, л. 145–146, ркп. XVII в., Цонев 1923: 136)	«Говор(и), ко власти идучи» (Срезневский 1913: 501, № 87)	То же (Срезневский 1913: 502, № 88)
Въ имя Отца и Сына и Святаго Духа.	Господи Боже, благослови, отче. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.	Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.
Мльниами се поясахъ, облакомъ се одеяхъ, небеси се покрихъ от зломысльника и тварника.	Веру нося, прикрхся небесы, преодехся облаки и защитихся честным крестом и помолихся святому Георгию, глаголя сице:	Се яз, раб Божии имярек, покрюся небом, одежуся облаки и защишусь честным крестом, и молюсь великомученику Георгию страстотерпиу:
И поидохъ пред властели сь своимъ супрникомъ. Тогда сташе ми супрници, яко и мраморие в горахъ. Аз стахъ яко влькъ въ овцахъ и поясахсе поясом пресвятие Богородице присно девице. Даниле, о человеце клетви от сотонина побеждения. Отче мой, Боже, помози ми и завежи уста моим супрникомъ. Помози ми, Боже правосуде, кончавъ цари, Господи, помози ми. Святти Георгие, солнечное лице, обуздаи 72 езика, царе Елевкию,	Святти Георгии, обуздаи еси 70 царей, богов еллинских; тако обуздаи супостатов моих, востающих на мя, на раба твоег(о) имярек, и укроти их, аки овцы пред волком, и меня укрепи на них, аки лва и волка, возглаголющая и рыкающая на них ⁷³ , молитвами святых агел и архан(г)ел Михаила и Гавриила, Урила и Рафаила, и Варфила, и Сисиния, молитвами святого великомученика Георгия и всех святых во веки веком. Аминь 3ж. А той молитве ключ и замок.	Государь великий, страстотерпец Христов Георгий, обуздаи еси 70 царей, богов еллинских узами железными нерешимыми ⁷⁴ ; обуздаи, государь, моих врагов и супостатов, укроти их предо мною, аки овец, а меня, раба Божия имярек, уготови на них, аки лва и волка. <...>

⁷² О рукописи Часослова 1498 г. из Патриаршей библиотеки в Иерусалиме см. также: (Красносельцев 1889: 21–26; Овчаров 1998). См. ниже с. 229.

⁷³ Цитата из Псалтыри: «Обыдоша мя тельцы мнози, юнцы тучнии одержаша мя. Отверзоша на мя уста своя, яко лев возглаголю и рыкаю» (Пс 21: 13–14).

⁷⁴ Возможно также чтение: *нерушимыми*.

<p>сблудан мнѣ супрѣшны пытающе на мѣ стѣху его оже подобше, а мене стѣхути яко лва</p>	<p>И всѣхъ дѣлаю и убо и не могути брѣши на мене и противи мене раси бо жия имяюхъ, шкаконь сло во со дѣхноуши(ь)мъ. были бо оне тма темная, былъ бы у мѣ волкъ и жѣкъ, теттерин бы ус и у м, сера жѣца пере катахъ, белити бо т мене, аки серые жѣцы и ошцы, а яз бы вонылся жи мѣми, аки серый волкъ, и угрыз бы ихъ жи зад ную ногу.</p>
--	---

В олонецком тексте № 87 субъект сначала просит св. Георгия укротить его супостатов, «аки овцы пред волком», а его самого укрепить на них, «аки лва и волка»; далее он описывает свое превращение в волка и даже расправу с зайцами, которыми обернулись его противники. Обратим внимание на двойное сравнение: сначала адресат заговора характеризуется по отношению к его протагонисту (*укроти их, аки овцы пред волком*), а потом, наоборот, протагонист по отношению к адресату (*и меня укрепи на них, аки лва и волка*). При этом в одном случае протагонист сравнивается с волком, а во втором — с волком и львом. Формула включает две части, связанные синтаксическим параллелизмом и как бы зеркально отражающие друг друга; для наглядности приведем ее с условной разбивкой на строки:

...и / укроти их,
 и меня / укрепи на них,
 аки / овцы пред волком,
 аки / лва и волка...

Слово *волк* повторяется дважды, а для описания действий, направленных на субъекта и на супостатов, выбраны глаголы *укроти* и *укрепи*, соотнесенные друг с другом по синтаксической позиции, связанные рифмой и почти совпадающие по звуковому составу.

Композиционная особенность текста № 87 («закрепка» расположена в середине текста, а не в конце) выдает чужеродность заключительного фрагмента. Заключительная часть текста необычайно экспрессивна и напоминает формулу колдовского заклятия. Практически дословное совпадение встречаем в заговоре конца XVII — начала XVIII в. из собрания крестьян Корниловых (Пигин 2002: 242). Можно видеть здесь архаическую формулу, сопровождавшую символическое превращение человека в волка.

Анималистическая символика в русских заговорах социальной направленности. В заговорах, направленных на излечение физических недугов, встречаются следующие тексты: 1) в заговорах, направленных на излечение судей, 2) в объектах от врагов и сопостатов. Такие заговоры принадлежат, в частности, отравляясь в чужой дом или в чужой дом.

1. «И препри моего супротивника, раба Божия имярек. Идет раб Божий имярек ко мне, рабу Божию имярек, и у него, раба Божия имядет предо мною Веньяминовою овцею⁷⁵, а яз на нем, раб Божии имярек, лютою змею» (Турилов, Чернецов 2002б: 189; Великоустюжский сборник 2-й четверти XVII в.);

2. «Все зломыслящая мне и все супротивники мое Бог мой сотвори паче юныя овца; да падут вси врази мои пред ногама моима б[о]жественною силою твоею, Христе...» (РНБ, О. III.185, л. 10-10 об.; ркп. к. XVII в.);

3. «А исцы мои<...>, и ответчики, и вороги, и недруги были бы они аки тма, и был бы у них воловий язык, тетеревин ум, сера заеца переполох, и бегали бы от меня, имярек, аки серья овцы, а яз бы за ними гонялся, аки серой волк, и грыз бы их за заднюю ногу» (Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.);

4. «...поставь же меня, Господи, как лютаго зверя лва» (Смилянская 2002б: 119; 1728 г.);

5. «А стань же мой лихой передо мною, рабом Божиим имяреком, овцою, а я перед ним, раб Божии имярек, лютым серым волком; как же ты овца сераго волка страшится и боится, и боится, и бегаешь, також де и меня, раба Божия имярека, лихия мои недруги и ненавистники, колдуны и ведуны, и люди страшились, завидемши мой голос» (Там же: 125; 1728 г.);

6. «И иду на них аки волк, а оне предо мною падите аки овец, и аз, раб Божии И, аки лев зверь люты, и тому делу ключь ныне и присно во веки вовек, аминь» (Там же: 160; 1753 г.);

7. «Украти, господи, судий, князей, властей и всех начальствующих надо мною и всех человек, живущех на земли, старых и младых, мужский пол и женски, и всех недругов моих и супостатов, яко юнцы

⁷⁵ Образы восходят к Библии: «...и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное...» (Иез 11: 19; см. также: Иез 36: 26); «Сердце человеческое отнимется от него и дастся ему сердце звериное...» (Дан 4: 13).

⁷⁶ Имеется в виду Веннамин, младший сын библейского патриарха Иакова, и та характеристика, которую дает ему Иаков в своем предсмертном благословении: «Веннамин хищный волк, утром будет есть ловитву и вечером будет делить добычу» (Быт 49: 27).

през твоим яко олице през потоком, а микя, Господи, раба твоего шк-
 рма, май през мима, яко твоя твота и скимна *страшна* на всяком мч-
 те, но яко презма во всяком моим деле не моим словом, но твоем
 Господи, митко твю и мо нитвами всех святых твоих отныне и до веку
 аминь, аминь, аминь» (БАН, 45.8.165, л. 3 об. - 6.; ркп. к. XVIII в.).

8 «Страстотерпец Христов Георгие, солнечное лице, непобедимое
 оружие, связал еси царей елиских, тако же свяжи, Господи, руки и
 ноги, уста и язык и затвори у них ум и память, супостатом и недругом
 моим, рабом Божиим, ближнему и дальнему, кои на меня идут, на раба
 Божия, грядущаго огнем, обуздай, Господи, уста и ум и сотвори, Гос-
 поди, нашего супостата в овцу, а меня, раба Божия, сотвори, Господи,
 на него, аки лютаго лва, на образ всегда, ныне и присно и во веки ве-
 ков. Аминь» (РНБ, Q. XVII.218, л. 51 об. - 52; ркп. XVIII и нач. XIX в.);

9 «...постави же, святыи государь, велики Георгии храбры, меня,
 раба Божия имрек, лютым зверем первы супостат. Положи, Господи, в
 серд[ц]е, в мысль моя до тех, аки булат железо; а их сердце, сопоста-
 тов, и речи, и мысли, и доспех, как лыка, и мочала, и вареная нетина, и
 гнилая колода, и подкладная жердь, и подвалное бревно» (Срезнев-
 ский 1902а: 240; ркп. из Устюга нач. XIX в.);

10. «Стану я, раб Божии имрек, благословеса, и поиду, перекре-
 стеса, в чистое поле. Туг лук, калена стрела бес перья, так же мухи и
 осы и дияволи, бутте мне, рабу Божию имрек⁷⁸, покорны; я, раб Бо-
 жиин лев⁷⁹, думаю подумаю, и мыслею помысле, и духом подую, и сли-
 ную послиню...» (Там же: 244-245; нач. XIX в.);

11. «Угадущему(?) на суде со гневом не обуздают мене, раба Божия
 имер[ек], кьназья и бояра и управители и вельможа вьсакия, властей,
 приказных служителей и умных супостатов, затвори им, Господи, уста и
 язык, и гортан, смири, Господи, сердца их и помани раба Божия имерек,
 сотвори, Господи, яко овец пугливых и мене, раба Божия, укрепи и со-
 твори, Господи, над ними яко лева лута и свирепа и над всеми людами
 над супостатом и над сею братею всегда, ныне, присно и во веки ве-
 ком аминь» (РГБ, ф. 732, № 118, л. 9 об. - 10; ркп. 2-й четв. XIX в.);

12. «...лиха бы на меня не творили, глазами бы на меня ни глядели,
 устами на меня ни говорили, нагами бы на меня ни ходили, руками бы
 на меня не разводили. Оне будут серые овцы, малые ягнятки. Я приду
 к ним серым волкам, лутым львом, стану их есть и кости их глодать.
 Что я буду говорить, оне будут волю мою творить» (НБУ, № 450,
 л. 70-71; ркп. XIX в.);

⁷⁷ Вписано над строкой.

⁷⁸ Сверху написано: лву.

⁷⁹ Слово лев зачеркнуто, сверху написано: имрек.

13. «...как лавина...» (имярек), страшны ты, о тебе...» (Флохин 1889: 16; 1844 г.).

14. «Господи, помози и дождь от быстрых рек, помози и дождь от властей. И постави их раба Божия (имя) над ними яко льва лютого и не дади им стати и недруги, мне, рабу Божию (имя), никакого противника не да говоришь...» (Логиновский 1903: 123, № 4; недатир ркп.).

15. «...я бы казался лая волка и лева перя, чтобы боялись злая люди меня, раба сатанина» (Соболева 1992: 35-36; заклинание обращенное к Сатане; ркп. к. XIX в.);

16. «Дай, Господи, (людям) телячий ум, коровьи губы. Как овцы смиренны, так лютые звери (были бы смиренны передо мною)» (Песков 1993: 155; «Чтоб любили и уважали люди»; к. XIX - нач. XX в.);

17. «Будьте, все судьи, мои овцы! Я, раб Божий Михаил, единый воин» (Логиновский 1899: 63; к. XIX в.).

Таким образом, в русских заговорах, записанных в XVII-XIX вв., в формуле сравнения обычно выступают лев или волк (иногда и лев и волк вместе). Протагонист сравнивает себя чаще всего со львом («лютый лев», «лютый зверь лев», «лев зверь люты», «яко лева люта и свирепа», «яко лева люта и скимна страшна») и несколько реже с волком («серый волк», «лютый серый волк», «лютый зверь волк»). Антагонисты же почти всегда сравниваются с овцами, в единичных случаях — с «юнцами», «агнцами», «малыми ягнятками», «зверями дубравными». Эпитет «юный» («юныя овца») или существительное «юнец» встречаются иногда в заговорах XVII-XVIII вв., однако относятся к противнику имярека, а не к нему самому⁸⁰.

Приведем также фрагмент из севернорусского заговора «На подход ко властям»: «И буди у меня, раба Божия, сердце мое — лютого зверя льва, гортань моя, челюсть — зверя волка порысучаго. Буди у супостата, моего властелина (имярек), сердце заячье, уши его тетерьи, очи его — мертваго мертвеца; и не могли бы отворятися уста и ясныя его очи возмущатися, ни ретиво сердце бранитися, ни белыя его руки

⁸⁰ В любовных заговорах неоднократно фигурирует словосочетание «юность и ярость», например: «...так бы сливалос(ь) и слипалос(ь) сердце у сей вомры рабы имярек с тем рабом имярек во единое место, уность и ярость, и похоть межручные и ножные в прелюбодейном деле у вомры рабы имярек...» (Срезневский 1913: 509, № 122); «И како не [вы]водитце и [з] земли всякое травяное корение, дух ему чесноку, и тако б не выво[ди]ласе и сего раба Божия имярек унос[ть] и ярость...» (Покровский 1987: 265; ркп. 1734 г.).

подниматися на меня, раба Божия (имярек). И помолюся я, раб Божий (имярек), Михаилу архангелу: „Государь небесный, воевода Михаил архангел, пристань ко мне, рабу Божию (имярек), и дай мне, рабу Божию (имярек), сердце мое каменное, главу железную, нос медный, *очи царския*, язык золотой, и говорить речи царския, щиты булатные и *грязь царскую*, и как от великаго государя вси горды дрожат, верные и неверные“. <...> *Вси цари и царицы, князи и княгини, бояра и боярины, и вси приказные люди, и мои супостаты (имярек) вси овцы мои; я, раб, волк; своим ясным оком взгляну и поймаю, и в руки возьму, и на зуб брошу, раскушу и всем на пол плюну, и ногой заступлю и растопчу*» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп. То же: Майков 1992: 143-145, № 338).

Здесь не только упоминаются те же животные, что и в нашем тексте (волки и овцы), но и делается особый акцент на зрении («очах») зверя (*я, раб, волк; своим ясным оком взгляну*, ср.: *очи мои звер[ь]и*). Описывается также жестокая («зверская») расправа с супостатом (*поймаю, и в руки возьму, и на зуб брошу, раскушу и всем на пол плюну, и ногой заступлю и растопчу*). Упоминается и «царская гроза» (ср.: *гроза моя царева*).

«Зверинные образы» в пастушеских заговорах. Пастушеские заговоры соотносятся с заговорами на колдунов и представителей власти, хотя анималистическая тема решается в них совсем по-другому: речь идет о вполне реальных диких зверях, от которых нужно защитить не менее реальный домашний скот.

В молитве надо всяким стадом из Олонецкого сборника субъект ставит вокруг стада каменную стену, булатный тын и проводит огненную реку «от всякия притча, и порчи, и от всякаго злаго [человека], и от всякия злыя крамолы, и от еллинские руки, и от всякаго дияволя сумнения, и *от всякаго зверя чернаго и сераго, и ото лва*» (Срезневский 1913: 495, № 56а; 2-я четв. XVII в.). Далее имярек обращается к Господу: «...утверди, Господи, всякою твердостью и обдержи своею милосердою десницею *от всякаго лютаго и злаго зверя, от лва, и от волка, и от медведя, и от всякаго крамолника, и от татя. Спаси, Господи, и соблюди раба своего (имярек) от татя, и от разбоиника, и от ведуна, и от ведунихи, завяжы им, Господи, гортань их и уста, аки у бесловесного скота, и заткни его уши, аки аспида глуха, и сотвори его, Господи, мысль, аки у заеца, а бегучи от выжлеца*⁸¹, и завяжи его, Гос-

⁸¹ Выжлец, вежлец -- гончая собака. Например, в олонецком заговоре от лихорадки: «...борзыми выжлецами загрызывают, пожами зарезывают всякую немощь...» (Вытегорский погост 1884, № 94: 944; недатир. ркп.); в «Повести о

пожи, путь, моего супостата, и в бешеном псу...
вперед ни единый ступени и ни единая шерсть... (Там же: 490, № 49)

Воздействие на супостатов осуществляется в шериньях, образе гор-
дана и уста им следует завязать как у бессловесного скота, мышь и
должна стать как у зайца, а путь — как у бешеного пса. Здесь также
встречаются образы овцы, волка, льва и других зверей, однако ситуа-
ция в целом отличается от заговоров на власть и судей.

Паряду с представителями русской фауны в тексте фигурирует и лев,
что придает тексту несколько книжный и даже эжотический колорит.
Отметим, что в пастушеских отпусках более позднего времени лев из пе-
речня потенциальных хищников, как правило, выпадает, например: «...и
кажись он милый мой живот, крестьянский скот, Власьева рода, лютому
черному зверю и лютя черныя медведицы, и серому рыскучему волку и се-
рой рыскуночной волчицы, рыси и росомати, и всяким зверям кажися: при
водах — водою...» (Ефименко 1878: 168, № 1; недатир. ркп.); «И постави,
Господи, около меня, р[аба] Б[ожия], и около поскотины моея, <...> тын
медян, и железян, и булатен, каменную стену <...> тын
тринатцать сажен от чернаго зверя, широколапа медведя насылочнаго, и
опрокидня⁸² перехожево покосника, и волка рыскучево, и волчиц, и всякия
змии скорпии, и от всяково зверя, и от всяково зла лиха человека...» (РНБ,
собр. Титова, № 4194, л. 7–7 об.; ркп. к. XVIII в.).

Впрочем, представление о льве как царе зверей встречается и в за-
говорах XVIII–XX вв., например: «Аки звери подо лвом, и птицы подо
соколом, и всяк человек как черв пред царем, и так супостаты наши,
семдесят два языка и три, пойдут с вогненным своим оружием на ме-
ня, с лучным и со стрелным» (Турилов 2002: 265; ркп. 1733 г.); «...как
и льву звери вси покоряются, так бы и тебе вси покорятся, покоряются
други и недруги, покорялися...» (Щапов 1863: 57; № 3; ркп. XVIII в.).

В Шенкурском у. Архангельской губ. в середине XIX в. пастухи вы-
давали клюв гагары за коготь «лева-зверя»; с ним обходили стадо коров
и при этом шептали: «Обхожу я, раб Божий, с когтем лева-зверя мое
милое стадо, крестьянский живот. Как мои коровушки до сей поры боя-
лись медведя, так теперь да боится медведь моих коровушек; а к этому
моему слову небо и земля — ключ и замок; аминь» (Ефименко 1878: 175–
176, № 16). Еще в XX в. некий пастух из Пинежского р-на Архангель-
ской обл. хвастался тем, что у него есть «три львиных зуба», которые он
использовал как оберег от медведя (Иванова 2004: 151, № 49).

Горе-Злочастии»: «Молодец пошел в поле серым волком, / а Горе за ним э бор-
зыми вежлецы» (ПГЗ 1984: 16).

⁸² Опрокидень — 1. оборотень; 2. человек, испорченный знахарем, кудес-
ником (Бобров, Финченко 1986: 144).

«Звериные» сравнения в других типах заговоров. Интересная модификация анималистической формулы имеется в приворотном заговоре из тетрадки тульского купца Никифора Старикова: «*Аз у нас есть лютой зверь лев, и как лютого зверя мы боимся и страшимся при пути, при дороге все звери дубравные, також де и раба божия Василия боимся и страшимся недруги и супостаты. Аз у нас есть люто зверь волк, и как лютого зверя волка боимся и страшимся при пути, при дороге все звери дубравни. Аз у нас есть птица орел, и как лютой птицы орла боимся при пути, при дороге все птицы дубравни, також де раба Божия Василия боимся и страшимся при пути, при дороге недруги и супостаты*» (Смильнская 2002б: 112; 1727 г.).

В заговоре приведены три параллельные формулы, в которых речь последовательно идет о «лютом звере льве», «лютом звере волке» и «лютой птице орле», которых боятся дубравные звери и птицы⁸³. Каждое из трех предложений открывается оборотом «азъ у насъ есть», неправильным с точки зрения грамматической и странным с точки зрения смысла. Здесь, по-видимому, соединились два разных оборота: «Аз зверь» и «У нас есть зверь». Интересно, что к двум «царям» природы, признанным книжной традицией (лев и орел), здесь прибавляется «лютой зверь волк», который благодаря такому соседству тоже получает «царский» статус.

Звериные сравнения встречаются и в пчеловодческих заговорах: «*Чужие пчелы худыя овцы, а мои пчелы сильные медведи, резвые волки. Как волк отнимает скотину от стада и как бойца всякая скотина волка, так бы боялись чужия пчелы моих пчел на сходе и на слете, всегда боялись моих пчел и покорны бы были им во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Амишь Зж*» (ГИМ, Собр. Е. В. Барсова, № 2505, л. 93–93 об.; ркп. XVIII–XIX вв.).

В одном из воинских заговоров наряду с волками и львами появляются медведи; с «львом рыкающим» сначала сравнивается протагонист, а потом его антагонисты: «*Иду, рап Божий имрак, и товарищев 42 человека, буди вы пред нами, аки овцы, а мы, аки волки пред овцами или яко лютыя звери медведи или лвы рыкающе на них, прогоняюще их... Как святы Даниил пророк в Вавилоне граде о[т] лвов избавлен был и невредим, так и нас избави, святы Даниил пророк от супостатов наших. Идут на нас аки лвы рыкающе, сокруши, Господи, луки их, и стрелы, и ядры их, и пищали их*» (ГИМ, Собр. А. С. Уварова, № 231, л. 46 об.–47; ркп. XIX в.).

Анималистические сравнения встречаются иногда и в лечебных заговорах, например: «*...и ты, нокоть, что серой волк...*» (РНБ, О. XVII. 46, л. 21; ркп. 1-й пол. XIX в.; заговор от «ногтя»).

⁸³ Аналогичным образом в заговоре из Олонецкого края рядом со львом – «царем зверей» появляются другие «цари» – волк и сокол: «*...дабы я был страшен как волк над овцами, как зверь лев над зверями, и как дикий зверь над скотами, и как сокол над птицами...*» (Вытегорский погост 1884, № 96: 967).

В заговоре «от прижору и от грядущих болезней» упоминается, что волки призываются для того, чтобы они расправились с теми, кто имеет болезнь. «Господи Боже, от сего света белого и от сего света черного на том острове живет царь с царицею, поит и кормит триста павлин черных, триста белых со всяким травяным кореннем. И стекайтесь вы к сему рабу Божию имярек триста волков черных, триста белых со всяким травяным кореннем. И говорит царь со царицею: () еси вы триста вы в единое место к сему рабу Божию имярек от печеней и от ядра и от сердца и сорыва[и]те вы у сего раба Божия имярек от костяных жил станových, от стоячих и от лежачих и от его жилы стан[ово]й всякую грыжу и злую обвялку, шипоту и лому, прикосы и уроки, урыцы и порцы и лыхих человек помышление» (Покровский 1987: 265; ркп. 1734 г.).

Анималистическая символика в магических формулах. Наряду с апокрифическими молитвами и рукописными заговорами, включающими «звериные» сравнения, существовали также устные ритуально-магические формулы самоотождествления со зверем. Наиболее активно они бытовали на Русском Севере (Карелия, Архангельская обл.), однако встречались спорадически и на других русских территориях.

Эти формулы были известны уже в 1-й половине XVII в. В составе следственного дела о Мишке Шигилеевском (возникло в 1638 г.) сохранилось «заговорное письмо» от бубонной чумы: «Господи же Божий, благослови. Раб Божий, Михайло, заговаривает свое белое тело от железной крови. Раб твой, Михайло, ведун ведуна ешь, колдун колдуна ешь⁸⁴; я иду волк, а всех мне есть» (Булычев 1991: 48)⁸⁵. В следственном деле текст квалифицировался как «колдовской заговор».

⁸⁴ В поздней заговорной традиции формулы, построенные по такой схеме, обычно относятся к животным, насекомым или к болезням, например: «Грыжа грыжу ешь, а меня не трожь» (РЗЗ 1998: 88, № 393); «Клопы вы, клопы, клоповы дети, клоп клопа ешьте, меня не ворошьте» (Там же: 223, № 1321); «Собака собаку ела, только кровь летела» (Там же: 255, № 1567). Ср. поговорку, записанную Г. Штаденем в XVI в.: «Собака собаку и съела» (Штаден 1925: 118; Успенский 1994/2: 107, 127).

⁸⁵ Угроза съесть какого-нибудь человека могла иметь переносное значение 'испортить, сжить со света'. Так, например, в 1646 г. Дарьяца Некрасова похвалялась Лукьяну Федотову: «Съем де тебя Лукьяна так же, как и Федьку Филипова» (Новомбергский 1906: 57). Подобную угрозу произнес и муж Дарьи: «Съем де я тебя чем-нибудь» (Там же: 58). В 1659 г. женщина, которая считала, что ее испортили, показала, что «съели ее трое» (Покровский 1975: 111).

Несколько таких заговоров «перед судом» сохранилось в рукописных материалах М. В. Хвалинской, проживавшей в г. Каргополе: «Судьи, вы мои овцы, а я ваш волк, я всех вас съем, аминь! Все судьи, все мои начальники и все мои враги, а я всех вас выше»⁸⁶; «Я иду на суды, судья, суди. Я ваш волк, всех вас съем. Сказать три раза. Аминь, три раза»⁸⁷; «Как лев перед святым Герасимом был тихий и скромный, так судьи передо мной, рабом Божиим (имярек), были тихи и скромны во веки веков. Аминь»⁸⁸.

Летом 2004 г. нам посчастливилось записать такую формулу в дер. Бураково Пудожского р-на Карелии. Когда идешь к начальнику, нужно сказать: «Вы – овцы, я – волк. Вы высоки, а я выше вас всех. Аминь». То же самое говорит девушка на свадьбе, входя в новый дом⁸⁹.

Многочисленные фиксации таких формул относятся к XIX–XX вв. Их произносили, как правило, входя в дом или выходя из него. Так, например, К. А. Авдеева в 1842 г. сообщала, что, войдя в дом, «вдруг надлежало взглянуть и думать или говорить: „Я волк, ты овца; съем я тебя, проглочу я тебя — бойся меня!“» (Авдеева 1842; см. также: Майков 1992: 152, № 353). В Архангельской губернии человек, подойдя к дверям, брался за скобу и говорил: «Вставайте, волки и медведи, и все мелкие звери, лев-зверь сам к вам идет» (Огородников 1866: 43, № 7; тот же текст: Ефименко 1878: 155, № 13; Майков 1992: 150, № 348).

В Шуїском у. Владимирской губ. новобрачная трижды говорила, входя в дом мужа: «Я вам волк, вы мои овцы, бойтесь и любите меня» (Гарелин 1867: 83)⁹⁰. В Приозерном р-не Архангельской обл. молодая

⁸⁶ КKM, Собр. М. В. Хвалинской. Тетрадь № 73 (1974 г.), л. 7, № 35. Зап. от П. В. Ботутиной в 1956 г.

⁸⁷ Там же, л. 16, № 28. Зап. от П. В. Ботутиной.

⁸⁸ Там же, л. 10 об., № 34; зап. в 1956 г. В заговоре цитируется легенда о старце Герасиме и льве, включенная в «Луг духовный» Иоанна Мосха. В ней рассказывается о том, что старец повстречал однажды на берегу Иордана льва, который занозил себе лапу. Старец вынул занозу и обработал рану. После этого лев остался в лавре и в течение пяти лет возил монахам воду (Полякова 1994: 49–51). Сюжет легенды использован Н. С. Лесковым в рассказе «Лев старца Герасима». Ср. также имя Герасима в рассказе И. С. Тургенева «Муму» (Аверинцев 1985: 12).

⁸⁹ Зап. Т. С. Ильина и А. Л. Топорков от В. А. Анхимковой, 1931 г. рожд. (ЭА ЦМБ).

⁹⁰ В Онежском р-не Архангельской области подобные заговорно-заклинательные формулы фиксировались и в 1960-х гг.: «Идешь на вечеринку, открываешь двери и скажи, чтобы больше почету было: „Лев, зверь, я вас всех съем“» (РЗЗ 1998: 381, № 2414).

в аналогичной ситуации шептала «Вас кой овца
нас съем» (РЗЗ 1998: 152, № 803)

В с. Турчасоно Онежского уезда если молодой после свадьбы переходил жить в избу невесты, он говорил: «Я иду зверь ланшет и горл горла: стый, волк зубастый; я есть волк, а вы есть овцы мои» (Ефименко 1878: 146, № 7). В этой формуле привлекает внимание рифма *горла-стый — зубастый* и своеобразный палиндром: *ли гор горла*.

На Пинеге, идя играть с подругами, девушки говорили, чтобы пользоваться почетом: «У отцовских дочерях да у деревенских молотцах раба Божья (имя), как волк в овцах, и все девки овецки, а я одна во-лчок» (Астахова 1928: 48). Чтобы хорошо жить в замужестве: «У меня, рабы Божией Анны, было бы сердце заячье. Двор мой, да и скот мой, да и в тереме люди все подножие мое» (Там же: 56, см. также с. 63).

Чтобы за девушкой ухаживали кавалеры, она говорила по дороге в клуб или на вечеринку: «Все волки под лавку, а медведь на середину» (Курец 2000: 28, № 3; Кондопожский р-н, 1989 г.); «Я — волк пришла, а оне — стадо, овцы мои, всех я, всех съем» (Там же: 31, № 21; Прионежский р-н, 1929 г.); «Кыш, все овцы, под лавку: я пришла — волк, всех вас съем» (Там же: 38, № 50; Петрозаводск; 1937-1938 гг.)⁹¹.

Формулы такого рода напоминают ролевою игру, в которой один из участников выдает себя за волка, а другие — за овец. В качестве параллели можно привести игру «Волк и овцы», известную на Русском Севере. В Поморье в игре участвовали девочки; «волк» становился на лавку, а остальные, изображавшие «овечек», выстраивались гуськом. «Матка» подходила к «волку» и между ними происходил диалог: «Здравствуй, волк! / Здравствуй, овця! / Куды, волк, пошел? / В цисто поли — овецек исть. / Дай-ко овецку съисть». «Волк» прыгает с лавки и пытается поймать овец, а «матка» ему мешает. Если «волк» схватит «овечку», он должен ее укусить, и тогда она отходит от стада (Морозов 1998: 186).

«Звериные» формулы, которые имеются в составе апокрифических молитв и рукописных заговоров на власть и судьей, в целом близки кратким устным формулам, однако между ними имеются и существенные различия, которые относятся к сфере прагматики, структуры и содержания.

Фольклорные формулы относились к устному репертуару, их произносили в основном девушки, входя в чужой дом, на вечеринку, во

⁹¹ В дер. Паянницы Медвежьегорского р-на Карелии девушка говорила после венчания, вступая на порог дома мужа: «Кыш, овецки, под лавку, волк придет, вас съест» (АКНЦ, ф. 1, оп. 1 (р. ф.), колл. 161, № 489; зап. в 1983 г.).

время свадебного обряда. Апокрифические молитвы и заговоры социальной направленности (особенно трагические) главным образом посредством рукописей и относились преимущественно к мужскому репертуару. В первых имеет место прямое отождествление с животными, во вторых человек, как правило, сравнивается со зверем (оборота с «аки» или «яко») хотя имеются и переходные тексты. В большинстве устных формул фигурируют волк и овца, однако в отдельных случаях в них появляется и лев, в чем можно видеть влияние рукописной традиции.

Промежуточное обрамление между апокрифической молитвой и заклинательной формулой дает, например, заговор на судей из дела 1753 г. «*И иду на них аки волк, а оне предо мною падите аки овцы, и аз, раб Божий Н, аки зев зверь туты, и тому делу ключь ныне и присно во веки новек. аминь*» (Смилянская 2002б: 160). Этот заговор пошехонец Иван Кузьмин произносил на утренней заре в доме своем, перед тем как идти в Ростов для получения пономарского звания. Симптоматично, что он называл его «молитвой» (Смилянская 1996: 13). По-видимому, данный текст представляет собой фрагмент апокрифической молитвы, которая обособилась из него и стала функционировать как самостоятельный текст.

Формулы сравнения с животными в славянском фольклоре. Как уже отмечалось, мотив самоотождествления со зверем (типа «Я волк, ты овца») характерен главным образом для северно- и центрально-русских заговоров.

В белорусских заговорах «на успех в суде» протагонист, как правило, не сравнивает себя со зверем, а едет на нем верхом, например: «...на выстрэчу ка мне, к рабу божаму, звер леў. Я сяду на зверя-лева і стану пірад усім мірам крашы краснага сонушка, ясней яснага месіка...» (Замовы 1992: 384, № 1339); «*На змяі еду, вужом паганяю, усім суддзям, засядацелям гаварыці замаўляю. І губы, і зубы, і рот залатым замком замыкаю*» (Там же: 385, № 1342); «*Еду на мядзведзю, гадам паганяю, еду па дарозе шырокай, губы, зубы забіваю, суддзям тусміну ў вочы накідаю, штоб плахую рэч не гаварылі*» (Там же: 385, № 1344; см. также: Там же: 386, № 1346, 1347, 1348, 1349; 294, № 990; ПЗ 2003: 573–575, № 967–970).

В украинских заговорах этот мотив тоже представлен: «*Їхав опир на відьмі. / Гадюкою загнуждав, / Вужами поганяв*» (Василенко, Шевчук 1991: 250); «*На коні їду, а гадюкою поганяю...*» (Там же: 307). В одном украинском заговоре такой «способ передвижения» приписывается не субъекту заговора, а его недоброжелателю: «*Не пішком іде (мій ворог), а на вовку їде, жабою осідлався, а гадиною поганявся...*» (Там же: 316).

Мотив «сидящей на звере багряном» (Откр 17: 3) не только находит отражение в украинском фольклоре (в Нижегородской губ.). Он встречается и в русском фольклоре, однако не столько в прозаических произведениях, сколько в поэтических. Так, Шенкер (1997: 24) и Шенкер (1997: 24) приводят следующие примеры (Шенкер 1997: 24, № 681) и отрывок из М. Рубин (1993: 40):

Этот мотив является в русском фольклоре своеобразно разделен на скандинавской мифологии и «Младшая Эдда» (Младшая Эдда 1994: 83) ⁹². В то же время он встречается в фольклоре телят по отношению к мотиву самоотожествления со зверем

Формулы отождествления с животными характерны для белорусских заговоров от грыжи: «Ты грызь, а я коза, я тебя съем» (Романов 1891: 98, № 239), «Грызь грызу вовчим зубом» (Там же: 99, № 246), «Ты коза, а я вовк» (Там же: 99, № 249), «...Грызь, - у меня зубы рысь-сия, я цябе зьем» (Там же: 169, № 48) ⁹³.

В составе заговора от ругани (*від лайки*) формула самоотожествления со зверем отмечена в украинском заговоре из Киевской области (Шевчук 1991: 321; 1929 г.). Противопоставление своего ребенка и чужого как волчонка и козленка регулярно встречается в украинских и белорусских заговорах, которые произносили при «зносилах», то есть в случаях, если две матери встречались на дороге с грудными младенцами в руках, например: «*Чужі діти як козенята, а (Кирило) як вовк, в його со-колові очі, а зуби вовчі, то очима оддивлюся, а зубами обгризуся...*» ⁹⁴.

Само именование ребенка или животного «волком» могло иметь характер оберега. В Смоленской губ. о появившемся на свет теленке говорили: «Это не теленок, а волчонок» (Гура 1997: 155). У сербов при рождении мальчика повитуха кричала, чтобы убересть его от смерти: «Роди вучица вука свијету на знање, а ђетету на здравље!» (пер.: «Родила волчица волка всему свету к сведению, а ребенку на здоровье!») (Там же).

Сербы нарекали новорожденного именем Вук, чтобы сохранить ему жизнь и отпугнуть смерть (обычно такое имя давали, если в семье до этого умирали дети). Как отмечали по этому поводу Н. И. и С. М. Толстые, подобные «звериные» именованья имеют двойствен-

⁹² Ср. также образ «жены, сидящей на звере багряном» (Откр 17: 3).

⁹³ В русском заговоре от грыжи: «Я не девка, я не баба, я медведица, у меня зубы востры, как у волка...» (РЗЗ 1998: 101, № 480; зап. в 1984 г.).

⁹⁴ Записано в 1928 г. в Житомирской области (Василенко, Шевчук 1991: 204). Большое количество таких текстов приведено в статье Г. И. Кабаковой (1999); см. также: (Кабакова 2001: 119–124; ПЗ 2003: 82–85).

ный характер: они сочетают в себе «положительную» магию (через «призывание свойств этих зверей, в частности, силы и неуязвимости волка») и «отрицательную» (обман опасности, причисление ребенка к «дикой» природе) (Толстой, Толстая 1998: 99.)

Самоотождествление с волком спорадически встречается в сербских устных заговорах, например в заговоре от «пробода» (колющей боли в груди) из Восточной Сербии: «Бели ветри, црни ветре, / бежи од мен, ја сам вук, ја сам мечка...» (пер.: «Белый ветер, красный ветер, беги от меня, я сам волк, я сам медведь...») (Раденковић 1982: 206, № 340; см. также: Раденковић 1996б: 96).

Формулы с именованием жениха и невесты (или других участников свадебного обряда) «волком» и «овечкой» широко известны в свадебных обрядах разных славянских народов. По мнению А. В. Гуры, брачная символика волка связана с тем, что «для каждой из участвующих в свадьбе сторон чужими являются представители противоположной стороны, противоположного рода, поэтому «волчьей» символикой может наделяться каждая из них» (Гура 1997: 125–126). Например, в Псковской губ. дружку жениха называли *волком*, а с другой стороны, *волками* называли всю родню невесты, приезжающую на второй день свадьбы в дом жениха (Там же: 126). В болгарском приговоре сватов жених и невеста представлялись как волчонок и телушка; в Польше свадебный староста уподоблял себя волку среди овечек и т. п. (Там же: 126–127).

Кто такой «зверь юн»? Попробуем ответить на этот вопрос, опираясь на уже приведенные параллели к нашему тексту и привлекая дополнительные материалы.

Для культуры русского средневековья, да и для крестьянской традиции XVII–XVIII вв., характерно синкретическое восприятие животного мира. Воздействие книжной традиции («Физиолог», «Азбуковники», «Толковая Палая» и др.) сложным образом накладывалось на опыт общения с дикими животными, который определялся необходимостью уберечь от них домашний скот. Знания о реальных животных обрести символическими представлениями и приобретали фольклорно-мифологический характер, а образы животных, донесенные книжной традицией, вплетались в совокупность народных обрядов и поверий. В этом смысле показательно, что образ льва, знакомый по книжным источникам, фигурирует в некоторых заговорах XVII–XIX вв. наряду с образом волка, знакомого русским скотоводам и охотникам по повседневной практике.

Перечислим 8 возможных толкований словосочетания «зверь юн».

1. **Бык (телец).** Наиболее естественно считать композит «зверь юн» названием тельца (быка), которому в свою очередь могли при-

писываться разные символы, они могут противоречать друг другу. Например, «вершице очи» и особенно сокращенность слова лев или специально «молодой лев» (скимен). На то, что речь идет именно о льве, указывают царский статус зверя и акцент на его глазах (см. выше).

В древнерусской книжной традиции лев наделялся сложной символикой, которая в свою очередь впитала в себя многое из фольклора древнего Ближнего Востока. С образом молодого льва в Библии ассоциируется особая сила (Суд 14: 5). С молодым львом сравнивается египетский фараон: «...ты как молодой лев между народами...» (Иез 32: 2). Иаков с восхищением говорит о своем сыне Иуде: «Молодой лев и как львица: кто поднимет его?» (Быт 49: 9).

В отдельных контекстах Библии лев выступает как свирепый хищник и может стоять в одном ряду с медведем или волком: «...бывало, приходил лев или медведь и уносил овцу из стада...» (1 Цар 17: 34); «За то поразит их лев из леса, волк пустынный опустошит их, барс будет подстерегать у городов их: кто выйдет из них, будет растерзан...» (Иер 5: 6); «...лев среди зверей лесных... скимен среди стада овец... когда выступит, то попирает и терзает, и никто не спасет от него» (Мих 5: 8; см. также: Иез 22: 25).

В ряде контекстов со львом сравнивается Господь: «...как лев, как скимен, ревуший над своею добычею... не содрогнется... так Господь Саваоф сойдет сразиться за гору Сион...» (Ис 31: 4); «Выходит лев из своей чаши, и выступает истребитель народов...» (Иер 4: 7); «Как лев, Он даст голос Свой...» (Ос 11: 10); «Лев начал рыкать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Амос 3: 8). В книге пророка Осии сам Господь говорит от лица льва: «И Я буду для них как лев, как скимен буду подстерегать при дороге. Буду нападать на них, как лишенная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их и поедать их там, как львица...» (Ос 13: 7–8; см. также: Ос 5: 14). В Откровении Иоанна Христос назван «львом от колена Иудина» (Откр 5: 5).

Однако лев может выступать и в одном ряду с нечестивым властелином: «Как рыкающий лев и голодный медведь, так нечестивый властелин над бедным народом» (Притч 28: 15). Апостол Петр сравнил со львом Сатану: «...противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить...» (1 Петр 5: 8).

По наблюдениям О. П. Лихачевой, для Библии «характерны сравнения со львом, построенные на качествах величия, мощи, грозности

льва... Но чаще при сравнении со львом используется двойной смысл (лев — сильный и гордый зверь и лев — символ царства). <...> Имя льва может выражать не только конкретную опасность от враждебного царства, но и вообще опасность, ужас, зло, а также и темные сатанинские силы и грехи. <...> В Псалтыри, а затем и в Новом Завете, в символическом значении лев изображает грех, зло, самого сатану» (Лихачева 1993: 133–134). В символике льва выделяются две стороны: это одновременно «символ царства и символ опасности и смерти» (Там же: 135).

На двойственность символического образа льва обратил внимание протопоп Аввакум в своем толковании на 103-й псалом: «Пишется в писании: лев — Христос, лев и антихрист⁹⁵. Злобы ради и умысла подобен лев антихристу, за образ же царский и владыческий подобен лев Христу, Сыну Божию, и по многим тайнам сокровенным. А егда бо лев спит, то единым оком спит, а другим бдит, яко и Христос во гробе, уснув плотию, а Божеством зрех во ад из гроба» (Аввакум 1991: 176; 1678–1679 гг.).

Легко заметить, насколько символика зверя, описанного в нашем тексте, близка библейскому и древнерусскому осмыслению льва. Этот зверь также сочетает царское величие и сатанинское начало, несет в себе угрозу и возбуждает страх. И тем не менее мы не можем однозначно отождествить нашего зверя со львом; этому мешает прежде всего его обозначение — «зверь юн».

3. Сочетание льва и быка. Для осмысления этой ситуации имеет смысл обратиться к таким контекстам, в которых образы быка и льва так или иначе сочетаются друг с другом. Например, в Псалтыри: «Обыдоша мя *тельцы* мнози, *юнцы* тучнии одержаша мя. Отверзоша на мя уста своя, яко *лев* восхищай и рыкай» (Пс 21: 13–14)⁹⁶.

В книге пророка Исаии рисуются идиллические картины животного мира, в котором хищники и травоядные живут в трогательном

⁹⁵ Цитата из слова св. Ипполита Римского «О скончании мира» (Лихачева 1993: 135–136; Демкова 1998: 46, 107).

⁹⁶ «По словам блж. Феодорита и других отцов, *юнцами тучными* (быками васанскими) пророк называет священников, книжников и фарисеев и вообще правителей еврейского народа, которым от последнего воздавались разные почести и знаки особого уважения, а *тельцами* — народ иудейский, на который книжники и правители возлагали тяжелое иго закона, как ярмо возлагается на быков. Изображая злобу этих врагов Христа, пророк как бы от лица Его говорит: восстали на Меня свирепые и злобные правители иудейского народа и, подобно рассвирепевшим волам и голодным лвам, окружили, чтобы погубить Меня» (Разумовский 2002: 126). Цитаты из 21-го псалма встречаются в заговорах (Срезневский 1913: 501, № 87); см. выше, примеч. 73 на с. 83.

единстве, а лев питается как вол. «Тогда волк будет жить вместе с овценом, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и медведь пастись с медведицею и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому» (Ис 11: 6-7; см. также: Ис 65: 25)⁹⁷

Особое положение льва и тельца среди других животных и их сопричислялись к царям животного мира и ставились в один ряд с человеком и орлом. В христианской традиции уже с конца II в. утвердились символы евангелистов: ангел (человек) — Матфей, лев — Марк, бык (телец) — Лука, орел — Иоанн. «Распространенным толкованием диких животных, телец — мир прирученных домашних животных, орел — мир пернатых и ангел — царство людей; в каждой из этих сфер они являются царями... По другому объяснению, лев олицетворяет мужество и благородство, телец — крепость и силу, орел — быстроту и скорость, человек — мудрость и разум» (Подосинов 2000: 11)⁹⁸.

Четыре животных в книге пророка Иезекииля сочетали в себе черты человека, льва, тельца и орла: «Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны — лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех» (Иез 1: 10)⁹⁹. Такого рода гибридные существа, соединяющие в себе черты быка, орла, льва и человека, известны в искусстве Древнего Ближнего Востока и Египта (Подосинов 2000: 31-60).

В «Откровении Иоанна» Христос предстает и в образе агнца — в своей искупительной смерти — и в образе льва, своей победой освободившего народ Божий от сил зла (Откр 5: 5-14; 12: 11; Леон-Дюфур 1990: 9). Иоанн изображает также четырех животных «исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое

⁹⁷ Приведем соответствующий фрагмент по «Острожской Библии» (1581 г.): «И напасетя въкупъ волкъ съ агньцемъ, и рысь почнетъ съ козлищемъ, и юнецъ со львомъ вкупъ напасутся, и отроча мало поведеть я. И волкъ и медвѣдъ вкупъ напасетася, и въкупъ племя ихъ будетъ. И воль и левъ вкупъ зоблета плѣвы».

⁹⁸ Ср. также созвездия Льва и Тельца. В тексте можно обнаружить следы присутствия 7 (из 12-ти) знаков зодиака: Овен, Телец, Лев, Дева, Стрелец, Водолей и Рыбы.

⁹⁹ В «Острожской Библии» (1581 г.): «И подобие лица ихъ лице чловѣче, и лице львово одесную четыремъ, и лице телче ошую четыремъ, и лице орле четыремъ».

животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имеет по шести крыл вокруг, а внутри они ископаны очей» (Откр 4: 6-8)

Двойственные характеристики вола и льва приобрел Навходоносор, проклятый Богом: «Тогда и исполнилось по слову над Навходоносором, и отлучен он был от людей, *св траву, как вол, и орошалось тело его роскою небесною, так что волосы к него выросли как у льва, и ногти у него — как у птицы*» (Дан 4: 30)¹⁰⁰

В славянских заговорах от «дынь», восходящих к греческим оригиналам, болезнь описывается как знерь, в поведении которого сочетаются черты льва, вола и козла: «... рыкаеши яко лев, яко вол яциши, яко козалище возыграеши...» (Порфирьев 1891: 10; рки. XV—XVI вв.)¹⁰¹

4. Чудовищный знерь. «Зверь юнь» может сочетать в себе не только черты быка и льва, но и других животных. Такие звери описаны, например, в Книге пророка Даниила: «Первый — *как лев, но у него крылья орлиные, <...> и сердце человеческое дано ему*» (Дан 7: 4)¹⁰². Чудовищные животные встречаются и в русских заговорах, например: «Поиду из ызбы дверми, из дво[ра] воротми на востошную сторону. На востоке и на востошной стороне есть огненная река, от востоку и до западу пламя пышет от земли и до неба. Черес ту реку бредет *лутой знер, кокти булатны, ноги железны, землю дерет и корение рвет*» (РНБ, собр. Титова, № 1194, л. 2; рки. к. XVIII в.).

5. Волк или другое животное. Впрочем, ничто не мешает считать, что словосочетание «зверь юн» обозначает и не тельца, и не льва, а какое-нибудь другое «юное» животное, преимущественно хищное, например волка, медведя или рысь. Наиболее вероятно все же отдать предпочтение волку: на него указывают и упоминание волка в самом тексте («аки овцы волка»), и широкое распространение представлений о превращении людей именно в волков, и активное использование образа волка в книжной и фольклорной традиции, и тот факт, что

¹⁰⁰ В «Острожской Библии»: «Въ той часъ слово скончася на цари Навходоносоръ. И отъ человекъ отгнася, и *траву аки волъ ядыше, и отъ росы небесныя тѣло его обрасте, дождеже власи ему яко льву възвеличаша, и ногте ему аки птицамъ*». Ср. изложение этого эпизода у протопопы Аввакума: «И егда виде Бог гордость его обратную, претвори Навходоносора *сопреди тельцом, а создади львом, и хождаше в дубраве со скоты 7 лет, ядыи траву, дождеже покася*» (Аввакум 1991: 255).

¹⁰¹ Подробнее об этих текстах и их греческих источниках см.: (Соколов 1895: 134–143; Николаева, Чернецов 1981: 16–17, 36–39; Переседов 2004: 113–115).

¹⁰² «Првыи аки львица имущи крыльѣ, крыльѣ же ея аки орлу. <...> и сердце человекче дасться си» («Острожская Библия»).

ножки систематически упоминаются в апокрифических источниках XV-XVIII в. Волк может изображаться в виде человека. Косметическим самым приобретает «наравне с волком» вид человека.

Впрочем, на роль «звонкого зверя» могут быть предложены и другие животные, как реальные, так и мифические. В одном из вариантов и обращение в мифического единорога. В одном из вариантов и обращение в мифического единорога: «Бог в поле свят зверь единорог, пламя пышет, из очей искры сыплет, из ушей дым столбом, так же и у раба Божия имрака, буйная голова, на буйной голове рог, из уст раб Божии имрак, против своих рабов, и супостатов, и ненавистников, и против бы меня стояли, противных бы речей никаких не говорили. И я аз, раб Божии имрак, твоим Божиим повелением плачю, молитвами владычицы Богородицы и всех твоих святых во веки веков» (Смилянская 2002б: 152; 1746 г.).

Несмотря на вполне фольклорный характер этого самоотождествления с единорогом, его источником все же является Псалтырь: «Яко делающие беззаконие. И вознесется яко единорога рог мой, и старость моя в елей мастите. И воззре око мое на враги моя, и востающая на мя лукавную слышит ухо мое» (Пс 91: 10-12).

6. Антихрист. «Зверь юн» вызывает ассоциацию и с тем чудовищным зверем, которого описывает апостол Иоанн: «И стал я на песке морском и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадим, а на головах его имена богохульные. Зверь, которого я видел, был подобен барсу; ноги у него как у медведя, а пасть у него — как пасть у льва; и дал ему дракон силу свою и престол свой и великую власть» (Откр 13: 1-2).

Традиционно в первом звере видят антихриста (он хулит Бога, заставляя себе поклоняться и преследует верующих), а во втором —

¹⁰³ См. выше, с. 85-87. Ср. характеристики льва и волка в «Слове о расщеплении человеческого естества» (пам. к. XVII в.; опубл. по ркп. нач. XVIII в.): «Лев... зверь лют есть и царствует над всеми зверьми и сицевый нрав земных человек приличен есть царем и князем злым. <...> Волк... напраслив есть: овцы и человеки и всякий скот поядает; сицевый нрав подобен есть ко злым учителем, иже поядают души христианския, волцы же и разбойницы божественное писание нарицают» (Дурново 1902: 22).

Сатану, который принимает вид Агнца-Христа и соблазняет людей ложными чудесами, чтобы побудить их поклониться первому зверю (Откр 13: 1–18, Леон-Дюфур 1990: 25)¹⁰⁴.

Если принять версию о том, что «зверь юн» — это антихрист, становится понятней и двойственность его отношения к христианам, которых он то ли преследует, то ли пытается соблазнить.

7. Символический образ хищника. Не исключено также, что имеется в виду символический образ грозного и свирепого хищника, который не обязательно соотносится с реальными представителями животного мира. В таком случае «зверь юн» — это некий символ или иносказание¹⁰⁵. Характерно, что в тексте вообще не сообщается ни одной его конкретной черты.

8. Метафорическая характеристика человека. Наконец, можно предполагать, что перед нами вообще не описание зверя, а образная автохарактеристика человека, данная через серию метафорических уподоблений. В этом случае в качестве аналога можно при-

¹⁰⁴ «Само именование „зверя“ употреблено здесь в смысле такого животного, у которого особенно выступают свойства жестокости и кровожадности. Он выходит из моря, которое на языке Свящ. Писания весьма часто употребляется в смысле множества народов, притом народов беспокойных, мятущихся и враждебно относящихся к Царству Божию, к народу Божию... На этом основании и символ зверя, выходящего из моря, нужно понимать как изображение существа, которое выходит из среды грешного, боговраждебного человеческого мира. Таким образом, зверь XIII гл. есть антихрист, который, по верованию Православной Церкви, будет последним представителем и выразителем боговраждебной дьявольской силы, царем антихристианского царства. <...> Для указания на губительность и зловредность деятельности зверя ему приписываются свойства не одного, а трех зверей: барса (лукавство), медведя (упорство) и льва (высокомерие и алчное властолюбие); все это вместе говорит о коварстве и жестокости» (ТБ 1913/11: 567–568).

¹⁰⁵ Аналогичную ситуацию для скандинавского материала описал Ф. Б. Успенский: «Практически всякий раз, когда составитель сталкивался в инокультурном тексте с упоминанием, например, льва, он обнаруживал, что речь идет не о животном, а о символе жестокости, свирепости или, напротив, власти, царственного могущества. Символический смысл, таким образом, оказывался для него куда более конкретным, куда более „реальным“, чем смысл буквальный, зоологический. Иными словами, медведь для средневекового норвежского автора легко превращался в аллегорию, тогда как лев существовал для него в качестве аллегории изначально. Аллегорический, символический смысл являлся здесь первичным и, в известной мере, решающим» (Успенский 2004: 92).

вести такие тексты, в которых человек сравнивается одновременно с несколькими животными. Например, в Галицко-Волынской летописи (статья под 1202 г.): «Устремил бо ся на поганья, яко и левъ; жаше землю ихъ, яко и рысь; и губяше, яко и коркодилъ, и прехо- 1843/2: 155). В «Сказании о Мамаевом побоище» воины в битве «сердца имуща аки лвовы, аки лютии вльци на овчии стада приидоша» (СМII 1985: 230)¹⁰⁶.

В заговорах протагонист может приписывать себе части тела и свойства разных животных, например: «Иду я, раб свои имарак, малянская 20026: 139; 1734 г.); «У меня есть... медвежья голова, волчий рот, змеиная лихость» (ИРЛИ, Древлекохранилище. Оп. 24. № 10, л. 7-7 об.; ркп. 1820-х гг.).

Общая тенденция составителя текста, по-видимому, заключалась в том, чтобы придать повествованию некую загадочность и символическую многослойность. В этом смысле тот факт, что мы не можем однозначно определить, о каком звере идет в нем речь, определяется самим характером анализируемого текста. По-видимому, каждая из перечисленных версий имеет большее или меньшее право на существование и ни одна из них не может быть пока окончательно доказана или отвергнута.

Некоторые итоги. Проведенное исследование позволило выявить определенную группу молитв, к которой примыкает псалтырный текст. Эти молитвы, известные в рукописной традиции южных и восточных славян, как правило, произносили, отправляясь к судьям или другим представителям власти (Тончева 2000: 30-31). Они включались в требники и тетрадки апокрифических молитв наряду с другими молитвами на разные случаи. Наиболее ранние известные нам тексты восходят к XIV и XV-XVI вв. (Коваčević 1878: 275; Яцимирский 1913, № 4: 84-91). Последующие разыскания покажут, являются ли эти тексты переводными (с греческих оригиналов) или же они появились на славянской почве¹⁰⁷.

Несмотря на то, что выше приведено большое количество параллелей к нашему тексту, мы все же не можем однозначно определить его жанровую природу. Нельзя даже с уверенностью сказать, что имен-

¹⁰⁶ Ср.: «...самый храбрый, у которого сердце, как сердце львиное...» (2 Цар 17: 10). О подобных анималистических образах в древнерусской литературе см.: (Демин 1995: 98-99).

¹⁰⁷ Х. Тончева помещает эти молитвы среди тех, которые не имеют аналогов в староболгарских рукописях (Тончева 2000: 33).

но он собой представляет: молитву с чертами заговора или заговор с чертами молитвы. Не исключено, кстати, и то, что это описание «черного» ведовского ритуала, замаскированное под христианскую молитву. Сами современные термины «заговор», «молитва», «апокрифическая молитва» оказываются весьма слабо соотносимыми с культурной практикой XV–XVI вв.

Одно из последствий письменной фиксации текста заключается в том, что формулы, имеющие ритуально-магическое происхождение, отрываются от ритуала и начинают функционировать как символические структуры. Речь должна идти в данном случае не о «влиянии» фольклора на книжность или, наоборот, книжности на фольклор, но о достаточно свободном и осознанном обращении и с фольклором, и с книжной традицией. Составитель текста достигал эффекта многозначности, глубины и оригинальности смысла за счет творческого преобразования формул и их комбинирования.

Появившийся в результате текст, хотя и имеет многочисленные параллели и в книжной, и в фольклорной традиции, все же представляет собой оригинальное, многозначное и отчасти загадочное произведение, исполненное глубокого символического смысла и допускающее разнообразные толкования. Уместно напомнить гипотезу Н. И. Толстого о существовании «своеобразного монастырского или церковно-писцового фольклора»: «Такому фольклору могли быть свойственны традиции тайнописи, и могли быть попытки употребления „символической тайнописи“ путем неоднократного символического кодирования, производства новых символов на основе уже известных, позволявшие использовать и некоторые формы и клише народного фольклора...» (Толстой 1995: 241). С таким типом «монастырского или церковно-писцового фольклора» мы, возможно, имеем дело и в нашем случае.

Учитывая то, что в тексте из Псалтыри XV в. упомянуты чудь и корелы, а также то, что большое количество параллелей к нашему тексту имеется в Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. и других заговорах из Олонецкой губ., можно предположить, что текст был составлен и записан где-то на территории современной Онежской Карелии или неподалеку от нее.

Охотничья, скотоводческая и рыболовецкая топка, возможно, указывает на характер занятий той среды, в которой устная версия текста бытовала до его письменной фиксации. Не противоречит это и гипотезе о его севернорусском происхождении.

Наш текст интересен как одна из наиболее ранних фиксаций целой совокупности мотивов, известных в русской заговорной традиции на протяжении не менее 500 лет: самоотожествление со зверем, ключ

на дне моря, просьба к Богу дать лук и стрелу, пускание стрелы в недруга, вскрытие тела и взятие сердца рукою, ужение рыбы.

Следует отметить, что у всех этих мотивов есть нечто общее. Они имеют ритуально-бытовую основу: для мотива самоотжествления со зверем — это ряжение в звериную шкуру или иные виды звериного поведения (рычание, вой и др.), для мотива ключа на дне моря — бросание ключа в воду, чтобы никто не смог его найти и отпереть замок, для мотива стрельбы — реальная стрельба по врагу или зверю во время войны или охоты¹⁰⁸, для мотива внутреннего проникновения — ритуальное вскрытие тела поверженного противника¹⁰⁹, для мотива ужения рыбы — различные ритуальные действия с «засыпающей» рыбой.

Кроме того, перечисленные мотивы известны и в традиционной словесности (как книжной, так и фольклорной), причем наделены в ней определенными символическими значениями и устойчивым ассоциативным фоном. Такая гетерогенность основного набора мотивов и формул, составляющих фактуру текста, приводит к тому, что он имеет чрезвычайно сложную семантическую структуру. С одной стороны, текст разворачивается как некий ритуальный сценарий, в котором отдельные формулы соответствуют последовательности поведенческих актов, с другой — каждая из них соотносена с универсумом сакральных текстов и смыслов.

Дело не только в сложности интерпретации текста, отделенного от нас примерно пятью столетиями и чрезвычайно сложного по своей природе, но и в самих принципах организации этого текста: ориентации, с одной стороны, на действенность, наглядность и практическую результативность, а с другой — на сакральные источники и «витие словес». На языковом уровне это «двоение» выражается в том, что большинство формульных словосочетаний и ряд конкретных лексем имеют полисемантический характер. Мы видели, как играют разными смыслами лексемы *зверь юн, гроза царева, блудитесь, ключ, дно, чоре, лук серебрян, стрела железна, рука, сердце, уди, рыба, услен*. Поскольку такие слова и словосочетания, как *зверь юн, блудитесь, приходяща и прилетяща, порок, услен*, не встречаются в записях заговоров XVII–XIX вв., сопоставимых с нашим текстом, можно предполагать, что их выбор имел индивидуализированный характер.

Основное поле смыслов задается книжной христианской традицией, восходящей к книгам Ветхого и Нового Завета. Можно думать, что ассоциативный фон для псалтырного текста задается в первую очередь

¹⁰⁸ Ср. также стрельбу из лука по кукле, изображающей недруга (Срезневский 1913: 484, № 7).

¹⁰⁹ См. ниже, с. 293.

евангельскими притчами о заблудшей овце (Мф 18: 12–13; Лк 15: 4–6) и добром пастыре (Ин 10: 1–27).

Ряд элементов текста выдает церковно-книжное влияние. Это молитвенная формула «Дан ми, Господи», финальное славословие, словосочетания «се яз», «грюза царева», книжная лексика: «очи», «акни», «усплен», употребление причастий: «приходяща и прилетяща». На околоцерковную среду бытования указывает и сама форма фиксации заговора (приписка в Псалтыри).

В то же время молитвенные формулы попадают в нашем тексте в не свойственный им контекст. Так, например, к словам «Дан ми, Господи» присоединена неподобающая для христианина просьба дать серебряный лук и железную стрелу, чтобы поразить ею недоброжелателя. Финальное славословие следует непосредственно за фрагментом, в котором описана победа над противником и овладение его сердцем. Иоанн Предтеча, по смыслу заговора, должен достать некий таинственный ключ со дна моря и оградить с его помощью протагониста. Таким образом, Бог и Иоанн Предтеча выступают не в роли божественных покровителей, а скорее в роли помощников и дарителей, близких персонажам сказок и легенд.

Генезис текста не сводится ни к книжности, ни к ритуалу, но должен быть рассмотрен в свете взаимодействия книжно-христианских и ритуально-магических традиций. При этом реалии, восходящие к обрядовой сфере (оборотничество, ключ, лук и стрела, рука и сердце), втягиваются в пространство церковно-христианских значений. И наоборот, персонажи христианского предания (Иоанн Креститель, Господь) получают функции фольклорных дарителей. В результате разные по своему происхождению элементы не просто смешиваются, но взаимно проникают друг в друга, и вырабатывается новое качество текста, который существует в поле структурного напряжения разных традиций, получая за счет этого особую глубину и многозначность.

Сравнение с заговорной традицией XVII–XX вв. показывает, что псалтырный текст имеет параллели, с одной стороны, в заговорах социальной направленности, а с другой — в оберегах. Такой текст человек мог произнести, отправляясь в путь, собираясь на суд или к начальству. В нем явным образом соединяются две целевые установки: с одной стороны, желание напугать и подчинить себе, а с другой — желание защититься, оградить себя от вредителей. Такое сочетание, конечно, не является случайным; оно характерно в целом и для многих заговоров «на подход ко властям».

Псалтырный текст имеет многочисленные параллели в русских заговорах XVII–XX вв. и все же не находит среди них буквальных аналогов. Мотивы «ключ со дна моря» и «овладение сердцем врага»

встречаются в посылке, но не в основной части текста. В некоторых случаях встречается печать сквозными. Не во всех случаях встречается в посылке, но в основном в посылке «чудских или корельских» прощаний.

Формула самоотожествления со зверем. Исходная часть текста имеет чрезвычайно емкий и многозначный характер. Она относительно независима от последующего текста. Аналогичные формулы встречаются в южнославянских апокрифических молитвах с XIV-XV вв., а в русских апокрифических молитвах и заговорах с XIV-XV вв., а в русской традиции XVII-XIX вв. они могут включаться в тексты более распространенных заговоров, но могут и функционировать как самостоятельные заговорно-заклинательные формулы. Невозможно сомненно, что эти формулы и соответствующие фрагменты апокрифических молитв тесно связаны друг с другом. При этом взаимное влияние имело двусторонний характер: фрагменты молитв могли обособляться и функционировать как самостоятельные формулы, а формулы обрастать дополнительными конкретизирующими деталями и включаться в состав молитв.

Поскольку формула самоотожествления с волком идет из глубины веков и до сих пор широко распространена на Русском Севере, а ее исполнение связано с определенными бытовыми ситуациями, трудно поверить, что по своему происхождению она имеет книжный характер. Скорее можно думать, что речь идет о древнем фольклорном наследии, связанном с бытом охотников, воинов и скотоводов и на каком-то этапе инкорпорированном в письменную традицию.

Признать всю совокупность фольклорных формул «сниженным культурным фондом» мешают два обстоятельства: во-первых, сами формулы апокрифических молитв могут быть связаны с фольклором по своему происхождению; во-вторых, фольклорные формулы далеки от книжной традиции с точки зрения функциональной: они включены в бытовые ситуации, связаны с молодежными играми и свадебным фольклором, для которых также весьма актуальна «звериная» символика.

Резонно также предположить, что книжные формулы попали на почву, на которой были и весьма сходные собственные фольклорные формулы. Смешно и наивно было бы объяснять из Библии детские и молодежные игры в волка и овец. В реальной культурной традиции мы видим процессы многовековых взаимовлияний и взаимообогащения книжности и фольклора.

Даже если признать, что сравнения с волком, львом или овцой имеют книжное происхождение, очевидно, что они попадают к людям, которые понимают метафоры буквально и склонны подставлять кон-

кретное значение там, где изначально подразумевалось значение символическое. Характерно, что заговоры, включающие подобные сравнения, начинают коррелировать с реальными ситуациями, в которых задействованы домашние животные и дикие звери (наступешские обереги скота), а также с фольклорными текстами об оборотнях (в частности, о превращении в волков молодых или поезжан на свадьбе).

Заговоры переносят метафорические образы молитв в фольклорный контекст, благодаря чему они получают конкретность и реально-бытовое наполнение. Происходит своеобразное «раскачивание»: то метафорические сравнения понимаются буквально (например, как превращение в зверя или одевание светилami), то описания ритуальных действий метафоризируются и начинают функционировать как символические образы.

В апокрифических молитвах и заговорах социальной направленности образы диких зверей наделены вполне позитивной символикой. Самоотождествление со зверем подчинено в них конкретной прагматике: напугать супостата, заставить его подчиняться, выполнять волю протагониста. В принципе оно может быть понято не метафорически, а буквально – как превращение в зверя.

Говоря о соотношении формулы и текста, важно отметить, что при включении в тот или иной текст формула подвергается определенному варьированию. Хотя формула и задается традицией, переписчик или исполнитель разрабатывают ее вполне самостоятельно. В рамках определенной темы им предоставлена значительная степень свободы. В частности, для текстов Олонецкого сборника характерна особая художественность и выразительность. Например, в заговоре конкретизируется сравнение со зверем: мысль супостата должна быть не просто как у зайца, но как у зайца, бегущего от выжлеца. Путь у него должен быть завязан так, чтобы он не мог «ни ступить ни назад, ни вперед, ни единыя ступени и ни единыя черты» (Срезневский 1913: 495–496, № 56). В другом заговоре к устойчивой формуле сравнения прибавляется такая выразительная деталь, которая превращает ее в своего рода «картинку»: «...а яз бы гонялся за ними, аки серыи волкъ, и угрыз бы их за заднюю ногу» (Там же: 501, № 87).

Тот факт, что текст с анималистической формулой зафиксирован уже в XV–XVI вв., обусловлен широким распространением такого рода текстов в устной и низовой рукописной традиции. Характерно и то, что запись произведена на территории Русского Севера, где такие формулы были особенно популярны и бытуют вплоть до нашего времени.

Интересно было бы поискать параллели к нашей формуле в фольклоре и книжности других народов. Ограничимся примером из

«Старшей Эдды». В поэме «Речи Фафнира» приведен диалог между Сигурдом и раненым им драконом. На вопрос дракона «И кто ты?» Фафнир не смог проклясть его, называя по имени. Между тем род Сигурда назывался Вельсунгами или Ильвингами (буки Волчата или Волчичи) (Успенский 2004: 100).

Часть 2. ЛЮБОВНЫЕ ЗАГОВОРЫ

Глава 1.

Проблемы изучения любовных заговоров XVII–XVIII вв.

Литература вопроса. Любовной магии в России, других славянских и неславянских странах Евразии посвящена обширная литература. Эта тема затрагивается в рамках изучения магии и письменности Древней Индии, древнего Ближнего Востока, античной Греции и Рима, Европы эпохи Средневековья, Ренессанса и раннего Нового времени, России XIX – начала XX в. Свои традиции сложились в исследовании магии и ритуалистики, семейно-брачных отношений, эротического фольклора и эротической литературы, этноботаники (растения-афродизиаки).

Различные аспекты содержания и бытования любовных заговоров многократно привлекали к себе внимание собирателей, публикаторов и исследователей русского фольклора (Топоров 1969; Харитонова 1991; Кляус 1994; Миненок 1994; Кись 1994; Топорков 1999а; Пушкарева 1999; Киселева 2001; Руан 1999: 179–183).

Русские этнографы и фольклористы исследовали девичью и свадебную любовную магию, отметили параллели между формулами любовных заговоров и свадебной песенной лирики, проанализировали фольклорный магический репертуар колдуна и дружки на свадьбе. Эти работы в основном опираются на материалы местных традиций, в частности Заонежья и Пермской области (Зырянов 1975; Липатов 1983; Логинов 1988; Кузнецова 1992; Кузнецова 2000; Калашникова 2000). Любовные заговоры изучались также в структурном отношении (Klagstad 1958; Чернов 1965; Песков 1977; Carus 1977; Congrad 1989; Киселева 1992; Киселева 1998).

Социальное функционирование любовных заговоров в XVIII в. осветили Е. Б. Смилянская и А. С. Лавров, опиравшиеся главным образом на следственные дела о колдовстве (Смилянская 1996: 15–19; Смилянская 2001; Лавров 2000: 89–132). Особо отметим специальную статью Е. Б. Смилянской «„Любовь твоя раны мне великие дает...“ (Чувства и страсти по следственным материалам XVIII в.)» (2001) и главу «Магия и любовь» в ее книге «Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.» (Смилянская 2003: 172–186). О. Д. Журавель посвятила

свое исследование сюжету о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе, причем наряду с литературными текстами привлекла и судебные материалы XVII-XVIII вв. Она обратила внимание на параллели между любовными заговорами и литературными текстами, в частности «Повестью о Савне Грудышне», а также проанализировала мотив «Плата дьяволу: пособничество в любовных делах» (Журавель 1996: 121-124). Гендерные аспекты бытования заговоров в России XVII в. рассмотрела в ряде своих статей В. Кивельсон (Kievelson 1991; Kievelson 1995).

Из литературы, опубликованной в других славянских странах, назовем прежде всего собрание сербских любовных заговоров М. Миошковица (1985) с содержательным предисловием Л. Раденковича.

Фундаментальное издание румынских любовных заговоров подготовила С. Голопенция (Golopentia 1998; см. также: Golopentia 1996; Golopentia 2004).

В последние десятилетия ученые Западной Европы и США неоднократно обращались к европейской любовной магии эпохи Средневековья и Ренессанса (Kieckhefer 1976: 56-61; Flint 1991: 231-253; Wilson 2000: 142-147; Kieckhefer 2003: 69-95). Обобщающий характер имела прекрасная статья Ричарда Кикхефера «Эротическая магия в средневековой Европе» (Kieckhefer 1991).

В ряде работ исследуется любовная магия какой-нибудь отдельной страны (например, Италии, Испании) или даже города (например, Флоренции и Венеции эпохи Ренессанса, Модены конца XVI в.) (Brucker 1963; Brucker 1971: 266-268; Couliano 1987; Martin 1989; O'Neil 1987; Ortega 1991; Ruggiero 1993: 88-129; Scully 1995; Stephens 2002). В перечисленных исследованиях можно найти богатые собрания материалов, а также интересные наблюдения о социальных и гендерных аспектах любовной магии.

Давние традиции имеет изучение взаимных связей вербальной магии и литературы Древней Греции и Рима. Из наиболее важных работ отметим главу «Литературная репрезентация магии» в книге Ф. Графа «Магия в древнем мире» (Graf 1997: 175-194) и главу «Афродита и афродизиаки» в книге Х. Пэрри «Thelxis: Магия и воображение в греческом мифе и поэзии» (Parry 1992: 263-283). Сделаны ценные наблюдения о многообразных параллелях между заговорами и древнегреческой лирикой, в частности поэзией Сапфо и 2-й идиллией Феокрита (Segal 1974; Petropoulos 1993; Faraone 1995 и др.).

Глава о любовных заговорах включена в книгу Джона Винклера «Антропология секса и пола в Древней Греции» (Winkler 1990: 71-98). Древнегреческим любовным заговорам посвящены также многочисленные статьи Кристофера Фараона (Faraone 1991; Faraone 1993a;

Faraone 1993b) и его обобщающая книга «Древнегреческая любовная магия» (1999). Многие наблюдения К. Фараона применимы с некоторыми оговорками и к русским любовным заговорам, хотя они совершенно ему неизвестны и никак им не учитываются.

Имеются специальные исследования отдельных формул античных любовных заговоров, в частности формулы насылания огня (Kuhnert 1894; Tavennet 1942) и формулы «пусть девица/женщина не может ни пить ни есть, (пока не придет ко мне)» (Martinez 1995).

Таким образом, в русской и мировой науке накоплен обширный опыт по изучению любовных заговоров разных этноязыковых традиций.

Психологическое содержание любовных заговоров. Мало какие сферы жизни в России XVII–XVIII вв. порождали такое количество заговоров и магических средств, как любовь, секс и семейно-брачные отношения. В следственных делах о колдовстве и различных рукописных сборниках до нас дошли «присушки» и «отсушки», заговоры на красоту и свадебные «отпуски», заговоры, предназначенные вызвать у мужчины импотенцию и, наоборот, вернуть ему мужское достоинство. Среди этих текстов есть и несложные формулы из одного или нескольких сравнительных оборотов, и развернутые сюжетные повествования; есть и «божественные» заговоры, и заговоры «черные», обращенные к Сатане и его приспешникам.

Любовные заговоры различались в зависимости от того, должны ли они были вызвать страсть у конкретной особы или любовь и уважение у всех людей; придать красоту и привлекательность исполнителю заговора или подчинить ему волю некой особы.

За многими случаями применения магических средств стоит личная драма, попытка с помощью сверхъестественных сил решить реальные психологические и семейные проблемы. Представители сильного пола пользовались в основном заговорами «на блуд»; замужние женщины обращались к магическим средствам, пытаясь вернуть себе расположение супруга, чтобы он «был добр» и не распускал руки (Смилянская 2003: 182)¹. Если любовник изменял своей подруге и женился на другой, то брошенная любовница могла расквитаться с ним, напустив «невстаниху» или поссорив его с женой. Девицы прибегали к магическим приемам, чтобы увеличить свою сексуальную привлекательность. В ходе свадебного обряда позитивная магия должна была создать нерасторжимую связь между молодыми; в то же время на свадьбе особенно опасались сглаза и порчи.

Для русской заговорной традиции характерны присушки большого объема, имеющие достаточно сложную сюжетную организацию, весьма

¹ Аналогичные наблюдения сделаны на материале любовных заговоров Древней Греции (Faraone 1999: 107–110, 117–119).

красочные в художественном отношении (общая драматизация почитательно описывается поведением женщины-посредником). В текстах вырвальных (1999а).

Любовная страсть насыщается в заговорах как некая сверхчеловеческая сила, несущая другому человеку зло и разрушение. Это, как правило, не любовь, а тоска, кручина, сухота, да и требуют в заговорах рабы Божией, чтобы она тосковала и кипело, горело, болело сердце уговоры призваны погрузить женщину в отчаяние и состояние, близкое к самоубийству. Любовный жар насыщается не только в сердце, душу, мозги и очи, но и в жилы, суставы, кости, кровь, печень и легкие.

Мужчина, который произносил заговор, стремился парализовать волю своей жертвы, поставить ее в зависимое и униженное положение. По-видимому, побудительными мотивами для исполнителей заговоров были не только жажда обладания, но и желание самоутвердиться за счет женщины, отомстить за отсутствие взаимности. Женщина должна стать бесстыдной, наглой и распущенной, отбросить христианские нормы и житейские условности.

Понятна в связи с этим и жестокость любовных заговоров, присущие некоторым из них садистские черты. Еще в древнеиндийских заговорах находим формулы, выдающие то же стремление подчинить себе волю возлюбленной: «Пронзенная жгучей болью, / С пересохшим ртом приползи ко мне, / Мягкая, с утихшим гневом, полностью (моя), / Ласково говорящая, покорная!» (Атхарваведа 1989: 174; пер. Т. Я. Елизаренковой)². Если воспользоваться известным противопоставлением любви-жалости и любви-страсти, то в заговорах, несомненно, речь идет о последней.

Состояние женщины, охваченной страстью, сочетает в себе двойственные характеристики: пробуждение индивидуального начала сочетается со сведением ее до уровня животного, а освобождение от родительской опеки — с подчинением воле постороннего мужчины.

Описание любовного отчаяния, которое дается в заговорах, весьма напоминает описание романтической любви у писателей и поэтов XIX в.: женщина не может спать и есть, общаться с близкими родственниками, она бледнеет и чахнет, ее единственным желанием становится видеть мужчину.

Если Церковь оценивает телесную связь как неизбежное зло, то любовная магия вводит нас в сферу плотских влечений. Конечной ее целью

² Ср. у А. Блока: «Подойди. Подползи. Я ударю — / И, как кошка, ощерись — ся ты...» («Даже имя твоё мне презренно...»; 1914 г.).

является сам половой акт, а никак не произведение потомства. На фоне церковного осмысления любви и брака любовная магия предстает, несомненно, как сфера кощунственная и антихристианская. Вместо неземного чувства, приобщающего человека к Богу, мы видим здесь низменную страсть, приносящую боль и протекающую подобно болезни. Вместо христианского брака — образа райского блаженства — адские муки и отчаяние. Если брачный ритуал основан на свободном волеизъявлении, то цель любовной магии — насилие и принуждение.

Огонь и тоска в любовных заговорах. Любовная страсть осмысливается в заговорах либо как огонь, либо как тоска. Эти образы могут существовать по отдельности, но могут и сочетаться друг с другом: например, посланный извне огонь вызывает у женщины тоску или, наоборот, тоска вызывает у нее внутренний огонь.

В Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. приведены один за другим два заговора, в которых отразились два образа любовной страсти. Приведем тексты параллельно, выделив курсивом совпадения:

Табл. 3. Любовные заговоры в Олонецком сборнике

Срезневский 1913: 489–490, № 28	Срезневский 1913: 490, № 29
Стану благословяс(ь), пойду благословяс(ь), пойду в чистое поле под солнечную страну. Там стоит сыр дуб кряковист ³ .	Хожу яз, раб Бож(ий) имярек, подле синее море, прошу Божия милости,
<i>Стану яз, раб Божии имярек, поклонятис(ь) и покорятис(ь) четверем ветром и четверем вехорям: станте вы, четыре ветра и четыре вехоря,</i>	<i>стан(у) яз, раб Божий имярек, поклонятис(ь) и покорятис(ь) четверем ветром и четверем вехорям: станте вы, 4 вет(ры) и 4 вехоря,</i>
понесите вы тоску и кручину и печал(ь) необычную со всех четырех сторон, от востока до запада, от юга и до севера, со всякого человека, с царя и царицы, с черньца и черницы, з белца и белиц(ы), стара и млада ко мне, к рабу Божию имярек, во едино место.	сколыблите вы сие мне синее море, выколыблите вы мне из синег(о) моря бел лат(ырь) камен(ь). Вынимаю яз, раб Божий имярек, ис-под бела л(а)-тыря камен(и) три девять златых ларцов, вынимаю огонь палящ негасимый, мечю на землю.
<i>Стану яз, раб Божий имярек, поклонятис(ь) и покарятис(ь) четверем ветром и четверем вехорям: станте вы, четыре ветра и четыре вехоря, понесите вы меня, раб(а) Божия имярек, понесите по</i>	<i>Стану яз, (раб) Божии имярек, поклонятис(ь) и покорятис(ь) четверем (ветром) и четверем вехорям: Стан(ь)те вы, 4 ветра (и 4) вехоря, понесите вы от меня, от раба Бож(ия), // (14) огонь паля-</i>

³ Испр., в ркп.: кряковист.

<p>сидяцу и по месяцу, (по) звездам и по тумам, и по всем сторонам, где еи // (13 об.) ни увидите, тутю вложите в неи</p>	<p>шей, негасимый к рабе Божии имярек, по месяцу и по солнцу, и по ярям, и по тумам, и по звездам, и по всем сторонам, где еи ни увидите, тутю вложит(те) в 100</p>
<p>тоску и кручину и печал(ь) необычную, тужила б та раб(а) Божия имярек,</p>	<p>опять палящ неугасимый, горелю б у рабы Божии имярек ретивое сердце. 70 жыл, 2 жыл(ы), 70 суставов, 2 сустава</p>
<p>по мне, по рабе Божии имярек, в ден(ь) при солнце, в ноч(ь) при месяцы, по всякой день⁴, по всякой час, по всякое время, месяца ветха и полна и перекроя;</p>	<p>по мне, по рабе Божии имярек, в ден(ь) при солнце, в ноч(ь) при месяцы, месяца ветха и полна, и перекроя,</p>
<p>тое бы тоски и великие печали сахарем не заесть и пит(ь)ем не запит(ь), ни со⁵ отцем, ни с матерью не отседитце, ни з брат(ь)ямы, ни с сестрамы, ни с суседамы не отседетце, ни на ветре не проходитце, ни делом не отделатце во век веком. Аминь.</p>	<p>по всякой день, по всякой час, в утре рано и в вечери позд(н)ю, и на межных днех; замыкаю златыи ларцы, опушаю златыи ларцы под бел латыр(ь) камен(ь), мечю златыи ключи в синее море; как не бывати белу ла(ты)рю каменю из синег(о) моря, так бы не бывати рабе Божии имярек от меня, от раба Божия имярек, во век. Аминь.</p>

Первый текст имеет многочисленные параллели в заговорах более поздней записи. Второй занимает в традиции любовных заговоров обособленное место. Мотив «тридевять ларцов под камнем латырем» встречается в сказках; формула «мечу ключи в синее море» характерна для заговоров-оберегов (например, для пастушеских заговоров⁶). Учитывая, что ряд фрагментов второго заговора буквально совпадает с фрагментами первого, можно предположить, что первый текст существовал в устной традиции, а второй был сочинен, исходя из первого.

Формулы любовных заговоров. В составе русских любовных заговоров имеются формулы, которые с большей или меньшей устойчивостью повторяются в текстах на протяжении XVII-XIX вв.:

- 1) инициальная формула: 'стану благословясь, пойдю перекрестясь';
- 2) пожелательные формулы: 'пусть горит сердце имярека', 'пусть (женщина) не может есть и пить'; 'пусть она не может ни с кем общаться', 'пусть она не может спать без имярека', 'пусть имярек кажется женщине красивее солнца', 'пусть мужчина и женщина соединяются телом к телу';

⁴ Испр., в ркп.: дны (под титлом).

⁵ Испр., в ркп.: сот.

⁶ См. выше, с. 59-61.

3) сравнительные формулы: 'как горит огонь, так бы горело сердце (женщины)', 'как сохнет нечто, так бы сохла раба Божия по раба Божьему', 'как тошно рыбе без воды, так бы было тошно рабе имяреку', 'как не может жить рыба без воды, так бы раба Божия не могла жить без раба Божия', 'как тужит кобыла по жеребенку, так бы тужила раба Божия по имяреку', 'как любят хлеб и соль, так бы муж любил жену', 'как смотрятся в зеркало, так бы муж на жену не мог насмотреться' и др.

Перечисленные формулы (как и некоторые другие) имеются уже в любовных заговорах XVII–XVIII вв. Они сохраняются и в текстах XIX в., хотя их количественное соотношение и внутреннее наполнение несколько меняются с течением времени. Общая закономерность проявляется в том, что в XIX в. формулы разрастаются, детализируются, наполняются бытовыми подробностями.

Некоторые из формул имеют соответствия в других славянских (украинские, белорусские, сербские, польские, чешские) и неславянских традициях (древнеиндийские, древнегреческие, румынские и др.).

Наиболее универсальный характер имеет формула 'как горит огонь, так бы горело сердце (женщины)'; она известна в древнегреческих, сербских, украинских, русских, румынских, карельских заговорах, причем встречается с эпохи Древней Греции с большой частотой и в большом количестве вариантов⁷.

Широко известна также формула 'пусть (женщина) не может есть и пить'; ее можно найти в древнегреческих, итальянских, испанских, румынских, сербских, украинских, польских, чешских заговорах. Впрочем, в заговорах «Атхарваеды» ни та, ни другая формулы не встречаются.

Характеристика корпуса текстов. Количество рукописных присушек XVII–XVIII вв. вполне обозримо. Для исследования нами было отобрано 97 любовных заговоров XVII–XIX вв.⁸

В хронологическом отношении тексты включают две большие группы. В первую включены заговоры, которые могут быть отнесены к XVII–XVIII вв. (14 текстов — XVII в., 22 текста — XVIII в., 10 текстов — из рукописей, опубликованных в XIX в. с пометой «Из старинной рукописи»). Во вторую группу включены тексты XIX в. (извлечены из рукописей XIX в. либо опубликованы в XIX — начале XX в. без указания на особую «старину» рукописей).

При составлении корпуса текстов почти исчерпывающим образом учтены рукописные заговоры из сборников Л. Н. Майкова, П. С. Ефименко, Н. Н. Виноградова, а также публикации заговоров XVII–XVIII вв. в других источниках (Покровский 1987; Смилянская 2002б). Таким обра-

⁷ Об этой формуле см. выше, с. 28–32.

⁸ Аннотированный указатель текстов см. в Приложении I, с. 364–388.

как рукописные, так и устные (впрочем, устные любовные заговоры XIX в. в XIX в. этого времени сохранилось очень немного). Заговоры из рукописи XIX в., естественно, учтены нами в ограниченной степени (на самом деле их гораздо больше). Общее количество текстов XIX в. выбрано таким образом, чтобы оно было сопоставимо с количеством текстов XVII-XVIII вв. (соответственно 51 и 46).

При составлении корпуса текстов XIX в. особое внимание было уделено севернорусским территориям (Олонецкой и Архангельской губ.), поскольку именно оттуда происходит большое количество текстов XVIII в. Этим объясняется, в частности, использование ряда текстов, опубликованных в «Олонецких губернских ведомостях» во второй половине XIX в.

Данные о любовных заговорах и основных формулах, которые входят в их состав, приведены в следующей таблице.

Табл. 4. Функциональные и содержательные параметры любовных заговоров

		XVII век	XVIII век	Старинные рукописи, опублико- ванные в XIX в.	Итого: тексты XVII и XVIII вв.	XIX век
Общее кол-во текстов		14	22	10	46	51
Адресат заговора	женщины	13	20	10	43	35
	мужчины	1	-	-	1	10
	женщины и мужчины	-	супруги 2	-	супруги 2	5
Что насылается	тоска	4	3	4	11	14
	огонь	6	6	3	15	15
	тоска и огонь	2	6	3	11	9
«Черные» заговоры		3	8	3	14	13
Формула пути		8	8	6	22	40
Из них:						
Формула пути «черная»		2	6	2	10	11
Олицетворение тоски		1	2	2	5	9
Формула 'пусть горит сердце'		7	11	3	21	11
Формула 'пусть она не может есть и пить'		2	5	3	10	30
Формула 'пусть она не может спать'		-	1	3	4	15
Формула 'пусть она не может общаться'		2	4	3	9	8

Комментарии к таблице

1 Данные, приведенные в таблице, подтверждают статистически общее впечатление о том, что рукописные любовные заговоры — исключительно мужские тексты, призванные воздействовать на женщин. Количество «мужских» текстов абсолютно преобладает в XVII–XVIII вв. (43 «мужских» текста против одного «женского»). Между тем с течением времени соотношение «мужских» и «женских» текстов несколько меняется; количество заговоров, направленных на мужчин, значительно возрастает. Для XIX в. только 35 текстов мужских при 10 женских и 5 — таких, которые могут быть направлены как на мужчин, так и на женщин. При этом «женские» тексты почти не отличаются от «мужских». Это позволяет сделать вывод, что в XIX в. женщины взяли себе на вооружение «мужские» тексты любовной магии. Присвоение девичьями мужских текстов, вероятно, связано не только с их эмансипацией, но и с возможностью обучаться грамоте и пользоваться ею.

Таким образом, в нашей коллекции из 97 любовных заговоров русской рукописной традиции XVII–XIX вв. 78 направлены на женщин и 11 — на мужчин. Любопытно сопоставить эти данные с подсчетами К. Фараона: среди опубликованных 81 греческих заговоров, по его данным, 69 направлены на женщин и только 9 на мужчин (Faraone 1999: 43, прим. 9). В гендерном отношении традиции любовных заговоров в России и в Древней Греции вполне сопоставимы друг с другом.

2. Заговоров с насыланием любовного огня и в XVII–XVIII вв., и в XIX в. примерно столько же, сколько заговоров с насыланием тоски, и примерно столько же, сколько заговоров, в которых насылаются вместе и огонь, и тоска. Это позволяет считать наличие двух разновидностей любовных заговоров и соответственно двух образов любовного чувства определенной константой русской традиции.

3. Под «черными» мы подразумеваем такие заговоры, которые начинаются формулой «Стану не благословясь, пойду не перекрестясь...» и/или содержат обращение к Сатане и бесам. Данные таблицы подтверждают общее впечатление о любовной магии как сфере «отреченных знаний». Весь период наблюдений демонстрирует большое число «черных» заговоров, причем их процентное соотношение несколько уменьшается в XIX в. по сравнению с XVII–XVIII вв.: в XVII–XVIII вв. «черных» заговоров около трети, а в XIX в. — только около четверти.

4. Уменьшение «сатанинского начала» любовных заговоров еще более отчетливо видно на процентном соотношении обычной «формулы пути» («Стану благословясь, пойду перекрестясь...») и ее негативной версии («Стану не благословясь, пойду не перекрестясь...»). В XVII–

XVIII вв. неатипичные формулы встречаются в 47% любовных заговоров, а в XIX в. — только 7%.

5. Около 48% любовных заговоров XVII-XVIII вв. начинаются формулами типа «Стану блудничать, а тебе перекрестись». В XIX в. та же начало характерно уже для 78% заговоров. Увеличение количества заговоров с начальной формулой пути можно интерпретировать как одно из проявлений общему возрастанию «формульности» заговоров.

6. Формула «насылания огня» типа «пусть горит сердце» («горело бы сердце») в XVII-XVIII вв. встречалась примерно в половине любовных заговоров, а в XIX в. — только в каждом пятом. Ее частотность приблизилась к частотности других формул. Можно интерпретировать это таким образом: формула утратила структурирующее значение для заговоров данной функциональной направленности, ее потеснили другие формулы.

7. Персонификация тоски в XVII-XVIII вв. встречалась примерно в 11% любовных заговоров, а в XIX в. — в 18%. Хотя это количество несколько выросло с течением времени, олицетворение тоски все же сохранило определенную маргинальность. Заговоров, в которых тоска насылается, но при этом не олицетворяется, в несколько раз больше.

8. Формулы «пусть женщина не может есть и пить», «пусть она не спит», «пусть не может общаться» фиксируются в любовных заговорах на протяжении всего периода наблюдения, хотя и с разной интенсивностью. В текстах XIX в. формулы «пусть женщина не может есть и пить» и «пусть она не спит» встречаются примерно в три раза чаще, чем в заговорах XVII-XVIII вв. В этом также можно видеть проявление общей тенденции к усилению формульности заговоров.

Табл. 5. Персонажи любовных заговоров

		XVII век	XVIII век	Старинные рукописи	Итого	XIX век
дьявольские силы	Сатана, бесы	2	6	3	11	10
	баба-Яга	-	1	2	3	-
христианские силы	Христос, ангелы	-	-	-	-	1
	Богородица	-	-	-	-	1
ветер		2	1	2	5	7
Персонажи сферы огня	царь Жажда	1	-	-	-	-
	огненный царь	-	-	1	1	1
	огненная стрела	-	-	-	-	1
	огненный змей	-	1	-	1	1
	огонь, полымя	-	-	-	-	1
заря	-	2	1	3	3	2
тоска (персонаж)	1	2	2	5	5	9

Комментарии к таблице

1. Наиболее целостной и обширной группой персонажей любовных заговоров оказались Сатана, бесы и их приспешники.
2. Персонажи сферы огня довольно разнообразны, однако количественно слабо представлены в заговорах. Огонь почти не выступает как персонаж; в отличие от тоски, он практически не персонифицируется.
3. Персонажи христианского пантеона (Христос, Богородица, ангелы) появляются в любовных заговорах только в XIX в.; ранее (в XVII и XVIII вв.) они для любовных заговоров не характерны.
4. Сказочный образ бабы-Яги недолго фигурирует в любовных заговорах в XVIII в. и не закрепляется в них.

Глава 2.

Русские любовные заговоры в компаративном аспекте

Русские любовные заговоры в сопоставлении с древнегреческими. При знакомстве с греческими магическими папирусами I-VI вв. из Египта бросаются в глаза сходные черты русских и греческих заговоров, которые проявляются и в общем взгляде на природу любовного чувства, и в наборе базовых метафор, и даже в совпадении конкретных заклинательных формул¹.

¹ Подборка греческих заговоров из египетских папирусов и их переводы на русский язык приведены ниже в Приложении I. Еще в конце XIX в. на параллели между русскими и греческими магическими текстами обратил внимание М. И. Соколов. Речь, правда, шла о лечебных, а не о любовных заговорах. Позволим себе привести обширную цитату: «...в собранном нами материале господствует взгляд, что самые тексты заклинаний, содержащие священные имена, имеют *магическую* силу; будучи не только произносимы, но лишь написаны на бумаге, олове или другом материале и носимы человеком, они способны прогонять демонов, отвращать и исцелять болезнь. Рассматриваемые молитвы и заклинания относятся, таким образом, к области волшебства, правда — не зловредного, направленного к доброй цели, но все-таки отвергавшегося христианскою церковью с древнейших времен, так как всякое волшебство с христианской точки зрения считалось признаком язычества, поганства, а в первые века христианства в тогдашнем греко-римском мире, равно как и на Востоке, волшебство было распространено в сильнейшей степени. Употребляющиеся до сих пор в устной передаче и в тетрадках заговоры и заклинательные молитвы против болезней, как демонических существ, ведут свое происхождение от этого языческого волшебства первых времен христианства, а христианство в массе и тогда вовсе не оставалось свободным от языческих суеверий, в том числе от употребления магических средств. Открытые в новейшее время древнехалдейские и ассириовавилонские магические книги библиотеки Ассурбонапада и магические папирусы Египта на греческом и абиссинском языках вносят новый и в высшей степени важный материал для истории волшебства, бросая яркий свет на смысл и происхождение заклинаний, чар и амулетов, отчасти до настоящего времени употребляющихся у европейских народов и широко распространенных в средние века; при помощи этих источников получают новое освещение средневековые памятники и поднимается значение таких произведений, как византийский *Testamentum Salomonis*; представляется возможность проследить историю некоторых суеверий на огромном пространстве времени и почти добраться до их источника. Славянские тексты заклинаний и молитв восходят к греческим оригиналам; такие народные молитвенники и требники, в которых встречаются интересующие нас заклинания, существуют как у сла-

Сравнение древнегреческих и русских любовных заговоров становится возможным благодаря тому, что и в русской, и в античной традиции мы имеем дело не с отдельными разрозненными текстами, но с большими группами однотипных текстов, сопоставимых друг с другом по функции и содержанию.

Базовые метафоры в древнегреческих и русских заговорах одни и те же: любовь уподобляется огню и описывается как болезнь; овладение женщиной рисуется как насильственная акция, направленная на ее тело и внутренние органы. Даются развернутые перечисления тех действий, которые не должна совершать женщина, пока она не уступит желаниям мужчины (есть и пить, спать, сидеть, гулять, целовать другого человека); перечисляются части ее тела, в которые насылается пламенная страсть (сердце, кишки, грудь, печень, кости, костный мозг, пупок). Древнегреческие заговоры так же весьма откровенны в сексуальном отношении, как и русские. Общими для двух традиций является наличие персонажа-посредника, к которому обращаются за помощью.

И в русской традиции, и в античности любовные заговоры могли сближаться, с одной стороны, с заговорами социальными (чтобы все люди уважали и любили), а с другой - с проклятиями и наведением порчи (Faraone 1999: 102-110). Они могут быть обращены к мертвым, в древнегреческих текстах -- к демонам смерти.

Перечислим те мотивы греческих любовных заговоров, которые имеют близкие параллели в русской традиции.

Обстановка ритуала:

1. На закате несут куклу, истыканную иголками, на могилу умершего насильственной или преждевременной смертью (PGM IV: 333-335).

В начальной части текста:

2. Мужчина заклинает демонов, чтобы они отправились на поиски женщины, нашли ее, где бы она ни была, и заставили ее полюбить его (PGM IV: 335-351), чтобы они притащили ее к нему за волосы, за сердце и за душу (PGM IV: 376-377).

3. Мотив горящего очага или плиты, в которой готовят пищу, причем этот огонь посылают в тело женщины (PGM IV: 115-120).

ван, так и у греков, и от последних чрез переводы перешли к первым. В свою очередь для самых греческих текстов заклинаний в молитвенниках и требниках находятся прототипы или параллели в египетских магических папирусах эпохи синкретизма, когда не только в религиозных и философских системах, но и в суевериях происходило соединение элементов языческих -- греко-римских, египетских и восточных с иудейскими и христианскими» (Соколов 1895: 174-175).

4. Обращение к персонажу-посреднику типа «Я не посылаю тебя в далекую Аравию, я не посылаю тебя в Вавилон, но я посылаю тебя к такой-то, чтобы ты послужил мне и помог приплыть ко мне» (PGM IV: 1505-1507).

При описании состояния женщины:

5. Женщина не может пить и есть, страдает от голода и жажды, пока находится вдалеке от мужчины (PGM IV: 355).
6. Она не должна общаться ни с кем, в том числе со своими родственниками (PGM IV: 2756-2764; XV: 4-5; LXI: 29-30).
7. Женщина должна обезуметь и придти к постели любви в муках от сильного возбуждения (PGM IV: 2908-2912; PDM XIV: 1029-1042).
8. Она должна быть покорной мужчине, так чтобы она не могла покинуть его (PGM IV: 380-384).
9. Женщина не должна получать удовольствие от сексуальных отношений ни с кем, кроме того мужчины, который произносит заговор, в том числе и со своим мужем, если она замужем (PGM IV: 353-354, 375-376).
10. Она не должна спать без мужчины, который произносит заговор; пусть ее мучает бессонница (PGM IV: 356).

При описании проникновения в тело:

11. Основной орган, подверженный нападению, — сердце; протасылает огонь ей в сердце, в печень, в кости, в область пупка и в живот (PGM IV: 116-117, 146-152, 1037; VII: 990-991).

12. Обращение с женщиной подчас напоминает описание пыток, например: «И останься в ее сердце и жги ее кишки, ее грудь, ее печень, ее дыхание, ее кости, ее костный мозг, пока она не придет ко мне <...> ...Заполни ее огнем и выверни ее кишки наружу, высоси ее кровь капля за каплей, пока она не придет ко мне...» (PGM IV: 1529-1550).

При описании соединения с женщиной:

13. Мотив соединения тел мужчины и женщины с уточнениями: рука к руке, рот ко рту, живот к животу и соответственно половые органы (PGM IV: 115-125); голова к голове, губа к губе, живот к животу, бедро к бедру, черное с черным (PGM IV: 400-405).

14. Человеческие чувства сравниваются с чувством, которое испытывают друг к другу животные: кошка к коту, волчица к волку, сучка к кобелю (PDM XIV: 1029-1031).

Наряду со сходными чертами можно также отметить существенные отличия. Например, греческие заговоры могут сопровождаться развернутыми ритуалами, совершаемыми с восковой куклой особы, на

которую направлено заклинание; эту куклу многократно протыкают иголками, каждый раз произнося специальную заклинательную формулу, обвязывают ниткой, на которой делают 365 узлов и т. д. (PGM IV. 296–466). Таких ритуалов в русской традиции вроде бы не было.

Русские заговоры имеют эпический характер: в них описывается, как человек отправляется в путь-дорогу, встречается со сверхъестественными персонажами, вступает с ними в диалог. Ничего подобного нет в греческих любовных заговорах.

Зато в них имеются многочисленные обращения к богам, причем в текстах отражается своеобразная ситуация религиозного синкретизма, характерная для Египта первых веков нашей эры: наряду с греческими богами в заговорах фигурируют египетские, иудейские и христианские сакральные персонажи. Перечни богов сочетаются с так называемой *Ephesia grammata* — наборами непонятных слов, которые могут быть искаженными словами других языков, именами или просто текстами типа абракадабры.

Формула 'пусть она не ест и не пьет'. Рассмотрим подробнее одну из формул любовных заговоров — 'пусть девица/женщина не ест и не пьет, (пока не придет ко мне)'. Этой формуле посвящена специальная статья Д. Мартинеца, из которой мы будем брать сравнительный материал (Martinez 1995); отдельные ценные наблюдения имеются также в книге К. Фараона (Faraone 1999: 53–54).

Д. Мартинец рассматривает две основные модификации формулы: одна встречается в клятвах и обетах, другая — в любовных заговорах. Среди наиболее ранних фиксаций формулы он отмечает клятву Ахилла не есть и не пить до тех пор, пока он не убьет Гектора (*Илиада* 19: 205–210), обет Саула не есть ничего до тех пор, пока он не отомстит филистимлянам (1 Цар 14: 24), а также обещание неких иудеев «не есть и не пить, доколе не убьют Павла» (*Деян* 23: 12).

Среди ранних фиксаций формулы в любовных заговорах — греческий текст на свинцовой табличке IV в. н.э. из Египта, в котором некий Аилурион просит подземных духов, чтобы его возлюбленная Коприа не могла ни есть, ни пить до тех пор, пока она не придет к нему и не выполнит все его желания (Martinez 1995: 335).

По наблюдениям Д. Мартинеца, давая обет, человек брал на себя обязательство воздерживаться от пищи и питья, пока не исполнит обещанное. В греческой эротической магии римской и византийской эпохи мужчина пытался принудить к воздержанию не самого себя, а ту женщину, которой он добивался (*Ibid.*: 352).

Магические тексты, в которых имеется интересующая нас формула, относятся в основном к III и IV вв. Однако она встречается и в двух

ранних магических папирусах (один эпохи Августа и другой I в. н. э.), во 2-м из них говорится: «Если она спит, пусть она не спит, если она ест, пусть она не ест, если она пьет, пусть она не пьет, пока не придет ко мне» (Ibid.: 353). Данные источники свидетельствуют о том, что формула была известна уже в начале I тысячелетия н.э.²

Пожелание, чтобы женщина не могла пить и есть, может выступать самостоятельно, а может сочетаться с пожеланиями того, чтобы она не могла спать, разорвала отношения с родителями и другими родственниками, вела себя как одержимая или безумная. В основе этих мотивов лежит характерное для древних греков осмысление любви как болезни, которое отразилось не только в магии³, но и в любовной лирике, а позднее было усвоено медицинской литературой и любовным романом. Кстати, в связи с этим любовные заговоры закономерно сближались с заговорами, призванными навести порчу⁴.

Отказ от еды и питья и бессонница — характерные симптомы любовной болезни. Например, Гален писал о тех, «кто исхудал, или побледнел, или потерял сон или даже заболел лихорадкой из-за любви» (Ibid.: 354). В одном из любовных заговоров Парижского папируса (IV в. н. э.) желаемый результат магического действия описан таким образом: «...она подавлена и хочет разговаривать с тобой... она подавлена или даже умирает» (PGM IV: 132–137)⁵. В другом заговоре состояние, которое имярек желает вызвать у любимой, напоминает клиническое описание болезни и весьма походит на то, которое дает Гален (PGM XXXVI: 356–360; Betz 1996: 278).

В романе Лонга «Дафнис и Хлоя» переживания героев подчас описываются в полном соответствии с любовными заговорами и медицинской литературой, например: «Что с ней случилось, девочка милая не знала, ведь выросла она в деревне и ни разу ни от кого не слышала даже слова „любовь“. Томилась ее (Хлоя) душа, взоры рассеянно скользили, и только и говорила она что о Дафнисе. *Есть перестала, по ночам не спала*, о стаде своем не заботилась, то смеялась, то рыдала, то вдруг засыпала, то снова вскакивала; лицо у нее то бледнело, то вспыхивало огнем» («Дафнис и Хлоя», кн. 1, гл. 13; пер. С. Кондратьева (Лонг 1969: 175)). В том же романе старец Филет рассказывает о своей юношеской любви к Амариллис: «... тогда и о пище я забывал, и пи-

² Библиографию магических текстов, включающих данную формулу, см.: (Martinez 1995: 353, прим. 61).

³ Во многих текстах безумие включается в один перечень с другими симптомами болезни, в других это основная идея (Ibid.: 354, прим. 64).

⁴ См. ниже, с. 153–182.

⁵ Английский перевод: (Betz 1996: 40).

твоя не принимал, и сна не был. Страдал душою, сердце трепетало, тело холодало, то, как избитый, стонял, то, как мертвый, молчал, то, как па- тимый огнем, в реки кидается. > Нет от Эдвота лекарства ни в питье, ни в еде, ни в заговорах, разве только одно поцелуй, объятья, да еще нагими телами друг к другу прижавшись, лежать» («Дафнис и Хлоя», кн. 2, гл. 7, пер. С. Кондратьева (Там же: 188))⁶.

Формула в европейских заговорах (от эпохи Ренессанса до Нового времени). Любовные заговоры с формулой 'пусть она не ест, не пьет, не спит' оставались популярными в Европе на протяжении столетий (Fragaone 1999: 54, прим. 63). Такие пожелания встречаются в магиче- ских рукописях, составленных в Голландии и Германии XV в. (Kiesck- hefer 1991: 40-41), в итальянских и испанских любовных заговорах XVI- XVII вв., сохранившихся в архивах инквизиции (Ruggiero 1993: 45, 88-89, 167-168; Ortega 1991: 71-74).

В итальянском заговоре 1597 г. из Модены женщина, обращаясь к св. Марте, высказывала пожелание, «чтобы он меня полюбил, отбери у не- го *питье, еду, сон, силу*, чтобы он не мог уйти или остаться на месте, ни ездить верхом, ни кататься, ни гулять, ни иметь отношения с другими женщинами, пока он не придет ко мне, чтобы выполнить все мои жела- ния, и сделает все, о чем я его попрошу» (O'Neil 1987: 102)⁷.

Один из наиболее ранних испанских заговоров относится к 1499 г.: женщина обращается к девяти звездам и просит их сделать так, «что- бы он *не мог ни есть ни пить*, / Пока он не придет хорошо любить меня / И получить со мной удовольствие» («que no pueda comer ni beber / hasta que a mi venga a bien querer / e a aver placer» (Ortega 1991: 74)).

В другом любовном заговоре из Испании женщина просила Сатану и всех дьяволов: «...И вы не позволяйте ему / *отдыхать или есть или спать*, / Он не сможет оставаться в кровати, / но будет думать только обо мне» («...Y no le dejaréis / reposar, ni comer, ni dormir / ni en la cama reposar / sino conmigo pensar» (Ibid.: 71). Любовные заговоры, оформленные как мо- литвы св. Онофру и св. Марте, также включали формулу «пусть он не ест и не пьет» («que no pueda comer, ni beber») (Ibid.: 78).

Близко нашей формуле, хотя и не совпадает с ней в деталях, одно из пожеланий-проклятий, адресованных Герд, дочери великана Гюмира, из так называемого «Приворота Скирнира»⁸: «*Еда тебе будет про- тивней, / Чем человеку любому / Блестящая змея посреди живущих!*» (Кораблев 2003: 101; пер. Л. Кораблева).

⁶ О подобных формулах в античном любовном романе см.: (Лихт 1995: 194)

⁷ В статье М. О'Нейл текст опубликован в переводе на английский язык.

⁸ Включен в песнь «Поездка Скирнира» (строфа 27) из «Старшей Эдды».

Раннеобразные варианты фразы встречаются в любовных заговорах (Боборевича 2004: 170-173, 174-176). В дополнение к материалам, собранным в Польше и чешского кодификатора, можно привести ряд примеров из Восточной Европе.

В материалах судебного процесса 1544 г. сохранился полемический любовный заговор, который начинается с обращения к заре: «Witajże zorge, idź-żesz mi do tego Filipa, roztaŕgniej-że mu jego serce, izby nie mógł żadnego stworzenia, jedno do samej Łucyi...» («Приветствую тебя, утренняя звезда, иди к Филиппу и растерзай его сердце, чтобы он не мог ни пить ни есть без нее, чтобы он не стремился ни к девке ни к вдове и ни к кому другому, только к Люции...») (Kolberg 1962: 241).

Е. В. Вельмезова, составитель наиболее полного сборника чешских заговоров, отмечает, что в Чехии немного любовных заговоров (Вельмезова 2004: 22). Она приводит единственный текст такого рода, записанный в конце XIX в. в Восточной Моравии (Валашско). Заговор произносят при следующих обстоятельствах. Трижды в день (утром на восходе солнца, в полдень и вечером в сумерках) знахарка выходит вместе с девушкой на открытое место; знахарка произносит заговор, а девушка повторяет его вслед за ней. В тексте имеется фрагмент, обращенный к солнцу:

«Ty jasné slúněčko, ty naň svítíš, ty ho vidíš, tak mu rozňic a rozehřej jeho srdce, jeho plíce, jeho tři sta údůch a stavůch, aby ten můj odsůdzenec, tabáku kůřiti ani spáti ani veselý býti, edem na mňa menovanú křtěnú mysliti, ke mně běžeti, aby mu nebyla hodina hodinú, rodina rodinú, sestra sestrú, bratr bratrem, matka matkú, otec otcem, aby mu to nebylo nic milé, edem tá jeho odsudzenica s božskú pomocú byla před oči jeho postavená, aby mu kapalo na jeho temeno, na jeho rameno, na jeho srdce, na jeho plíce, na jeho tři sta udůch a stavůch, aby on nemohel ani jesti... edem k té menované křtěné běžeti, doky k ní nedoběhne a slovečko s ňu nezahovoří a do stavu maľženského s ňú nevstúpí...» («Ты, ясное солнышко, ты нам светишь, ты его (суженого. — А. Т.) видишь, так воспламени и разогрей ему его сердце, его легкие, его триста членов и суставов, чтобы этот мой суженый, от Бога мне суженный, чтобы он не мог ни есть, ни пить, ни табака курить, ни спать, ни веселым быть, только обо мне (имярек) крещеной думать, ко мне бежать, чтобы не был ему час часом, семья семьей, сестра сестрой, брат братом, мать матерью, отец отцом, чтобы ничто это не было ему милым, только я, его суженая, с Божьей помощью стояла бы у него перед глазами, чтобы ему капало на его темя, на его плечо, на его сердце, на его легкие, на его триста

членов и суставов, чтобы он не мог ни есть... только к той (имирех) крещеной бежать, пока к ней не прибежит и словечко с ней не переговорит, и в брак с ней не вступит...» (Вельмезова 2004: 84).

В собрании сербских любовных заговоров, составленном М. Микушковичем, интересующая нас формула встретилась всего один раз: «...Добро јутро бел пеленче! <...> Да ми омајеш драгог, да га распориш и убодеш у срце, у цигерцицу, за мене, у очи, у уста, руке, ноге, за мене; с душом се раставио, са мног се саставио». <...> На да се ухватиш за земљу па да кажеш: „Не ваћам се за земљу, но за Ђавола да доведе драгог код мене, да нема мира ни да иде, ни да једе, ни да спава...“» («...Доброе утро, полынь! <...> Омојі милого, распори и уколи его в сердце, в печень, за меня, в глаза, уста, руки, ноги за меня. Пусть он с душой расстанется, а со мной соединится». <...> Потом хватаешься за землю и говоришь: „Хватаюсь не за землю, а за дьявола, чтобы он привел дорогого ко мне, чтобы у него не было покоя ни ходить, ни есть, ни спать“». Пер. А. Б. Мороза) (Мијушкович 1985: 53, № 77).

В украинских заговорах, записанных во 2-й половине XIX – XX вв., наша формула встречается неоднократно в двух основных модификациях. В первом случае девушка обращается к трем звездам-сестрицам, ветру или месяцу с просьбой, чтобы они не дали парню ни есть, ни пить, например: «Ви зорі-зірниці, вас на небі три сестриці: одна нудна, друга привітна, а третя печальна. Беріть голки і шпильки, гордове каміння; биїте його і печіть, паліть і нудіть; не дайте йому ні спати, ні лежати, ні їсти, ні пити – других любить» (Василенко, Шевчук 1991: 218; см. также: СМУ 1998: 76, [№ 221]; 80, [№ 229], 84, [№ 246]; Бондаренко 1992: 23).

Во втором случае девушка просит о том, чтобы парень ее «не запил и не заел» (то есть не забыл во время питья или еды), например: «Полети ж ти, огнений бугало, до козака у двір <...> учепися ти йому за серце, затоми ти його, зануди, запали ти його; щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною народженою, хрещеною, молитв'яною дівчиною <...>, щоб він мене не запив, не заїв і з іншими не загуляв, усе мене на помислах мав» (Василенко, Шевчук 1991: 218–219); «Щоб ти і їжею не заїв, і водою не запив, і сном не заснув, та все думав про мене...» (Там же: 234; см. также: СМУ 1991: 78, [№ 226]).

Параллели между греческими и русскими заговорами. В русских заговорах формула встречается десятки раз в трех основных модификациях, причем каждая из этих модификаций имеет соответствия в греческих заговорах из египетских папирусов IV в. н.э. В связи с этим целесообразно приводит параллельно фрагменты греческих и русских текстов (естественно, что примеров могло бы быть значительно больше).

Табл. 6. Формула 'имярек просит, чтобы она не могла ни пить, ни есть'

<p>PGM IV: 353 355, 373 376; IV в. н. э.</p> <p>Пусть такая женщина не сможет ни пить, ни есть, ни любить, не будет у нее сил, не будет здорова, не будет спать без меня. <...> приворожи ко мне такую-то, не давай ей ни питья, ни еды, пресекай всякие попытки такой-то заняться любовью с другим женщиной, даже с собственным мужем, только со мной, таким-то...⁹</p>	<p>PGM IV: 1510 1521; IV в.</p> <p>Если сидит она, пусть не сидит, если болтает с кем-то, пусть не болтает, если смотрит на кого-то, пусть не смотрит, если приходит к кому-то, пусть не приходит, если прогуливается, пусть не прогуливается, если пьет, пусть не пьет, если ест, пусть не ест, если ласкает кого-то, пусть не ласкает, если услаждает себя каким-нибудь удовольствием, пусть не услаждает себя, если спит, пусть не спит...¹⁰</p>	<p>Покровский 1947: 261; 1734 г.</p> <p>покамест меня, раба имярек, не увидит и не осмолит и не обхорит и со мною вместе не пребудет, по та месь[та] бы ей не вместимо было ни ясти, ни пити, ни спати, ни лежати, ни думати, ни с отцем, ни с матерью, ни с гостями, ни с ыными людьми ни с какими.</p>	<p>Виноградов 1908/1-30, № 37; сер. XIX в.</p> <p>чтобы не могший раб Божий (имярек) без рабы Божией (имярек) не жить, не быть, не гысть, не испить, ни часу счасовать, ни веку свековать, ни малой минуты миновать.</p>
---	--	--	--

Табл. 7. Формула 'имярек просит, чтобы особа противоположного пола помнила о нем во время еды'

<p>PGM XVIIa, 7-15; IV в. н. э.</p> <p>Смири гордыню ее и избавь от мелочности и от позора ее, приворожи ее ко мне, и приведи к ногам моим ее, снедаемую любовной страстью во все время дня и ночи, пусть же помнит обо мне всегда, когда пищу вкушает, когда жажду утоляет, когда трудится, когда разговорами себя занимает, когда почивает, когда сны видит...¹¹</p>	<p>Липатов 1983: 104; XIX в.</p> <p>Где бы он не ходил, где бы не гулял, хоть бы он в торгу торговал или в лиру пировал, или в беседе беседовал, все бы он меня, рабу Божию, на уме на разуме держал при дне, при красном солнце, при темной ночи, при светлом месяце.</p>
---	--

⁹ Здесь и далее греческие тексты приводятся в переводе Я. П. Талбацкого. См. также английский перевод: (Betz 1996: 45).

¹⁰ См.: (Ibid.: 67).

¹¹ См.: (Ibid.: 253).

Табл. 8. Формула 'имирек пржстг, чтобы особа противоположного пола голодала и испытывала жажду (не могла наесться и напиться)

РГМ XXXVI: 110-113; IV в. н. э.	ОР ИВУ, ф. 301, сл. хр. 455, л. 5 об.; конец XVII или начало XVIII в.	Виноградов 1908/1: 47-48, № 60; недатир. рки.
Приворожи ко мне такую-то, чтобы страсть сжигала ее, чтобы мучения иссушали ее, чтобы голодала, чтобы жажду испытывала, чтобы в небе летала, чтобы не спала, пусть полюбит меня такого-то, которого родила такая-то, пока не придет ко мне, пока природа женская ее к моей мужской не прилепится. Ныне, ныне, быстро, быстро ¹² .	не могла б она той тоски по мне, [рби] кровью, лежанкой (?) не отлежатц, сном не отоспаць, хожанкой не отходитц, беседой не отсидетц, б[о]гомолением не отмолитц, крестом не откреститц, дутьею не отдутце, <i>питьем не отпитц, ествами не отиститце</i> , ни травами ни кореньями не отгрысц...	С той бы ей тоски и великия печали <i>едой бы ей не есть и питьем бы не запить, гульбой бы не отгулять, в плагье бы ей не относить; где бы не слышала зычный голос</i> так бы она бежала и в сахарныя уста целовала.

Разные модификации формулы несколько отличаются друг от друга по своему смыслу. В первом случае речь идет о том, чтобы вообще лишить особу противоположного пола пищи и питья: либо отобрать их, либо привести ее в такое состояние, чтобы она сама не могла ничего есть («кусочек в горло не ползет»). Во втором случае особа может принимать участие в трапезе, но не должна забывать при этом об исполнителе заговора. В третьем акцент сделан на том, что женщина должна мучиться голодом и жаждой и не быть в силах наесться и напиться. В русских версиях третьей модификации формулы можно видеть отголосок ветхозаветного проклятия нечестивцев: «Будут есть — и не насытятся, будут блудить — и не размножатся...» (Ос 4: 10).

Семантика формулы 'пусть она не ест и не пьет'. Несмотря на свою кажущуюся простоту, формула допускает различные толкования, которые содержатся в ней в свернутом виде и могут актуализироваться в зависимости от контекста.

1. Лишение пищи, воды и сна — это в сущности пытка, которая должна принудить человека сделать то, к чему он сам не имеет расположения, лишь бы прекратились страдания.

2. Каждое из действий, табуируемых для адресата заговора (совместная трапеза, ночной сон и т. д.), имеет своей целью не только удовлетворение физиологических потребностей, но и социальную

¹² См.: (Betz 1996: 271).

коммуникацию. Человек контролирует в кругу семьи и не сядет по чью, но только за пределами себе жизнь, но и вынужден из условий народного общения, оказывается в состоянии изоляции

3. Еда, питье и сон — базовые физиологические потребности, необходимых и их близость проклятиям, можно видеть здесь скрытую угрозу: женщину ждет смерть от голода и жажды, если она не отдастся мужчине¹³.

4. Поскольку голод и вообще воздержание (в частности, во время поста) являются средством очиститься и подготовить себя к встрече с миром сакрального, в пожелании не есть и не пить можно видеть средство привести человека в особое возбужденное состояние, близкое экстазу, чтобы чувства его обострились и он открылся новым эмоциональным переживаниям.

5. В заговорах выражается пожелание, чтобы девица была голодной и мучилась жаждой и бессонницей, пока не покорится мужчине; однако нигде не говорится, что после этого ей дадут что-нибудь поесть и попить и уложат спать. Можно понимать это в таком смысле, что сама любовь утолит ее голод и жажду и позволит успокоиться и забыться сном. Или в таком, что после своего «падения» она уже будет делать все это вместе со своим новым хозяином.

Многозначность формул и возможность разных истолкований характерны в целом для поэтики заговоров.

Интерпретация сходства. Близость формулы 'пусть она не ест и не пьет' в греческих заговорах из египетских папирусов IV в. и в русских рукописных сборниках XVII–XVIII вв. не является случайной. Она должна быть понята как часть более общей системы отношений и связей между любовными заговорами на евразийском пространстве.

В принципе сходство может быть объяснено либо типологически, либо как результат историко-культурных связей. В первом случае речь пойдет об общих механизмах порождения и социального функционирования магических текстов, во втором — о том, что греческие тексты могли тем или иным образом повлиять на славян (в виде переводов непосредственно с греческого либо через какие-то промежуточные ступени). При этом типологическое сходство не противоречит генетическим связям: они могут взаимно дополнять и поддерживать друг друга. Наследие античного мира при определенных условиях давало но-

¹³ Ср. описание состояния отчаяния в Псалтыри: «Сердце мое поражено и иссохло, как трава, так что я забываю есть хлеб мой. <...> Не сплю и сижу как одинокая птица на кровле. <...> Я ем пепел, как хлеб, и питье мое растворяю слезами. <...> ...и я иссох, как трава» (Пс 101: 5, 8, 10, 12).

вые всходы на иной этнической почве. Нельзя также исключить априори того, что и греческие, и русские заговоры восходят к каким-то общим третьим источникам (например, к традициям древнего Ближнего Востока).

Магические тексты, сохранившиеся в греческих папирусах I–VI вв. и в русских рукописях, имеют общие типологические характеристики: с некоторой долей условности их можно считать рукописными, «мужскими» и «учеными» в отличие от традиций устных, «женских» и «простонародных». При всех различиях между египетскими магами и русскими колдунами, священниками или другими переписчиками заговорных писем XVII–XVIII вв., можно думать, что и те и другие не просто фиксировали тексты бытовой магии, но относились к делу творчески: производили отбор текстов, частично их перерабатывали, досочиняли, привлекали заговоры из разных локальных и даже этноязыковых традиций и т. д.

Отметим, что в присушках украинцев, сербов и болгар также встречаются отдельные формулы, известные в русских и греческих заговорах, однако в целом любовные заговоры этих народов имеют совершенно иной характер. В этих традициях известны исключительно устные (а не рукописные) магические тексты; их произносили в основном девушки или женщины, а не мужчины; исполнительницы заговоров ставили своей целью замужество или укрепление семьи, а не сексуальное подчинение особы другого пола.

В гендерном отношении и греческие, и русские любовные заговоры — это главным образом мужские тексты, направленные на то, чтобы овладеть девицей или женщиной (хотя имеются и исключения). Наряду с «мужской» магией и у греков, и у русских существовала также девичья и женская магия, которая отличалась от «мужской»: как и у других народов, она была направлена на то, чтобы выйти замуж или удержать мужа, побудить его лучше относиться к жене или повысить его сексуальную активность. Эта «женская» традиция оставила гораздо меньше следов в рукописях, чем традиция «мужская».

Общими для греческих и русских любовных заговоров являются представления об огненной природе любовного чувства (пламя охватывает сердце, печень и др. внутренние органы жертвы), о любовной болезни, ее причинах и «симптомах» (отказ от еды и питья, бессонница, жар и лихорадка, социальная изоляция, разрыв с родителями и другими родственниками, безумие или одержимость злыми духами, поражение стрелой или другим острым орудием в сердце), ассоциация любовного чувства и меланхолии (в частности, доводящей до самоубийства), а также о том, что любовь можно наслать на человека извне и помощниками в этом деле могут быть боги и демоны (у греков) или природные стихии и демоны (у славян).

Говоря о типологических сходствах, можно также высказать некоторые соображения культурно-исторического и социально-психологического характера. Любовь и магия тесно связаны друг с другом во многих культурах. Попытки воздействовать на особу противоположного пола с помощью магических средств, а с другой стороны — объяснить внезапно вспыхнувшие чувства воздействием колдовства — известны у самых разных народов. Любовные заговоры обслуживают одни и те же бытовые ситуации и призваны разрешить социально-психологические коллизии, возникающие вполне независимо и спонтанно в разных обществах (невозможность по тем или иным причинам соединиться с любимым человеком, сексуальная измена, любовный треугольник и др.).

К культурным универсалиям относится также связь сексуальных отношений и проблемы власти и насилия. И в греческих, и в русских текстах речь идет не только о том, чтобы овладеть некой особой, но и о том, чтобы подчинить ее себе, лишитъ собственной воли, заставить поступать так, как этого хочет протагонист. С этим связаны агрессивность любовных заговоров и присущие им черты жестокости и даже садизма.

Далее, заклинательные формулы любовных заговоров не только сопровождают магические действия, основанные на универсальных принципах магии, но и описывают эти действия. Поэтому одни и те же формулы могут возникать вполне независимо в разных культурах, в которых столь же независимо друг от друга возникли сходные магические действия. Например, формула насылания огня типа 'Как горит огонь в печи, так бы горело сердце NN.' могла возникнуть там, где ритуально сжигали мирру или дрова, чтобы так же загорелось сердце и другие внутренние органы человека.

Наконец, образность заговоров в значительной степени вырастает из языковых метафор. Метафоризация любви как огня известна многим языкам, в том числе, например, греческому, русскому и английскому (Kövecses 1988; Kövecses 1991). Если в языке любовь описывается как огонь (*пламя любви, сердце горит, разжигать мужчину, пламенные чувства, огненные взоры* и т. п.), то естественно, что и в магических ритуалах, и в заговорах человек будет пытаться разжечь любовное пламя в своей жертве доступными для него средствами. Учитывая то, что подобные языковые метафоры широко распространены в разных языках, не будем удивляться тому, что и заговорные формулы, подсказанные языком, могли возникнуть вполне независимо в разных традициях.

Еще несколько гипотез. Таким образом, выявленные переключки между греческими и русскими заговорами могут объясняться тем, что они обслуживают весьма сходные бытовые ситуации, а также их свя-

зью с магией и языковой метафорикой. И тем не менее многочисленность и разнообразие совпадений, их системный, мотивированный и разноуровневый характер говорят о том, что связь между греческими и русскими заговорами скорее всего имеет не только типологический, но и преемственный характер.

В принципе сам факт близости греческих и славянских текстов не представляет собой чего-то странного и удивительного. Как известно, старославянский язык возник в процессе переводов с греческого, а древнеславянская письменность сформировалась в результате целенаправленной трансплантации византийской письменной традиции на славянскую почву. В богослужебных книгах, переведенных на старославянский язык, имелось определенное число молитв, близких заговорам. Вполне вероятно и прямая преемственность между греческими и славянскими традициями магического слова на Балканах.

Укажем на одно из возможных направлений дальнейшего поиска. В принципе греческие любовные заговоры могли попасть на славянскую почву в составе эротических заговоров, приписанных Киприану из Антиохии. Напомним, что, согласно церковному преданию, Киприан и дева Юстина жили в Антиохии в III в.; Киприан был состоятельным философом и волхвом. Его житие сохранилось в разных версиях на греческом и латинском языках.

Согласно одной версии, Юстина (в русских текстах — Устинья) была дочерью языческого жреца из Антиохии; она приняла христианство вместе со своими родителями и дала обет девственности. Знатный юноша Аглаид влюбился в Юстину и обратился за помощью к языческому магу Киприану. Последний посылает к Юстине бесов, которые должны ее соблазнить, однако Юстина каждый раз прогоняет искушителей. В конечном счете Киприан, убедившись в бесполезности своего волхвования, уверовал в Христа, крестился и сжег свои магические книги (Лопарев 1993).

«В другой древней версии жития рассказана в форме исповеди легендарная биография Киприана, в которой выступают исторические черты того синкретизма религиозных культов и магической практики античной и восточной, которые позднее язычество пыталось противопоставить растущему влиянию христианства. С раннего возраста Киприан обучался магии, был служителем в Храме Паллады в Афинах, приносил жертвы Аполлону, Деметре и Гере, участвовал в их таинствах и оргиях, был посвящен в мистерии Митры (зороастрийский культ), учился мудрости у египетских жрецов в Мемфисе и знанию небесных светил у халдеев, стал «знаменитым магом и философом», вызывал дьявола, получил его благословение и помощь, боролся с христианством и совершил своими чарами множество безбожных пре-

ступлений. Из помощника Аглада Киприан в этой версии становится его соперником: увидев Юстину, он сам воспышал страстью к ней и с помощью дьявола хочет добиться ее любви. В некоторых более поздних обработках сказания Киприан окончательно вытесняет Аглада и становится единственным героем романа» (Жирмунский 1978: 263).

В некоторых версиях исповеди Киприана имеется обширный эротический заговор, с помощью которого он пытался присунуть Юстину. Известен, в частности, коптский текст XI века, включающий греческих любовных заговоров (Meyer, Smith 1999: 153-158, № 73).

Литература, посвященная легендам о Киприане, весьма велика, однако их история на русской почве пока не исследована (Белецкий 1911: 62-63; Безобразов 1917: 223-226; Жирмунский 1978: 263; Багно 1985: 369; Zahn 1882; Radermacher 1927: 5-41; Bilabel, Grohmann 1935: 304-325; Jackson 1988: 33-41).

В Великие Четыи Минеи митрополита Макария под 2 октября включено несколько версий сказания о Киприане и Устинье: «Покаяние Киприаново», «Житие святыа Устины девица», «Мучение святаго Киприана и Устины девы» (Великия Минеи-Четии 1870: 45-80). В составе этих произведений пересказы любовных заговоров отсутствуют.

Последующие разыскания либо подтвердят нашу гипотезу, либо опровергнут ее. В любом случае вопрос о промежуточных звеньях между греческой и славянской традициями магического слова нуждается в специальных разысканиях специалистов-византистов¹⁴.

¹⁴ Отдельные сведения о любовных заговорах в Византии см. в кн.: (Greenfield 1988: 246-248).

Глава 3.

Формула отречения от родителей

Эта формула многократно встречается в русских заговорах и имеет две основных разновидности. Во-первых, в любовных заговорах протагонист высказывает пожелание, чтобы особа другого пола забыла ради него своих родителей и других родственников; во-вторых, в «черных» заговорах человек сам отрекается от своих родителей, обращаясь за помощью и покровительством к Сатане. Поскольку многие любовные заговоры также адресованы Сатане, в принципе две модификации формулы могли соединиться в одном тексте, однако пока такие тексты нам не встретились. Вполне вероятно, что они еще будут обнаружены.

Обе модификации формулы имеют весьма древнее происхождение. Тема захвата девицы у ее родителей известна уже в любовных заговорах «Атхарваведы»: «Я пригоняю тебя стрекалом / *От матери, а также от отца,* / Чтобы оказалась ты в моей власти, / Чтобы склонилась ты к моему намерению!» (Атхарваведа 1989: 173; пер. Т. Я. Елизаренковой).

Формула отречения от родственников в греческих любовных заговорах. В греческих заговорах из египетских папирусов неоднократно высказывается требование, чтобы женщина оставила своих родителей (иногда также мужа, братьев, детей и друзей) и забыла их:

«В безумии пусть она (такая-то) быстро придет к моим дверям, забыв детей и свою жизнь с родителями и испытывая отвращение ко всем мужчинам и женщинам, кроме меня (такого-то), но пусть она вмещает меня одного и будет покорена в сердце великой силой любви» (PGM IV: 2756–2764; Betz 1996: 90);

«...ты будешь любить меня, Капитолина, которую родила Пеперус, с божественной страстью, и при любых обстоятельствах ты будешь сопровождать меня так долго, как я этого захочу, и ты должна делать для меня все, что я захочу, и не делать ничего для других, и ты не должна служить никому, кроме меня, и ты должна забыть своих родителей, детей и друзей» (PGM XV: 4–5; III в.; Betz 1996: 251);

«...пусть она любит меня и делает то, что я хочу, пусть она забудет отца и мать, братьев, мужа, друга, так чтобы, кроме меня одного, она забыла их всех» (PGM LXI: 29–30; III в.; Betz 1996: 291)¹.

¹ В заговоре, направленном на Евфимию, Теон просит демонов «заставить ее выскочить вон... и оставить своих отца, мать, братьев, сестер, пока она не придет ко мне» (SM 45; IV в.; Faugone 1999: 87). См. также: «...пусть она забудет свою мать,

Одна из целей греческих любовных заговоров заключается в том, чтобы оторвать девицу или женщину от ее родителей, не просто захватить или похитить ее, но и разорвать плотную сеть родственных и дружеских связей, которые привязывали ее к прежнему дому (Faraone 1999: 57, 62, 87–88).

Варианты формулы в славянских заговорах. В целом для славянских заговоров (за исключением русских) формула отречения от своих родственников не характерна, хотя в единичных текстах она все-таки встречается. Например, в чешском заговоре, записанном в конце XIX в. в Восточной Моравии (Валашско)².

В сербском заговоре из Далмации (г. Сплит): «Да бог да, не мого проговорити, ни с кумом, ни с другом, ни с оцем, ни с мајком, ни с братом, ни сестром, докле не дош'о до мене бијеле и румене, па с мною три бесједе проговорио» («Дай Бог, чтобы он не мог говорить ни с кумом, ни с другом, ни с отцом, ни с матерью, ни с братом, ни с сестрой, пока не пришел ко мне белый и румяный, чтобы со мной трижды поговорить») (Раденковић 1982: 355–356, № 571).

В украинских и болгарских любовных заговорах формула отречения от родственников нам вообще не встретилась. Зато в русских присудках она фигурирует десятки раз. Инвариантной можно считать формулу 'пусть девица/женщина не может общаться с отцом, матерью и другими родственниками'. Список неизменно начинается с отца и матери; далее либо перечисляются другие родные и знакомые (братья и сестры, соседи, кумушки и подруженьки, просто добрые люди), либо используется выражение «род-племя».

Наиболее ранние фиксации формулы в заговорах XVII века имеют вполне бытовой характер. Мужчина добивается того, чтобы женщина почувствовала себя чужой в своей семье и не могла утешиться ни с отцом и матерью, ни с братьями и сестрами, ни с соседями: «...ни со отцем, ни с матерью не отседитце, ни з брат(ь)ямы, ни с сестрамы, ни с суседамы не отседитце...» (Срезневский 1913: 490, № 28; 2-я четв. XVII в.); «И как меня, раба Божия, она не завидит, и она б тужила, плакала и к отцу и к матери не приставала» (Новомбергский 1909: 201–202; 1663 г.).

Выражение «род-племя» впервые встретилось нам в заговоре из следственного дела 1733 г.: «И так... горевала бы и тосковала, отца, мать забывала, и рот племя покидала, а меня, раба, из уст не выносила. <...>

своего отца, своих соседей и всех своих друзей» (DT 266: 15–16; 11 в.; Faraone 1999: 88); «Покинь своего отца, мать, братьев и сестер» (SM 48: 47–48; Faraone 1999: 88). Сводки источников см.: (Martinez 1995: 358; Faraone 1999: 87–88).

² См. выше, с. 127–128.

и показался бы раб Степан рабе Авдотье *красне красна солнышка и отца и матери и роду и племени*» (Смелянская 2002б: 133, 1733 г.)

Можно выделить 5 основных вариантов формулы.

1. В формуле 'пусть девица/женщина не может забыть об имиреке во время беседы с добрыми людьми' обыгрывается бытовая ситуация девушки собираются для участия в посиделках («беседах»), однако одной из них точно без милого друга:

«...и не могла б она той тоски по мне, рби, кровью, лежанкой (?) не отлежатц, сном не отоспацц, хожанкой не отходитц, *беседой не отсидетц*, б[о]гомолением не отмолитц, крестом не откреститц, дутьею не отдутце, питьею не отпитц, ествами не отиститце, ни травами ни кореньями не оттрысц, и никем не заменитц, *ни браттом, ни сватом, ни другом*, кроме меня, рби кровью и волосом» (НБУ, ед. хр. 455, л. 3 об. б; к. XVII или нач. XVIII в.);

«...не могла бы она без р(аба) Б(ожия) Н. не жигть, не быть, не пить, не ись, во сне не засыпала, во питии не запивала, во еды не заедала, с добрыми людьми *во беседы не засеживала*, все меня, р(аба) Б(ожия) Н., на уме держала; и казался бы я, р(аб) Б(ожий) Н., *светлее светла месяца, красне красна солнышка, любе отца-матери, толще и матерей всего миру крещеного*» (Ефименко 1878: 140, № 4; из стар. ркп.)³.

2. Вторая модификация формулы: 'пусть девица/женщина не может ни с кем говорить'. Вместе с тоской на девицу насылается немота; она не в силах не только общаться с окружающими, но и вообще говорить с кем бы то ни было:

«...она бы тосковала да горевала, сохла и плакала... не могла бы ни пити, ни ясти, *ни с кем слова говорити*, все бы одно думала да мыслила, да сохла, тосковала...» (Покровский 1987: 262–263; 1734 г.);

«...чтобы она, раба Божия (имярек), не могла бы не жить, не быть, не пить, не исть, *не слова говорить, не речи творить*, без меня, раба Божия (имярек)» (Ефименко 1878: 139, № 1, из стар. ркп.)⁴.

³ «...чтобы отроковица, р(аба) Б(ожия) имярек, без отрока имярек не могла бы с себя тоски и сухоты снять, в парной бане паритце, не могла бы в чистом поле разгулятца и пресным молоком нахлебатце, ни сном отоспатце, *в беседи не отсидетце*» (Ефименко 1878: 142–143, № 15; из стар. ркп.); «Как кости тела своего держатся, так же бы раба Божия (имярек), меня, раба Божия (имярек), держалась, *в беседе сидела – не засеживалась*, ходила – не захаживалась; ела – не заедала, питием не запивала...» (Виноградов 1908/1: 61, № 77; серед. XIX в.); «...ни на питье не запивала, ни на еде не заедала, и во сне не засыпала, *и в беседе с добрыми людьми не заговаривала*...» (Майков 1992: 16, № 18; серед. XIX в.).

⁴ «...чтобы она, раба Божия Акулина, в бани не опарилась, *с отцом, с матерью не жаловалась, с добрыми людьми не разговаривала*; так она, раба Бо-

Параллель в данной модификации формулы на имеющиеся в ней привнесенные заставить замолчать не только в слове и стрелы, но и в слове бы стои лихой человек против меня, раба Божия имярек» (Ефименко 1986: 141, рубеж XVIII—XIX вв.)

3. Редкая модификация формулы молодежи желает вытравить в сердце столь сильное чувство к себе, что она должна почувствовать подлинную ненависть к своим родителям, друзьям и своему преждему другу:

«И как больной и хворой человек от немощи, и сохла бы она и горевала та красна девица такая кровью по мне, р. Б. (имярек), в день и в ночь, во всякую пору, на утренней заре и на вечерней, а отец бы ей, и мать, и братья, и сестры, и подружки, и милой друг кой до сего есть был бы, и была б бы как зверь в лесу, и как враги лютыя, и не могла б она на их поглядеть, их посмотреть, их полутглазом, а я бы ея, красной девице, такой-то кровью, казался в очах как красное сонныце и светлой месяц и милые отец и матери, родителей еи (?) и милого друга и сестры (?) его бы, и так бы его не любила и ненаведеала, как великого и лютого врага и ненавистника...» (НБУ, ед. хр. 455, л. 5–5 об.; к. XVII или нач. XVIII в.).

4. Далее можно указать на формулы с переменной гендерных ролей (появляются в основном в XIX в.):

«Со отцем или с матерью и з братом или сестрою или с подругой и со всем родом и племенем совет советует, тут берите ево за белыя руки и кладите ему в белое тело и ретивое сердце и в черную печень и в семедьдесят семь жил и в сем суставов, то бы раб Божий не мог бы без меня, рабы Божей, жить и не быть, и не пил бы и не ел бы, смертной тоской тосковал

жня Акулина, сном не отспалась, едой не отъедалась, напитками не отпивалась, ни луком, ни чесноком, ни горькой ретькой, ни крепкой водкой» (Виноградов 1908/1: 45, № 55; недатир. ркп.); «...в естве бы не западал, в поле бы не загулял, в питье бы не запивал, во сне бы не засыпал, с людьми бы не забавал...» (Майков 1992: 15, № 16; 1840-е гг.); «...не могла бы она, раба, ни жить без меня, раба, и не быть, никаких тайных речей говорить ни с каким человеком, ни с отцем, ни с матерью, ни с сестрами, ни с братьями, ни с друзьями, ни с подругами; нигде бы ей, рабе, не засидеться и не стерпеть, — ни в своем доме, ни в чужих людях; и всегда бы она, раба, плакала бы и рыдала, охала бы и стонала, сохла бы и тосковала, кручиннилась бы и печалилась обо мне, рабе...» (Там же: 20–21, № 28; серед. XIX в.); «...ни с кем бы она думы не думала, мысел не мыслила, плоду не плодила, плодовых речей не говорила, ни с отцем бы, ни с матерью, ни с родом, ни с племенем, кроме меня, р(аба) Б(ожия) Н.; все бы она, девица Н., со мной, р(абом) Б(ожим) Н., думу думала, мысли мыслила, плод плодила, плодовые речи говорила...» (Ефименко 1878: 141, № 5; XIX в.).

бы... и не глядеу бы ни на отца, ни на мать, не на сестру, не на род, не на племя, ни на какого человека...» (Рыбников 1867: 251; стар. ркп.).

«...чтобы раб имрек не мог ни жить бы, ни быть бы, ни есть бы, ни пить бы, ни сном бы заспать, ни гульбой загулять, ни божбой отбожиться, ни словами отговориться. И как без хлеба и без соли не может человек жить, так бы раб Божий имрек не мог бы без меня, рабы Б(ожей) имрек, жить во веки веков. Аминь» (Вытегорский погост 1884, № 97: 978, «б»; 1880-е гг.).

5. Формула 'пусть мужчина кажется девице/женщине милее отца и матери' часто следует за формулой 'пусть девица/женщина не может общаться с отцом и матерью и другими родственниками' и близка ей по смыслу, однако имеет иную структуру и смысловые акценты расставлены в ней по-другому: отсутствуют элементы отречения от родственников и вынужденной немоты, а на первый план выдвигается момент эстетического любования. Отец и мать обычно стоят в одном ряду с родом-племенем, красным солнышком, светлым месяцем, вольным светом, миром крещеным:

«...и казался бы я, р(аб) Б(ожий) Н., светле светла месяца, красне красна солнышка, любе отца-матери, толще и матерей всего миру крещеного» (Ефименко 1878: 140, № 4; из стар. ркп.);

«...казался бы я тебе краснее красного солнца и светлее светлого месяца, милее отца и матери, роду и племени, вольного света, разного цвета, что на свете цветет» (Майков 1992: 20, № 27; серед. XIX в.)⁵.

В текстах XIX в. имярек также желает быть милее скатного жемчугу, платья цветного, золотой казны, хлеба и соли;

«...и казался бы ей (имярек) милее отца и матери, милее всего роду племени, милее всего под луной Господней, скатного жемчугу, платья цветного, золотой казны» (Майков 1992: 9–10, № 3; 1840-е гг.);

«И казался бы раб Божий (имярек) рабице-девице (имярек) миляя хлеба-соли, миляя милости Божьей, роду-племени, отца-матере, краснова соньця, светлаво мисеця» (Виноградов 1909/II: 89, № 101; к. XIX в.).

⁵ «...кажись я ей, раб имрек, милей отца и матери, краше красного солнца, светлее светлого месяца...» (Вытегорский погост 1884, № 97: 979, «в»; 1880-е гг.); «...во всем бы меня почитал и величал, светлей светлого месяца, красней красного солнца, милей отца, матери, роду и племени» (Майков 1992: 15, № 16; 1840-е гг.); «...желала бы видеть меня, раба Божия (имрек), милее отца и матери и всего роду и племени и всего миру и народу крещенаго» (Народные суеверия 1869, № 94: 997; № 4; из недатир. ркп.); «...был бы я лучше отца и матери и всего роду-племени, вольнаго света и яснаго солнца» (Соколов 1892: 337; из стар. ркп.); «...ела бы не заедала, пила не запивала, сном бы не засыпала, все бы тосковала; штобы я ей был, муж (имя), лучче роднова отца и родной матери, лучче роду-племени» (Серебренников 1918: 10; нач. XX в.).

Формула отречения от Христа и родителей в «черных» договорах. Обратимся далее к истории взаимоотношений сатаны и его последователей с родственниками.

Формула отречения от Христа и родителей в «черных» договорах. Наиболее ранняя формула отречения от родителей и цитируется нам в «Заговоре, как преклонять женской пол к блудодеянию» из дела 1753 г. «И аз, раб Божии И, отрицаюсь веры Христовы, и отца своего, и матери и прикаясь (?) вам, сатанам: аз есмь, примите меня, раба Божии И, и я рад вам служить, и работать, и закон ваш исполнять, а вы послужите мне и поработайте, как вы служите своему царю Садоне и своей царице Сатоннице, подите к рабе Божии И девице или И, разжите (sic) ей, царице, и душу в белом теле, черную печень и горячую кровь и семьдесят три состава и один состав и все подколенные подхиски (?), чтоб она лежала и тосковала в денном часу, в ношном и во утренном...» (Смилянская 2002б: 160).

Подобные отрицания от веры и родителей имеются не только в присушках, но и в специальных текстах, с помощью которых тот или иной человек пытался заключить договор с Сатаной. Из материалов следственных дел, а также литературных произведений XVII–XVIII вв. на фаустовский сюжет мы узнаем, что мотивами продажи своей души дьяволу могли быть удовлетворение любовных желаний (запретная любовная связь или женитьба), благоволение начальства и богатство (Панченко 1984: 156; Журавель 1996: 60). Отрекшийся от Христа получал в услужение одного или нескольких демонов.

Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода опубликовал А.Т. Шашков. Дело происходило в Криволуцкой волости на Индигирке в начале 1680-х гг. Учителем Ивана Жеглова, желавшего отречься от Христа, стал промышленный человек Мишка Оконнишников. Позднее, будучи под следствием, Иван Жеглов показал, что «он, Ивашко, господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и пресвятых владычицы нашея Богородицы и всех святых отрекался, и, крест с себя сняв, носил под пятою тридевять дней, и, отрекательное своей рукой писание написав, поднес самому Сатане, и видел де он (Сатану) в огненном лице на престоле, и целовал де ево в руки и в ноги, и дал де ему Сатана для службы трех демонов» (Шашков 1990: 86).

В Западной Европе ритуал заключения договора с дьяволом включал в себя отрицание от христианской веры, топтание креста, новое крещение, совершаемое дьяволом, и наречение крестным именем, отречение от крестных родителей и выбор новых приемников⁶. Так, например, текст договора с дьяволом, писанный на латыни священни-

⁶ По книге итальянского монаха Ф.-М. Гваццо «Compendium Maleficarum» (1628) (Роббинс 1995: 144).

ком Урбеном Гранде (сожжен в Лудене (Франция) в 1634 г.), включал слова: «Мои хозяин и господин, Люцифер, я признаю тебя как моего Господа и князя и обещаю служить и подчиняться тебе в течение всей моей жизни. И я отрекаюсь от другого Господа, от Иисуса Христа, всех святых, апостольской и католической церкви, всех святых таинств, молитв и обращений, благодаря которым правоверные могут повлиять на меня. <...> Я отрекаюсь от помазания, крещения, всех милостей Иисуса Христа и его святых» (Роббинс 1995: 147; пер. с лат.)

Русские материалы XVII-XVIII вв. о людях, которые пытались продать свою душу Сатане и заключить с ним договор, весьма немногочисленны (Горелкина 1987; Журавель 1996: 100-106; Смилянская 1993: 195-196; Смилянская 2003: 102-103). Тем не менее они позволяют установить, что в России формула отвержения от мира подверглась своеобразной модификации.

Одно из наиболее пространных богоотступнических писаний (из дела 1728 г.) включало последовательное отречение от распятия Христова, тридневного воскресения, всех дел его и заповедей, Пресвятой Богородицы, апостольских соборных церквей, двенадцати учеников Христовых, вселенских учителей и святителей, двенадцати праздников Христовых, недельного воскресения, всех святых, угодников, страдальцев и мучеников, блаженных и юродивых. В завершение перечня назывались также *отец с матерью, род-племя и белый свет* (Смилянская 2002б: 123-124).

В обереге от «злодейников», изъятом в 1723 г. у посадского человека города Пустозерска Степана Недосекова, приводится развернутый перечень ценностей, от которых якобы отреклись эти супостаты. По сравнению с теми списками, которые приводились выше, этот перекомпонован и дополнен. Он открывается родителями, родом-племенем, крестными родителями и Адамом и Евой; далее перечисляются святые, архангелы, Богородица и Христос; после этого следуют ветры, «небесная высота и земная широта», небесные светила, и завершается перечень «православным царем и церквями Божиими»: «Как тот злодейник отрекается отца и от матери, и от роду, и от племени, от отца духовного, отца крестного и от матери крестные, от двою родителей первоначальные, от Адама и от Евы, от Екима и Анны, от Николы чудотворца, от Христофора и от Христова угодника, от Пречистой Богородицы, от невидимаго Отца и Господа Иисуса Христа, от Михаила и Гавриила архангелов и от четырех ангелов, и от четырех ветров, от ветру востоку, и от ветру западу, от ветру северу, от ветру полуденново, от небесные высоты, от земные широты, от красного солнца, от молодова месяца, от частых звезд, от луны, от царя православного и от церквей Божиих...» (Смилянская 2002б: 109; 1723 г.).

отличия данного ритуала от традиционных, в том числе и от «*отречения от солнца и месяца*» и, в-третьих, он дополнен природными явлениями и светилами. Намеченные тенденции прослеживаются и в других обрядах XVIII и XIX вв. «*Быст и стреляет из грозные тучи (вогнян муж) моих существах и отречников, и от чародеев, кои отрекались сего свету, и от солнца, и от мясяцов, и от ветров, и от святых трав, и от рек, и от озер, и от лесу, и от отца, и от матери, и от роду, и от племени, и от родителей своих живых и мертвых, Божиих святых храмов, и от образов и животворящаго креста Господня*» (Турилов 2002: 256; 1733 г.; сб. из Сибири);

«...и хто есть на сем белом свету отърекается от истиннаго Христа, и Матери Божии Богородицы, и от своего отца и матери, и от своих живых родителей и мертвых, и от своего белаго свету...» (Срезневский 1902а: 241; XVIII в.; ркл. из Великого Устюга).

Упоминание родителей и рода-племени могло восприниматься, по-видимому, как наиболее существенная часть ритуального отречения; в некоторых заговорах христианские ценности вообще нивелируются и остаются только родители и природные явления, например: «...отрешився отъ Земли и от воды и от светлыхъ звезд и от краснова солнышка и от яснаго месеца и от оца и от матере...» (Михайлова 2004: 192; 1790 г.).

Аналогичным образом в рассказах о попытках заключения пакта с Сатаной, зафиксированных в показаниях подследственных, дело сводится, как правило, к отречению от родителей, рода и племени, иногда также и от Бога, небесных светил, земли и народа. Приведем несколько примеров из материалов, опубликованных Е. Б. Смилянской. В 1754 г. 80-летний подмосковный колдун-мельник Марк Тихонов сын Холодов рассказал, как некий нищий помог ему приобрести бесов в услужение; для этого нищий вывел Холодова в поле и «велел ему *отречься от отца и от матери, и от всего роду-племени...*» (Смильская 2003: 102; 1754 г.). В 1768 г. в архиерейских палатах в Великом Устюге «чародеи» из Яренской волости признались в том, что они отреклись «от Бога, солнца и месеца, отца и матери» (Там же: 102-103; 1768 г.). В 1772 г. Леон Попов, живший в работниках у купца в г. Ельце, показал на допросе, что учился волшебству у незнакомого мужика, который ему предлагал: «Хочишь ли ты, тебя семь бесов станут слушать, толко *отрекись от отца и от матери, роду и племени...*»; Леон сделал все как было ему велено и призывал бесов: «Придите-де ко мне, семь бесов, и соблазните девиц на меня» (Там же: 103; 1772 г.). В 1781 г. крестьянин Ефрем Кошелкин из села Красный Лог Воронежской губ. признался, что творил колдовство «с отрицанием себя *от Бога, от отца-матери и прочих родственников, ото всего народа и от земли с приговором волшебных слов...*» (Смильская 2002б: 169; 1781 г.).

Таким образом, в России формула отречения фольклорически и подчиняется особой народной аксиоматике, ставящей родителей, род и племя а также землю, солнце, месяц и другие природные явления в стихии на одну ступень с Богом и небесными силами. Эта трансформация свидетельствует о том, что отношениям между детьми и родителями в XVIII–XIX вв. приписывался высокий сакральный статус.

Фольклорно-этнографические данные XIX – начала XX в. также подтверждают, что в ходе посвящения в «профессию» колдун отрекался не только от Бога, но и от собственной семьи, земли и небесных светил. Рукопись конца XIX в. из Макарьевского у. Нижегородской губ., хранящаяся в Тенишевском архиве, сообщает, что «желающий познать тайны колдовства должен ходить в течение нескольких дней на ночные зори к перекрестку и там, вызвав сатану, *отрекаться от Христа, родных, земли, солнца, луны, звезд* и обещать веровать в духи тьмы, снимая при этом нательный крест с шеи...» (Никитина 1994: 183).

По сведениям 1890-х гг. из Тульской губ., «кто хочет быть ученой ведьмой или колдуном, должен отказаться *от отца и матери и от всего рода от 12 колен*, причем, отрекаясь, должен стоять на иконе, положенной вниз ликом...» (Колчин 1994: 224). П. С. Ефименко в 1870-х гг. сообщал о том, что в Архангельской губ. для обретения колдовского искусства считалось нужным «снять с шеи крест, положить его в сапог под пята и ходить так несколько времени, говоря слова: *отрекаюсь Бога и Животворящего Его Креста*, отдаю себя в руки дьяволам; кроме того, нужно отказаться *от родных*» (Ефименко 1994: 271).

Исследователь магической культуры народа коми А. А. Сидоров в своей книге, опубликованной впервые в 1928 г., приводит рассказ крестьянина из с. Палевиц Пожегодского р-на о том, как тот упросил колдуна научить его колдовскому искусству. Среди других испытаний колдун предложил крестьянину «*отказаться от луны, от солнца, от родителей, от своих детей и от своей жены*, заявив, что он их не знает... Рассказчик передавал, что тут он не выдержал, отказался от обучения. Такая клятва считается самой ужасной и потому по доброй воле будто бы редко кто соглашается на нее» (Сидоров 1997: 35).

По материалам современного исследователя Заонежья К. К. Логинова, обряд посвящения в колдуны «как бы противопоставлялся посвящению в церковный сан... Чтобы стать колдуном, человек должен был не убояться прийти со своим учителем в темную полночь в страшное место (баню, на перекресток дорог в лесу или у кладбища). Там ему... следовало... распоясаться и, попирая правой пяткой свой нательный крест, святое распятие (или святое писание), отказаться *от родного отца и матери, от своих детей, от Иисуса Христа и Богородицы*» (Логинов 2000: 181–182).

Таким образом формулы отречения от родителей и родственных связей существовали в Римской и в византийской церкви, а также в других церквях и в верованиях, имеющих полудуховный характер. В византийской церкви центрируется отречение от Христа, Богородицы и святых, во взглядом от родителей и рода-племени, солнца, месяца, луны, звезд и земли.

Формула отречения от родственников в Новом Завете. Для того чтобы установить генезис формулы отвержения родителей в «черных» заговорах, нужно совершить небольшой экскурс в библеистику.

Во 2-й главе Книги Бытия рассказывается о том, как, сотворив мужчину, Господь решил дать ему «помощника, соответственного ему»; он навел на человека сон и, взяв одно из его ребер, создал из него жену. «И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому *оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей, и будут одна плоть*» (Быт 2: 23–24). Брак обосновывается здесь как восстановление изначального единства мужчины и женщины.

Христос, а позднее апостол Павел одобрительно цитировали данную библейскую заповедь. При этом Христос особо подчеркивал мистическое единство мужа и жены: «Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что *они уже не двое, но одна плоть*» (Мк 10: 7–8; см. также: Мф 19: 5; Еф 5: 31; 1 Кор 6: 16).

Между тем Христос обратился к своим последователям с другим, значительно более радикальным требованием: оставить не только своих родителей, но также жен и детей, братьев и сестер: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит *отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер*, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником...» (Лк 14: 26)⁷.

Когда Петр говорит Христу: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобою», Христос отвечает: «Истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, *или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей* для Царства Божия, И не получил бы гораздо более в сие время, и в век будущий жизни вечной» (Лк 18: 28–30)⁸.

⁷ «...я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня...» (Мф 10: 35–37).

⁸ «...И всякий, кто оставит дома, *или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей*, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную...» (Мф 19: 29); «...Нет никого, кто оставил бы дом, *или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей*, или земли,

Таким образом, разрыв с женой, родителями и другими ближайшими родственниками рассматривается как залог обретения Царства Небесного. Столь радикальное требование было основано на личном опыте Христа и выдвигалось в особой обстановке наступления Царства Божия на земле (Леон-Дюфур 1990: 830).

Бросается в глаза, что слова Христа близки формулам любовных заговоров. Д. Мартинес даже предполагал, что они могли иметь общий источник (Martinez 1995: 358, прим. 80); К. Фараон, кажется, допускал здесь непосредственное воздействие любовных заговоров (Faraone 1999: 89, прим. 194). Как бы то ни было, в первых веках нашей эры формула отречения от родственников существовала по меньшей мере в двух основных модификациях: религиозно-христианской и магической.

Общее у этих формул то, что человек должен оставить ближайших родственников. Такое требование имеет агрессивный характер, ибо направлено на разрушение семьи как божественного установления и родственных связей как социальной ценности. Оно враждебно по отношению к родителям, женам, детям и другим родственникам, у которых отнимают соответственно сына, мужа, отца, лишая потомка, опоры в жизни, покровителя, обрывая продолжение рода, отвергая родственную любовь.

Во всем остальном формулы Нового Завета и любовных заговоров отличаются друг от друга. В Евангелии речь идет об отречении от родственников ради Христа, уходе от мира ради грядущего Царства Небесного. Этот уход имеет добровольный характер, направлен на спасение души. Отрекаясь от мира, человек обретает новых братьев во Христе и нового Небесного Отца.

Судя по упоминанию оставленных жен, Христос обращался в первую очередь к мужчинам. Адресатами греческих любовных заговоров, как мы помним, являлись главным образом женщины. В любовных заговорах женщину принуждали покинуть свой дом и родных с помощью магии и инфернальных сил; она действовала не по своей воле, а в состоянии безумия.

Формула отречения от родственников при пострижении в монахи. Апостол Павел позднее значительно смягчил радикальные требования Христа, которые, будь они последовательно реализованы, обрекли бы человечество на вымирание.

Тем не менее слова Христа о необходимости ухода из мира и разрыва с родственниками стали прямым руководством к действию для

ради меня и Евангелия, И не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной...» (Мк 10: 29–30).

части его последователей. Драматическая коллизия между родителями-язычниками и их детьми, обратившимися в христианство, многократно обыгрывается в ранней христианской агиографии. Позднее она сменяется конфликтом между родителями-христианами, живущими в миру, и их детьми, желающими отречься от мира. Достаточно напомнить историю Алексея человека Божия, столь популярную на Руси, и Житие Феодосия Печерского, воссоздающее драматическую историю противостояния святого и его матери.

В России XVII в. слова Христа могли быть восприняты не только из Евангелия, но также из богослужебной практики. Интересующая нас формула отречения от родственников многократно повторяется с некоторым варьированием в православном чине пострижения в монахи.

Например, в «Последовании малого образа, еже есть мантия» игумен, обращаясь к постригаемому, говорит: «...да не возлюбиши *ниже отца, ниже мать, ниже братию*, ниже коего от своих, ниже сам себе возлюбиши *паче Бога, ниже царствия мира...*» (Требник монашеский 2003: 28).

В одном из песнопений в «Последовании великого ангельского образа» говорится: «Хотяшии, рече Господь, ити вслед мене, отвержи-теся мирских пристрастий, *родителей родивших, чад же и жен, братий же и друзей, сродников же и рабов*, имений и домов: и примите достоинство апостол моих» (Там же: 65).

Настоятель внушает новообращаемому: «...отрицаеши бо ся *родителей, братий, жены, чад, отца сродства, содружества друзей обычных*, сущихя в мире мятежей, попечений, стяжаний, имений, тщетных и суетных сласти же и славы, и отрещися имаши не точию предреченных, но и *своя души* по глаголу Господню, глаголющу: *иже хочет по мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой и последует ми*» (Там же: 88–89). Далее настоятель читает из Евангелия: «Рече Господь: *иже любит отца или мать паче мене, несть мене достоин: и иже любит сына, или дочь паче мене, несть мене достоин...*» (Там же: 129).

Наблюдатели XIX в. постоянно жаловались на то, что крестьяне считали встречу с попом дурной приметой; к священнику, как к знахарю или колдуну, обращались с просьбами «наговорить», просили вырвать «залом», сделанный на поле колдуном, и т. п. (Луканин 1861; Смирнов 1866; Средство против суеверий 1860; Херасков 1864; Розов 2003: 56–62). В оберегах от различных недоброжелателей «чернец и черница» постоянно фигурируют в одном ряду с «колдуном и колдунницей»⁹.

Корреляция между церковными обрядами и обрядами колдунов, обращенными к Сатане, является вполне закономерной и характерна не только для православного мира. В Западной Европе «ранние като-

⁹ См. выше, с. 62.

лические демонологи и все протестантские авторитеты моделировали договор с дьяволом на основе церковных церемоний, которые они знали» (Роббинс 1995: 140). В ходе колдовской инициации евангельская формула была использована таким образом, что смысл ее существенно трансформировался и стал практически противоположным: человек должен отречься от своих родителей не для того, чтобы обрести Небесного Отца и войти в Царство Божие, но для того, чтобы отринуть и родителей, и Христа и стать сыном Сатаны.

Посвящение в колдуны в России тоже в какой-то мере представляло собой кощунственную пародию на пострижение в монахи (Белобородова 1997; Логинов 2000: 181–182). Формула отречения от своих родителей, генетически связанная со словами Христа, сблизилась на русской почве с кощунственными формулами отрицания от Христа, представляющими собой, в свою очередь, перелицовку формул отрицания от Сатаны из православного чина Крещения (Журавель 1996: 62–73).

Религиозный и историко-культурный контекст формулы отвержения родителей. Вопрос о соотношении формул отречения от Христа с формулами отречения от Сатаны, включенными в Чин крещения, специально рассматривался О. Д. Журавель, за которой мы в данном случае следуем. Со времен раннехристианских апологетов крещение осмыслялось как отречение от дьявола и заключение союза с Богом. «Формулы отречения от Сатаны и обещания Христу входят в Чин крещения, в основном виде сформировавшийся уже к VIII веку. <...> Достаточно рано формулы из Чина крещения перешли в полемическую литературу, направленную против язычества, а также в различные тексты покаянной дисциплины (пенитенциалии) и в учительную литературу, становясь общим местом» (Журавель 1996: 64). Благодаря догмату о свободе воли сохранялась потенциальная опасность того, что человек отпадет от Бога и предастся Сатане.

Обвинения в богоотступничестве и колдовстве в XVII веке были вполне традиционным средством, применяемым в политической борьбе. Протопоп Аввакум писал об опальном патриархе Никоне: «Да сам, яко древле сатана, волхвует, сидя, чары волшебными целит, сказывают, болящия и недужныя...» (Демкова 1998: 300; «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному»; 1676 г.). «В XVII веке представление об отступлении от Бога особенно актуализировалось в эсхатологических сочинениях, согласно которым приходу Антихриста должно предшествовать отступление от истинной веры» (Журавель 1996: 66). Устойчивые формулы, традиционно употреблявшиеся для обозначения отречения от веры, пересекались с формулами, описывающими акт богоотступничества в легендах и повестях на фаустовский сюжет (Там же: 70).

В литературных текстах второй половины XVII – XVIII вв. пользующих сюжет о договоре человека с дьяволом, речь также идет об отречении от Бога и Христа. Например, в «Повести о Савве Грудцыне», сочиненной в 1660-х гг., Савва дает бесу расписку: «И тем пидьяволу, мнимому своему брату» (ПСГ 1988: 44). Аналогично в «Повести о убогом человеке, како его дьявол произведе царем» (известна по двум спискам 1770-х гг.): «И отречеса тот человек от Христа и от веры православныя и снял с себя крест» (Демкова 1987: 202).

Сам устойчивый перечень родственников, включающий «отца и мать, род и племя», имеет фольклорное происхождение. Он встречается, например, в «Повести о Горе-Злочастии» и тесно связанной с ней песне «Добрый молодец и река Смородина» (Путилов 1956). В обоих случаях речь идет о ситуации, когда безымянный молодец утрачивает исконную связь со своим семейством: «Стало срамно молотцу появитися / к своему отцу и матери / и к своему роду и племяни, / и к своим прежним милым другом» (ПГЗ 1984: 9); «... Отец и мать молодца / У себя не в любви держ(а)л, / А и род-племя молодца / Не могут и видети...» («Песня о молодце и реке Смородине»; Кирша Данилов 1977: 157).

И для таких литературных и фольклорных текстов XVII–XVIII вв., как «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Горе-Злочастии», песня «Добрый молодец и река Смородина», и для «черных» заговоров характерна ситуация, когда молодой человек отправляется в путь без родительского благословения и «беспорядочно скитается, томимый своей долей» (Плюханова 1996: 449). Можно вспомнить, что XVII век был ознаменован в России не только Смутным временем, многочисленными войнами и социальными катаклизмами, расколом Русской Церкви и старообрядческими горяями, но также общим кризисом средневековой культуры и становлением личностного сознания (Черная 1999). А. М. Панченко справедливо отмечал, что «эпоха прямо-таки вопиет о конфликте отцов и детей, в частности, в авторской словесности разных направлений. <...> Рвущие с отцами дети – эпохальный симптом...» (Панченко 1984: 148, 151).

Символическая роль родителей в заговорах. «Отец» и «мать» в заговорах не только термины родства, но и обозначения высоких ценностей сакрального и социального порядка, занимающих важное место в картине мира. Образы матери и отца никак не персонализированы, зато они встроены в такие сравнения и синонимические ряды, которые указывают на их особую значимость как в мире личных привязанностей человека, так и в мире религиозных ценностей. В перечне самых «милых» родственников отец и мать неизменно занимают первое ме-

сто, перед братьями и сестрами или родом-племенем. Если перечень начинается с солнца и месяца, то отец и мать следуют за ними, перед миром крещеным или родом и племенем. Впрочем, возможны и другие последовательности. В формуле 'пусть мужчина кажется девице/женщине красивее отца и матери' родители также стоят в одном ряду с родом-племенем, красным солнышком, светлым месяцем, вольным светом, миром крещеным.

Семейная ячейка рисуется в заговорах как образ божественного мира, в котором тоже есть свой Бог-Отец и Мать-Богородица. Ближайшее социальное окружение человека (его родственники и друзья) предстает как органическая часть единого христианского универсума, наряду с небесными светилами и всем крещеным миром. Соответственно отречение от Бога и христианского мира в «черных» заговорах сопряжено с отречением от своих родителей.

В русских заговорах XVII–XVIII вв. имеется целая совокупность мотивов, связанных с почитанием родителей либо, наоборот, предполагающих отречение от них.

Табл. 9. Структура семейных связей (имярек — родители) в заговорном универсуме

	Укрепление социальных связей	Разрыв социальных связей
Религиозные связи	Протагонист обращается за помощью к предкам	Протагонист отрекается от Христа, отца и матери, рода и племени
Коммуникативные связи	Родители благословляют имярека	Девица/женщина не может общаться с отцом и матерью, родом и племенем

Некоторые выводы. Формула отречения от своих родителей выступает в русских любовных заговорах в ряде вариантов: 'пусть девица/женщина не может общаться с отцом и матерью и другими родственниками', 'пусть она забудет их', 'пусть она не может забыть об имяреке во время беседы с добрыми людьми', 'пусть она почувствует ненависть к своим родителям, подругам и своему прежнему другу', 'пусть мужчина кажется девице/женщине милее/красивее солнца, отца и матери, рода и племени'.

В «черных» заговорах, материалах следственных дел, литературных сюжетах на фаустовскую тему, фольклорных рассказах об обращении в колдуны приводятся довольно разнообразные варианты формулы отречения. При этом выделяются три основные версии:

- 1) человек отрекается от Бога, Богородицы, святых и других христианских ценностей;
- 2) от отца и матери, рода и племени;
- 3) от солнца и других небесных светил.

Первая разновидность имеет близкие параллели в западноевропейских формулах договора с Сатаной; вторая — в радикальных призывах Христа и формулах, произносимых при пострижении в монахи; третья имеет, по-видимому, фольклорное происхождение. Все три версии могут объединяться в одних и тех же текстах или выступать в разных сочетаниях друг с другом. При этом имеются определенные закономерности в их распределении по текстам разного вида: первая разновидность характерна для литературных текстов («Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о убогом человеке, како ево диявол произведе царем»); вторая — для фольклорных рассказов об обращении в колдуны; третья практически никогда не выступает в самостоятельном виде и сочетается либо с первой, либо с третьей.

Две модификации формулы отречения от родителей, известные в русской заговорной традиции, связаны по своему происхождению со средиземноморскими культурами начала нашей эры: одна встречается в греческих любовных заговорах, другая в Новом Завете.

В обоих случаях призыв разорвать отношения с родителями враждебен по отношению к семье и роду, направлен на их разрушение, побуждает человека к бунту. В любовных заговорах грех отречения от своих родителей усугубляется блудным грехом.

В русских любовных заговорах две линии существования формулы пересекаются друг с другом; соответственно она встречается в двух ситуативных контекстах: когда колдун отрекается от Христа и православного мира и когда, насылая любовную порчу, он требует, чтобы женщина покинула своих родственников.

Различия между этими модификациями достаточно очевидны: в одном случае человек добровольно и самостоятельно отрекается от родных, а в другой — его принуждают оставить родных, чтобы подчинить чужой воле и принудить к блуду.

Субъектом отречения в одном случае является сам протагонист заговора, а в другом — жертва, на которую направлен магический текст. В то же время сама формула не различается существенно в зависимости от субъекта: в обоих случаях разрыв с родителями вписан в специфический религиозно-бытовой контекст; родители стоят в одном ряду не только с родом-племенем и другими родственниками, но также с Богом, небесными светилами и небесными силами.

Если не знать предыстории формулы отречения от родителей в любовных заговорах, может создаться впечатление ее полной спон-

танности. Ее появление обусловлено вполне реальной проблемой, значение которой отнюдь не сводится к любовной магии: чтобы стать женщиной и матерью, девушка должна разорвать связи с родителями, братьями и сестрами, другими близкими родственниками и знакомыми. Расставшись с семьей и покинув отчий дом, она подвергнется незаконному насилию, ей придется преодолеть стыд и страх и испытать боль при утрате девственности.

К. Фараон сопоставляет ситуацию подчинения и захвата женщины, рисуемую в греческих любовных заговорах, с ситуацией брака «уволом». В обоих случаях совершается насилие, однако оно имеет временный характер и должно закончиться примирением и в конечном счете удовлетворить обе стороны (Faraone 1999: 79–80, 86–88).

В России формула встречается впервые в любовных заговорах XVII в., что вряд ли является случайным. Проблема разрушения родо-племенных отношений была чрезвычайно актуальной для русской культуры «бунташного» века. Любовные заговоры в этом смысле вписываются в более широкий культурный контекст.

Формулы отречения от родных, известные в русских любовных заговорах и в ритуалах заключения договора с Сатаной, соотносятся и с греческими любовными заговорами, и со словами Христа, и с ритуалом пострижения в монахи, и с формулами отрицания от Сатаны в таинстве крещения, и с аналогичными текстами западноевропейских традиций. Такой гетерогенный характер этих формул лишней раз дает нам почувствовать, насколько сложен генезис русских заговоров.

Глава 4.
Образ тоски

Любовное безумие. Состояние тоски, воссоздаваемое в некоторых любовных заговорах, сходно состоянию любовного безумия: женщина охвачена сильнейшим возбуждением, не может себя контролировать, отбрасывает любые запреты. Описания таких состояний имеют параллели в греческих заговорах из египетских папирусов III–IV вв. н. э.¹:

Табл. 10. Описания любовного безумия в греческих и русских заговорах

PGM IV: 2908–2912; IV в.	PGM VII: 887–889; III/IV вв.	Виноградов 1908/1: 46, № 56; недатир. ркп.	Виноградов 1908/1: 48, № 60; недатир. ркп.
<p>Поэтому сделай же это, владычица, слезно прошу я тебя, приворожи ко мне такую-то, которую родила такая-то, пусть же быстрее ветра придет на порог ко мне такому-то, которого родила такая-то, разделит со мной ложе, терзаемая мучительной страстью, принужденная невыносимым желанием, сегодня же, ныне, быстро. Я связываю клятвой тебя, Китера.</p>	<p>И прикажи ангелу своему проникнуть к такой-то, пусть приведет ее за волосы ее и за ноги ее, пусть она дрожит от страха, бредит, не спит из-за страсти и любви моей; такая-то, приходи ко мне в спальню.</p>	<p>...чтобы она, раба Божия (такая-то), не могла без меня, раба Божия Василья, ни дни дневать, ни ночи коротать, по утру рано, по вечеру поздно; где бы ни зачужала, где бы ни слышала, — все бы ко мне бежала; питьем бы не зативала, едой бы не задала, — все бы меня, раба Божия Василья, на уме держала.</p>	<p>С той бы ей тоски и великия печали — едой бы ей не есть и питьем бы не запить, гульбой бы не отгулять, в платье бы ей не относить; где бы не слышала зычный голос, так бы она бежала и в сахарные уста целовала.</p>

И в греческих, и в русских заговорах встречаются также сравнения людей с животными:

¹ См. тексты в Приложении 2.

Табл. 11. Сравнения с животными в греческих и русских заговорах

PDM XIV: 1029- 1035; III в.; Betz 1996: 245	Майков 1992: 8-9, № 2; серед. XIX в.	Майков 1992: 13, № 11; серед. XIX в.	Серебрянников 1916 12; нач. XX в.
<p><i>Мое сердце тоскует, мое сердце любит с тоской, какую кошка чувствует к коту, с тоской, какую волчица испытывает к волку, с тоской, какую сука чувствует к кобелю... Пусть такая-то, которую родила такая-то, чувствует то же самое к такому-то, которого родила такая-то. Пусть она чувствует тоску, любовь, великое безумие... она, ищущая его везде.</i></p>	<p>...как тоскует кобыла по жеребенке, корова по теленке, так бы раба Божия тосковала и горевало ея сердце по рабе Божию; как тоскует сука по щенятам, кошка по котяткам, так бы и она, раба Божия, тосковала и горевало ея сердце по рабе Божию; как тоскует утка по утятам, клуша по клушатам...</p>	<p>Как быки скачут на корову, или как корова в Петровки голову закинет, хвост залупя, так бы раба Божия (имярек) бегала и искала меня, раба Божия (имярек), Бога бы не боялась, людей бы не стыдилась, во уста бы целовала, руками обнимала, блуд сотворила.</p>	<p>Как малинькой ребенок об титьке, кобылица - об жеребенке, как корова - об теленке, так бы она, раба Божья (имя), обо мне, рабе Божьей, тосковала, и горевала, и плакала, и рыдала, тяжело бы здыхала, завсегда бы мое, раба Божья, имя на уме держала.</p>

Между тем в русских заговорах концепт любовного безумия получил специфическую разработку, сблизившись с национально-специфическим образом *тоски*². Особую выразительность русским любовным заговорам придает то, что тоска может выступать в них не только как состояние, но и как персонифицированный образ.

Тоска в языке и фольклоре. Образ тоски неоднократно привлекал внимание исследователей русских заговоров, хотя и не был предметом всестороннего изучения (Зырянов 1975: 63–64; Петров 1981: 108–109, 125, 128, 131–132; Калашникова 2000: 86, 88–89).

² Образ тоски появляется и в отдельных украинских заговорах (с Черноморья и с Черниговщины), однако они явно заимствованы из русской традиции (Короленко 1892: 281; Бондарко 1992: 24); в целом этот образ для украинских заговоров не характерен.

В принципе он допускает разные подходы к анализу и классификации тоски и ее функций. Изучение любовных заговоров, в которых тоска и ее функции персонажируются, имеет для нас вполне самостоятельный характер, хотя его целесообразно соотносить и с данными этимологии и исторической лексикологии³.

В словаре В. И. Даля *тоска* определяется как «стеснение духа, томление души, мучительная грусть; душевная тревога, беспокойство, боязнь, скука, горе, печаль, нойка сердца, скорбь» (Даль 2002/4: 422). Согласно тому же словарю, *тосковать* — «болеть по чем душою, сильно грустить, скучать, неутешно горевать, сохнуть сердцем, скорбеть, изнывать», а также «мучиться телесною хворью» (Там же).

В академическом словаре русского языка *тоска* определяется как «тревога в соединении с грустью, унынием» (ССРЛЯ 1963/15: 705). Отмечаются также разные причины тоски и ее виды: «Смертная, смертельная тоска. Сердечная, душевная тоска... Тоска любви, отчаяния, одиночества. Сладкая тоска» (Там же).

В древнерусском языке, согласно И. И. Срезневскому, слово *тъска* имело 3 основных значения: 1. стеснение, притеснение; 2. горе, печаль; 3. волнение, беспокойство (Срезневский 1989/3, 2: 1057). Среди наиболее ранних фиксаций слова — статья под 6738 (1230) г. в Новгородской Первой летописи: «На оуличи скърбь дроугъ съ дроугомъ, дома *тъска*, зряще дѣтии плачюще хлѣба» (Там же).

По своему происхождению общеславянское **tъska*, видимо, связано с и.-е. основой **tus-sk* со значением 'опорожнять, делать пустым, осушать'; к этой же основе восходят *тощий*, *тщета*, *тщательный*. Старшее значение слова **tъska* 'давление', 'теснота', откуда семантическое развитие: 'ощущение беспомощности, подавленности' (Черных 1993: 253).

В современном русском языке *тоска* входит в богатый синонимический ряд слов, обозначающих депрессивные состояния: *горе*, *грусть*, *кручина*, *отчаяние*, *печаль*, *скорбь*, *скука*, *уныние*, устар. *туга* (Камалова 1994). Как показало лингвистическое изучение этих концептов, все они «осознаются человеком как враждебная ему сила, подчиняющая его себе и оказывающая на него деструктивное воздействие» (Вертелова 2001а: 21).

³ Языковой концепт «тоски» неоднократно рассматривался лингвистами (Шимчук 1991; Камалова 1994: 47–49; Степанов 1997: 673–685; Урынсон 1999; Ткаченко 2001; Вертелова 2001а; Вертелова 2001б; Хроленко 2001: 30; Шмелев 2002: 90–93; Пеньковский 2003: 187–267; Wierzbicka 1991).

И Ю. Вертелова выделяет пять основных характеристик «тоски» как языкового концепта: «1. тоска локализована: занимает определенное место по отношению к субъекту; 2. тоска обладает собственными динамическими свойствами; 3. тоска занимает определенное место в системе психических модусов человеческого сознания; 4. тоска оказывает воздействие на другие психические и физические сферы человека; 5. тоска враждебна человеку» (Там же: 16). Важная особенность тоски обусловлена тем, что не всегда можно объяснить ее причину; тоска вполне может быть необоснованной (Там же: 17). Все эти характеристики значимы и для осмысления «тоски» в магических текстах.

Судя по этнографическим и фольклорным материалам XIX–XX вв., состояние тоски характерно главным образом для женщин и возникает, как правило, в ситуации утраты близкого человека — его смерти или отъезда на чужбину (Щепанская 1999: 172–175; Толстая 2001: 159–160, 195–197; Байбури 2002). Считалось, что если женщина слишком долго тоскует по умершему мужу, то он начинает навещать ее (в частности, в виде огненного змея) и вступает с ней в любовную связь (Левкиевская 1999б; Левкиевская 1999в; Козлова 2000)⁴.

Существовали многочисленные обряды и профилактические средства, направленные на то, чтобы избавить человека от тоски. Например, вернувшись с кладбища после похорон, домочадцы заглядывали в печь или в пустую дежу, чтобы не тосковать по умершему и не бояться его (Логинов 1993а: 162, 165, 171, 178, 183–184; Топорков 1999б: 48).

Лексика насылания любовной тоски. Тоска как состояние, насылаемое на особу противоположного пола, впервые появляется в любовных заговорах Олонецкого сборника: «Стану яз, раб Божии имярек, поклонятис(ь) и покорятис(ь) четверем ветром и четверем вехорям: стан(ь)те вы, четыре ветра и четыре вехоря, понесите вы *тоску и кручину и печал(ь) необычную* со всех четырех сторон <...> Где ей ни увидите, туто вложите в ней *тоску и кручину и печал(ь) необычную*, тужила б та раб(а) Божия, имярек, по мне, по рабе Божии имярек <...> тое бы *тоски и великие печали* сахарем не заесть...» (Срезневский 1913: 489–490, № 28).

Тоска часто выступает в одном ряду с синонимами *кручина, печаль, сухота*, например: «...спроводите из миня, раба Божия имярек,

⁴ В Ветхом Завете дается совет не скорбеть сверх меры: «...над умершим пролей слезы и, как бы подвергшийся жестокому несчастью, начни плач; прилично облеку тело его и не пренебреги погребением его; горький да будет плач и рыдание теплое, и продолжи сетование о нем, по достоинству его день или два, для избежания осуждения, и тогда утешься от печали; ибо от печали бывает смерть, и печаль сердечная истощит силу» (Сир 38: 16–18).

тоску, сухоту и кручину велику, мысль немалую, печаль необычную и рабу имярек, чтобы той тоски тосковала и сухоты сохнула и кручины велики... (Покровский 1987: 261, 1734 г.). *Утренняя заря, Маремья на, вечерняя заря, Маремьяна... сними с меня тоску и печаль и великую кручину. Папани, моя тоска и печаль и великая кручина... раба Божия и ретивое сердце...* (Виноградов 1908/1: 47-48, № 60; ркп. XIX в.). *Положите ту тоску и телесную сухоту, великую печаль, на рабу Божию имярек...* (Ефименко 1877: 141, № 7; из стар. ркп.)⁵. Эпитеты *великая, немалая, необычная* подчеркивают экстраординарность чувства, магически насылаемого на женщину⁶.

В заговорах XVII–XVIII вв. глагол *тосковать* выступает вместе с синонимическими *горевать, тужить, сохнуть, плакать*, а также *гореть* в значении 'гореть страстью', например: «...она бы тосковала да горевала, сохла и плакала...» (Покровский 1987: 262; 1734); «...все бы она одно думала да мыслила, да сохла, тосковала по мне, рабу имярек» (Там же: 262–263).

В текстах XIX в. к прежним синонимам прибавляются глаголы *рыдать, сухотиться, печалиться*: «...чтобы он, Михайло Николаевич, тосковал, горевал, плакал и рыдал по рабе Анне...» (Несколько заклинаний 1896: 21; нач. XIX в.); «...чтобы раб Божий имрек I по рабу божиному имрек II тосковал и горевал, сухотился и печалился» (Несколько заговоров 1863: 111, № 2; XIX в. (?)).

Наряду с существительным *тоска* и глаголом *тосковать* в любовных заговорах встречаются также наречие *тошно* и его синонимы: *горько, больно*. Формула 'сколь тошно (кому-то), столь бы тошно было женщине' впервые встречается в материалах следственного дела 1642 г. об Афоньке Науменко. На следствии он показал, что умеет «приворачивать женок»: «Возьмет лягушку самца да самку, кладет в муравейник и приговаривает: „Сколь тошно тем лягушкам в муравейнике,

⁵ Ср. в заговоре от тоски: «Как матушка течеш быстра река, моеш, урываеш, крутые и красные берешки розмываеш, и оставляеш, и не жалееш, как нету у тебя *тоски и кручины* по крутым по красным берегам и по желтым сыпучим пескам, так бы у меня, раба Божия имярек, не было бы *тоски и кручины, сухоты и печали* в белом теле и в ретивом сердце по матери, и по отце, и по своей стороне» (РНБ, О. XVII. 46, л. 8; 1-я пол. XIX в.).

⁶ Подобные эпитеты характерны для фольклора, например, в песне «Когда было молодцу пора-время великая»: «А ныне уж молодцу / *Кручина великая* / И *печаль немалая*» (Кирша Данилов 1977: 158). Ср. в русском переводе Библии: «...от *великой печали* моей и от скорби моей я говорила доселе» (1 Цар 1: 16); В «Острожской Библии» (1581 г.) этот фрагмент читается следующим образом: «...отъ множества оуныния моего и отъ множества сътования моего стояхъ даже досель».

столь бы тошно было той жонке по нем (Дфонке", а поминает той жонке в тот час имя. .» (Котков и др. 1968: 256).

Позднее подобные формулы встречаются в составе любовных заговоров. В качестве носителей тошки могут выступать утопленник, рыба без воды, птица без перьев, младенец без матери, например: «Каково тошно, каково горко утопленну в воде, таково б тошно, таково горко рабе Божии имярек по мне, рабу имярек, ныне и во веки... Каково тошно и горко птици без перья и без крылья, такова б тошно и такова б горко рабе Божие имярек по мне, ра[бу] Божию имярек, и каково тошно и како[во] горко рыбе белуге в реке без воды, таково б тошно, таково б горко рабе имярек по мне, по рабу имярек...» (РГАДА, Разрядный приказ, ф. 210, № 1133, стб. 184 об.–185; 1688 г.)⁷.

В тексте заговора синонимы часто выступают парами или даже по три или четыре. Наряду с одиночными синонимами используются также синонимические сочетания, например: *тошнее тошнего и горшее горшего; тоски тосковала и сухоты сохнула; три тоски тоскучия, три рыды рыдучия*.

Использование синонимических пар широко известно и в фольклоре, и в древнерусской литературе: «Основанием для сочетания синонимов служит совпадение значения, являющееся принципом, определяющим как подбор слов и сочетаний, так и стилистическую функцию их, которая заключается в усилении, уточнении значения, в акцентировании его» (Евгеньева 1963: 260).

Не только в заговорах, но и в других фольклорных текстах (лирические песни, причитания, былины) *тоска* часто выступает в паре с такими синонимами, как *горе, сухота, кручина* и *печаль* (Там же: 184, 270). Некоторые из представленных в заговорах пар встречаются и в литературе XVII–XVIII вв., например в «Житии инока Епифания» (между 1667–1676 гг.): «А в пустыне жити без рукоделия невозможно, понеже находит *уныние, и печаль, и тоска велика*» (Житие Епифания 1994: 80); «Тогда аз, грешный, внидох на печь от болезни и *от тоски горкия и печали великия...*» (Там же: 95).

Связь *горя* со словами *горький, горечь* вполне очевидна, а его связь с глаголом *гореть* имеет опосредованный характер; эта группа однокоренных слов часто выступает в любовных заговорах, образуя единое лексическое гнездо.

Внутренняя форма существительного *сухота* достаточно прозрачна. *Сухота* совмещает в себе черты тоски (депрессивное состояние) и

⁷ Ср. в южнорусском заговоре на судей: «И как же младенцу *тожно и ложно* без матери, так же рабу бесу имараку нарожоному, и крещеному, и молитовному» (Смилянская 2002б: 139; 1737 г.).

шня («сохнуть» как результат воздействия огня (жара) славянскими заговорах жажду называют огонь и ветер, которые сочетаются друг с другом в образе сухого, горячего ветра: «Стану я, раб Божий имярек благословесь, пойду перекрестясь из избы днерми, из двора воротами и чисто поле, под восточную сторону. Под восточной стороной земля подьорана, трава подкошена, *утренняя зоря сохнет и вянет от буї-*ных ветров со всех четырех сторон, с восточную, западную, летнюю и северную, так бы по мне, по рабе Божиим имярек, рабица Божия и *сохла бы сухотой, чахла бы чахотой*, душой, черными бровями, ясными очами, все под сердечныма жилами, юносью и яроську, хотью и плотью, сердечно мочью по всякой день, по всякой час» (РНБ, О. XVII. 46, л. 3–4, № 2; 1-я пол. XIX в.).

Употребление глагола с корнем **sis-* встречается уже в любовном заговоре из «Атхарваведы», что подтверждает его глубокую индоевропейскую древность:

Śúsyatu máyi te hṛdayam
átho śuṣyatu āsyām,
átho ní śuṣya mām kámenátho śúṣkāsyā cara (AV VI: 139).

Пусть *присохнет* ко мне сердце твое,
 И пусть рот *пересохнет*,
 И *засохни* ты от любви ко мне,
 И броди с *пересохшим* ртом!

(Атхарваведа 1989: 175; пер. Т. Я. Елизаренковой)

Внутренняя форма глаголов *гореть* и *сохнуть* актуализуется благодаря тому, что в сравнительном обороте они могут быть употреблены дважды: сначала с буквальным значением, потом с метафорическим: «И как сие одинакое осиновое или какое ни деревцо от сечева (?) *сохнет и горит* от краснаго солнѣца и от буїнаго ветра, так бы сия р[аба] б[ожиа] (имярек) кровью и волосом *сохнула б и горела и тосковала* по мне...» (НБУ, ф. 301, № 455, л. 4–6; к. XVII или нач. XVIII в.)⁸.

Тавтология в заговорах с насыланием тоски. Таким образом, в любовных заговорах XVII–XVIII вв. используется большое число слов разных частей речи, относящихся к семантическому полю тоски и печали (существительные, глаголы, наречия, прилагательные, причас-

⁸ «„Спустить сухоту“ — значит сделать так, чтобы избранный предмет „сох“ по тебе, сильно любил» (Ф.....ов 1892: 411). Подробнее о глаголе *сохнуть* и его употреблении в фольклоре см.: (Жуйкова 2003; Толстая 2004).

тия): *тоска, тосковать, тошно, тоскливо, тосковой, тоскущий, тоскующий; горе, горевать, гореть, горько, горький, горевой; сухота, сохнуть* и т. д. Поскольку однокоренные слова часто сочетаются друг с другом, в заговорах имеется большое число тавтологических словоупотреблений, например: *тошнее тошного, горшее горшего, тошно тоске, тоски тосковать, тоска тоскует; тоской тосковать; тоски тоскующие, тоски тосковыя, тоски тоскуция; сухоты сохнуть; сухота сухотущая, горя горящая, рыды рыдучия* и др. Приведем несколько примеров: «И зделаі ты той красной девицы (имярек) *тошнее тошного и горшее горшего* <...> Учнет та красная девица (имярек) во своей *тоски* мучитися... чтоб ей было *тошнее тошного и горшее горшего*...» (НБУ, № 455, л. 1–1 об.; к. XVII или нач. XVIII в.); «А коль *тошно и горько* той *тоски* на той доске... столь бы было *тошно и горько* той рабе имярек...» (Покровский 1987: 262; 1734 г.). «...чтобы той *тоски тосковала и сухоты сохнула и кручины велики*...» (Там же: 261; 1734 г.); «*Таска, таска тоскует*, таска горюет...» (Смилянская 2002б: 172; 1781 г.); «...на той доске сидит *три тоски тосковыя, горевыя и плачевныя*» (ИРЛИ, Древлехранилище. Оп. 24, № 10, л. 12–12 об.; 1820-е гг.); «И в том чистом поле попадут мне встречу *три тоски тоскуюция, три тоски сухуюция и три тоски не усыпаюция*» (Виноградов 1908/1: 34–35, № 45; 1-я пол. XIX в.); «...под тем под белым Алатром камнем лежат три доски, а под теми досками *три тоски тоскуция, три рыды рыдучия*» (Майков 1992: 14, № 14; сер. XIX в.); «...Посреди окиян-моря стоит остров Златырь-камень, на том камне мраморна доска, а на той доске вложена *тоска, тоска тоскующая, сухота сухотущая, горя горящая, плачет, воет, бьется, хлещется*...» (Первушин 1897: 331; к. XIX в.).

Одно из самых развернутых и выразительных описаний насылания тоски находим в заговоре из собрания Е. В. Барсова (вероятно, олонекском по своему происхождению). В заговоре рисуется картина мироздания, целиком охваченного смертной тоской. Красная девица должна ощутить свое тело как источник боли и страдания, тосковать по доброму молодцу как младенец по матери, как рыба по воде, зверь по лесу, птица по воздуху, заключенный по свободе; сохнуть и гореть как хворый от немощи, как больной при смерти; как подрубленное дерево сохнет и горит от солнца и ветра. Она должна полюбить имярека «паче себя» и возненавидеть отца, мать, братьев, сестер и своего прежнего милого друга (если он был) «как великого и лютого врага и ненавистника».

Приведем фрагмент, выделяя графически слова с корнем *тоск-/тош-* и их синонимы: «И скол *тошно и горько* тому человеку или зверю, или скотине, столь бы было *тошно и болно* той красной девице... И столь бы ей было *тошно*, и столь бы ей было *горько и тоскливо*, как *тоскует* младый младенец по матери, днем *прохватился*, и в ночь *пробудился*,

по матерной титки, и как *тоскует* рыба по волна и как зверь по лесу, и как птица невольная *тоскует* по воздуху, и как заключенный *тоскует* по выпуску, и как *тоску[ю]т* милая по милым, и плачут, и горюют, так бы и так бы той красной девице (имярек) такой-то кровью по мне по р(абу) Б(ожню имярек) таком кровью в день схватилась и в ночь пробуждалась, и здохнула, и заплакала, и затосковала. И как больной и творой человек от немоци, и сохла бы она и горела та красна девица... любила паче себя, и сохла бы она по мне, р(абу) Б(ожню имярек), и тосковала как человек при смертном часу и болит... И как сие одинакое осиновое или какое ни деревцо от сечева (?) сохнет и горит от красного солныца и от буйнаго ветра, так бы сия р(аба) Б(ожия имярек) кровью и волосом сохнула б и горела и тосковала по мне, по добром молотцы (имярек), такой-то кровью и волосом до гробной доски» (НБУ, ф. 301, № 455, л. 4–6; к. XVII или нач. XVIII в.)

Состояние девицы и тех, кому она должна уподобиться, передается с помощью глаголов: *тосковать*, *плакать*, *горевать*, *здохнуть*, *заплакать*, *сохнуть*, *гореть*, *болеть*. Ей должно быть тошно, горько, больно, тоскливо. В тексте присутствуют несколько рядов однокоренных слов: *тоскует*, *затосковала*, *тосковала*, *тоскливо*; *тошно*; *горюют*, *горько*; *горела*, *горит*; *болит*, *больно*, *больной*; *сохла*, *сохнет*, *сохнула б*.

Такой способ лексической организации текста близок стилю «плетения словес». Д. С. Лихачев отмечал, что для этого стиля характерно «нагромождение синонимов, синонимических сочетаний, сходных сравнений», что «до предела усиливает его экспрессивность и эмфатичность» (Лихачев 1986: 30). «Все эти приемы не столько способствуют ясности смысла, сколько затемняют его, но одновременно придают стилю повышенную эмоциональность. Слово воздействует на читателя не столько своей логической стороной, сколько общим напряжением таинственной многозначительности, завораживающими созвучиями и ритмическими повторениями» (Там же: 32).

Эмоции описываются в заговорах через физические состояния тела: жажда, жар, жжение, заключение в темницу, подавленность, страх. Наглядные образы тоски сопряжены с переживаниями несвободы, тесноты, жажды — задыхающаяся рыба, выброшенная на берег, или младенец, лишенный материнской груди. В таком способе описания личного чувства также можно видеть параллель к стилю «плетения словес»: «Чувства и страсти, развитые и преувеличенные до предела, живут как бы самостоятельной жизнью, способны к саморазвитию и к внешним сменам» (Там же: 35).

Материальный характер тоски. В некоторых заговорах имярек обращается к ветрам, бесам или сестрам-зарницам с просьбой собрать тос-

ку с людей, животных и трав «Стану я, раб Божии имярек, поклянис(ь) и покоряис(ь) четверем ветром и четверем вихорям: станте вы, четыре ветра и четыре вихоря, понесите вы тоску и кручину и печал(ь) необычную со всех четырех сторон, от востока до запада, от юга и до севера, со всякого человека, с царя и царицы, с черница и черницы, с белиц и белиц(ы), стара и млада ко мне, к рабу Божию имярек, во едино место» (Срезневский 1913: 489–490, № 28; 2-я четв. XVII в.); «Подите вы по селам и по деревням и сымайте вы тоску кручину со всякого⁹ скота, и со всякого зверя, и со всякого человека, и со всякой травы, и со всякого цвета, и со всякого гаду. Принесите вы тоску кручину рабу Божию имярек» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 184; 1688 г.).

В заговорах более поздней записи уточняется перечень людей, подверженных тоске; это прежде всего заключенные в тюрьмах и солдаты в армии:

«Четыре зорницы, четыре сестрицы: первая Мария, вторая Марфа, третья Марина, четвертая Макрида; подьте вы, сымайте тоску и великую печаль с гостей, с властей, со кручинных потюремных людей, салдатов новобранных и с малых младенцев, которые титьку сосали и от матерей остались...» (Ефименко 1877: 141, № 7; из стар. ркп)¹⁰;

«Батюшки ветры, батюшки вихори! вы ходили гуляли по всем городам пригородкам, по всем тюрьмам, богадельням, по всем начальным несчастливым людям, в тех тюрьмах и богадельнях сидят три молодца от младости и до старости, от старости и до седой бороды, они плачут и рыдают о тятиньках, о мамоньках, о кумушках, о подруженьках и о своем житье гуляньице; вы и от их отберите всю тоску тоскующую, сухоту сухотующую да понесите к рабице Божьей (имя)...» (Шилков 1892: 149–151; недатир. ркп.)¹¹.

В заговоре XIX в. из Костромской губ. имярек просит снять с него тоску и сухоту, сложить их в котел, а потом отнести к женщине:

⁹ Далее зачеркн.: человека.

¹⁰ Ср. также: «Надуйте вы, ветры, ветры буйные, тоску тоскушшую, сухоту сухотушшую со вдов, и сирот, и с маленьких дитят, со всево свету белова...» (Серебренников 1918: 10; нач. XX в.).

¹¹ Ср. обращения к вихрям в заговорах 1930-х гг.: «Обходите и облетайте по всем местам, по всем тюрьмам, богадельням. Сними с потюремщиков, богадельщиков всю тоску и кручину и вложите ету тоску р(абу) Б(ожию) (имя), чтобы он болел и болезновал по рабе Божьей (имя)...» (Курец 2000: 34, № 30); «Снимайте, взимайте у всех солдатских матерей тоску-тоскусту, сухоту-сухотусту...» (Там же: 38, № 47).

«Скиньте с меня, раба Божьяго Васи, тоску и печаль с моего
белого тела, с сахарных суставов, с оловянных глаз, с мягкой
составов, с подколенных жил, с подвздошной кости, с печени
положите в медную котельницу, перенесите через огненные реки,
через огненные озера, не рассыпьте, не помочите, на огне не сжгите,
никуда не тряните, печень, в чистое, белое тело, в сахарные уста, в оловянные глаза, во
сто семьдесят суставов, во сто семьдесят подколенных жил, и под-
пятную кожу, в подкожную руду, в черную...» (Виноградов 1908/1-
45, № 55) ¹².

Таким образом, тоска осмысляется как нечто материальное, по-
добное пыльце или пыли. Ее можно снимать с человека, переносить с
места на место, складывать в котел, рассыпать, мочить и т. д. Однако
здесь еще нет персонификации.

Тоска может выступать в заговорах в различных образах, например
в виде дерева: «В темном лесу *стоит древо тоски*; тоскует и горюет тос-
ка, печалуется (печалится). И посылаю я тоску в рабу Божию (имрек):
взойди в ея в белое тело, и в ретивое сердце, и в русы власы, в кровь го-
рячую — в руду кипячую, чтобы она по рабе Божию (имрек) тоскова-
ла...» (Афанасьев 1862: 76, № 2с; 2-я четв. XIX в.).

В заговоре от грыжи из сборника первой половины XVIII в. суще-
ствительное *тоска* неожиданно появляется как приложение к существ-
тельному *рыба*. Речь идет о щуке, которая загрызает болезнь; слова
запирают на ключ и бросают в море: «...собраны те ключи, и брошены
в окиян море к *тоске* рыбе щуке в горло» (РНБ, собр. Титова, № 4194,
л. 3; к. XVIII в.). Появление тоски в таком контексте неожиданно, и
тем не менее оно не лишено внутренней логики ¹³.

Персонификация тоски. В заговорах имеются двусмысленные кон-
тексты, когда трудно сказать, что именно обозначает слово *тоска*: со-
стояние или имя персонажа. Например, имярек обращается к тоске,
заклиная ее совершить определенные действия: «...О, сия *тоска*, не хо-
ди ко мне, рабу Божию имярек, поди, *тоска*, навались на красную деви-
цу...» (Ефименко 1878: 141, № 8; из стар. ркп.).

¹² Ср. заговор, записанный недавно в Кировской обл.: «Идут мне навстре-
чу три патриарха. Несут они на головах сосуды, в *тех сосудах три тоски тос-*
кующих, три тоски неминующих. Напускаю я тоску на раба Божьего (имя),
чтобы он тосковал о рабе Божьей (имя)...» (ВФЗИ 1994: 45, № 232).

¹³ Ср.: «Ставайте вы, матушки *33 тоски тоскучие и рыбы рыбучие*, берите
свое огненное пламе, рожжигайте красную девицу в дни и в ночи, в полдни и
полуночи и во всякой час!» (Серебренников 1918: 9; нач. XX в.).

В других контекстах *тоска*, несомненно, выступает как имя персонажа. На это указывают контекст, некоторые особенности употребления слова и даже его грамматические характеристики. У тоски как олицетворенного понятия появляется множественное число: она может сочетаться с числительными, например: «И в том чистом поле попадут мне встречу *три тоски* тоскующия, *три тоски* сухующия и *три тоски* не усыпающия. И те *три тоски* тоскующия, *три тоски* сухующия и *три тоски* не усыпающия падут к рабице Божией (имярек) в ретивое сердце...» (Виноградов 1908/1: 34–35, № 45; 1-я пол. XIX в.); «...на той доске сидят *три тоски* тосковья, горевья и плачевныя» (ИРЛИ, Дрвнлекранилице, оп. 24, № 10, л. 12–12 об.; 1820-е гг.); «...под тем под белым Алатром камнем лежат три доски, а под теми досками *три тоски* тоскущия, три рыды рыдущия» (Майков 1992: 14, № 14; сер. XIX в.); «...на каждой доске *три тоски*; первая тоска убивалася, с телом расставалася; вторая доска (*sic!*) убивалася, с телом сопрягалася; третья тоска убивалася, в сердце вошла» (Там же 1992: 14–15, № 15; XIX в.); «Спушшу я, раб Божий, на бабную Божью девицу (имярек) *три тоски тоскущиё*, три сухоты сухотушииё, три жалбы жалбушииё...» (Виноградов 1908/2: 89, № 101; к. XIX в.).

В некоторых текстах XIX в. появляются даже 33 тоски, например: «...на том камне устроена огнепалимая баня; в той бане лежит разжигаемая доска, а на той доске *33-ри тоски*, и бросаются тоски из стены в стену, из угла в угол, от пола до потолка...» (Несколько заклинаний 1896: 21; нач. XIX в.)¹⁴.

И все же основные указания на то, что перед нами имя персонажа, а не обозначение состояния, дает контекст: описание локализации тоски в пространстве, ее поведения и перемещений¹⁵.

Обобщим характеристики слова *тоска* в заговорах в следующей табличке:

¹⁴ См. также выше прим. 13 на с. 163.

¹⁵ Возможна даже такая ситуация, когда «тоска» вкладывает «тоску» в сердце имярека: «По этой реке Терке бежит *тоска тоскущая*, сухота сухотущая. Спрошу раба Божья Н.: „Ай же ты, *тоска тоскущая*, сухота сухотущая, куда пошла-полетела, куда путь держишь?“ *Тоска-сухота* отвечает: „Пошла я, полетела рек, озер разжигать, синего моря иссушать“. Помолюсь я, покорюсь я, раба Божья Н.: „Ай же ты, *тоска тоскущая*, сухота сухотущая, рек, озер не разжигай, синя моря не иссушай, а разожги и распали ретивое сердце у раба Божьего Н. и положи рабу Божьему Н. *тоску тоскущую* и *сухоту сухотующую* в сердце, в живот, в плоть и в хоть“...» (Корфурин 1900, № 127: 2, № 2; к. XIX в.).

Табл. 12. Разные значения слова *тоска* в заговорах.

	Тоска как обобщенное депрессивное состояние	Персонифицированный образ тоски
Грамматическое число	только ед. число	ед. и мн. число
Пространственная локализация	локализуется в теле имярека или в неопределенном месте	локализуется в пространстве, внешнем по отношению к человеку, связана с доской
Субъектно-объектные отношения	тоску переносят бесы, ветры и др.	тоска действует самостоятельно
Сочетание с глаголами	тоску <i>несут, вкладывают, зажигают</i>	тоска <i>лежит, сидит, мечется, бросается, горит, тоскует</i>
Сочетание с синонимами	сочетается с синонимами <i>горе, печаль, кручина, сухота</i> и др.	не сочетается с синонимами

Наиболее ранний случай персонификации тоски встретился нам в заговоре из следственного дела 1688 г. Учитывая, что в любовных заговорах Олонецкого сбоника (2-я четверть XVII в.) и в других текстах XVII – начала XVIII в. олицетворение тоски отсутствует, можно думать, что оно появилось не ранее второй половины XVII в. Характерно и то, что на протяжении всего периода с конца XVII в. вплоть до нашего времени заговоры, в которых имеется персонифицированная тоска, сосуществовали с такими, в которых тоска обозначала определенное состояние. Для тех фрагментов заговора, в которых описывается состояние женщины, охваченной тоской, безразлично, в каком именно виде тоска была на нее наслана (как состояние, предмет или существо).

Первое известное нам явление тоски в русских заговорах весьма примечательно. Тоска фигурирует в тексте дважды: сначала как состояние субъекта (на принадлежность ему тоски указывает притяжательное местоимение «моя»), а далее – как самостоятельный персонаж. В первой части имеются персонажи-посредники («сатана со дьяволом»), к которым обращается имярек с просьбой наслать тоску на женщину. Во второй сама тоска выступает в качестве персонажа-посредника. Соответственно имярек обращается уже к тоске, а не к «сатане со дьяволом». В первом случае «любовный пожар» разжигается Сатаной, а во втором – самой тоской. В первой части никак не оговорено, где именно находится тоска – в самом человеке или вне его; во второй – тоска вполне определенно локализована во внешнем мире.

В тексте имеются мотивы, которые встречаются позднее во многих заговорах: тоска «тоскует и горюет», а потом делает так, чтобы «тосковала и горевала», «горела» раба Божия, чтобы ей было «тошно» и «горько», она фигурирует в связке с доской, причем доска расположена на в бане, а та в свою очередь «на море-окияне, на острове на Буяне».

Приведем фрагмент текста с условным делением на строки¹⁶.

Ой вы, сатана со дьяволом,
 со малыми, со великими,
 вылесте с окиян-моря,
 возьмите огненную *тоску* мою,
 пойдите по белу свету,
 не зажигайте вы ни пенья,
 ни колоды, ни сырыя деревья,
 ни земли, травы,
 зажгите у рабы по мне душу.
 На море-окияне,
 на острове на Буяне,
 стоит тут мыльня,
 в той мыльне лежит *доска*,
 на той *доске* лежит *тоска*.
 Пришел я, раб имярек,
 что ты, *тоска*,
тоскуешь и горюешь?
 Не *тоскуй*, *тоска*,
 не *горюй*, *тоска*,
 пойдди, *тоска*,
 уступи, *тоска*, рабу имярек;
 что(бы) она *тосковала* и *горевала*
 по мне, по рабу имярек,
 как тот огонь *горит*...
 и так бы та раба по мне,
 по рабу *горела*,
 белое тело,
 ретивое сердце,
 черная печень,
 буйная голова с мозгом,
 ясными очами,
 черными бровями,
 сахарными устами.

¹⁶ Курсивом выделены слова с корнями *тоск-*/ *тош-*, *доск-*, *гор-*.

Сколь тошно,
 сколь горько
 рыбе без воды
 и так бы рабе имере
 тошно, горько по мне.

(РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179, 1688 г.)

В тексте большое количество рифм (вольмите пойдите за-
 жите; пенья деревья; окяне Буяне; стоит лежит; доска
 тоска; тоскуешь горюешь; тоскуй горюй; пойдн уступи; тоско-
 вода — горевала; горела белое тело; очами бровями устами).
 В ряде словосочетаний повторяются звуковые комплексы: огонь го-
 рит; белое тело, ретивое сердце, черная печень.

Глагол *тосковать* выступает в устойчивой связке с глаголом *горе-
 вать*, а наречие *тошно* — с наречием *горько*. *Горевать* в свою очередь
 сближается с *гореть* и *горько*. Многократное повторение слов разных
 частей речи с корнями *тоск-/тош-* и *гор-* придает тексту особую экс-
 прессию и призвано выполнять магическую функцию¹⁷.

Локализация тоски. В начале некоторых любовных заговоров тоска
 находится в теле имярека: «Ой еси месяц и вы, чистые звезды и буй-
 ные ветры, вода, и земля, и лес, и трава, синее море и огненная река,
 снесите и *спроводите из миня*, раба Божия имярек, тоську, сухоту и
 кручину велику, мысль немалую, печаль необычную в рабу имя-
 рек» (Покровский 1987: 261; 1734 г.). Однако в целом для заговоров
 с персонифицированной тоской характерна другая ситуация: тоска
 существует отдельно от имярека, как самостоятельное существо.

Чаще всего она лежит или сидит на доске (реже — под доской).
 Эта доска, как правило, расположена в бане, которая находится «на
 море-окяне, на острове на Буяне» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179;
 1688 г.; Смилянская 2002б: 172; 1781 г.) или «на море на кяне, на
 острове на Буяне, на камне Латыре...» (Там же: 171; 1781 г.)¹⁸. Такую
 локализацию можно понять по-разному: либо тоска моется и парится

¹⁷ Ср. в песнях к. XVII в. (записи П. А. Квашина-Самарина): «Ой тошно
 ль мне, молодцу, тошилося / ...горчае мне пелыни вгорчилося, / тошнее вся-
 кой тоски встошилося / ...загорелася во мне сердешная искра...» (ДП 1962:
 102). О датировке этих записей см.: (Телетова 1993).

¹⁸ «В чистом поле есть бойна. В бойны есть доска. На доске лежит
 тоска. Тоска тоскует, сухота сухотует. Так же ты тосковал, так же ты сухо-
 вал, раб Божий Иван, по рабе Божьей Марье» (Курец 2000: 32, № 25; зап.
 в 1975 г.).

в бане, либо она просто заперта в ней. В любом случае появление бани в любовных заговорах неслучайно.

Несколько реже, чем баня, в текстах фигурирует изба, например «На море на княне стоит изба, в той избе лежит таска...» (Смилянская 2002б: 134; 1735 г.)¹⁹. Иногда доска просто лежит «в окияне море» (Там же: 103; 1718 г.) или «на поганом море» (Покровский 1987: 262; 1734 г.)²⁰.

В заговорах XIX в. доска может также располагаться в бане, на море, в избе; кроме этого, мы видим ее и в других местах: в печи, на камне, в гробу, под дубом.

В некоторых текстах доска ассоциируется с полкой в бане: «...в той мыльне лежит доска, на той доске лежит тоска...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179; 1688 г.); «...в той бане полк, под тем полком доска, под даской таска» (Смилянская 2002б: 172; 1781 г.); «На море на океане, на острове на Буягане есть горюч камень Алатыр; на том камне устроена огнепалимая баня; в той бане лежит разжигаемая доска...» (Несколько заклинаний 1896: 21; нач. XIX в.).

И баня, и изба в текстах XIX — начала XX в. описываются иногда как дом без окон без дверей, в чем можно видеть влияние сказок: «На море на окиане, на острове Буяне стоит там изба без верху, без потолка, без окон, без дверей. В той избе лежит доска, на той доске сидит три тоски тосковыя, горевыя и плачевныя» (ИРЛИ, Древлехранилище, оп. 24, № 10, л. 12–12 об. 1820-е гг.); «В цистом поли, в шыроком роздольи стоит огненная, горецяя байна, и в этой байны нету ни двирей, ни окон, ни просветлых лавок; среди байны лёжыт доска, а на доске тоска...» (Мансикка 1926: 220, № 168; 1914 г.) Такая баня напоминает то ли гроб, то ли избушку сказочной бабы-Яги.

В некоторых текстах XVIII–XIX вв. существительное доска сопровождается определениями: медная («Есть в окияне море лежит медная доска...» (Смилянская 2002б: 103; 1718 г.)); чугунная («Под этими корнями лежит чугунная доска...» (Несколько заговоров 1863: 111)); железная («...доска горит железная...» (Соколов 1892, с. 337; из стар. ркп.)); «Во той печи лежит железная доска, во етой доске суица (?) тоска» (НБУ, ф. 301, № 450, л. 74; XIX в.); печная («...как печная доска от печи прочь не отходит, горит и сохнет...» (Ефименко 1878:

¹⁹ «Стану я, раб Божий Василий, поутру благословясь, пойду перекрестясь из ворот в ворота, в чистое поле, в широкое раздолье, на синее море, на свят остров. На том острове стоит изба новая, дубовая. В той избе новой, дубовой лежит доска из стены в стену, из паза в паз» (Виноградов 1908/1: 45, № 56; XIX в.).

²⁰ Можно вспомнить в связи с этим ту доску, на которой в былине спустились в море Садко.

141, № 10; из стар. ркп.)), *разжигаемая* («...на том камне у прихода си
непалимая баня; в той бане лежит *разжигаемая доска...*» (Несколько
записаний 1896: 21; нач. XIX в.)); *разжигательная доска...* (Несколько
устржена огненная баня, в этой бане лежит *рожжигательная доска...*
(Серебрянников 1918: 9; нач. XX в.)); *мраморная* («...посреди окиян-мо-
ря стоит остров Златырь-камень, на том камне мраморна доска...»
(Нервушин 1897: 331; к. XIX в.)).

При условном делении текста на строки слова *тоска* и *доска* мо-
гут занимать конец строки; их соотносительность подчеркивается риф-
мой и синтаксическим параллелизмом, например: «...в той мыльне
лежит *доска*, / на той *доске* лежит *тоска*» (РГАДА, ф. 210, № 1133,
стб. 179; 1688 г.).

Слова *тоска* и *доска* иногда взаимно заменяют друг друга, что
может приводить к затемнению смысла или даже к такой ситуации,
когда *доска* персонифицируется и сама начинает вести себя как *тоска*.
Взаимозамена слов *тоска* и *доска* могла произойти в результате опи-
ски переписчика либо при записи текста под диктовку из-за ошибоч-
ного восприятия на слух. Учитывая почти полную идентичность слов
тоска и *доска*, можно предполагать, что их смешение в отдельных слов
контекстах имеет сугубо артикуляционный характер, как в скорого-
ворках. Впрочем, поскольку такие описки неоднократно встречаются
в разных рукописях, они сами по себе симптоматичны.

В заговоре из следственного дела 1718 г. *доска* устойчиво фигури-
рует на том месте, которое по логике текста должна занимать *тоска*:
«Есть в окияне море лежит медная *доска*, на той медной *доске* лежит
медная *доска*, вьетца извиваетца, к медной *доске* прижимаетца, и вы,
две *доски*, заря Марья, зоря Маремьяна, возмите тое *доску...*» (Сми-
лянская 2002б: 103; 1718 г.). В данном тексте «доской» названа не
только *тоска*, но и две зари — Марья и Маремьяна.

В другом тексте *доска* спорадически появляется на месте *тоски*:
«...в избе из угла в угол лежит *доска*, на *доске* лежит *тоска*. Я той *дос-*
ки (1), раб Божий имярек, помолюся и поклонюся: о, сия *тоска*, не хо-
ди ко мне..» (Ефименко 1878: 141, № 8; из стар. ркп.). Этот случай
скорее всего объясняется опиской.

Доске могут приписываться те же атрибуты и действия, что и *тос-*
ке: например, и та и другая могут гореть. В «черном» заговоре из ста-
ринной рукописи *доска* и *тоска* заменяют друг друга в рамках отрица-
тельного параллелизма: «...и дрова горят дубовыя, и *доска* горит же-
лезная; это не *доска* горит, а это горит *тоска* рабы имярек» (Соколов
1892: 337; из стар. ркп.). Инфернальный характер происходящего ак-
центирован тем, что действие заговора приурочено к ночному време-
ни; «черная баня» располагается посреди «черного моря».

И доска, и тоска могут лежать в избе из угла и угол, например: «На море на княне стоит изба, в той избе лежит *тоска* из угла и угол, из стены в стену...» (Смилянская 2002б: 134; 1735 г.), «...в избе из угла в угол лежит *доска*, на *доске* лежит *тоска*» (Ефименко 1878: 141, № 8; из стар. ркп.). В тех случаях, когда тоска целиком занимает всю избу, в которой она находится, можно думать, что имеется в виду покойник в гробу²¹.

В некоторых любовных заговорах XIX в. доска вовлекается в достаточно сложные конфигурации образов: «Станьте ему на правое плечо и дуйте во правое ухо, волосы русые, лице белые и кровь горячие и в ретивое сердце, чтобы ево ретивое сердце щемила и кровь горящая капала на сырык *досок доскущем*(1), *сорок досок тоскующем*. Как *доска об доску* третца, так чтобы раба по рабе навечно терлась» (НБУ, ф. 301, № 450, л. 77; XIX в.).

Смертная тоска и гробовая доска. Как уже отмечалось, и в фольклоре, и в литературе *тоска* часто выступает в паре с синонимами *кручина*, *печаль* и др. (Евгеньева 1963: 184, 270). В случае с *доской* и *тоской* перед нами особая ситуация, которую можно назвать «ложной синонимией». При почти полном звуковом подобии этих слов они весьма слабо соотнесены друг с другом в обычном употреблении. Тем не менее в любовных заговорах *тоска* и *доска* сближаются не только формально и ситуативно, но и в символическом отношении.

Дело в том, что слово *доска* могло иметь значение 'надгробная плита' (СРЯ 1977/4: 329) и широко употреблялось в выражении *гробовая доска*. В связи с этим *доска* могла символизировать смерть или границу между жизнью и смертью. Она выступает иногда в сочетании «до гробной (гробовой) доски» со значением «до смерти».

²¹ Ср. в Великоустюжском сборнике: «Ажно в чистом поле *изба срублена* в целом дубье, в *ызбе* лежит свят человек, головою на окне, а ногами уперся на другом окне...» (Турилов, Чернецов 2002б: 218; 2-я четв. XVII в.). Реальным комментарием к описаниям таких построек могут служить рассказы Аввакума и Епифания о помещениях, в которых им приходилось проводить долгие годы: «А егда меня свезли в Пафнутьев монастырь, тут келарь Никодим сперва до меня был добр в первом году, а в другой привоз ожесточал, горюн, *задушил было* меня, *завалял* и *окошка* и *дверь*, и дыму негде было итти. *Тошнее* мне было земляные тюрьмы: где сижу и ем, тут и ветхая вся — срание и сцанье: прокурить откутают, да и опять *задушат*» (Аввакум 1991: 56); «А аз ныне уже, *чадо* мое, *сежу* в *темнице* *исполу* мертв, жив погребен землею, *яко* во *гробе*, и ожидаю исходу души моей с часу на час» (Житие Епифания 1994: 84); «Некогда бо ми, грешному, в *темнице* *сей*, *яко* во *гробе*, *сediaщу*, *прииде* на мя *печаль* велика и возмутиша всю внутреннюю мою...» (Там же: 99).

например в любовном заговоре из рукописи конца XVII или начала XVIII в.: «...сохла б и горела и тосковала по мне, по добром молодцу (имярек), такой-то кровью и волосом до гробной доски» (НБУ, № 455, л. 6)²².

Доска могла обозначать также крышку гроба или одну из тех досок, из которых он сколочен. Она расположена подчас непосредственно в гробу: «...в тех гробах три доски, на каждой доске три тоски...» (Майков 1992: 14, № 15; сер. XIX в.).

Иногда тоска располагается под доской, напоминая погребенного заживо: «На море на кияне, на острове на буяне, там стоят 12 дубов, у каждой дуба 12 корней. Под этими корнями лежит чугунная доска, под той доской лежит имрекова тоска...» (Несколько заговоров 1863: 111–112, № 2; XIX в.)²³. Впрочем, в этом тексте тоска может быть понята и как материальный предмет наподобиеклада, спрятанного под дубом. Таким образом, символика доски хорошо сочетается с символической тоски, а также в целом со «смертельным» контекстом любовных заговоров.

Состояние тоски сравнивается со смертью и рисуется иногда как что-то вроде агонии (ср. выражения: *умирать от тоски, смертельная тоска*): «...по мне бы всегда тосковалася, сердцем со мной сопрягалася, сохла бы да не умирала, в еде бы тоски не заедала, в пойле не запивала, от первыя тоски не положила бы руки, а век бы меня поминала, сохла бы да тосковала» (Майков 1992: 15, № 15; XIX в.); «...дайся по мне, рабе Божию (имрек), в тоску, в печаль; как удавленнику (удавленнику) в петле, так бы рабе Божией (имрек) было тошно по рабе Божию (имрек); как утопшему в море, так бы рабе Божией (имрек) было тошно по рабе Божию (имрек) — как душа с телом разстается, во веки — аминь» (Афанасьев 1862: 75–76, № 2b; 2-я четв. XIX в.).

Встречается в заговорах и выражение *смертная тоска*: «Возьмите от меня, раба Божия, тоску, и сухоту, и черну печаль <...> То бы раб Божий не мог бы без меня, рабы Божий, жить и не быть, и не пил бы и не ел бы,

²² См. также: «по ево смерть, гробову доску» (Смилянская 2002б: 164; 1758 г.); «отныне и до веку, и до гробной доски» (Смилянская 2002в: 338). Ср. в песнях П. А. Квашнина-Самарина: «...а достанься, мой милой друг, / а сырой матерой земле, / да заведай мою тайную / а сыра дубова доска» (ДП 1962: 98; к. XVII в.).

²³ «Лежит доска, а под этой доской лежит тоска. Вложите вы эту тоску в раба (и. р.), чтобы он меня любил, чтобы он за мной ходил, по моим следам, по моим стопам» (Коровашко 1997: 45, № 171; зап. в 1982 г.); «...пришла к синему морю. Там лежит железная доска, под доской лежит горячая тоска. Тоска, тоскующее синее море! Прошу тебя, сделай так, чтобы раб Божий Иван тосковал и горевал о рабы Божьей...» (ТФНО 2001: 385, № 487; зап. в 1983 г.).

смертной тоской тосковала бы, той тоски не мог бы хлебом заисъ (есть), не питьем запить, не в бани замыть...» (Рыбников 1867: 251; недатир. ркп.).

Поведение тоски. Выше приводилось мнение П. Я. Черных, согласно которому «старшее значение слова **taska* 'давление', 'теснота', откуда семантическое развитие: 'ощущение беспомощности, подавленности'» (Черных 1993: 253). Эта этимология хорошо согласуется с образом тоски, заключенной в бане или тесной избе либо даже придавленной сверху доской²⁴.

Состояние тесноты, сдавленности, в котором находится тоска, парадоксальным образом сочетается с конвульсивными, беспорядочными движениями²⁵. Тоска тоскует и горюет, мечется, убивается, горит, «вьетца извиваетца, к медной доске прижимаетца» (Смилянская 2002б: 103; 1718 г.)²⁶, «...мечится... из огня во огонь, из пламя в пламя...» (Там же: 172; 1781 г.); «...бросаются тоски из стены в стену, из угла в угол, от пола до потолка...» (Несколько заклинаний 1896: 21; нач. XIX в.)²⁷.

²⁴ Связь лексических обозначений депрессивных состояний и тяжести, давления, тесноты характерна для разных языков. Приведем в качестве примера слово *депрессия* (франц. *depression* от глаг. *presser* 'жать, давить', лат. *de-presso* 'придавливать, подавлять, прижимать'), а также слова *грусть* (от др.-рус. *груэзскыи* 'тяжелый, грустный'), *подавленный*, *угнетенный*, *притеснение*, выражения: *тяжелое состояние*, *груз забот*, *камень на сердце* и др. Ср. использование словосочетания *скорбь и теснота* в русском переводе Библии (Пс 114: 4; Притч 1: 27; Соф 1: 15; Езд 16: 20; Рим 2: 9). Ср. также: «Тоска на сердце человека подавляет его, а доброе слово развеселяет его» (Притч 12: 25).

²⁵ Такое сочетание статики и гипертрофированной двигательной активности также может быть связано с этимологией слова *тоска*: «Согласно данным этимологических словарей, рус. *тоска* восходит к древнерусскому *тъска* 'стеснение, притеснение' и праслав. **тъsk-*, от которого образовался прежде всего суффиксальный дериват *тощий* 'исхудавший, изможденный от недоедания или вследствие болезненного состояния' < 'пустой, незаполненный'. Таким образом, в начале данной линии семантического развития находится признак физической пустоты, незаполненности. Однако в отношении родства к русскому *тоска* и *тощий* и их славянским параллелям находятся такие слова, как др.-русск. *тъщу* — 'тесню', *тъщатися* — 'стремиться', 'иметь усердие', 'спешить' <...> В основе данной линии семантического развития всех этих слов лежит признак силы, активности» (Вертелова 2001а: 11).

²⁶ Правда, в данном тексте на месте *тоски* фигурирует *доска*.

²⁷ Ср. с описанием поведения кликуши: «...вдруг на нее, Анну, нашла при означенной болезни *тоска*, более прежняго, в коей она стала кидаться по лавкам и по полу, и пришла в беспамятство, и что в том беспамятстве говорила, того не вспомнит...» (Смилянская 2003: 97; 1765 г.).

Аналогичным образом продолжает вести себя тоска и в начале XIX — первой трети XX в.: «...на той доске новой, да белой да жёлтой да тоскующая, сухота, сухота сухотушная, бьётся руками и ногами о стену, головой о лавку» (Виноградов 1908/1: 43, № 56 XIX в.); «...бросалась бы тоска в ночное окошко, в полуденное окошко, в дешное окошко...» (Майков 1992: 20, № 27; серед. XIX в.); «...на той доске вложена тоска... плачет, воеет, бьётся, хлещется...» (Первухин 1897: 331; к. XIX в.); «...среди байны лежат доска, а на доски тоска, и плаче, и рыдаёт и з земли припадаёт» (Мансикка 1926: 220, № 168; 1914 г.); «...на этой доске 33 тоски: мечутца тоски, бросающца тоски, кидяющца, через все пути-дороги переступают, по воздуху оне топором мечутца» (Серебренников 1918: 9; нач. XX в.); «На море на Окияне, на острове на Буяне лежит доска, на этой доске лежит тоска. Вьютца тоска, увиваетца тоска с доской в воду, из воды — в полё...» (Там же: 9-10); «На море на океане, на острове на Буяне лежит тоска, бьютца тоска, убиваетца тоска, с доски в воду, из воды в польме...» (Лосев 1925: 20; 1920-е гг.).

В отсушке середины XVIII в. тоска сравнивается с горностаем: «Как далече, в чистом поле, мечитце белой горносталь меж темные лещы, — так бы металась та черная остудная тоска промеж меня, раба Божия (имярек)» (Виноградов 1909/2: 35, № 29).

В присушке начала XX в. из Пермской губ. тоска мучается в огне, как грешник в аду: «В чистом поле стоит баня, в этой бане пылает пламе от земли до небес. За этем пламем лежит тоска тоскушшая, сухота сухотушшая, бьёт рука об руку, нога об ногу и кричит безжизненным голосом: „Кто бы мне пособил! Кто бы миня воротил!“» (Серебренников 1918: 12; нач. XX в.)²⁸.

Атрибуты тоски. Мы уже видели, что заговоры с насыланием огня и тоски могут существовать параллельно в одной и той же традиции (см. выше, с. 114–115). Состояния горения и тоски часто сопутствуют друг другу, например: «И так бы горела-кипела у рабы Авдотьи об рабе Степане тела бела и ретиво серьца, и ясны очи... и горевала бы, и тосковала...» (Смилянская 2002б: 133; 1733 г.); «Заїдите вы, тоски, к рабу Божию имрак, волосом такую-то, и воспалися утроба, сердце и кровь горячая, чтобы она в еде не заедала, в питье не запивала и во сне не загорючая, чтобы она в еде не заедала, в питье не запивала и во сне не загорючая, про меня, раба Божия имрек, не забывала» (ИРЛИ, Древлехранилище, оп. 24, № 10, л. 12–12 об. 1820-е гг.).

²⁸ Подобным образом ведет себя тоска и в некоторых литературных произведениях Нового времени, например: «В одном он преуспел: ему удалось демонической сетью окончательно опутать меня и мою извивающуюся, бьющуюся тоску» (В. Набоков. Лолита).

Тоске приписывается иногда эпитет «огненная»: «...вольмите огненнику тоску мою...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179; 1688 г.). Ее можно зажечь в теле человека: «И послушал меня седый муж... *зажигает всякую тоску сухоту* у той красной девицы (имярек) по мне, доброму молодцу (имярек)» (НБУ, ед. хр. 455, л. 1–1 об.; к. XVII или нач. XVIII в.). До того как попасть в человека, тоска сама мучается в огне: «На мори, на кияне, на острове Буяне стоит баня, в той бане полук, под тем полком доска, под доской таска. Таска, таска тоскует, таска горюет, и мечится она *из огня во огонь, из пламя в пламя...*» (Смилянская 2002б: 172; 1781 г.).

Образ тоски, как правило, сохраняет визуальную неопределенность и тем самым мистическую таинственность: например, никогда не говорится о том, во что она одета. Только в одном из известных нам текстов фигурируют части ее тела, да и то речь идет об их отсутствии: «И есть на поганом море доска, а на той доске сидит сама тоска, *без рук, без ног, без глаз*, а сама плачет, тоскует и горюет по ясным очах и по белому свету» (Покровский 1987: 262; 1734 г.)²⁹.

Таким образом, тоска сочетает в себе черты демонического антропоморфного существа, зверя и природной стихии (ветер, огонь), напоминая то ли затравленного зверя, то ли женщину в состоянии истерики. Она подвижна, агрессивна, лишена телесной определенности, способна проникать в человеческое тело и даже в его внутренние органы.

Осмысление тоски в контексте русской культуры XVII–XVIII вв. Состояние тоски воспринималось как результат порчи: человек не узнавал окружающих, разрывал на себе одежду, кричал разными голосами, кусался и т. п. Например, дьяк Григорий Пятово «был болен, а болезнь его Григорьева была: *людей не знал, и платье на себе драл, и тосковал...*» (Черепнин 1929: 94; 1649 г.). Колдун Терешка Малакуров говорил, что от его порчи на людей «найдет *тоска*, и бить дрожь, и кричать всякими голоса, и иной ичет, и себя ест, и людей кусает» (Там же: 95). Соответственно в заговорах тоска могла фигурировать в одном перечне с разными видами порчи и нечистыми духами: «...прогоняем вас... всякую порчу, тяготы и позевоты, *тоску, сухоту* со всеми нечистыми духи...» (Ефименко 1878: 207, № 45; стар. ркп.).

Поскольку психика, физиология и поведение человека описывались нерасчлененно, тоска осмыслялась не только как психическое состояние,

²⁹ Ср. в любовном заговоре: «Подумайте, како тошно рабу Ивану на сухом дубу сидеть *без головы, без рук, без ног, без своих костей*, так бы тошно было и грустно по своей Марье рабу Ивану» (РЗЗ 1998: 153, № 806; зап. в 1985 г.). Подобные формулы встречаются в загадках.

но и как физиологическая патология. В лечебнике XVIII в. упоминается, что «тоска» могла обозначать тошноту или боль в желудке и «собирается в сердце» (Лавров 2000: 91). «Сердце» человека, желудок? Соответственно в качестве средства от тоски на сердце предлагалось принять такое зелье, чтобы «принести животу», например: «От тоски. Тоска у которого человека на сердце, дай ему проскурного зелья бобков с пастелюю, чтобы у него желудок повысити гораздо...» (Лахтин 1912: 23, № 190; XVII в.)³⁰.

Если на женщину нападала беспричинная грусть, то возникало подозрение, что она кем-то на нее напущена. Например, нижегородская крестьянка Авдотья Борисова рассказала о своей любви к сыну сельского писаря Степану Борисову: «...и всегда б на него, Степана, она смотрела, а когда ево не видит, то бывала ей великая по нем тоска» (Смилянская 2003: 177; см. также: Лавров 2000: 91, прим. 47)³². Среди вещей Авдотьи был найден «черный» заговор с насыланием любовной тоски, писанный Степаном. В постановлении по делу отмечалась в связи с этим действительность любовного заговора: «...она жонка Авдотья показывает, что ей по нем, Степане, бывает немалая тоска, и забыть ево не может, а в том непотребном письме, чтоб тосковала упоминаетца имянно и, хотя тех речей за действительные признавать не надлежит, однако по написанию непотребства их весьма показываются богопротивность, к волшебству подозрение...» (Смилянская 2003: 179; см. также: Лавров 2000: 100–101; Смилянская 2002б: 131–133).

Трафаретные описания кликуш включали формулы: «тоска и скорбь у ней и доднесь есть», «приключилась ей тоска», «скорбь приключилась» (Лавров 2000: 388, 390). Приведем два описания приступов кликушества, сделанные со слов солдатской вдовы Ненилы Еремеевой и Анисьи Федоровой из Москвы (1737 г.). Обратим особое внимание на лексику, с помощью которой характеризуется их состояние и поведение во время приступов болезни:

«Скорбь бывает у нея месяцем дважды и трижды и более, и случается ей та скорбь в церкви, когда она бывает, в пение Херувимския и как священник, вышед из царских дверей, молвит „со страхом Божи-

³⁰ Ср. в лечебнике XVII в.: «Аще у жены *дна* движется и к грудем подымается, от того им бывает *тоска*...» (Исаченко 1997: 201). О связи между любовной порчей и кликушеством см.: (Смилянская 2003: 174–175, 181).

³¹ См. также: (РГБ, ф. 310, № 696, л. 173 об., № 16; лечебник XVII в.).

³² Аналогичным образом дворовая девка Устинья Григорьева в 1737 г. призналась, что «имела великую тоску» по солдату. Она обратилась к коновалу, который дал ей выпить наговоренное вино; после этого «от той тоски ей... учинилось свободно» (Смилянская 2003: 172; см. также: Лавров 2000: 105).

ним": также в те же времена хватает ее и дома, и в той скорби она Пенн-ла ищет и *тоскует* и крича говорит: „ох, *тошно*“, и, *упав на пол, на себе дерет платье и тело свое*, и после того бывают у нея и руки в крови и на ней синева, и хотя б тогда случилось ей и близ стены стоять, то *о стену бьется* и бывает тогда безпамятна...» (Титов 1902: 404);

«Оная скорбь ей Анне случилась тому ныне одиннадцатый год; во-первых, у ней зачалось во утробе наподобие младенца, и учинилась в животе ея *великая и нестерпимая тоска и ломота*. <...> и от того времени учинился у ней крик и *тоска*, а отчего та скорбь ей учинилась или ее кто испортил, она не знает. Оная скорбь бывает у нея Анисья всегда безпрестанно и днем и ночью на всяком месте, от которой мало нечто времени свободы имеет, а та скорбь бывает у нея тако в животе, как ребенок, и *тоска великая и как бы огнем внутрь ея всю жгло*; и делается вся красна и кричит «*тошно*», и уже никакой тогда она Анисья и молитвы читать не может, и все члены ея весьма мучимы бывают; и хотя случалось ей, то *и о камень или что прилучилось бьется...*» (Титов 1902: 405; см. также: Лавров 2000: 389).

Сравнив эти описания с текстами заговоров, можно увидеть, насколько они близки друг другу и в содержательном, и в лексическом отношении. И в заговорах, и в описаниях болезни тоска именуется «великой», а состояние женщин характеризуется наречием «тошно»; тоска воспринимается как порча; она проникает в тело, переживается как внутренний огонь. Кликуши делают примерно то же, что и персонафицированная тоска в заговорах.

В деле сержанта Василия Тулубьева (1750 г.) приводится описание безумия, в которое впала его любовница Ирина Тверитина. Квартирюя в г. Тюмени у разночинки Катерины Тверитиной, В. Тулубьев вступил в блудную связь с ее дочерью, а потом насильно обвенчал ее со своим дворовым человеком, но жить с ним не позволил. На третий день после венца он взял Ирину с собой в баню и творил над нею разные чары: обтирал двумя ломтями печеного хлеба с себя и с своей любовницы пот; затем хлеб этот смешал с воском, печиною, солью и волосами, сделал два колобка и шептал над ними какие-то слова, глядя в волшебную книгу. «От которого его волшебства такое сделалось ей, Ирине, приключение, что она чрез 10 недель и более, без того Тулубьева, когда его не видит, *жить не могла и по нем тосковала*, и для того за ним, когда он с квартиры куда пойдет или поедет, *неоднократно быв в безпамятстве, бегала и драла на себе платье и на голове волосы...*» (Потанин 1864: 141–143; см. также: Афанасьев 1994/3: 657). Поведение Ирины вполне соответствует стереотипному поведению женщины, описанному в любовных заговорах.

В 1738 г. рязанский крестьянин Яков Васильев (признанный позднее умалишенным) подал жалобу на попа своего села, обвиняя его в связи с

нечистой силой. Яков утверждал, в частности, что попово прожало его и портить; после этого Якову «тоска приходит навидимая, сила вражеская, и говорит ево, поповым гласом» (Смилянская 2003: 101–102). Хотя этот текст находится на грани патологии, он демонстрирует, что персонифицируемая тоска могла фигурировать и за пределами заговорного текста.

Животные тоже тоскуют. Депрессивные состояния известны и в животном мире. Так, например, корова тоскует по теленку, а теленок по корове, если их разлучить³³. Проданная корова по привычке идет к прежнему хозяину; и это объясняли как тоску по старому дому. Соответственно к колдуну-скотнику обращались для того, чтобы он отвел тоску у коровы (Логинов 1993б: 36).

В пастушеских отпусках коров пытались приворожить к пастуху: «...и сколь *тошно* дитяти без матери своей, и столь бы *тошно* было всякой скотине пошерстной по мне, пастыре, и по своему дому, и по своему подворью...» (Вытегорский погост 1884, № 91: 909; недатир. ркп.); «...и как *тошно* рыбы жить без воды, так же бы *тошно и скучно* было и моему скоту, крестьянскому животу, милым коровушкам, бычкам, телушечкам и маленьким теляткам друг без друшки и без меня, раба Божья Александра пастыря...» (Мороз 2001: 254; недатир. ркп.; то же: Дурасов 1989: 272)³⁴.

В охотничьем заговоре тоску насылают на горностаев: «...наложит святой Никола *тоску и сухоту и велику тяготу*, не можно тебе, бело-

³³ «Черт не только к человеку, но и к скотине, бывает, летает; у скотины тоже жаленье бывает, так, например, *корова может по хозяйке тосковать или по быке может в тоску удариться; овца по барану может тосковать* и т. д. Черт в таких случаях и скотиной не брезгует, и она начинает от этого сохнуть и издыхает» (Завойко 1914: 107).

³⁴ Средства воздействия на коров близки средствам любовной магии: «Когда купят корову или же молодуха в дом приводит „приданую“, то часто случается, что корова долго не может привыкнуть к новому двору – *„тоскует“* и при всяком удобном случае старается уйти на прежнее место жительства. В таких случаях существует обычай: когда купленную уже корову нужно вести к новому хозяину, то у нее из-под копыт берут земли или навозу – „след“ и бросают его потом в свой двор, пред впуском коровы туда. Во двор корову в первый раз ведут по шубе, постланной пред воротами двора вверх шерстью; затем той же шубой проводят по хребту коровы от головы к хвосту и потом уже загоняют во двор. <...> Если же корова и затем уходит к прежним хозяевам, то *шерсть эту хозяйки бросает в печку, когда она топится, со словами: „как шерсть в печке горит, так пусть сердце у коровы горит по мне“*» (Ф...ов 1892, № 37: 392).

му зверю горюхстало чернохвостому, без моих плашек и без моих наживок не пити и не исти...» (Ефименко 1878: 186, № 49; стар. ркп.).

Тоска в заговорах XIX – XX в. С течением времени заговоры с насыщением тоски претерпели определенную эволюцию.

В заговорах XVII – XVIII вв. тоска почти всегда насыщалась на женщин; в поздней традиции ее могут насыщать и на мужчин, например: «...чтобы он, Михайло Николаевич, тосковал, горевал, плакал и рыдал по рабе Анне по всяк день, по всяк час, по всякое время; нигде бы без нея пробыть не мог бы, как рыба без воды; кидался бы, бросался бы из окошка во окошко, из дверей в двери, из ворот в ворота на все пути и дороги, и перепутья с трепетом и тужением, плачем и рыданием, zelo поспешно шол бы к ней и бежал бы, где ее голос слышит, ужом и жабою и лютою змеею...» (Несколько заклинаний 1896: 21–22, № 1; нач. XIX в.).

В ранних записях тоска, как правило, лежала на доске в бане или в избе. В заговорах XIX – XX вв. появляются новые конфигурации образов. Например, в недатированной записи из Нижегородской губ. доска находится у церковного престола, а тоска стоит на доске. В заговоре описано мировое дерево размером до неба, что нехарактерно для присушек и, по-видимому, является инновацией: «В чистом поле стоит древо от земли до небес. На том древе ветви (так!) от востока до запада. Под тем древом стоит церковь со престолом. *У престола того лежит доска, на той доске стоит тоска...*» (Коровашко 1997: 44, № 168).

В записи 1967 г. из Шенкурского р-на Архангельской обл. доска тоже расположена в неподобающем месте: «В чистом поле стоит Пресвятая соборная апостольская церковь. Среди церкви стоит престол. На престоле сидит сама Пресвятая Богородица. Она делает все полезное. *У нее есть доска, а на этой доске — великая тоска*» (РЗЗ 1998: 121, № 608).

В заговоре из Кировской обл. — очевидная логическая несообразность: вырвавшись из-под доски, тоска мечется по стенам и углам, хотя до этого речь шла о пустыне: «В восточной стороне пустыня. Зайду я в эту пустыню, открою доску чугунную. Кинется тоска тоскучая по стенам, сухота сухотучая по углам, плач плакучий, по мохам...» (Иванова 1994: 45, № 231).

Летом 2003 г. нам посчастливилось записать интересный заговор от тоски в дер. Бучилово Пудожского р-на Карелии: «Я, раба Божия такая-то или такой-то, пойду... Выйду в чистое, широкое поле. В чистом, широком поле стоит большая-пребольшая гора, на этой большой-пребольшой горе растет большая-пребольшая сосна; на этой большой-пребольшой сосне прибита большая-пребольшая доска, на этой большой-пребольшой доске прибита большая-пребольшая тоска. Я доску срываю и тоску сни-

маю и снимаю тоску с такого торама Голдхарты в Москве видела для того, что вроде распятия (в роли Голдхарты выступает высокая тора, в роли тора тоска»). Необычно также то, что персонифицированная тоска выпадает не в любовном заговоре, а в заговоре от тоски.

Психологические аспекты насылания тоски. В положении женщины, на которую наслана тоска, можно выделить две составляющие: одна из них связана с ее собственным болезненным состоянием, а другая с теми чувствами, которые направлены на мужчину. Тоска проявляется в заговорах как тревога, подавленность, эмоциональный стресс, фиксация на объекте своей страсти, полная отрешенность от внешнего мира, невозможность общаться с окружающими, контролировать свое состояние и поведение, вести обычную повседневную жизнь (еда, питье, сон, хождение в баню и т. п.). В совокупности заговоры дают довольно точное описание депрессивно-маниакального психоза, который мало имеет общего с тем, что ассоциируется ныне с любовью.

Женщина, на которую направлен любовный заговор, ведет себя так же, как тоска, которая в нее вселилась; она и сама как бы превращается в эту тоску: мечется в поисках объекта своей страсти, лишается дара речи. Можно думать, что привычный жизненный уклад теперь кажется ей смертью, а дом — могилой. Хотя тоска обреталась где-то на доске в море-океане или была заперта в избе или бане, а женщина окружена родными и близкими, она должна почувствовать такое же одиночество и вести себя столь же асоциально.

В соответствии с принципом замещения имярек должен занять в сознании женщины то место, которое ранее занимали ее родные и близкие. При этом акцент делается не на социальных последствиях любовного чувства, а на самом состоянии обезумевшей от страсти.

В заговорах разыгрывается не только тема любви, но и тема власти и подчинения. Иногда акцент делается на том, что женщина должна быть во всем покорна мужчине: «И чтоб она тосковала и горевала по мне, раб(у) им(ярек), до тех пор, пока она ко мне послушна будет во всем» (Смилянская 2002б: 172; 1781 г.).

Тоскуют и герои других фольклорных и литературных произведений XVII–XVIII вв., однако персонифицированный образ тоски характерен исключительно для любовных заговоров. В лечебных заговорах он встречается крайне редко. Когда от тоски желали избавиться,

³⁵ «[А что сделать при этом нужно?] А потом вот этого на водичку наговорить да обдать и всё. И тоска снята. Скучать не будешь ни по любому, ни по любой, ни по кому. Будет всё нормально» (ЭА ЦМБ. Зап. И. Лемешкина и автора).

ее предпочитали «смыывать» как нечто материальное, внешнее, панорамное, подобное пыли или грязи, но заговоры, в которых бы тоску илюстрировали как живое существо, единичны

В обычной ситуации тоска вызывается утратой любимого человека. В заговорах все происходит по-другому: женщина, как правило, тоскует по мужчине, с которым она еще не была близка. Осознание того, что человек *ничто* утратил, предшествует осознанию того, что именно он утратил. Тоска может быть и беспричинной, но женщина считает ее результатом внешнего влияния и пытается понять, кто мог ее наслать. При этом предполагается, что «вредитель», наславший тоску, и любимый, на которого направлена эта тоска, — одно и то же лицо. Ясно, что этот человек воспринимается амбивалентно, вызывая одновременно и ненависть, и страстную привязанность.

Тексты, в которых фигурирует тоска, делают явными те механизмы проекции, которые присутствуют, хотя не столь очевидно, и в других типах заговоров. Тоска может быть рассмотрена как проекция собственных болезненных переживаний субъекта заговора, вызванных его неудовлетворенными желаниями. Стремясь освободиться от тревоги и страха, человек объективирует их в образе тоски, а также приписывает ей отталкивающие черты и сближает с образами, связанными со сферой смерти. Тем самым он не только освобождается от тоски, но и убеждает самого себя в том, столь непривлекательно такое состояние. На следующем этапе из «жертвы» тоски имярек превращается в ее повелителя, насылая тоску на ту женщину, которой хочет овладеть. Человек не просто избавляется от тоски, но пользуется ею как инструментом для достижения собственных целей.

Некоторые выводы. Состояние тоски и ее персонифицированный образ исключительно важны для любовных заговоров. Вырастая на границе сознательного и бессознательного, он демонстрирует тесную связь психического и телесного, патологических состояний человеческого организма и поведения индивида.

Образ тоски в заговорах XVII–XVIII вв. достаточно неоднозначен. Тоска устойчиво ассоциируется со смертью, злом и страхом, с теснотой, узким, замкнутым пространством, отсутствием окон и света, с ощущениями ужаса, безысходности и тошноты. В то же время тоска осмысливается как любовная страсть и связывается со стихиями воды, ветра и огня.

Тоска уникальна в том отношении, что это единственное состояние, которое персонифицировалось в русских заговорах³⁶. Данный персо-

³⁶ Персонификация болезненного состояния — жажды — встречается в любовном заговоре 2-й четв. XVII в.: царь Жажда вливает огненную реку женщине в уста (Срезневский 1913: 506, № 107).

наж всегда имеет одно и то же имя *тоска* и в заговорах от тоски, и в описаниях состояния депрессивных состояний (кручина, печаль, скука, тоска).

Тот факт, что из ряда синонимов в заговорах было выбрана именно *тоска*, а не *скука*, *кручина* или что-либо другое, в значительной степени обусловлен широким бытованием этого слова с паронимичностью его семантической структурой и «поведением» в языке. Закреплено слово *доска*, в паре с которым *тоска* постоянно выступает в любовных заговорах. Не исключена здесь и метафора тяжести: *доска* и *тоска* как бы взаимно давят друг на друга.

Можно сказать, что *тоска* как персонаж реализует на сюжетном, акциональном уровне те скрытые смысловые потенции, которые заложены в языковом концепте слова *тоска*. По-видимому, составители заговоров следовали логике, подсказанной самим языком. В частности, в том состоянии тесноты, подавленности, сжатости, в котором находится *тоска* в начале текста, заманчиво видеть актуализацию архаического значения основы **tъska* 'давление, стеснение, теснота'. Возможно, сыграла свою роль и этимологическая связь *тоски* со словами *тошно*, *тошнота*, *тощий*, *истощить* (может быть, также *теснить*). *Тоска* опустошает человека, лишая его возможности привычного существования, и наполняет его тело и отдельные органы своей субстанцией, как жидкость наполняет сосуд³⁷.

В заговорах с насыланием тоски мы видим различные типы пространственных образов: пространство широкое и открытое и пространство суженное, ограниченное, лишенное входов и выходов. При этом чередование образов со значением открытости, безграничности и закрытости, сдавленности имеет ритмический характер. На протяжении весьма ограниченного текста перед нами сменяются последовательно четыре образа³⁸: 1) открытое пространство (море-океан, поле), в котором локализована баня (изба, доска); 2) предельно сжатое пространство, в котором обитает сама тоска (в избе, бане, на доске или под ней); 3) необозримые мировые пространства, которые простираются вокруг (море, горы, леса)³⁹; 4) тело с его внутренними органами.

³⁷ Ср. этимологический анализ слова *тоска* в работе: (Вертелова 2001а: 11).

³⁸ Естественно, что не в каждом конкретном заговоре имеются все четыре.

³⁹ Например: «...понесите (тоску. — А. Т.) чрез море и через реки, и через потоки, и через почины, и через горы, и через доли, и через темные леса, и ни где ее не уроните, и донесите до рабы божии Анны, и зажгите у нее 70 жил и 70 суставов...» (Смилянская 2002б: 103; 1718 г.).

Тоска изображается в заговорах как символ предельного одиночества и богооставленности. Весь окружающий мир умирает для человека, а сам он умирает для этого мира. Женщина ощущает себя чужой в своем доме и среди своих родных и знакомых или, быть может, даже заживо заключенной в гробу. Необходимость оторваться от своего рода-племени переживается драматически, как состояние агонии. Если обычно смерть человека вызывает тоску у его близких, то в заговоре тоска, насланная на женщину, приводит ее в состояние, близкое к смерти.

Индивидуальная любовь вырывает человека из плена родоплеменных отношений, но она же концептуализируется в заговорах как смертельная тоска. Оторвавшись от рода-племени, человек утрачивает и собственную идентичность.

Заговоры XVII–XVIII вв. позволяют яснее осмыслить языковой концепт тоски и его воплощение в русской поэзии XIX–XX вв. Поразительно, насколько поведение персонифицированной тоски в любовных заговорах близко «поведению тоски» в лирической поэзии первой половины XIX в.⁴⁰

⁴⁰ Сошлемся на сводное описание концепта *тоски* в книге А. Б. Пеньковского: «С кука бездумно и бесчувственно лежит в сонной или мертвой прострации, тогда как тоска бьется и мечется в бессильных попытках вырваться из своего заколдованного круга, напрягая все силы ума... и чувства... <...> Тоска... мыслится как нечто действующее извне. Она *гнетет* и — с, может быть, вторичной *figura etymologica* — *стесняет, теснит...* и *сжимает...* откуда образы, связанные с *удушьем*. В то же время она вся в движении. <...> Проникая внутрь (груди, души, сердца и ума), т. е., занимая всю сферу сознания, тоска может *успокоиться* и *утихнуть* и вновь *пробудиться*. <...> *Убийственная (смертельная, смертная) тоска* — прямое и точное обозначение реалии. <...> Тоска характеризуется высокой степенью концентрации всех душевных сил тоскующего на ее источнике и объекте, который становится фокусом всей ментальной и эмоциональной сферы, вытесняя все, что непосредственно с ним не связано. <...> Тоска может быть устремлена и в будущее, и тогда ей сопутствуют либо страх и ужас, либо влеченья, стремленья, желанья, порывы и порыванья... и всяческие жажды — от жажды любви до жажды мести. <...> Равнодушие и „охлаждение“ тоскующего к миру — лишь проявление его абсолютной сосредоточенности и концентрации на предмете и источнике тоски и бессилия в попытках его вытеснения» (Пеньковский 2003: 217–222).

Часть 3.
ЗАГОВОРЫ
СОЦИАЛЬНОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ

Глава 1.

Заговоры на власть

В корпусе русских заговоров существенное место занимают тексты, призванные воздействовать на власть предержащих: судей, командиров, начальников, помещиков, разного рода чиновников и не в последнюю очередь — на самого государя и членов его семьи.

Такие заговоры, естественно, привлекали особое внимание карательных органов и становились поводом для преследования. Вплоть до середины XVIII в. к возможности «порчи» относились серьезно представители всех слоев общества. Тех, кто пытался повлиять на власть и судей с помощью магического слова, ждали допросы, пытки и последующие наказания, а в исключительных случаях — даже сожжение заживо.

Широкое распространение заговоров на власть в русском обществе XVII–XVIII вв., их существование на грани устных и письменных традиций и особый интерес, проявляемый к ним со стороны государства, привели в тому, что они относительно хорошо представлены в источниках того времени.

Обзор литературы. Одним из первых к заговорам социальной направленности обратился П. С. Ефименко, который посвятил им небольшую, но весьма содержательную заметку «Околдование начальства» (Ефименко 1886).

Апокрифическим молитвам на власть уделил внимание А. И. Яцимирский; он перечислил рукописи этих молитв, известные ему по описаниям различных архивных фондов или *de visu*. А. И. Яцимирский опубликовал целиком молитву такого типа из Сборника № 57 Сербской академии (XVII в.) и привел фрагменты молитвы из Часослова 1498 г. Патриаршей библиотеки в Иерусалиме (Яцимирский 1913, № 4: 85–91). Болгарские исследовательницы Д. Петканова и Д. Атанасова отметили в текстах апокрифических молитв на власть черты, сближающие их с фольклором (Петканова 1976: 34–36; Атанасова 2001).

Социальное функционирование заговоров к власти на материале следственных дел XVIII в. подробно рассмотрели Е. Б. Смилянская и

А. С. Лавров (Смилянская 2003: 142–171; Лавров 2000: 94, 102, 109, 328, 334). Е. Б. Смилянская обнаружила в архивах и ввела в научный оборот большое число неизвестных ранее текстов XVIII в. (Смилянская 2002б). Ряд интересных наблюдений, касающихся заговоров на суд, сделал В. М. Живов (Живов 1988: 116). Тем не менее никто из наших предшественников не ставил своей целью рассмотреть в целом эту группу заговоров.

Особая проблема — соотношение апокрифических молитв и заговоров. Хотя параллели между ними достаточно очевидны, до сих пор они не были систематизированы и осмыслены. Предварительная попытка такого сопоставления была предпринята нами в докладе на XIII Международном съезде славистов в Любляне (Топорков 2002а). В настоящем издании оно существенно развито и уточнено. Впрочем, эта часть работы и сейчас не претендует на какие-либо окончательные выводы. К сожалению, большинство текстов апокрифических молитв до сих пор не опубликовано; возможности работать в архивах Болгарии и Сербии я не имел. Поэтому использовал исключительно опубликованные тексты, которые не дают исчерпывающего представления о традиции в целом.

Заговоры на власть в рукописной традиции. Специальные главы в книге Е. Б. Смилянской посвящены «магии ко власти» и соотношению магических верований и социального поведения (Смилянская 2003: 142–171; см. также: Смилянская 1996: 11–14). Отсылаем читателя к соответствующим страницам в книге Е. Б. Смилянской и переходим к рукописным фиксациям этих текстов.

Как уже отмечалось, заговоры социальной направленности — одна из наиболее многочисленных функционально-тематических групп заговоров, представленных в материалах XVII–XVIII вв.¹ В рукописях они обычно названы «молитвами»: «Молитва ко власти приход» (Пигин 2002: 246; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.), «Молитва о приходе ко власти» (Смилянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.), «Ина молитва о приходе ко властем» (Там же), «Молитва ко власти» (Покровский 1987: 257; ркп. 1734 г.), «Молитва о том же, ко власти» (Там же: 259).

Иногда в рукописях отсутствует заглавие текста, а просто указывается на его назначение: «Говор(и), ко власти идучи» (Срезневский 1913: 501, № 87; ркп. 2-й четв. XVII в.); «А коли хошь на суд итти...» (Лахтин 1912: 74, № 792; ркп. XVII в.); «Итить к судьям» (Смилянская 2002б: 139; 1737 г.) и т. д.

В материалах следственных дел такие тексты характеризовались как «уговор», «стих», «заговорные речи» или «заговоры»: «письмо, а в

¹ См. Указатель заговоров на власть в Приложении 1 (с. 389–400).

нем написано *уговор сердитых людей сердит* (Полонин 1847: 273, 1940: 281); «стиде... чтоб люди добры были» (Грушецкий 1888: 711); «Ити к судьям, чтоб люди были добры» (Смилянская 2002б: 130, 1732); «Ити к судьям, чтобы были добры» (Смилянская 2002б: 130, 1732).

Небольшие тетрадки с заговорами могли выписываться от одного до нескольких заговоров на власть и судей. Например, у бургомистра Андрея Калашникова из Путивля была обнаружена тетрадка с заговорами «Ити к судьям»: она включала 1) заговор к судьям; 2) описание ритуала, совершаемого перед отправлением в суд и для умиловления власти с включением нескольких небольших заговоров и заговорно-заклинательных формул; 3) заговор к власти на украинском языке и 4) заговор на супостата (Смилянская 2002б: 138–140; 1737 г.).

Некоторые сборники включали большое число заговоров, которые могли графически отделяться друг от друга, но могли быть записаны и как сплошной текст. В этих случаях подчас неясно, имеем ли мы дело с разными текстами, объединенными в рамках сборника, или с одним текстом, включающим несколько относительно независимых фрагментов. Такая же ситуация в случае с заговорами от вражеского оружия, пастушескими и свадебными отпусками.

Ближайший «конвой» заговоров на власть в рукописных сборниках составляют либо заговоры от порчи и от врага (злого человека, супостата, колдуна), либо заговоры любовные (присушки), либо заговоры от вражеского оружия. Как мы увидим ниже, с этими же функциональными типами заговоры социальной направленности сближались и содержательно.

В Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. на л. 12–16 об. даются подряд 2 заговора от недругов, 4 любовных и 4 на власть². Еще одна подобная подборка имеется на л. 30–31 об.; она включает 5 заговоров, хотя реально их могло быть и больше, так как после л. 31 одного или нескольких листов недостает³.

В сборнике конца XVII в. из собрания РНБ даются вначале 5 заговоров на власть и от супостатов (№ 1. Чтобы быть на памяти у кого;

² Тексты пронумерованы и озаглавлены В. И. Срезневским: № 26. Заговор на того, кто зло помыслит; № 27. Заговор на присуху женщины (с обрядом); № 28, 29. Заговоры на присуху женщины; № 30. Заговор на отсуху (с обрядом); № 31. Заговор на приход к суду; № 32. Заговор на царя и власти; № 33. Заговор на властелина; № 34. Заговор на недругов (с обрядом); № 35. Заговор на власти (с обрядом) (Срезневский 1913: 489–492).

³ № 85. Заговор на хорошество и лепоту; № 86. Заговор на почет; № 87. Заговор на супостата; № 88. Заговор на врагов и супостатов; № 89. Заговор на любовь и почет (Срезневский 1913: 500–502).

№ 2. На радостную встречу. № 3. К власти. № 4. От колдунов. № 5. От супостатов). далее следует апокриф о Соломоновой печати; завершают сборник заговоры от вражеского оружия (РГБ. О. III. 185, л. 1 - 10 об.)

В «волшебной тетради», найденной в 1718 г. у саранского подьячего Федора Соколова, имелись пять заговоров: три присушки, один заговор «чтобы с женою жить в мире» и один заговор на судей (Смилянская 2002б: 101 - 105).

В сборнике архангелогородского крестьянина Матвея Овчинникова, конфискованном в 1737 г. в Петербурге, из десяти заговоров два – «ко власти» (№ 2, 3), четыре любовных: два «на похоть» (№ 6, 7), одна отсушка (№ 4 - 2) и один заговор «оборонять естество» (№ 10), есть также три оберега: от лихорадки (№ 1), от грыжи (№ 9) и от «уразу» (№ 4 - 1), а также одно насылание порчи – «Слово грижа напущать» (№ 8) (Покровский 1987: 256 - 266).

Заговоры на власть встречаются также в сборниках смешанного состава, наряду с апокрифическими молитвами, гадательными сочинениями и др. текстами. Например, «Суеверная книжица» (олонецкая по своему происхождению; ок. 1730 г.) включает заговоры, гадательные тексты, два физиогномических трактата; она открывается подборкой из четырех заговоров к власти: № 1. «Молитва о приходе ко власти»; № 2. «Ина молитва о приходе ко властем»; «Ин указ о том же, аще случится зело наскоре позавут ко власти...»; № 4. «Тому же» (Смилянская 2002в: 322 - 324). В отдельных случаях заговоры социального характера вносились в лечебники (Лахтин 1912: 72 № 780; 74, № 792; XVII в.; Смилянская 2002б: 130; 1732 г.) и травники (Майков 1992: 149 - 150, № 346).

Заговор на власть мог быть записан на отдельном столбце или листе бумаги; такое «письмо» человек хранил дома, чтобы извлечь наружу и прочитать перед отправлением в дорогу или на службу. Например, в 1723 г. тобольский бургомистр Яков Трухин каждый раз, отправляясь в магистрат, читал заговор о благоволении начальства, список которого был спрятан под матицей его дома (Покровский 1975: 124 - 125).

Список заговора мог также использоваться как амулет. Например, в 1702 г. у попа Вологодского уезда Андрея Кириллова обнаружили столбцы с заговорами. Поп Андрей признался, что переписал их у крестьянина Осипа Степанова и, вшив в шапку, носил, чтобы «ему от людей во всех делах было щастье» (Новомбергский 1909: 699; Смилянская 2002б: 100 - 101).

Среди писем, обнаруженных в 1749 г. в доме попа-расстриги Петра Васильева, имелись заговор на судей, заговоры от врагов, от скорби,

от зубной боли, при грудных ранах, а также при лечении кожных заболеваний. См. также: Длагоусту (Михайлова 2004: 183–187).

«Письма» с заговорами на власть, в основном записанные в XVIII в. (листья, тетрадки) в раннее время имели место в Новгородском уезде (1660), ротмистр С. В. Андрусов из Вологодской губ. (1688), пологодский поп Андрей Кириллов (1702), уездный попович Павел Петров (1721), тобольский бургомистр Яков Трухин (1723), крепостной Федор Охотников (1724), поп Алексей Иванов из Вологодской губернии (1728), поп-расстрига Петр Осипов из Петербурга (1732), бургомистр Андрей Калашников из Путивля (1737), крестьянин Архангелогородского уезда Матвей Овчинников, находившийся на тот момент в Петербурге (1737), переяславский поп Арсений Добрянский (1738), солдат Преображенского полка Петр Шестаков (1745), попов-расстрига Петр Васильев (1749), каптенармус Белгородского полка Григорий Булавин (1750), иеродьякон новгородского Антониева Сийского монастыря Варлаам (1752), священник Ярославского уезда Григорий Якимов (1753), колоновожатый Иван Соколов, проживавший в Петербурге (1774), пономарь Хрисанф Козмин из Псковской губ. (1793), священник Флегонт Ольшанский (1830-е) (Погодин 1842; Пасенко 1912; Покровский 1975: 124–125; Покровский 1987; Смилянская 2002б; Михайлова 2004).

Со второй половины XVIII в. и особенно в XIX в. количество рукописных заговоров на власть идет на убыль. По-видимому, они действительно выходили из употребления у активной части общества. Кроме этого, прекратилось судебное преследование колдовства, в связи с чем заговоры перестали поступать в архивы следственных органов. До середины XIX в., когда заговорами начали интересоваться фольклористы и этнографы, в их собирании наступил перерыв.

Впрочем, подобные заговоры иногда встречаются и в рукописных сборниках XIX в. Например, в сборнике XIX в., хранившемся в Церковно-археологическом музее при Киевской духовной академии, имелось 5 заговоров на судей наряду с заговорами от вражеского оружия, любовными и мн. др. (НБУ, ф. 301, № 450, № 4, 6, 22, 25, 26).

В подборке социальных заговоров, опубликованных в «Олонецких губернских ведомостях» в 1884 г., приведены подряд тексты: «Молитва на поход утра»⁴, «На приход»⁵ (молитва св. Георгию) и два загово-

⁴ С разъяснением: «Чтобы благополучно провести наступающий день, читают следующий отпуск...» (Вытегорский погост 1884, № 95: 955).

⁵ «От недругов и зломыслящих...» (Там же).

ра на суд⁶. Возможно, что эти заговоры располагались подряд и в том рукописном сборнике, из которого их выписали

Последняя по времени известная нам подборка заговоров такого рода была конфискована у казака Войска Донского Кузьмы Михайлова в начале XX в.; заговоры он записал в 1898 г. под диктовку другого казака (Данилевич 1913).

Ритуалы исполнения заговоров. Как правило, в рукописях разъясняется, как именно и при каких обстоятельствах следует произносить заговоры. Отправляясь к властям, нужно было умыться и хорошо вытереться, а позднее соблюдать ритуальную чистоту. Заговаривали, как правило, при выходе из дома, на пороге, на утренней заре. Из предметных реалий в инструкциях чаще всего фигурируют платок или полотенце, вода, воск и свеча, иногда – хлеб и мелкие деньги. Регулярно встречается требование, чтобы все предметы, задействованные в ритуале, были чистыми.

1. В наиболее простом варианте заговор произносили на воду и умывались: «Говор(и) на воду и на росу и на мыло, потри по лицу» (Срезневский 1913, 491, № 31; ркп. 2-й четв. XVII в.); «Говор[и] на воду и кой день к кому пойти, говор[и]; к суду ж пошед, тож говор[и]» (Там же: 492, № 33); «Говор[и], умываючись, на воду триж[ды]» (Там же: 501, № 85).

Акцент мог делаться не на самом умывании, а на последующем вытирании полотенцем: «Говорить трою на ширинку да плюнуть, да утеретися ширинкой и итти пред власти» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.); «А сии молитвы говорить на утренней зоре и поминать соперника своего, а говорить на воде и на плат и утиратися ним. Говорят трижды» (Там же: 160; 1753 г.). В «Суеверной книжице» специально отмечено, что так следует действовать «аще случится зело наскоре позавут ко власти»; соответственно и текст имеет небольшой объем (Смилянская 2002в: 323; ркп. ок. 1730 г.).

2. Другие варианты включали использование воска: «А сея наговаривать на ярой воск трижды, и тот воск носить под крестом у себя по малому маком зернышку, а держать в чистоте; когда блудом будешь или сонная греза, то умыся тот воск отними, и другой наговори и подлепи» (Смилянская 2002б: 129; 1732); «Говорить сей приговор на

⁶ «Из опасения, чтоб по милости страха и робости не проговориться в лишнем пред судом, которого так боялись, либо не уронить себя в мнении судей невзрачностью своей фигуры, и чрез то не проиграть своего дела, – запасались пред отправлением в суд следующими заговорами...» (Вытегорский погост 1884, № 96: 967).

чистый воск, три раза, и на каждом разе воск держать в чистоте, то все судьи будут милостивы» (Смирнянская 1877: 173; ркп. 1733 г.).

Действия с водой и с воском могли обмениваться и друг с другом: «Говорить 3 на чистую воду, да на чистой воск, на свещу, да на чистой плат. Вода пить, а воск за щеку положить, платом утираться» (Покровский 1987: 258; ркп. 1734 г.); «Говорить на чистую воду или на воск, взять от образа, на то наговаривать, водою умываться, а воск держать при себе или у креста» (Там же: 259)

Наговоренный воск носили с собой, прилепив его к кресту, чтобы

3. Текст могли произносить при входе во двор: «И как входя во двор вперед левою ногою в порог, в ворота, и как отворять ворота, ино оперетися в правую вереву ворот правым плечем, и молвити вся молтва...» (Лахтин 1912: 72, № 780; ркп. XVII в.).

4. Более сложный ритуал, известный по нескольким сборникам из Олонецкого края, предполагал, что у имярека есть время и возможность серьезно подготовиться к встрече с представителями власти: «Как ко власти пойдеш, взяти з берега воды в ставец, да учни говорити над водою, платом накрывся, да по[ло]жи в ту воду копейку да хлеба кусок. А как пойдеш ко власти, да тою водою умойся да изопьеш, а копейку положи за щоку и поди ко власти, да на него зглядывай, а на землю не плюй» (Пигин 2002: 247; ркп. к. XVII – нач. XVIII в.; см. также: Смирнянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.).

Сам способ функционирования заговоров социальной направленности предопределил их промежуточное положение между фольклорной и книжно-церковной традициями. Они активно фиксировались на письме, но при этом, как правило, предназначались для устного воспроизведения. Этим объясняется и то, что сохранилось большое число рукописных заговоров на власть, и то, что они оказались проницаемы для воздействия фольклора. Тексты, которые функционировали главным образом в качестве амулетов (например, заговоры от оружия), не подвергались столь существенному влиянию устной традиции.

Заговоры к власти с точки зрения их содержания. Некоторые заговоры такого рода явно сочинялись ad hoc. Волхв-коновал Дорофейка из Нижнего Новгорода напускал по ветру на царя Петра Алексеевича и царицу Наталью Кирилловну «стих... чтоб люди добры были»: «Лягу я перекрестясь, пойду помолясь, из избы дверми, двором в ворота, путем дорогою в чистое поле; в чистом поле стоит дуб, под дубом золот стул, на золоте стуле сидит девица Маремьяна, прядет золот кужель; и где раба ни завидит царя Петра, следок станет скрадывать, к сердцу прижимать» (Труворов 1889: 709; 1789 г.). Этот за-

говор спит «на живую нитку» из разнородных фрагментов. Эпизод с прядущей девицей на золотом стуле характерен для заговоров от кровотечения, а слова «где ни завидит царя Петра, следок станет скрадыпать, к сердцу прижимать» вообще не имеют аналога в других заговорах, хотя понятно, что действия со следом характерны либо для порчи, либо для любовной магии, а «к сердцу прижимают» любовника или близкого человека.

Магические тексты сводились подчас к краткой формуле сравнительного или императивного характера, например: «А коли хошь на суд итти, то идучи с берески сняти зубом перепер, которой трясется, а говори так: „Как сесь перепер трясется, так бы мой супостат (нимярек) и его язык трепался“. Да отнеси круг главы 3-ю, да положи в мощню» (Лахтин 1912: 74, № 792; ркп. XVII в.).

Подобные краткие тексты могли произносить непосредственно в присутствии помещика, при возникновении опасной ситуации. Например, в 1745 г. солдат посоветовал крепостному Авраму Егорову: «Ежели когда ево означенной помещик ево захочет бить, то б он Егоров говорил тихо: „Никита Андреянович взгляни на меня аки соколье сонце, взгляни на меня ангельским духом, облекися твое сердце матернею кровью“» (Смилянская 2002б: 145).

Только в двух из известных нам случаев заговоры на судей произносили женщины. В 1727 г. возникло разбирательство в связи с тем, что в с. Синявке под Черниговом «казачка Мария Пикуличка, призванная во двор писаря синявского Данила Струтинского к жене его Варваре, согласилась на волшебство, дабы склонить полковой суд в пользу дела Струтинского. Для этого они поймали жабу, зашили ей рот зеленым шелком и произносили заклинание:

— Не жабе мы рот зашиваем, но зашиваем мы роты черниговскому полковнику, судьям и всей старшине полковой, от большого до меньшого.

А после того писарка и Пикуличка на голо садились на жабу и приговаривали:

— Как сия жаба нема, чтоб так немы были черниговский полковник и судии, и вся старшина полковая, от большого до меньшого, и не могли ничего лихого на рабу Божию Марию Пикуличку говорити» (Ефименко 1886: 176).

В 1754 г. волшебница женка Гапка ворожила для жены протопопа путивльского Никольского собора Пелагеи Виноградской, чтобы власти были милостивы. Гапка велела Пелагее совершить такой ритуал: «Вставши в полуночи, пойти до колодезю, набрать непчатой воды и принести в дом, потом пойти на гроб мертвого человека и, как оного мертвеца, что во гробы положен зовут, назвав именем, попросить его

по имени дать земли. И взявши оную трижды принесши к ней и
паль в ту воду, затем намочить в той же воде три раза и при
окошко, крикнуть три раза волшебные слова. А когда ити к суду
речь. «Як та вода непочатая, как тот мертвец во гробе мертв и в воде
замкненне замки, так бы мои челоубитчики не починали на мене на
суде ничего не говорить, омертвели бы от страха. Как во гробе тот
мертвец и уста им замкненни, чтоб они ничтоже на мене успеть на сем
суде обвинить, как те замки в воде, чтоб они меня на сем суде не могли
обидеть» (Смилянская 20026: 162; 1754 г.). Характерно, что в первом
случае сведения относятся к Чернигову, а во втором — к Путивлю, то
есть к Украине и южнорусским землям.

В заговорах к власти речь идет не о конкретных материальных
благах, которые хотел бы получить человек⁷, а о тех чувствах и эмо-
циях, которые он желает вызвать. Вообще цель заговора формулиру-
ется в самом общем виде и не конкретизируется однозначно; поэтому,
в частности, один и тот же текст приложим к разным ситуациям.

Отношения с властью рассматриваются не в плоскости правовой,
а в плоскости религиозно-мифологической. Проблема правоты или,
наоборот, виновности субъекта при этом вообще снимается. Субъект
заговора не просит о справедливом суде, а надеется на милосердие су-
дей и желает добиться его магическими средствами. В заговорах ра-
зыгрываются темы власти и подчинения, и при этом роли господина и
его слуги либо судьи и ответчика инвертируются и меняют свое внут-
реннее качество: высветляются, лишаются исключительно прагмати-
ческого, утилитарного характера.

В соответствии с магической установкой заговоров, они призваны
воздействовать на власти и судей, их волю и самочувствие, эмоцио-
нальный настрой и душевное состояние. Враждебность и подозри-
тельность властей трансформируются в восторг, любованье и почти
религиозное поклонение, безразличие и холодность — в болезненную
страсть или сверхъестественную привязанность к субъекту заговора.
Например, судьи и недруги должны взирать на него «со слезами»
(РГАДА, ф. 196, оп. 1, 1389, л. 1 об.; ркп. XVIII в.). Властям приписы-
вается такое состояние, что их благоприятное решение становится не-
избежным и с уверенностью ожидается в будущем.

Отношения социально-отчужденные заговор заменяет отноше-
ниями, имеющими индивидуализированный характер, основанными
на сердечной близости, эмоциональной преданности, эстетически и
религиозно окрашенными.

⁷ О них мы узнаём не из самих текстов, а из сопутствующих им сведений,
да и то не всегда.

Идея суда подменяется в заговоре идеей спасения. Вместо земного судьи мы видим Спасителя, вместо дознания и суда человеческого — божественную милость и небесную благодать. Богословским комментарием к этой подмене могло бы стать известное рассуждение из Евангелия от Иоанна: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в него не судится, а не верующий уже осужден, потому что не уверовал во имя единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир...» (Ин 3: 17—19).

Радость описывается в заговорах не только как эмоциональное состояние, но и как состояние физическое, связанное с переживаниями света и тепла. Она возникает как бы сама по себе и захватывает всех людей как коллективное общечеловеческое переживание. Важно и то, что царь и все православные люди действуют одинаково, охваченные единым порывом. Можно думать, что в такой образной форме в заговоре выражается идея о всеобщем равенстве людей перед лицом Господа вне зависимости от их социального положения.

Если социальный статус тех, к кому направляется исполнитель заговора, может быть назван, то статус самого протагониста в тексте никогда не фигурирует. Является ли он крестьянином или солдатом, попом или дьяком — об этом мы можем узнать из следственного дела или из владельческих помет на рукописи, но не из самого текста заговора.

В заговорах к власти нет ничего такого, что выводило бы их решительно за рамки христианского мировоззрения, однако они совершенно лишены страха Божьего. В этом смысле они балансируют на зыбкой грани между самообожествлением и кощунством.

Самосакрализация протагониста заговора. Весьма показателен тот перечень явлений, лиц и предметов, которым желает уподобиться исполнитель заговора. «Православные христиане» должны радоваться ему и поклоняться как солнцу, заре, месяцу и звездам, ясному солнечному дню, царю, Спасу, Христу и Богородице, Пасхе и Христову воскресению, Спасову образу, кресту, свече перед иконой, хлебу и соли, сахару и винограду, злату и чистому серебру и даже райской птице Сирину. Люди должны его любить как «камень яфант», «стол с кушаньем» и как «душу в теле» (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1; ркп. 1763 г.; Там же, № 1389, л. 2; ркп. XVIII в.). Врагам же суждено бояться его как льва, волка, лютого зверя, орла, единорога, грома небесного.

Субъект заговора идет к своей цели невзирая на моральные нормы и религиозные ограничения. И что особенно важно — он не ограничен более формой и размерами своего физического тела, но может и увеличиваться в размерах, и облекаться небесными светилами, и обра-

чинаться зверем. В мистическом отношении это превращение в 10-м веке и становится центральным событием заговора.

Свообразный «магический эгоцентризм» заговора (Турилов, Чернецов 1997: 108) наиболее наглядно проявляется в тех случаях, когда имярек помещает себя в сакральный центр мира, например на белый Латар камень посреди реки Иордана или святого моря океана: «Есть Иордань река, среди Иердани реки бел камень, на том белом камени святом стую аз, раб Божий имрек, и смываю с себя худость и умываю на себя хощество и лепоту» (Срезневский 1913: 500, № 85). В данном случае человек отождествляется с Христом, принимающим крещение в Иордане.

Такого рода ситуации встречаются и в заговорах от вражеского оружия. В одном из текстов Великоустюжского сборника субъект также сидит на камне Латаре посреди святого моря: «Есть святое море Окиян, на том святом море Окияне есть бел камен Латарь. На том святом море Окияне и на том белом камени Латаре сижю аз, раб Божи имярек, отынився и огородився железным и булатным тыном, и закрывся медяною кровлею, и замкнувся булатным замком» (Турилов, Чернецов 2002б: 184). В последующих эпизодах на камени Латаре сидит железный муж, который надевает на «раба Божия» каменную одежду (Там же: 203, 206).

В другом заговоре от оружия субъект встает на лобное место и подпирается булатным посохом, то есть занимает примерно такую же позицию, что и мифический железный муж (Срезневский 1902а: 235; XVIII в.).

Пасхальная символика заговоров к власти⁸. В заговорах социальной направленности имеются многочисленные указания на их соотнесенность с праздником Пасхи. В Великоустюжском сборнике Богородица радуется воскресению Христа: «За морем Окияном стоят горы Синаские, на тех горах Синаских стояла Пречистая над гробом господним, радовалась воскресению Христову...» (Турилов, Чернецов 2002а: 187; ркп. 2-й четв. XVII в.).

В текстах Олонецкого сборника весь мир радуется Светлому празднику Пасхи: «И как обрадуется мир крещеной Христовы Пасхи и велику дни, и так бы обрадовался мне, рабу Божию имрек, стар и мал и велик, рабы Божии и рабыни» (Срезневский 1913: 501, № 85; ркп. 2-й четв. XVII в.); «Как возрадуются цари и князи, и бояра, и патриарси, и митрополиты, и все православныи крестьяне светлому Христову воскресению, так бы возрадовалися меня, раба Божия имрек, на всяк день и час» (Там же: 502, № 86).

⁸ В более широком плане о понятии «пасхального архетипа» в русской культуре см.: (Есаулов 2004).

В заговорах XVIII–XIX вв. радость начальников уподобляется радости Богородицы, которая присутствовала при воскресении Христа вместе с апостолами и женами-мироносицами: «И како возрадовалась пречистая Богородица воскресению Христову из гроба, архангелы, и ангелы, и апостолы, и пророки, и жены мироносицы, и вси святни, и тако бы возрадоватисе, усмотрячись меня, раба Божия, всякие власти земьские...» (Покровский 1987: 258; ркп. 1734 г.; см. также: Смилянская 2002б: 157–158; 1752 г.; РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 3 об.; ркп. нач. XIX в.; ИРЛИ, Древлехранилище, Красноборское собр., № 41, л. 4 об.; ркп. 2-й четв. XIX в.).

Среди сакральных топосов, упоминаемых в заговорах, — Храм Гроба Господнего в Иерусалиме: «...как красное солнце и светлой месяц, и белая зоря, и светлая луна, и частые звезды, как поклоняютца к *Ерусалиму Господню гробу*, так бы приклонялись ко мне...» (Смилянская 2002а: 104; 1718 г.).

В ряде рукописей XIX в. заговоры на власть начинаются с цитаты из тропаря Пасхи: «*Христос воскресе из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав*. Поправый верей железные, сломив и стерл, и егда с собою свободив светлому твоему честному и животворящему Христову воскресению, да веселится всякая тварь и радуется, и пред ним возженной свеще радуются все православные христиане с радостию и усердными сердцами покланяются, так же дай мне, Господи, рабу Божию имрак, мой Господин имрак, с радостию и усердным сердцем покланялся, и к себе бы принимал, и зрел бы и глядел на меня, раба Божия имрак, как на красное солнце и на небеси свет» (ИРЛИ, Древлехранилище, оп. 24, № 10, л. 17 об.–18; ркп. 1820-х гг.); «*Христосе воскресе из мертвых, смертью смерть поправый*, и выведе из ада праведныя и грешныя, усопшия души возрадовались трехдневному Христову воскресению. Так же возрадовались и возвеселились соборная апостольская церковь, все ангелы и архангелы, херувимы и серафимы, мученики и мученицы, преподобныя и богоносныя отцы пастыри и учителя вселенной, так же бы возрадовались обо мне, рабе Божиим имярек, все начальныя и чиновныя люди и судии праведныя» (РНБ, О. XVII.46, л. 9 об.–10; ркп. XIX в.; см. также: Ефименко 1878: 153, № 5).

В сборник начала XIX в. из Тотемского у. Вологодской губ., помимо многочисленных заговоров и молитв, включен фрагмент Евангелия от Иоанна (1: 1–16), который читается на литургии в первый день Пасхи. «Текст написан довольно правильно, с небольшими сравнительно искажениями. Вслед за текстом замечание: „читать с конца“. Это указывает на то, что данный текст играл роль заговора» (Виноградов 1908/1: 14).

В отдельных заговорах можно видеть также намек на рождение Христа, но эта тема не получила развернутого толкования, например: «И как свет сей блистаетца и Христос наряжаетца, свет настал и Хри-

стос народись...» (Срезневский 1913. 491, № 32); «Есть в свете свет-
лый день, в том светлом дне есть светлой час, в том светлом часу Гос-
подь наш Иисус Христос раждается и заселится, Мать владычица
Пресвятая Богородица радуется Сыну своему Иисусу Христу и вся-
кня командиры с вышняго до нижняго, с стараго и младаго, руки бы
их не подымались и уста бы их не отъверзались на меня, раба Божия
имрек» (РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 4693, л. 49; ркп. нач. XIX в.)

Тема радости известна и в южнославянских апокрифических мо-
литвах, однако в заговорах она получила несколько иное звучание. Срав-
ним формулы из молитвы ангелу Агатаилу и из русских заговоров.

Табл. 13. Тема радости в апокрифических молитвах и заговорах

Ягемпский 1913, № 4: 85–86; ркп. XVII в.; молитва ангелу Агатаилу	РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 5; ркп. нач. XIX в.	Срезневский 1913: 501, № 85; ркп. 2-й четв. VII в.	РНБ, О. III. № 185, л. 1–1 об.; ркп. к. XVII в.
...да возрадуютсе вси о мне, рабу Бо- жию, якоже възра- довасе Пречистая и вся земля о Рожде- стве Христове и о воскресении Хри- стове.	И как возрадовал- ся Пречистая Бо- городица Царица небесная Мати Бо- жия светлomu три- д[евному] Хри- стову воскресению Господа нашего [Исуса] Христа, и так же бы возра- дов[ались] мне, ра- бу Божию Пе[тру], цари и [кня]зи, и бояра, и велицы мужы, и крестья- не, и всякия вла- сти, и воеводы, чернцы и белцы, и все православныя хрестьяне, и вся- кия приказные лю- ди и стары, и малы, и велики, мужеска полку и женска...	И как обрадуется мир крещеной Хри- стовы Пасхи и Ве- лику дни, и так бы обрадовался мне, рабу Божию им- рек, стар и мал и велик, рабы Божии и рабыни.	Есть на сем свете радостен день и ра- достен час, свет- лое воскресение все дни, и как воз- радовались князи, и бояре, и велможи, и все православные хрест[на]не светло- му Христову вос- кресению велику дни, так бы възра- довались мне, ра- бу Божию имрек, князи, и бояре, и велможи, и все пра- вославные крести- яня...

В русских текстах «якоже» заменяется на «как... так...». В третьей
и четвертой колонках радость Богородицы и всей земли меняется на
радость всего крещеного мира, Рождество и воскресение Христово —

на Христову Пасху (Велик день). Если в молитве речь идет о радости, вызванной самими событиями рождения и воскресения Христа, то в олонецком тексте о радости, вызванной Пасхой как всенародным праздником. Действие таким образом переносится из далекого прошлого в Россию XVII в.

Тема воздействия на власть в апокрифических молитвах. Указание на защиту от судей появляется спорадически в «Сне Богородицы»: «И рече Господь наш Иисус Христос Сын Единоспаситель всего мира: Мати моя, Пречистая Богородица, воистинну рече про меня, Сына Божия. Аще который человек Сон Богородичен в пути с собою носит в чистоте, и тому человеку по всяким владычества Божия, и всякой нечистой дух не прикоснется, от разбойников, и от лихих людеи, и от меча скорое избавление и земны гад в тело его не уязвит, четвероноги зверь не растерзает, в морях тихое плавание, в торгу прибыток, в беседе от всех человек честь и чаша неотъемлема, *в судех пред князьями, и воеводы, и пред дьяками* и от врагов скорое избавление» (Смилянская 2002б: 151; 1748 г.)

В другом списке «Сна Богородицы»: «Аще которой человек на путь пойдет или *в суд, тот соблюден будет от криваго суда, и от живых послухов и праводетелие судят право*» (РНБ, Q. XVII. 218, л. 52–52 об.; ркп. XVIII – нач. XIX в.; см. также: НБУ, ф. 301, № 450, л. 46; ркп. XIX в.).

Также и в «Молитве Михаилу Архангелу» читаем: «О великий архистратиг Божий Михаиле, первый князь и воевода небесных сил, шестокрылатных херувим и серафим, Михаиле архангеле, помощник мой буди р[абу] Божию своему в бедах, и скорбех, и в печалех, и в пустынях, и на путех, *у царей, и князей, и у велмож, и у всяких властей воч[е]лов[е]чества твоег[о]*» (РНБ, O. III, № 185, л. 21; ркп. к. XVII в.).

Для воздействия на власть использовалась также краткая апокрифическая молитва с упоминанием царя Давида: «Кротос(ть)ю и мудро(сть)ю царя Давыда; как царь Давыд укротил и умирил царей и князей Еврейских, так бы укротилос(ь) сердце сего раб(а) Божия суд(ь)и имярек ко мне, к рабу Божию имярек» (Срезневский 1913: 491, № 31; ркп. 2-й четв. XVII в.)⁹. Эта молитва могла функционировать как самостоятельный текст, но могла и присоединяться к заговорам на власть. Аналогичным образом к заговору на власть могла присоединяться молитва кресту (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1389, л. 3 об.; ркп. XVIII в.).

⁹ См. также: (Смилянская 2002г: 324; ок. 1730 г.; Ефименко 1878: 154, № 8; 155, № 12; XIX в.).

В рукописном заговоре на власть 1763 г. имеются интересные апокрифические вставки о письме Иоанна Богослова в Царьград царю Константину и об Адамовой голове: «Писано от Богослове, от Иерусалима во Царь град ко царю Константину на славную его беседу и за то его пожаловал, сретил с великою честью, почтил, так бы меня, раба Божия имярек, и как Господь ходил по земли, утвердил веру отныне и до веку. И есть среди земли стоит место Иерусалим, во святом Иерусалиме гроб Господень и у святого гроба Господня воскрес и сошед со святых горы со двенадцатью апостолами святыми, своими руками, Святым Духом, и Иисусов крест сребрян и золотом над Адамовою главою сребро и золото нерукошим, нет того золота в сем свете красная, так бы и меня, раба Божия имярек, не было красная на сем свете, красная меня, раба Божия. Глаголет, вем, мои слова Господь под Адамову главу, под крест в землю, заградит ключь своими руками и Святым Духом во веки. Аминь 3. В земле нерушим крест. И та[к] бы меня, раба Божия имярек, во веки. Аминь» (РГАДА, Собр. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1 об.; ркп. 1763 г.).

Социальные заговоры и присушки. По своему происхождению эти типы заговоров не связаны друг с другом; тем не менее в русской традиции они тесно взаимодействовали¹¹. В одном перечне с представителями власти и другими людьми, на которых желает воздействовать имярек, появляются иногда «красные девицы» (Турилов 2002: 255; ркп. до 1721 г.).

В заговоры к власти спорадически включались типичные формулы присушек¹². Отношения между субъектом заговора и начальством подчас осмысляются как любовь, и ее описание достигает высокой степени прочувствованности. Судьи и начальники должны виться вокруг имярека, как хмель вокруг древа и как ласточки вокруг гнезд со своими птенцами; они не могут жить без него так же, как нельзя жить без хлеба, соли и питья, без отца и без матери; они должны ему дивиться, как красным маковым цветам, и лелеять, как душу в своем теле; стекаться к нему, как райские птицы слетаются на голос райской птицы Сирий; им никогда не удастся насмотреться на имярека и его забыть (Смилянская 2002б: 128; 1732 г.).

¹⁰ Вписано над первыми двумя гласными следующего слова.

¹¹ Сближение социальных и любовных заговоров характерно и для Древней Греции (Fagone 1999: 102–110).

¹² Об этом явлении см.: (Пигин 2002: 248–249).

Приведем два фрагмента из заговоров XVII в.: «И как не могут жити цари, и князи, и бояре, и патриарсе, и митрополиты, и все православнии крестяне без хлеба, и без соли, и без пития; так бы не могли без меня, ра[ба] Божия имрек, быти на всяком месте по всяк день и по всякой час» (Срезневский 1913: 501, № 86; 2-я четв. XVII в.); «Есть на сем свете камни аспид, и к тому камению аспиду прилетают птицы ластовицы и ко гнездам своим и к детем своим отлетают, и как птицы ластовицы не могут забыть гнезд своих и детей своих, и так бы не могли забыть мяня, раба Божия имерек, и князи, и бояре, и вельможи, и все православные крестяна за хлебом и за солью, при пути и при дороге, при пиру и при беседе, за питьем, и за ествою, и при постелных часех» (РНБ, О. III. № 185, л. 1 об.-2; ркп. к. XVII в.).

В следующем заговоре рисуется картина, включающая набор известных мифологических образов (на реке камень, у камня дерево), которым приписана нетрадиционная функция: они призваны стимулировать любовные чувства. Общей поэтической картине соответствует активное использование формальных средств: синтаксический параллелизм, звукопись, рифмы (*час — власть, чтити — любити; пити — творити; уничижением — умилением*). В тексте имеется евангельская цитата: «всем своим сердцем, и всею душею, и всею мыслию» (Мф 22: 37; Мк 12: 29; Лк 10: 27)¹³: «И есть на сем свете мил день, а во дни час, и Господь дал мне в нем власть. И учнут меня чтити и любити князи, и бояре, и судии, и вельможи, и православные християне, меня, раба Божия имярек. Он бы не мог без меня ни ясти, ни пити, ни спати, никакова дела творити. И есть на сем свете река Лозокор, и на той реки Лозокоре есть камень Латырь, у того камени стоит древо плодно и не гниюще масличьно, и около того древа в[ь]етце хмель накрепко — так бы тот раб Божий имярек ко мне, рабу Божию имярек, привилса накрепко-крепко всем своим сердцем, и всею душею, и всею мыслию. И есть на том древе вьютце гнезда с малыма детьками, виетце птица ластовица с великим уныванием и любовию — и так бы сий раб Божий имярек вилса около меня, раба Божия имярек, и вился со уничижением и со умилением по всяк день и по всяк час» (Пигин 2002: 246–247; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.; см. также: Смилянская 2002в: 323; ркп. ок. 1730 г.).

Как и в присушках, протагонист желает быть «краще краснаго сонца, светле[е] светлаго месеца и частых звезд» (Покровский 1987: 259; ркп. 1734 г.); «краснея краснова солнышка, светлее светлова месеца, милее отцов-матерей, слаще сахару, меду и сота» (Смилянская 2002б: 167; 1774 г.).

¹³ См. выше с. 32–34.

На пересечении социальных и любовных заговоров возникает особая функциональная разновидность текстов. Любовное чувство здесь облагораживается, чтобы люди любилась красотой протагониста, его восхищенное разглядывание; элемент агрессии полностью отсутствует. Адресат заговора, как правило, не только судьи и начальство, но и другие люди, например: «Как в церкви народ Божий зрят, смотрят Мать Божью Богородицу, очей не сносят, так бы на него, Андрея, зрели, смотрели, с очей не сносили, казало бы он краше красного солнца, светлее светлого месяца, белее белого снегу, милее отца и матери, и роду, и племяни, и друга, и недруга...» (Там же: 101; 1702 г.).

Один и тот же текст мог использоваться и как заговор на власть, и как присушка: «Царь Соломон ставает с окияна моря своею мудростию; царь Соломон владел сороке сотонами, а у тех сороке сотонах во устах огонь горит; так бы горило сердце сего раба Божия имрек, властелина или рабы Божии имрек ко мне, к рабу Божию имрек; и как царь Соломон владел теми сорока сотонами, и так бы яз владел, раб имрек, сим рабом Божиим имрек» (Срезневский 1913: 492, № 33; ркп. 2-й четв. XVII в.). В тексте использована типовая формула любовных заговоров («так бы горило сердце сего раба Божия»); остальные мотивы имеют более оригинальный характер. Привораживание властелина сочетается с сатанинской темой, что также характерно для любовных заговоров.

Возможен случай, когда текст начинается как заговор на власть, а далее продолжается уже как заговор любовный: «Свет светает, заря замы[ка]етьца, красное солнце восходит, медвяная роса осыхает, птицы из гнезд вылетают. Аз, раб Божий имярек, от сна своего вставаю, лице свое умываю, к кресту Господню прикладываюсь. Да есть у меня, раба Божия имярек, радостен день и радостен час, так бы возрадовалася раба Божия по мне, рабе Божию имярек, по всяк день и по всяк час. Стоит в [аки]яне-море бел горяч латыр камень, прилетела птица ластовица, привила гнездо свое и возводит дети свои, и та птица ластовица возрадовалася, так бы рабу Божию имярек возрадовалася раба Божия имярек во всяк день и во всяк час. Да еще на сем свете течет река Ласка, на той реке Ласке выросло древо, верхи свито [вм]есто, так бы сви[вала]ся раба Божия имярек со мною, рабом Божиим имярек...» (РГБ, ф. 92, № 75, л. 8 об.—10; ркп. XVIII в.)¹⁴.

¹⁴ Аналогичным образом заговор XIX в. с Вытегорского погоста начинается как заговор на власть: «Стану я, раб Божий имрек, благословясь... в чистом поле умоюся росю, утруся красным солнышком, подтыркаюсь частыми звездами, на себя положу всю небесную красоту, на издивленье добрым лю-

В том же сборнике в составе обширного заговора на власть имеется фрагмент, обращенный к представительницам прекрасного пола и имеющий характер любовного заговора: «Красивые девицы и молодые молодницы сшивали б златицы, старые бабы поставляли б трапезы и наливали б чаши, и умилно кланялись, и увивались мне, рабу Божию имярек, яко ярые пчелы крут ярого улья, зрели бы и смотрели на меня, раба Божия имярек, яко на прекрасное солнце и на светл месяц и на частые звезды, яко на святое древо певго, кедра, кипариса, яко на различные цветы и виноград...» (РГБ, ф. 92, № 75, л. 16 об. – 17; ркп. XVIII в.).

В сборнике XIX в. встречается прямое использование любовного заговора в функции социального: некий Алексей Федорович желает, чтобы к нему «приворотили» и «присушили» судью (НБУ, ф. 301, № 450, л. 71–76, № 26).

Заговоры к власти и обереги. Темы защиты от недругов и нападения на них встречаются в одних и тех же заговорах и явственно коррелируют друг с другом. Протагонист вправе предположить, что он может стать объектом такой же агрессии, с какой сам обрушивается на своего супостата. Оберег мог использоваться для защиты от судей даже в том случае, если судьи в нем вообще не упоминались (Смилянская 2002б: 127; 1732 г.)

Представители власти подчас фигурируют в перечнях недоброжелателей: «Заговариваюся я, раб Божей имярек, от колдунов, от колдуниц, от еретиков, от еретиц, *от князей и от бояр*, и от попов, и от поповых жен, и от девки, и от девкина сына, что есть еретиков на свету» (Там же: 126; 1731 г.). Интересно, что в такие перечни наряду с судьями, священнослужителями и инородцами могли включаться и доктора: «...защити... *от дохтура и от дохтурицы... от князей и от бояр*, и от гостей, от немец и от татар, от самоединов и самоедок...» (Виноградов 1908/1: 41, № 52; XVIII в.; «Охотничий заговор; он же свадебный оберег»).

В некоторых заговорах описана расправа с начальниками и представителями церкви, например: «Как же у етава у мертва у мертвеца уста и рот и зубы не растворялись, язык в голове не воротится, и сердце не възьяритца, руки не подымутца, и жили одрябнули до второго суда, тако же бы у всех людей, *у попов, у дьяков, у священников* уста, рот и зубы не растворялись, язык в голове не воротился на меня, раба Божия, имярек, худыми делами, небылыми словесами» (Покровский 1975: 125; 1723 г.; «Заговор о благоволении начальства». См также: Смилянская 2002б: 118; 1728 г.; РНБ, О. XVII.38, л. 1 об.; 1-я пол. XVIII в.).

дам, пестрым судьям...» (Вытегорский погост 1884, № 97: 978). Далее следует любовный заговор.

Заговоры на власть могли сближаться также с заговорами от вражеского оружия. Взаимопроникновение этих функциональных типов характерно для таких рукописных сборников, которые включали как заговоры социальной направленности, так и заговоры от оружия. Характерен в этом отношении такой фрагмент из «Молитвы о приходе ко власти»: «...свет истинныи Христос Сын Божии, сохрани меня раба Б(ожия) и(мярек) и закрой своею ризою нетленною и небесною высокою от всякого от железа и от булату, и от свинцовой пульки, и от железныя стрелы, и от бою, и от неправедныя судии, и от неругов моих, и от несоветников речам моим» (Смилянская 2002б: 322; ок. 1730 г.).

В составе Великоустюжского сборника среди заговоров от вражеского оружия (между «Молитвой от стрел» и «Молитвой идущим на брань царя Александра Македонского») имеется фрагмент с мотивами, характерными для заговоров на власть: «За морем Окияном стоят горы Синадывалась воскресению Христову, закрывала и защитила меня, раба Божия имярек, своею ризою...» (Турилов, Чернецов 2002б: 187, 2-я четв. XVII в.).

Первая из «Молитв о приходе ко власти» из «Собрания нужнейших статей на всяку потребу» начинается как заговор на власть, а далее трансформируется в заговор от оружия (Смилянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.). В сборнике 2-й четверти XIX в. один из текстов, наоборот, начинается как заговор от вражеского оружия, а развивается как заговор на власть (РГБ, ф. 732, № 118, л. 8–9; ркп. 2-й четв. XIX в.).

Индивидуальная переработка заговоров. Составители или переписчики заговоров социальной направленности были достаточно свободны в деталях. По-видимому, они стремились придать текстам большую выразительность и с этой целью украшали их, домысливали, прибегали к фантастическим образам. Такие примеры творческого отношения к тексту представляют существенный интерес. Например, в заговоре к суду из тетрадки распопа Петра Осипова протагонист уподобляет себя сказочной птице Сирин: «И как к поднебесной райской птицы Сирин все райския птицы слетаютца и збираютца слушати ея умиленным песней, и також де сходилися бы и собиралися б ко мне, рабу Божию имрок, всякия власти и государевы началныя люди на дороги и на пути, на всяком месте, и сидя в государевы судебной полаты...» (Смилянская 2002б: 128; 1732 г.).

Колоновожатый Иван Соколов в своем списке заговора отдал дань языковой игре (...мир и люд... мил и люб...), ввел в текст князей и графов, а также имена реальных людей, а также: «...так бы пала на меня, раба Божия Ивана, красота солнышная и злато всякого человека, князя, графа и боярина, княгинь, графинь и боярынь и всех красных девиц, молодых моло-

лиц. И как *мир и люд* Господу Богу – престол Господень, и так бы я был *миа и люб*, раб Божий, всему православному христианству и сим рабом Божиим Петру, Захару, Николаю, Якову и кто на меня лихо подумает, тот бы обмылся кровию и мазал бы дехтем себя» (Там же: 166 – 167; 1774 г.).

В заговоре 1763 г. в перечне властей отсутствуют церковные чины и бояре, зато появляются градоначальники и даже кавалеры, а рядом с царями и царицами фигурируют короли. Список отражает обмирщение заговора, его сближение с реальностью и одновременно фольклоризацию. Перечень властей переключался в сравнительную часть; сам же субъект заговора уже не добивается, чтобы его любили цари и патриархи, но лишь скромно рассчитывает на любовь со стороны своего «начальника». Впрочем, в качестве слуг у начальника фигурируют ангелы, сам он прозывается «Господином», а его ангелы «Господними слугами», поэтому можно думать, что то ли начальник обожествился, то ли сам Бог выступает в качестве «начальника»: «Раб Божий имярек стал благословясь, пошел перекрестясь, как солнце восходит и месяц на *высочайшеи* [пове]ление, и как цари, и князи, и короли, и военачальники, и градоначальники, и вси людие, так бы на раба Божия имярек взирали красотою солнце и месяц в очи, их красота та бы на меня, раба Божия имярек. И как камень яфанта любляху, так бы меня, раба Божия, любили имярек, как оной драгоценной камень любляхом *царем, и королем, и кавалерам, и градоначальникам, воеводам и правителям, и всем людем*, так бы меня, раба Божия, любили имярек. И как стол с кушаньем им любимо поставляеца и всему православному миру любим, аки стол с кушаньем, та[к] бы я, раб Божий имярек, и рекли бы *слугам своим ангелом*: обходите, и храните, и берегите сего раба Божия имярек от тяжестей, и бед, и напастей, и как поидет раб Божий имярек и какия иныя *всяких чинов* раба Божия имярек и вы сами бы держите на рабом Божим имярек, чтобы *начальник* бы раб Божий и господином своим, тако же бы начальник возрадовался мне, рабу Божию имярек. И как рыбы в море играют, птицы в деревьях и звери в дубравах и в полях, так бы начальник возрадовался мне, рабу Божию имярек. И как я, раб Божий, буду перед начальником, и так бы начальник взглянул своим ясным оком, и веселым сердцем, и теплою душею и простил бы меня, раба Божия имярек, и рече бы *господин слугам ангелом своим: Господни слуги*, берегите и стерегите раба моего имярек...» (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1–1 об.; ркп. 1763 г.).

В Дрeвлехранилище им. В. И. Малышева (Пушкинский дом) имеется интересная подборка заговоров некоего Степана против притеснений князей, бояр, вельмож, судей и др. из Красноборского р-на Архангельской области. В текстах Христос и Богородица встречаются и вступают в диалог друг с другом и с имяреком (ИРЛИ, Дрeвлехранилище, Крас-

ноборское собр., № 41, л. 1-6; ркп. 2-й четв. XIX в.). В перечне тех, от кого желает уберечься Степан, фигурируют судьи, вельможи, командиры, колдуны и ведуны (Там же, л. 3 об.-4). Среди адресатов заговоров одни должны уподобиться мертвецам (князья, бояре, судьи, вельможи и злые командиры), а другие — радоваться имяреку как «светлому Христову воскресению» («все христиане, мужеский пол и женский, и девический») (Там же, л. 4 об.). Симптоматично появление здесь девиц, сближающее текст с любовными заговорами.

В другом сборнике, также хранящемся в Пушкинском доме, вместо описания символического пути рисуется реальная ситуация суда; судьи именуются «господами»; надежду на благополучный исход дает «список» (по-видимому, имеется в виду список заговора); место Богородицы занимает «мать Одолень трава»: «Знаю и ведаю, что быть мне рабу Божию имрак, на суде. У меня есть список, медвежья голова, волчей рот, змеиная лихость. Тою лихостию запрю гнев господ, а ключи брошу в океан море; когда ключи найдутся, тогда и суд осудит. Мать одолень трава, защити меня ризами и пеленами от земли до неба» (ИРЛИ, Древлехранилище, оп. 24, № 10, л. 7-7 об.; ркп. 1820-х гг.).

Социальная конкретика. По мере превращения апокрифических молитв в заговоры тексты наполняются постепенно социальной конкретикой. В качестве антагонистов в них начинают выступать вполне реальные представители государственной и церковной иерархии. Такое обмирщение текстов спорадически имело место уже в XVII в., например: «...освети, Господи, меня (имярек) князем, и бояром, и властем, и тиуном... и их дворяном, и гостем...» (Лахтин 1912: 72, № 780). В одном заговоре высказывается пожелание, чтобы к человеку были особенно благосклонны те «государевы начальныя люди», которые сидят «в государственной судебной палате» (Смилянская 2002б: 128; 1732 г.), в другом — чтобы «мои челобитчики не починали на мене на суде ничего не говорить, омертвели бы от страха» (Там же: 162; 1754 г.)

Судьи вызывают двойственное отношение протагониста: с одной стороны, они олицетворяют власть и выступают в одном ряду с царем, патриархом, командирами и т. д., а с другой — сближаются с супостатами и колдунами. Таким образом, они могут восприниматься и в позитивном ключе, и в негативном.

В заговорах на судьей возможны два ближайших адресата: судьи и истцы (или ответчики, в зависимости от обстоятельств): «Чарование или направлялось во вред противоположной стороне, или же имело в виду склонить в свою пользу судьей» (Ефименко 1886: 176). Соответственно возможны две тактики поведения: задобрить судьей или обезвредить истца.

Такое противопоставление двух адресатов четко прослеживается в заговорной молитве из собрания крестьян Корниловых: «И как стану, раб Божий имярек, *пред царем-государем, и пред всеми князи и боляры, и пред всеми православными христианы светлою звездою, и праведным солнцем, и младым месяцем. А исцы мои<...>, и ответчики, и вороги, и недруги* — были бы они акн тма...» (Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII нач. XVIII в.).

В заговорах фигурируют «всяких чинов люди» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.), «приказные люди» (Покровский 1987: 258; ркп. 1734 г.; НБУ, № 450, л. 46; ркп. XIX в.), «управители» и «подьячие» (Смилянская 2002б: 159; 1753 г.), «дьяки» (РГБ, ф. 344, к. 428, ед. хр. 9, л. 2 об.; ркп. рубежа XVIII–XIX вв.), «...дьяки и поддьяки, и пестрыя власти, и вси приказные судьи...» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.).

Иногда упоминается о губернаторском присутствии и даже о «ее императорском величестве»: «Как у того мертваго мертвеца тело не йграет, ретивое сердце не здыхает, в лице руменец замирает перед огненным щитом и перед праведным судом, перет камакерами (?), перед дьяки, пе[ре]д губернаторскими присудстве¹⁵, перед ея имъператорским величестве...» (РГБ, ф. 344, к. 428, ед. хр. 9, л. 2–2 об.; ркп. рубежа XVIII–XIX вв.)

В текстах XIX в. перечисление властей все больше приближается к реальности: упоминаются секретари, управители, канцеляристы, поручики, капитаны, майоры, полковники, генералы. Список властей пополняется, осовремениваясь и детализируясь, например: «Воевода и секретарь, управитель и канцелярист мне, рабу, как отец и мати до детяти» (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 7; ркп. нач. XIX в.); «...Дабы я был славен и страшен, грозен и велик над своим супостатом — врагом и злодеем и всякой властью и начальными людьми, в домех и *приказех*, и на путях и проводах, пред цари и царицами, патриархами и митрополитами, и архиепископами, и епископами, перед архимандриты и игумны, и попы и дьяконы, и пред всяким священным чином, и пред великими вельможами, князи и болярами, стольники и воеводами, *генералами и полковники, майорами и капитанами, и поручиками и всякими чины служебными, русскими и иноземцами, и пред судии приказными и подьячими...*» (Вытегорский погост 1884, № 96: 967; недатиров. текст).

Характерны для заговоров такие перечисления, в которых объединяются власти светские и церковные, например: «...всякие власти земьские, цари, и патриархи, и митрополиты, архиепископы и епископы, архиман[дри]ты, игумены, и протопопы, и попы, и весь священни-

¹⁵ М. б., присудьево (?).

ческий, иноческий чин и все православные христиане...» (Поздравление существу рассматривали церковь как часть государственного аппарата (Покровский 1975: 125).

Заговор из столбцов попа Алексея Иванова отражает своеобразное представление о соотношении церковной и светской власти, сложившееся в результате петровских реформ. Высшая светская власть объединена с Христом и Богородицей, а церковная иерархия поклоняется совместно Господу и царю с его приближенными: «Как покланяются Спасову образу и Пречистой Богородице, всем царем православным, князем и боярам власти, архиепископы и епископы, архимандриты, игумены, священнические чины, иноческие и все православныя, с такою бы покланялися мне, р(абу) Б(ожию) и(мярек), все князи и бояра, власти, архиепископы и епископы, архимарыты и игумены, священнического чину и иноческого, и все православныя християня» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.).

Один из наиболее полных перечней включает и вредителей, и священнослужителей: «...и вы есте свяжите наших лихих людей и супостатов, *ведунов и ведуней, колдунов и колдуней, вещиков и вещиц, порчельников и порчельниц*, стричных и постижных, дохтуров и дохтуриц, черных и желтых, и самоединов и самоедок, и инок, *старцов и стариц, схимников и схимниц, попов и попадей, дьяконов и дьякониц, дьячков и дьячиц, пономарей и пономариц*, кузнецов и кузнецовых жен, польников и лесников, и залешников, рыбаков, мужей и жен веселых, и мехонош...» (Виноградов 1908/1: 37, № 48; ркп. XVIII в.)¹⁶.

Власти иногда именуется «пестрыми» (РНБ, О. XVII.38, л. 2 об.; ркп. 1-й пол. XVIII в.). В сборнике первой четверти XIX в. имярек просит Михаила-архангела поразить «судей неправедных, встающих и враждующих на мя», а Николая-чудотворца — защитить его «от злых судиев» (РГБ, ф. 178, № 4693, л. 50 об.—51; ркп. 1-й четв. XIX в.). Впрочем, упоминаются в заговорах и «праведные судьи» (РНБ, О. XVII.46, л. 11–14; ркп. XIX в.).

В некоторых текстах судьи и власти осмысляются резко враждебно и даже выступают в одном ряду со злодеями и супостатами: «...и толь бы яз р(аб) Б(ожию) и(мярек) был грозен и страшен пред князи и бояры, и пред всеми моими злодеями и сопостаты, в суде стоячись...»

¹⁶ Ср.: «...ни старца схимника, ни старицы схимницы, ни колдуна, ни колдуны, и ведуна и ведуны, и всякаго злаго человека...» (Ефименко 1878: 173, № 7; пастуш. отпуск; стар. ркп.). См. также: (Виноградов 1907/1: 41–42, № 52; XVIII в.; «Охотничий заговор; он же свадебный оберег»; Ефименко 1878: 161, № 22; стар. ркп.; «Молитва от нечистого духа»).

(Смилянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.): «...такажде бы радовались мне, рабу Божию имяреку, судьи с приближенными своими, с недругами моими и супостатами, съ еретиками и еретицами, с кольдунами и кольдушницами, с ведунами и ведушницами...» (РГАДА, собр. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1389, л. 1 – 1 об.; ркп. XVIII в.).

В связи с таким восприятием власти заговоры наполняются образами, несущими агрессию и даже черты садизма, рисуют картины зверской расправы с противником (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.). Наиболее ранний пример радикализации текста — заговор-молитва св. Георгию из Олонецкого сборника (см. выше, с. 83–84).

Трансформация заговоров на власть в XIX в. С течением времени заговоры утрачивают свой космизм и становятся достаточно приземленными. Например, протагонист несколько суконным языком, резко контрастирующим с высоким образным стилем заговора, растолковывает, что именно ему надо: «Так же возрадовались и возвеселились соборная апостольская церковь, все ангели и архангели, херувимы и серафимы, мученики и мученицы, преподобныя и богоносныя отцы пастыри и учителя вселенной, так же бы возрадовались обо мне, рабе Божием имярек, все начальныя и чиновныя люди и судии праведныя. *Куда я приду или приеду и в чем буду просить их, рабов Божиих, то бы ни в чем не могли мне отказать и не зделали бы меня без пользы*» (РНБ, О. XVII.46, л. 9 об. – 10 об.; ркп. 1-й пол. XIX в.).

Символический пейзаж все больше начинает рассматриваться как пейзаж реальный; восходящее солнце утрачивает связь с воскресшим Христом: «Как у Господа Бога *из-за горы из-за высокия, из-за лесу из-за темнаго на небо на ясное восходит солнышко красное*, да возрадуются вси цари и царицы, князи и княгини, бояра и боярыни, попы и дьяконы, судии, подьячие, стрелцы и солдаты, все миряна и крестьяна православныя, купцы заморские...» (Рыбников 1867: 253–254, № 11; недатиров. текст.).

Выйдя в поле, субъект падает перед престолом Божиим и обращается с молитвой к Господу, чего совершенно нет в заговорах XVII–XVIII вв., в которых имярек действовал вполне самостоятельно, не нуждаясь ни в какой санкции свыше: «И стану я, раб Божии Петр, говорить: „Благослови, Отче“. Паду пред престолом Господним животворящим, возрю на небо небесное...» (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 2–2 об.; ркп. нач. XIX в.).

В заговоре из сборника 1820-х гг. со знанием дела рисуется картина церковной службы: «Как в церкви Божией заключаются царския врата на преславном херувимском стихе и престолу Божию растворяются, и раствори, Господи, у архангела Рафаила сердце, и так бы у раба Божия господина моего имрак сердце с печенью и с горячею кровию. И как престолу Господню, и образу Божию, и выходу со святыми

тайнами весь мир православные христиане с радостием и усердием сердцами покланяются, так бы дай, Господи, мне, рабу Божию имре... достию и усердным сердцем покланялся...» (ИРЛИ. Древлехранилище, оп. 24, № 10, л. 18 об. 19; ркп. 1820-х гг.).

В подборке заговоров на судей из области Войска Донского суд заседает во вполне реалистической обстановке, если не считать того, что в нем наряду с судьями и атаманами принимают участие Христос и бабушка Солмонида: «Пойду я, раб Божий Казьма, на суд во сени, во двери, во сенях, во дверях стоит стол дубовый, за столом сидит бабушка Солмонида и сам Исус Христос, по коней стоят стулья, на тех стульях сидят судья и атаманы и православные крестияни» (Данилевич 1913: 79, рубеж XIX–XX вв.).

Некоторые выводы. Основные разновидности русских заговоров на власть имущих связаны по своему происхождению с апокрифическими молитвами, известными в южно- и восточнославянской письменности. В России эти молитвы перешли в низовую рукописную традицию и при этом сблизились с любовными заговорами и с оберегами от недругов и колдунов, а также (хотя и в меньшей степени) с заговорами от вражеского оружия.

По мере превращения в заговоры апокрифические молитвы подверглись существенной переработке, которая выразилась в лексических заменах, сближении с другими функциональными типами заговоров, введении элементов социальной конкретики.

Заговоры на власть могли объединяться с присушками и с оберегами в рамках одних и тех же рукописных сборников; отдельные формулы, характерные для заговоров на власть, включались в заговоры этих функциональных групп и наоборот. Возникали гибридные образования; например, «заговоры, чтобы люди любили» — соединение социальных заговоров и присушек; обереги от судей — соединение социальных заговоров и оберегов.

Одна из предпосылок широкой экспансии апокрифических молитв социальной направленности в фольклорную сферу обусловлена тем, что они были изначально близки фольклору. Фантастический характер образов, описание небесного «путешествия» героя, специфическая «звериная» символика, мотивы чудесного «одевания светилами» — все это выдает их связь с фольклорно-мифологической традицией (Петканова 1976: 36; Атанасова 2001). В то же время активное включение апокрифических молитв в репертуар низовой традиции, вероятно, обусловлено тем, что они заняли нишу, которая оставалась свободной в репертуаре традиционной магии.

В начале заговоров на власть дается мифологизированное описание той самой ситуации, которая имеет место в действительности: имярек умывается и вытирается, выходит из дома и отправляется в путь. Совпадение бытовой ситуации, ритуального действия и сопряжающего их вербального текста свидетельствует об их органической взаимосвязи. Можно думать, что именно в такого рода молитвах и заговорах и закрепились впервые мотив отправления в путь.

Буквальное понимание сравнений и метафор апокрифических молитв приводило подчас к вторичной мифологизации тропов. Так, например, сравнения с животными заменялись описанием ритуально-го превращения в волка¹⁷, сравнения с солнцем и месяцем — описанием того, как имярек одевается светилами¹⁸.

Заговоры на власть предержащих предполагали определенный уровень грамотности, знакомство с христианской символикой; их использовали люди, включенные в социальные отношения за пределами сельского мира. Эти заговоры направлены на внешние силы — на царя, патриарха, бояр, судей и т. д. Они давали индивиду инструмент воздействия на ситуации и конфликты, порождаемые изменившейся социально-исторической действительностью.

В заговорах выразилось противоречивое отношение представителей разных социальных групп к своим светским и духовным руководителям. В них в символическом плане осмыслялась коллизия между государственным судом как юридической процедурой и Божественным судом как источником благодати. Имярек апеллировал к высшей справедливости и тем самым обесценивал судебную процедуру.

По мере вrastания апокрифических молитв в фольклорную сферу происходил и еще один семантический сдвиг. Уподобление пасхальному торжеству спорадически дополнялось самосакрализацией протагониста. В этом можно видеть параллель к самозванчеству и другим явлениям русской культуры XVII в., свидетельствующим о глубоком сдвиге в развитии личностного самосознания (Плюханова 1996). Характерно, что религиозная символика использовалась здесь для решения вполне прагматических социальных задач.

Субъект заговоров к власти вел себя как псевдопророк и самозванец, требуя, чтобы ему радовались как воскресшему Христу. С точки зрения церковной такое поведение имело кощунственный и даже сатанинский характер, однако самими носителями традиции это, по-видимому, не ощущалось. Принципиальное отличие и от реального самозванчества, и от реального самоотождествления с Христом (например,

¹⁷ См. выше, с. 85–96.

¹⁸ См. ниже, с. 210–271.

а. Алыстон) заключалась в том, что все эти образы порождали некие магические действия, пронизывавшие общественному порядку и не определявшие его символическую форму противостояния порядку. Можно предположить, что индивидуальной адаптации к социальному конфликту.

Широкое распространение заговоров на власть в России XVIII вв., по-видимому, объясняется тем, что они выполняли психологическую компенсаторную функцию и, вписываясь в типовые ситуации социального противостояния, становились реальной силой воздействия одних индивидов или групп на другие. Человек компенсировал чувство собственного бессилия, изображая себя в качестве всемогущего персонажа, которому безусловно подчиняются все те, которым для носителя логоцентричной христианской культуры при этом являлось, по-видимому, сознание того, что он владеет сакральным словом и в силах подчинить себе и людей, и природные стихии.

В заговорах утверждалась магическая вседозволенность человека и его полная свобода, лишенная каких бы то ни было ограничений. У субъекта заговора отсутствует страх Божий; более того, он сам желает внушить страх окружающим, например: «Аще я в сут поиду пред царями, или пред воеводами, или пред властями (так!), или пред начальниками, страх в глаза, а страх меня боится, а я страха не боюсь, я страха проглочу и страх под ногами истопчу» (НБУ, ф. 301, № 450, л. 8; XIX в.). Можно видеть здесь своеобразный аутотренинг, а можно — и навязчивое желание поставить себя в центр мироздания, стать объектом общего поклонения и прославления.

Заговорная традиция (если рассматривать ее в целом) не навязывала человеку тот или иной взгляд на власть преобладающих, но предоставляла возможность выбора: отнестись ли к ним как к злейшим врагам, подлежащим уничтожению (хотя бы символическому), или попытаться внушить им к себе любовь. Первый путь подталкивал к использованию «звериных» образов; он позволял сублимировать агрессию и чувство собственной социальной неполноценности, направив их на создание фантастических образов. Второй путь был связан с использованием световой и астральной символики, восходящей к образам Библии и пасхальной литургии. Обращаясь попеременно то к фольклорным, то к христианским источникам, человек не раздваивался и не лицемерил, а просто решал в символической плоскости те практические задачи, которые стояли перед ним в реальной жизни.

Глава 2.

Мотив «чудесного одевания»

Одевание светом, солнцем, зарей, облаком или месяцем относится к наиболее поэтичным и запоминающимся мотивам русских заговоров. В научной литературе он известен как «мотив чудесного одевания» (Познанский 1995: 77–79, 253–258)¹, «формула космического ограждения» (Петров 1981: 112–118) или «мотив окружения небесными светилами» (ПЗ 2003: 619, № 1056; коммент. Е. Е. Левкиевской).

Наиболее развернутые и красочные версии мотива характерны для заговоров, призванных воздействовать на власть и судей. Встречается он и в других функционально-тематических группах: в пастушеских, охотничьих, воинских и свадебных оберегах, в заговорах на красоту, в оберегах, которые произносили, отправляясь в дорогу. Интересно, что в заговорах медицинской направленности он почти неизвестен.

В России мотив зафиксирован впервые во второй четверти XVII в. «Чудесное одевание» характерно также для белорусских и украинских заговоров, но, кажется, отсутствует у западных славян. В то же время у южных славян мотив представлен в рукописных апокрифических молитвах, а в устной традиции имеются только единичные примеры в заговорах на красоту².

В настоящей главе мы попытаемся обобщить материалы о мотиве «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв.; описать его версии и варианты; установить его внутренний смысл, возможные источники и параллели в устных и книжных традициях восточных славян и других славянских и неславянских народов; проследить трансформацию мотива в XIX–XX вв.

¹ См. также: (Дмитриева 1988: 63; Фадеева 2001: 82). А. Г. Бобров и А. Е. Финченко пишут о мотиве «волшебного одевания» (Бобров, Финченко 1986: 147).

² В заговорах южных славян девушки умываются утром жарким солнцем, сияющим месяцем и звездой-денницей либо надевают на себя жаркое солнце и ясный месяц: «Ја се уми студеном водицом, медном росицом, бисерном грозницом, жарким сунашцем, сјајним мјесецом, звијездом даницом...» (Раденковић 1982: 352, № 5696); «Ја обуко билу кошуљу на се, жарко сунце прида се, јасни месец нада се...» (Там же: 352, № 569в); «...моје чело жарко сунце...» (Мијушковић 1985: 28, № 5). Сербские девичьи заговоры на красоту и любовь имеют близкие параллели в русской традиции (Харитоновна 1991).

Историография. О мотиве «чудесного одевания» в заговорах и его параллелях в других фольклорных жанрах писали А. П. Архангельский, В. П. Петров и ряд современных авторов (Афанасьев 1994: 419, 699; Потебня 2000: 25; Потебня 1877: 25; Фаминцын 1995: 321-322; Зелинский 1897: 41; Mansikka 1909: 152-163; Мяло 1987: 239-240; Александров 1988; Москвина 1996: 114-115; Зайковские 1999: 111-112; Хлыбова 2000; Фадеева 2001; Левкiewiczкая 1995: 266-271; Левкiewiczкая 2002а: 29-31, 34, 40, 42, 48, 57-59). Приведем некоторые наблюдения, сделанные нашими предшественниками.

А. А. Потебня затронул мотив «чудесного одевания» в своей первой работе «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860). Он отметил, что в славянских песнях небесные светила служат символом красоты, и привел в качестве примера украинские песни, в которых «действие красоты на других изображается светом», а «мысль о происхождении красоты от звезды выражена так: оттого сегодня девица хороша, что около нее вчера упала и рассыпалась звезда, а она подобрала осколки и, как цветами, убрала ими волосы» (Потебня 2000: 25). Слова сербской песни о том, что девушка «Сунцем главу повезала, / Месяцем се опасала, / А звездами накинула» (пер.: «Солнцем голову повязала, / Месяцем подпоясалась, / А звездами украсилась»), согласно А. А. Потебне, можно понимать «как изображение красоты... хотя подобные выражения имеют обыкновенно смысл защиты, предохранения от действия враждебных сил» (Там же). А. А. Потебня привел также фрагменты с мотивом «чудесного одевания» из русского заговора дружки и из украинской свадебной песни: «Мати Юрася родила, / Місяцем обгородила, / Сонечком підперезала, / До милої вряжала» (Там же: 25-26)³.

В своей книге о заговорах Н. Ф. Познанский несколько раз коснулся интересующего нас мотива. По его наблюдениям, он занимает фиксированное положение в традиционной структуре русских заговоров и обычно следует за словами «Стану благословясь...» (Познанский 1995: 78). Мотив «чудесного одевания» имеет «на Западе... отдаленные и искаженные отголоски... На Западе они крайне редки и при том явно представляют из себя какие-то обрывки в сильно ис-

³ А. А. Потебня касается этого мотива также в книге «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1863). В частности, он упоминает коломыйку, «в которой красота девицы объясняется тем, что она убрала голову (затикалася) осколками упавшей и разбившейся звезды» (Потебня 2000: 225).

каженном виде. В России же эти мотивы пользуются громадной популярностью...» (Там же: 78)⁴.

По мнению Н. Ф. Познанского, мотив «чудесного одевания» тесно переплетается с мотивом «железного тына», который может быть возведен к ритуальным действиям охранительной направленности. Однако происхождение нашего мотива Н. Ф. Познанский объяснил исходя из иных оснований: «Видеть и здесь указание на какое-нибудь забытое действие было бы натяжкой, для которой ни в заговорах, ни в обрядах нет ни малейших данных» (Там же: 254). Приведя из рукописного заговора слова «Одеяйся светом, яко ризою; пропинай небо, яко кожу...». Н. Ф. Познанский отмечал: «Вариации бесчисленны. Но кажется несомненным, что колыбель их в псалме Давида 103: „Одеяйся светом, яко ризою, простираяй небо, яко кожу...“» (Там же: 255)⁵. И далее автор обосновал саму возможность такого заимствования: «Всякий знакомый с заговорами знает, какое большое влияние оказала на них церковная литература. Не говоря уже о том, что целые заговоры слагались прямо под ее влиянием, масса отдельных церковных изречений рассеялась по заговорам, вкрапившись в них» (Там же). Таким образом, мотив «чудесного одевания» занимает особое место в ряду других заговорных мотивов: «В то время как те происходят от симпатических обрядов, этот имеет книжный источник. В то время как те являются основами разрабатывающих их заговоров, этот только эпизодически вводится в заговоры» (Там же: 256).

Цитата из 103-го псалма, по мнению Н. Ф. Познанского, проникла в заговоры опосредованно, появившись сначала в молитве св. Киприана (Там же: 256). Поэтому родина этого мотива «там, где в молитву св. Киприана впервые был внесен отрывок из псалма 103» (Там же: 257). Впрочем, Н. Ф. Познанский не исключал и возможности иных литературных и бытовых влияний: «Выработке из этого отрывка причудливого мотива „чудесного одевания“, может быть, с одной стороны, способствовал апокалиптический образ жены, облеченной в солнце, с луною под ногами и в венце из двенадцати звезд. С другой стороны, могло влиять и известное бытовое явление: употребление тканей с изображением солнца, месяца и звезд» (Там же).

Таким образом, Н. Ф. Познанский справедливо связал мотив со 103-м псалмом, хотя его наблюдения и нуждаются в существенных коррективах. Во-первых, остается все же неясным вопрос о том, ко-

⁴ Впрочем, в другом месте Н. Ф. Познанский отметил, что этот мотив «только эпизодически вводится в заговоры» (Познанский 1995: 256).

⁵ См. также: (Фадеева 2001: 82).

гда и где образы 103-го псалма трансформировались в образы заговоров; было ли это влияние духовной поэзии на магические тексты непосредственным или опосредованным (например, через литургию «чудесного одевания» и русские заговоры молились).⁶ Во-вторых, хотя одним из своих источников 103 псалом, он явно не сводим к нему целиком, так как во многих вариантах включает целый ряд деталей, отсутствующих в псалме.

В. П. Петров посвятил формуле «космического ограждения» (как он ее называл) несколько страниц в своей работе, написанной в конце 1930-х гг. Он высказал плодотворную мысль о том, что в данной формуле можно выделить различные пласты: с одной стороны, связанные с фольклорной арханкой, а с другой — с влиянием средневековых христианских представлений и текстов (Петров 1981: 141).

Вслед за Н. Ф. Познанским, В. П. Петров отметил, что формула «космического ограждения» часто занимает в тексте заговоров фиксированное место: сначала протагонист отправляется в путь, потом «одевается светилами» и далее произносится формула сравнения, которая является в то же время формулой пожелания (Там же: 130).

По мнению В. П. Петрова, формула «космического ограждения» является вторичной по отношению к формуле «ограждения тыном» (Там же: 118). Последняя «весьма архаична и в промысловых заговорах восходит к дофеодалному времени» (Там же: 111), однако «вполне вероятно, что подобное мифологизирование формулы „ограждения“ возникает позже, на почве средневекового мифотворчества, независимо от первичных мифических образов, что звезды, солнце, месяц в заговорах с формулой космического ограждения — это звезды и солнце нового неба и новых не архаических, а средневековых горизонтов» (Там же: 110–111). В. П. Петров приводит иллюстрации того, что «христианское суеверное средневековье вообще сохраняет формулу „ограждения“, но окрашивает ее в церковно-культовые тона» (Там же: 111; см. также с. 141).

В. П. Петров, вслед за А. А. Потебней, уделяет также внимание соотношению формулы «космического ограждения» в заговорах и в свадебных песнях. И тут и там «формула... служила не только оберегом... она же имела значение формулы „космического украшения“, была средством заимствовать красоту от звезд и солнца» (Там же: 118). По тонкому замечанию В. П. Петрова, «заговорная

⁶ Предположение Н. Ф. Познанского о том, что цитата из 103-го псалма попала в заговоры через молитву св. Киприана, никак не было им обосновано.

тема является вместе с тем и лирической темой: изображением красоты» (Там же).

Е. Е. Левкиевская касалась интересующего нас мотива в статье «Семантика славянских вербальных апотропеев (белорусская традиция)» (Левкиевская 1995а: 266 - 271), а позднее в книге «Славянский оберег. Семантика и структура» (Левкиевская 2002а: 29 - 31, 34, 40, 42, 48, 57 - 59). Как и В. П. Петров, Е. Е. Левкиевская рассматривает мотив в одном ряду с другими формулами с семантикой ограждения или преграды и справедливо замечает: «Магическая граница всегда создается из элементов верхнего мира: месяца, звезд, зорь, солнца, она строится специально, искусственно, она творится или самим человеком, или его сакральными покровителями» (Левкиевская 1995: 269).

Исследования Е. Е. Левкиевской, основанные главным образом на заговорах в записях XIX–XX вв., вполне адекватны этому материалу. Однако если мы обратимся к тому же мотиву в рукописных заговорах XVII–XVIII вв., то увидим, что он имеет более сложную природу: протагонист не только одевается или ограждается светилами, но также идет на небеса, входит в облако или в солнце, увеличивается в размерах до небес и т. д.

Таким образом, наши предшественники сделали ценные наблюдения о месте мотива в структуре русских заговоров, о его связи с библейской поэзией (103-й псалом); отметили параллели в других жанрах фольклора (украинские и сербские песни). В то же время никто из них не рассматривал мотив в целом, не привлекал для сравнения апокрифических молитв и других рукописных источников.

Мотив «чудесного одевания» в рукописной заговорной традиции XVII–XVIII вв. Благодаря архивным разысканиям и публикациям последних лет в научный оборот введено множество неизвестных ранее рукописных заговоров XVII–XVIII вв. Это дает нам возможность рассмотреть мотив «чудесного одевания» в совокупности различных версий и вариантов, которыми еще не могли воспользоваться наши предшественники. Будем основываться главным образом на заговорах социальной направленности, поскольку именно в них данный мотив представлен в наиболее развернутом виде.

В заговорах XVII–XVIII вв. мотив имеет несколько основных версий; среди них можно выделить такие, в которых есть прямые цитаты из книжных источников, и такие, которые более тяготеют к фольклору. Они различаются и по языку, и по стилистическому оформлению, и по образно-предметному ряду.

1. Некоторые книжные версии включают цитаты из 103-го псалма «Одейся светом яко ризою, простираяй небо яко кожу»⁷ (Виноградов 1909/2: 56, № 57; ркп. XVIII в.). Достаточно заменить 2-е лицо на 1-е, чтобы получить формулу «чудесного одевания» (РГБ, ф. 732, № 118, л. 9; 2-я четв. XIX в.)⁸ Формула 103-го псалма обыгрывается также в различных вариантах молитвы священномученика Киприана⁹.

Табл. 14. Первая книжная версия мотива «чудесного одевания»

Пс. 103: 2	«Молитва Киприана» (Служебник с требником Софийской б-ки, № 869, л. 187 об.; ркп. XVI в.; Алмазов 1900: 148)	«Заговор нащет суду» (Виноградов 1909/2: 56, № 57; ркп. XVIII в.)	Заговор против судей и бояр (РГБ. ф. 732, № 118, л. 9; ркп. 2-й четв. XIX в.)
Одейся светом яко ризою, простираяй небо яко кожу.	Заклинаю тя одеющегося светом, яко ризою...	Одейся светом, яко ризою; пропинай небо, яко кожу; покрывай облаки, препояса поясом Пресвятыя Богородицы...	Одеюся светом, яко ризою, покрываюса облаком, препояшуса поясом пресвятыя Богородицы.

Сопоставление текстов не позволяет принять гипотезу Н. Ф. Познанского о том, что цитата из 103-го псалма попала в заговоры через молитву Киприана. Легко убедиться, что цитата приводится в заговорах в том же виде, что и в псалме, в то время как в молитве Киприана текст псалма перефразирован. Кроме этого, как мы покажем ниже, заговоры социальной направленности соотносятся со 103-м псалмом и

⁷ Сводку таких цитат по сборнику Н. Н. Виноградова и ряду других изданий еще в 1917 г. предложил Н. Ф. Познанский (Познанский 1995: 254–255).

⁸ См. также заговор «Чтобы власти и судьи были милостивы» из лечебника 1-й пол. XIX в. (Афанасьев 1862: 79).

⁹ Например: «Заклинаю вас, бесов, одевающимся светом, яко ризою...» (Виноградов 1909/2: 56, № 56; ркп. сер. XVIII в.; см. также: Там же: 63, № 63); «...Заклинаю тя одеющимся светом, яко ризою единою...» (Ефименко 1878: 163, № 23; из стар. ркп.). Ср. символическую связь ризы, стены и света в «Молитве Киприана» из севернорусской рукописи: «...еще же и пошли, Господи, ризу Твою святую, да нас одеешь ризою Твоею чесною, и наставят на путь истины, да станут округ и около всех нас, рабов Божних, во весь свет крепостию Твоею и помощию и заступлением, яко столпи непоколебимии, и утвердят стены недвижимыя от земли и до небес, да защитит светом немерцающим от видимых и невидимых враг наших, которые враги ополчатся на нас...» (Ефименко 1878: 163, № 23; стар. ркп.).

по ряду других позиций, поэтому предположение о промежуточном звене между ними представляется нам избыточным.

2 Еще одна книжная версия мотива представлена наиболее устойчиво в апокрифической молитве св. Георгию, известной в южно- и восточнославянской письменности¹⁰. По сравнению с заговорами мотив в ней не развит и имеет двухчастный характер: человек облачается небесами и одевается облаками, но не упоминаются ни солнце, ни месяц, ни заря, ни звезды¹¹. Приведем соответствующие фрагменты из двух южнославянских и двух русских рукописей.

Табл. 15. Вторая книжная версия мотива «чудесного одевания»

НБКМ, № 273, л. 59; ркп. XVII в.	Jagić 1878: 93; ркп. XVII в.	Щапов 1863, № 1: 57; недатиров. ркп.	Срезневский 1913: 502, № 88; ркп. 2-й четв. XVII в.
Облекохсе небеси, и прикрихсе облаки, и препоясасе крестомь, и помолли Бога и светаго Георгия.	Облекохсе в небеса, одеяхсе въ облакы и помолихъ Бога и светаго Георгия...	Облекохся в небеса, одеяхся в облако и помолих Бога и свет Георгия...	Се яз, раб Божий имрек, покрыюся небом, одежуся облаки и защищюсь честным крестом...

Двухчастные формулы одевания небесами и облаками подчас модифицируются и включаются в состав более развернутых формул, например: «...утираюся я, р(аб) Б(ожий) им(ярек), престольною пеленою... Одеваюся я, р(аб) Б(ожий) им(ярек), небом, подпояшуся я, р(аб) Б(ожий) им(ярек), облаками, частыми звездами, на главе держу крест Христов, зарею обмываюся, небесною силою очищаюся...» (Ефименко 1878: 221, № 109; из недатир. ркп.; см. тот же текст: Майков 1992: 89, № 223).

3. В фольклорных версиях мотива, как правило, фигурируют солнце, месяц, звезды, заря; встречаются также (хотя и несколько реже) облака, небеса, свет и земля. В этих версиях названия небесных объектов почти всегда сопровождаются эпитетами, а конструкция в целом приобретает ритмизованный характер благодаря анафорам и синтаксическому параллелизму, например: «...умоюсь утреннею росю и зорею светлою, утруся красным солнцем, подпояшуся светлым месецем, отычуся мелкими частыми звездами, покроюся меденым небом...» (Погодин 1842: 274–275; рукописный «Уговор сердитых людей сердца» из дела 1660 г.).

¹⁰ См. выше, с. 81–84.

¹¹ Ту же формулу встречаем в «Молитве царя Александра Македонского» из Великоустюжского сборника: «Облекуся облаки и покроюся небом» (Турилов, Чернецов 20026: 208; 2-я четв. XVII в.).

Как отмечали ранее П. Ф. Пономанский и В. И. Петров (см. выше) мотив часто сочетается с зачином «стану благословясь». Например, в обереге от колдуна, злого человека и всякой притчи из Олонекского сборника 2-й четверти XVII в. говорилось: «Се яз, раб имрек, стану благословя[сь], пойду перекрестясь, оболочу на себя красное солнце¹², опояшусь све[т]л[ой] зорей, поттычусь частыми звездами, возьму в руке млад светел месяц¹³ и пойду в чистое поле, и встречу своего аггелда хранителя и Пречистую мать Богородицу; и молюсь и плачусь: „Покрой меня кровом своим и крылома своим и огради меня ризою своею от колдуна и от колдуниц, от ведуна и от вещ[иц], и от всякого злаго человека, и от всякой злой притчи на воды и на земли“» (Срезневский 1913: 486–487, № 18).

В заговоре к власти из тетради саранского подьячего Федора Соколова (1718 г.) имеется своеобразный вариант формулы: путь, начавшийся в реальном пространстве, как бы продолжается на небесах, в пространстве сакрализованном и всемирном; субъект идет сквозь солнце, месяц, зарю, звезды, приобретая при этом чудесные свойства небесных светил, их красоту и светоносность: «Лязи раб Божии имрк помолясь, встану перекрестясь, поиду из избы дверями, з двора вороты в чистое поле, путем дорогою сквозь красного солнца, сквозь красного месяца, сквозь белой зори, сквозь светлой луны, сквозь частых звезд...» (Смилянская 2002б: 104). В этом тексте можно видеть что-то вроде описания шаманского путешествия через астральные сферы.

В заговоре «на утолнение сердец», изъятом у купца Никифора Старикова из Тулы (1727 г.), нарисована картина того, как протагонист карабкается на небеса, хватаясь при этом за облака и подпираясь светлым месяцем: «Иду я, раб Божии, на небеса, хватаюся за облака¹⁴, младым светлым месяцом подпираюся, частым[и] звездами осыпаюся, нетленную ризою покрываюся, каменную стеною заставляюся. И как я приду к рабом Божиим имярек, и так бы их сердца утолились и укротились на меня, раба Божия имярек, и как они не могут зрить против краснова светлова солнышка, так бы они против раба Божия имярек» (Там же: 112).

¹² Ср. образ «жены, облеченной в солнце» в «Откровении Иоанна» (12: 1). О связи заговоров социальной направленности и Апокалипсиса см. ниже.

¹³ Параллель к мотиву «взять месяц в руки» имеется в духовном стихе об Иоасафе: «Можешь ли, можешь ли, Варлаамий, / Взять ты солнце, взять рукою, / Красно солнце взять со лунами, / Светел месяц со звездами?» (СД 1991: 151–152; нач. XX в.).

¹⁴ Ср. в Апокалипсисе эпизод, когда два Божьих свидетеля «взошли на небо на облаке» (Откр11: 12).

В другом заговоре из «волшебного письма» того же Никифора Старикова субъект поднимается на гору Сион, то есть туда, откуда, согласно Библии, должен явиться мессия (Пс 49: 2), и там зажигает утренние зори: «Есть в чистом поле окиян море, по край окиян моря есть Сион гора, взоду я, раб Божии, на Сион гору и стану озарять¹⁵ утренния зори и обходу краснова солнышка. Как красное солнышко весь мир осветит, возрадует и возвеселит, так бы меня, раба Божия, возрадовали и возвеселили все православныи християны...» (Там же: 113).

В заговоре к власти из Архангельской губернии человек вставляет солнце себе в глаза; тем самым акцентируется его гигантский размер. Имярек стоит, как бы упираясь головою в небо: «Земля мать, небо отец, зоря Мария, заря Маремьяния; красное сонце в очи вставляю, млад светел месяц в тыл положу, частыми звездами подтычуся, ризою Господню (так!) нетленною покроюся. <...> И казался бы я, раб Божий, властям ним (?) в очах красняя краснаго сонца, светлее светлаго месяца и частых звезд...» (Ефименко 1878: 152–153, № 3; из стар. ркп.). Характерно, что реальные отец и мать, которые фигурировали в начале заговора, в цитированном фрагменте заменяются на землю-мать и небо-отца. Как и положено мифологическому гиганту, протагонист усваивает себе новых родителей — небо и землю.

Смысл эпизода в том, что субъект становится таким же красивым, светлым, привлекательным, как солнце; соответственно про него, как и про солнце, нельзя подумать ничего плохого. Создается определенная двусмысленность: то ли речь идет о гиганте с солнцем в глазах и власти видят его в небе, то ли они смотрят на реального человека, который кажется им при этом красивее солнца и месяца. Эта двусмысленность, неразрешимая в рамках текста, вполне очевидно разрешается в жизни: имярек идет к властям, но желает, чтобы они смотрели на него как на гиганта, облеченного в солнце.

Особый интерес представляет заговор к власти из Сибирского сборника: «Во имя Отца и Сына, Святаго Духа. Стану я, раб Божий имярек, благословеса, поиду перекрестеса, посмотрю на восточную сторону. На восточной стороне свет замыкает утряняя зоря и замкнется красное солнце восходит. И я, раб Божий имярек, voidу в красное солнце, оденусь и оболочусь красным солнцем, поашус утряной зарю и утычусь светлыми звездами. И как цари и царицы, царевичи, царевны, князи и бояря, и вси начальныя люди, мужи и жены, и крас-

¹⁵ Глагол *озарять* встречается в пасхальных песнопениях: «...смертное жилище разори Своею смертию днесь, и озари вся божественными блистаньями воскресения» (Молитвослов 1999: 211).

ныя девицы зрят, смотря на красное солнце, на бел свет, и как возрадуются дню светлому, Христову Воскресению цари и царицы, по тому и как возрадуются хлебу и соли, сахару и винограду, и по тому ж куды я, Божий раб имярек, пойду, где я приду, в ту же возыстошную сторону сходит грозная туча, гром и маланьи и огненное молние, и я, раб Божий имярек, войду в грозную тучу, покроюся громом, маланьей и огненным молнием. И сколь грозна грозная туча, гром и маланья и огненное молние, стол бы и я, раб Божий имярек, был грозен и страшен, боялис бы и трепетались меня, раба Божия имярек» (Турилов 2002: 255; до 1721 г.; см. также: Турилов, Чернецов, 1997: 108–109)¹⁶.

В данном тексте субъект заговора преобразуется дважды: сначала он одевается зарей, солнцем и звездами, а потом — громом и молнией. Вначале протагонист становится в позу наблюдателя («посмотрю на восточную сторону»). Выбран такой момент, когда солнце показалось на горизонте и вокруг него разливается заря, но звезды еще не погасли. Заря расстилается, как пояс, по горизонту и оказывается на уровне пояса человека, голова которого уходит к звездам. Все как бы остается на своих местах (солнце, заря, звезды), но при этом становится одеждой человека¹⁷. Заговор моделирует динамический и при этом визуально представимый процесс: вот занимается свет, потом загорается заря на горизонте, постепенно она ширится и краснеет, потом выкатывается солнце, оно поднимается все выше и заря медленно гаснет. Субъект как бы отождествляет себя с этим пейзажем, увеличивается в размерах, расширяется и занимает собой весь горизонт. Он одевается, опоясывается, утыкается небесными светилами, которые воздвигают вокруг него непреодолимую преграду. Дальше речь идет о солнце, поднявшемся высоко в небо, и выглядит все так, как будто люди стоят задрав головы и не отрываясь смотрят на него.

По мере развертывания текста меняются и чувства, которые должны испытывать люди по отношению к протагонисту. Сначала он сам становится источником света и красоты. Потом радость, любовование и восхищение уступают место страху и трепету. Ровный свет солнца заменяется огненными вспышками; звуковой пейзаж наполняется звуками грома. На формальном уровне впечатления от грозы передаются многократным повторением слов *гром, грозный, грозовой* и другими словами с согласным *p*: «...сходит грозная туча, гром и маланьи и огненное молние, и я... войду в грозовую тучу, покроюся громом, маланьей и огненным молнием. И сколь грозна грозная туча, гром и ма-

¹⁶ Близкую параллель находим в сборнике, составленном ок. 1730 г. (Смиланская 2002в: 322). См. ниже, с. 235.

¹⁷ Здесь снова вспоминается апокалиптическая жена, облеченная в солнце.

даня и огненное молние, стол бы и я... был грозен и страшен, боялись бы и трепетались...».

Фрагмент насыщен и другими формальными приемами: рифмы (*царицы - девицы; боялись трепетались*), тавтологические сочетания (*на восточной стороне... восходит; зрят, смотря; замыкает... и замыкается; малыньи и огненное молние; грозна грозная туча*), синонимические повторы (*оденусь и оболокусь*).

В некоторых заговорах рисуется такая ситуация, когда луна оказывается внутри человека: «Аггел со мною есть, солнце одесную мене, и звезды по главе моей, и луна в телесе моем...» (Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.); «Освечусь я светлым месяцем; осияюсь красным солнышком; препояшусь буйны ветры, отычусь часты звезды. *Солнце деснует, луна в теле ходит; по главе моей звезды ходят*» (Калачов 1854: 53; ркп. XVIII в.); «<небесные силы> облакают меня облаками, покрывают мя небесами, опоясывают поясом Пресвятыя Богородицы Марии, *во главе солнце, на серцы месяцы, составы — частыя звезды...*» (Ефименко 1878: 150, № 12; стар. ркп.).

В заговоре на власть из собрания крестьян Корниловых имярек не только одевается небом и облаками, но и уподобляется звезде, солнцу и месяцу: «И как стану, раб Божий имярек, пред царем-государем, и пред всеми князи и боляры, и пред всеми православными християны *светлою звездою, и праведным солнцем, и младым месяцем...* И ставлюся раб Божий имярек пред всеми князи и боляры и пред всеми православными християны *аки млад светел месяц*» (Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.).

Согласно севернорусской молитве от нечистого духа, человек становится «пред образом Божиим и святою иконою на место свое, *аки на златый престол поднебесный*», а вслед за этим как бы входит в икону и отождествляется с Саваофом. Его слова исходят из уст как гром «с камением», а дыхание уподобляется ветрам: «Изыди, глагол мой, *из уст моих, аки гром сильный с камением, опальным огнем, страшным судом, изыди дух из уст моих, скорые буйные ветры, драло да пахало и сушило, от златокованных труб евангелистовых*» (Ефименко 1878: 162, № 22; стар. ркп.). Упоминания громopodobного голоса с неба, труб и Страшного суда являются отсылками к Апокалипсису (Откр 1: 10; 10: 3, 7; 11: 15; 14: 2), что, как мы увидим далее, не является случайным.

Сравнение человеческого голоса с громом встречается и в других заговорах, например в «Молитве ко власти» из сборника Матвея Овчинникова: «А я бы, раб Божий, говорил предо всякою власти[ю], *аки сильне гром греме, и как грому устрашаюца всякие православные християна, и та так моего слова устрашалисе земьские власти*» (Покровский 1987: 258; 1734 г.).

В ведонских письмах устюжского крестьянина Тимошки Кузьмина по прозвищу Полох имярек подпирается землю: «Земля всякому человеку отец и мати, землю ся подопру, а небом ся отгорожу, зорею ся подпояшу, красным сонцом от ведун одежуся...» (Богословский 1912: 211; 1631 г.)¹⁸. Чудесное одевание происходит подчас на вершине горы, как бы «высотой» (ИРЛИ, Древлехранилище. Оп. 24. № 10, л. 1 об.; ркп. 1820-х гг.). В другом тексте имярек просит Богородицу: «преоблаки меня... облаком небесным, высотой небесною» (Смилянская 2002б: 167; 1774 г.).

Шествие в окружении светил и персонажей христианского предания. В некоторых заговорах, призванных воздействовать на власть имущих, человек идет в сопровождении сакральных фигур: «Стоит надо мною Спас с Пречистою Богородицею и святой Иван Предтеча, и спреди идет великий святитель Николае со триста аггелы, и за мною идет святой мученик Георгий на кони, и с правые руки — грозный воевода Михайла [со] скипетром, на левые руки — Гаврил с пращею» (Пигин 2002: 246; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.; см. также: Смилянская 2002в: 323; ркп. ок. 1730 г.). Человек приобретает необычайную значительность, он больше похож здесь на Христа, явившегося судить смертных, чем на жалкого ответчика, который ожидает земного суда.

Этот мотив встречается и в заговорах XIX в.: «От десну мене святая юноши¹⁹» (РГБ, ф. 732, № 118, л. 9 об.; ркп. 2-й четв. XIX в.); «Впереде меня Христос, позади меня тма; и во той во тме не видеть не земли, не неба, и ни белова свету²⁰; и такожде меня, раба Божия имрек, не видеть бы меня, раба Божия, недругу моему и сопостату...» (Срезневский 1902а: 241, № 6; ркп. нач. XIX в.).

Место христианских персонажей могут занимать небесные светила: «...умоюся утренней росою, и облекуся в облака, подпояшуся утренней светлою зарею и подтычуся частыми звездами, что острыми стрелами от всякаго врага и супостата, и спреди меня, раба Божия имрек, с солнцем, и позади меня, р(аба) Б(ожия), светлый месяц» (Вытегорский погост 1884, № 91: 909; недатир. ркп.; пастуш. отпуск).

¹⁸ Ср. в свадебном обереге: «Крестом окрещуся, землю подмошуся, солнцем просвещуся, облаком покроюся, зорею подпояшуся, поклонюся и помолюся истинному Христу, небесному царю, Пречистой Богородице» (Турилов, Чернецов 2002б: 292; нач. XIX в.). Формула «земля всякому человеку отец и мати» встречается в духовных стихах (СД 1991: 223; XIX в.).

¹⁹ Испр., в ркп.: *отнуши* (?).

²⁰ Ср.: «...ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма, а ходящий во тьме не знает, куда идет...» (Ин 12: 35).

Иногда Спас и Пречистая Богородица охраняют субъекта заговора вместе с солнцем, месяцем и звездами: «Впереди меня, раба Божия, праведное солнце согревает, и сзади меня, раба Божия, светлый мес[я]ц просвещает, со сторон меня, раба Божия, частые звезды сохраняет²¹. Над главою у меня, раба Божия, Спас и Пречистая Богородице со всеми силами небесными хранят и берегут с четыре стороны о[т] всякаго врага и сопостата моего» (Покровский 1987: 257; 1734 г.)²².

Прообразы такого соединения сакральных фигур и светил находим в Псалтыри: «Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света» (Пс 146: 2–3). Дело в том, что «в представлении библейского человека светила еще не очень отличаются от ангелов, составляющих окружение Божие» (Леон-Дюфур 1990: 995). Если световым образом божества в Библии является его слава, то и небесные светила имеют свою славу: «...Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор 15: 41).

В целом мотив близок мотиву «святые на страже (Христос в ногах, Богородица в головах, ангелы по бокам)», который характерен для заговоров на сон грядущий и известен у всех восточнославянских народов, а также в ряде западноевропейских заговорных традиций (Познанский 1995: 111–112; ПЗ 2003: 582). Одну из наиболее древних фиксаций мотива находим в аккадском заклинании-молитве к Мардуку: «Мой бог да пребудет со мною справа, / Богиня моя да будет слева, / Бог-хранитель мой да пребывает со мною вечно!» (Афанасьева, Дьяконов 2000: 275; пер. В. К. Афанасьевой).

Мотив 'протагонист кладет солнце на голову'. Ранние фиксации мотива относятся к XVIII в.: «...росою умылся, зарею утерся, черном оболочком оболочался, чистыми звездами огородился, ясным месяцам подпоясался, красное солнце положил на голову...» (Смилянская 2002б: 111; 1724 г.); «Стану я, раб Божий (имярек), в чистое поле, на ровное место, что на престол Господа моего, облаками облачуся, небесами по-

²¹ При условной разбивке на строки видно, как организован текст: три простых предложения в рамках сложного дают параллельные синтаксические конструкции, завершающиеся глагольной рифмой:

Впереди меня, раба Божия, праведное солнце согревает,
и сзади меня, раба Божия, светлый мес[я]ц просвещает,
со сторон меня, раба Божия, частые звезды сохраняет.

²² Ср.: «Впереди меня, раба Божия имрк, красное солнце, сзади меня, раба Божия, светлый месяц, и со сторон частые звезды, идут, хранят, берегут» (Смилянская 2002б: 157; 1752 г.).

крываюся, на главу свою кладу красное солнце, оболочку на себя светлым младый месяц, подносяшусь светлыми зорями, облачуся частыми звездами, что острыми стрелами...» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.); «...во главе солнце, на серцы месяцы, состави частыя звезды...» (Там же: 150, № 12; стар. ркп.).

Мотив встречается и в записях XX в.: «Я стану, раб, меж вереды железны и ворота булатни и на свою главу кладу злт винець и на этот на злит на винець кладу светлой мисець, на этот на светлой мисець кладу красной солнышко» (Мансикка 1926: 225, № 190; зап. 1914 г.); «...стану... под красное солнце и на себя надену красное солнце, на голову — светел месяц, обтычусь частыми звездами, как острыми ножами» (Дмитриева 1988: 63; зап. 1970-х гг.).

Источником мотива мог быть эпизод из апокрифа «Смерть Авраама»²³. Исаак рассказывает Аврааму свой сон, имеющий символическое значение: «Видех ся въ сьне, яко солнце и месяц и венец беше на главе моеи. И се муж велик с небеси света, яко свет нарицаеся отець свету, и снят солнце с главы моея, остави лучя у мене» (Тихонравов 1863/1: 83; ркп. XVI в.). Изобразительный коррелят этого мотива — иконописные нимбы, а также солнцеподобные лики Христа, ангелов и других персонажей христианской мифологии²⁴.

Можно видеть в основе такого рода описаний определенный зрительный образ: один человек стоит на фоне солнца перед другим, сидящим перед ним так, что голова первого закрывает второму солнце, а вокруг головы создается ореол солнечных лучей, которые ослепляют наблюдателя и мешают ему смотреть на стоящего²⁵.

Лексическая разработка формулы «чудесного одевания». Протагонист заговора, как правило, умывается утренней росой или зарей (иногда также — водой, «святыней»). Роса сопровождается эпитетами «утренняя», «медвяная», «ключевая», в текстах XIX в. — «медовая», «свежая», «текучая», «мокрая»; заря характеризуется как «светлая», «утренняя» (реже —

²³ Об этом тексте см.: (СКК 1987/1: 47–49). Перевод на современный русский язык см.: (АДР 1997: 98–106).

²⁴ Образы нимбов в христианском искусстве восходят к античности. «В античных изображениях нимб мог усваиваться языческим божествам, полубогам и героям в качестве атрибута их божественности. Такие изображения соответствовали античным представлениям о том, что тело богов состоит из легкой светящейся субстанции, причем эта субстанция, когда боги являлись в человеческом облике, давала себя знать как сияющее облако» (Живов 1994: 68).

²⁵ В разных традициях известны изображения людей либо богов с солнечным диском вокруг головы или вместо нее (Голан 1993: 226–227).

«вечерняя»). например: «...умоюсе я... *утряною медвяною росою и утрянною светлою зорею...*» (Покровский 1987: 257; 1734 г.). Иногда умывание приобретает метафорический характер: «...умываемся, Господи, светом лица твоего, утираемся, Господи, зарею разума Твоего, святого Евангелия...» (Ефименко 1878: 164, № 23; стар. ркп.).

Имярек вытирается «красным солнцем» (Погодин 1842: 274–275; 1660 г.), «зарей» или «вечерней зарей», ризою (иногда с уточнением «святою ризою Пречистыя Богородицы» (Смилянская 2002б: 157; 1752 г.)), реже – «зеленой травой» (Срезневский 1902: 235; ркп. XVIII в.). В текстах XIX в. ситуация приближается к быту, появляются такие реалии, как «тонкое», «белое», «шелковое», «тканое» полотенце, «престольная пелена».

При описании «чудесного одевания» с большой устойчивостью употребляются тавтологические сочетания глаголов *облокатъся/облекатъся/облакатъ* с существительным *облако* (*облакаюся во облак, облекусе в облак, облекуся во облаки, преоблаки облаком, облокаюся в оболочи, облакаю облаками*)²⁶: «И облакуся облаки и покрылся небесами» (Турилов, Чернецов 2002б: 188; ркп. 2-й четв. XVII в.); «...облакаюся во облак света²⁷...» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.); «...облекусе в облак и покрюсе небесами...» (Покровский 1987: 257–258; 1734 г.); «...облекуся во облаки, покрытые небесами» (Смилянская 2002б: 157; 1752 г.); «...преоблаки меня, раба Божия Ивана, облаком небесным...» (Там же: 167; 1774 г.); «Покрываюся я, раб Божий (имярек), небеси, облокаюся в оболочи...» (Виноградов 1908/1: 37, № 48; XVIII в.); «...летят с небеси от престола Божия сила ангельская и архангельская... облакают меня облаками, покрывают мя небесами, опоясывают поясом Пресвятыя Богородицы Марии...» (Ефименко 1878: 150, № 12; стар. ркп.).

В большинстве случаев протагонист одевается облаком самостоятельно, однако иногда его одевают Христос или другие сакральные персонажи: «Исус Христос, святии отцы благословляют и облокают» (Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII – нач. XVIII в.); «Сам Господь Исус Христос обвертит во оболоча меня, раба Б(ожия) имр(ек)...» (Ефименко 1878: 152, № 2; стар. ркп.).

Как уже отмечалось, глагол *облекусь* (*облокусь, облачусь, облокаюся, обложусь*) чаще всего сочетается с существительным «облако», однако имярек может также «облечься» солнцем, небесами, месяцем, звездами, светом, Христом: «...облоку на себя красное солнце...» (Срез-

²⁶ Ср. в Апокалипсисе: «...И видех инаго аггела крепка сходяща с небесе, оболчена во облак...» (Откр 10: 1).

²⁷ В сочетании «облака» со «светом» можно видеть прямое указание на евангельское описание Преображения: «...облако светлое осенило их...» (Мф 17: 5).

невский 1913: 486, № 18; ркп. 2-й четв. XVII в.): «...облокусь красным солнцем...» (Турилов 2002: 255; до 1721 г.); «...облежусь яз, раб(а) Б(ожии) и(мярек), красным солнцем» (Смилянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.); «Облекохся в небеса, одеяхся в облако...» (Щапов 1863: 57, № 4; недатир. ркп.); «...облечетца частыми звездами...» (Смилянская 2002б: 101; 1702 г.); «...облаками облачуся, небесами покрываюся... оболоку на себя светлым младый месяц... облачуся частыми звездами, что острыми стрелами...» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.); «...оболокаюся солнцем и светлым месяцем, покроюся облаком...» (Виноградов 1908/1: 38, № 49; ркп. XVIII в.); «Обложуся светом, самым Христом» (Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.).

«Облако» может быть «теплым» или «черным»: «А яз, раб Божий имярек, умываю свое белое лице медвяною росою, крещуся, и благоговяюся, и отхожу от своего одра и ложа, покрыхся небом, одеяхся теплым облаком» (Там же: 246)²⁸; «...росою умылся, зарею утерся, черном оболоком оболокался, чистыми звездами огородился, ясным месяцам подпоясался, красное солнце положил на голову...» (Смилянская 2002б: 111; 1724 г.).

Протагонист одевается солнцем²⁹, облаками, тучей с громом, небом, зарей, Господней ризой: «...красным сонцом от ведун одежуся...» (Богословский 1912: 211; 1631 г.); «...преодеяхся облаки...» (Срезневский 1913: 501, № 87; ркп. 2-й четв. XVII в.); «...одежуся облаки...» (Там же: 502, № 88); «...одеяхся в облако...» (Щапов, 1863: 57, № 4; недатир. ркп.); «...одежуся грозною тучею з громом...» (Смилянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.); «...одеваюся я, раб Божий (имярек), небом...» (Майков 1992: 89, № 223; ркп. XVIII в.); «...одежусе вечернею [зарей] и опояшусе...» (Покровский 1987: 257–258; 1734 г.); «...Еще же и пошли, Господи, ризу Твою святую, да нас одеешь ризою Твоею чесною...» (Ефименко 1878: 164, № 23; стар. ркп.).

Протагонист подпоясывается светлым месяцем, утренней зарей, буйными ветрами, облаками и частыми звездами, светом, поясом Пресвятой Богородицы: «...зорею ся подпояшу...» (Богословский 1912: 211; 1631 г.); «...и подпояшуся красною зарею утренною...» (Смилянская 2002в: 322; ркп. ок. 1730 г.); «...подпояшуся светлым месецем...» (Погодин 1842: 274–275; 1660 г.); «Яз, раб Божий имярек, покрыхся небом, и одеяхся облаки, и препоясахся поясом Пресвятыя Богородицы» (Пигин 2002: 242; ркп.).

²⁸ Ср.: «...теплыми оболоками оболокуся...» (Виноградов 1909/2: 86, № 96; рубеж XIX–XX вв.).

²⁹ В пастушеском отпуске имярек обращается к солнцу: «Стану... благословесь... и выйду в чистое поле, под восточную страну, стану лицем на красное солнце, на запад спиной, и стану я, раб Божий имярек, свои слова красному солнцу говорить...» (Ефименко 1878: 173–174, № 8; стар. ркп.).

к. XVII — нач. XVIII в.)³⁰; «...препояшусь буйны ветры...» (Калачов 1854: 53; ркп. XVIII в.); «...одеваюся я, раб Божий имрак, небом; подпояшуся я, раб Божий имрак, облаками, частыми звездами, на главе держу крест Христов, зарею обмываюся, небесною силою очищаюся...» (Щапов 1863: 54–55; № 1; XVIII в.); «Звездами ограждаюся, небом покрываюся, светом опоясываюся» (РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 4693, л. 49; нач. XIX в.).

В формуле «чудесного одевания» часто фигурируют звезды, например: «...умоюся утреннею росою и зорею светлою, утруся красным солнцем, подпояшуся светлым месяцем, отычуся мелкими частыми звездами, покроюся меденым небом...» (Погодин 1842: 274–275; 1660 г.); «...одежуся светом, опояшуся светлою зарею, покрюся облаки, отычуся частыми звездами» (Виноградов 1908/1: 53, № 70; из недатиров. ркп.)³¹.

В заговоре «К духовному чину» некий Петр предстает в окружении солнца и месяца, со звездами вокруг головы: «Яз, раб Петр, за утро востал давно, во дворе святых твоих небесных сил покрывся, облаки приодеяхся³², препоясался поясом Пресвятыя Богородицы, солнце одесную, а месяц ошую, а звезды около главы моя» (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 10; нач. XIX в.). В отдельных текстах все «чудесное одевание» сводится к украшению звездами: «...во главе моей звезды» (РНБ. О. XVII.38, л. 1 об.; 1-я пол. XVIII в.)³³.

³⁰ Опоясывание поясом Богородицы упоминается и в других заговорах (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 10; ркп. нач. XIX в.; РГБ, ф. 732, № 118, л. 9; ркп. 2-й четв. XIX в.; Ефименко 1878: 150, № 12; стар. ркп.). Ср.: «...батюшка Божий ангел, Михаил архангел, заговори мне тело белое, закрепи крепче стали и булату, красной меди и укладу... и подпояшь златым своим святым поясом...» (Щапов 1863: 56–57; № 3; XVIII в.)

³¹ См. также: (Ефименко 1878: 170, № 6). В заговоре на кулачный бой: «...умоюся не водою, но росою и утруся шелковым полотенцем... взойду я, р(аб) Б(ожий) им(ярек), красным солнцем, облеку на себя светлый месяц, опояшусь румянными зорями, обтычусь частыми звездами, что острыми стрелами от недруга и супостата» (Ефименко 1878: 222, № 110). То же сравнение в пастушеском отпуске (Мороз 2001: 250; недатир. ркп.).

³² Испр., в ркп.: *правдеяхся*.

³³ Ср. иконы со звездами в окладе или на голове Богородицы; образ жены, облеченной в солнце, с венцом из 12 звезд (Откр 12: 1). «Непременной принадлежностью головного покрывала Матери Божией являются три звездочки, которые всегда пишутся на обоих плечах и на челе. Эти звездочки — символ Ее приснодевства. Она — Дева до Рождества Христова (звездочка на правом плече). Дева — в самый момент непостижимого рождения Сына Божия (звездочка на челе) и остается Девой по рождении Своего Божественного Сына (звездочка на левом плече покрывала)» (Соколова 1995: 113).

Суммарное описание мотива. Таким образом, в русских заговорах «чудесного одевания» включается несколько основных компонентов, которые могут по-разному манифестироваться в конкретных текстах и сочетаться друг с другом: это само чудесное одевание, чудесное «освещение», уподобление человека солнцу и свету, приобретение чудесных свойств (красоты, храбрости, «грозы», то есть способности вызывать страх) и даже самообожествление; путешествие в мифический мир, с небесными светилами, защита от опасности (огораживание, опоясывание, покрывание нетленной ризой).

Если суммировать различные версии мотива «чудесного одевания», то складывается такая общая картина: субъект заговора умывается росой и зарею, вытирается зарей, солнцем, ризой Богородицы, белым светом; одевается светом³⁴, солнцем, месяцем, звездами, зарей, облаками, тучей, небом, небесной высотой, ветром, а также громом и молнией; покрывается небом, зарей, облаками, громом и молнией, ризой Господней; подпоясывается солнцем, зарей, ветрами, месяцем, поясом Богородицы; огораживается звездами, милостью; освещается светлым месяцем, осияется солнышком; идет сквозь солнце, месяц, зарю и звезды; хватается за облака; входит в солнце или в грозовую тучу; подпирается землей, месяцем; обтыкается, подтыкается, застегивается месяцем; осыпается, утыкается, отыкивается звездами; заставляется стеною.

Он берет в руки месяц, подпирается им, кладет его себе на затылок; «оболакает» на себя солнце; кладет его себе на голову; вставляет солнце себе в глаза, «озаряет» утренние зори на горе Сионе, отправляется с земли в небесные сферы и при этом внутренне и внешне преобразуется, приобретая гигантский размер, так что небесные светила оказываются у него внутри; становится солнцеподобным или богоподобным, напоминающая то праведное солнце-Христа, то грозного громовержца-Саваофа.

Соответственно люди, к которым идет человек, радуются ему как восходящему солнцу или воскресшему Христу, безотрывно смотрят на него, теряя дар речи, любят его и восхищаются. Либо они трепещут и устрашаются его громopodobного голоса и сверхъестественной мощи.

Апокрифические молитвы к власти в славянских евхологиях. Различные модификации формулы «чудесного одевания» имеются в Молитве к архангелу Агатаилу, Молитве св. Георгию и ряде других

³⁴ В некоторых заговорах одевание светом сближается с облечением во Христа: «Обложуся светом, самым Христом» (Пигин 2002: 242; к. XVII — нач. XVIII в.).

ИПОРОДИХСѢ ЮМО ЛОДЕН
ОЦЪ И ЦАРЕХЪ ТРИ ИЧЕ
ТРИИ АБТОПЪ ИСОНИКЪ
ПОТРОШИХЪ ЗАТХРИ РОТЪ
ЗЛОТНЕ ИЗУХМЕ ГОРИ
ИПЛОА ИПОЛОМ ПОТТИР
НЕ ИПОРОДЕ АПОРАМЕ
ИПОЛАТЕНЕ ЗЛОНИИИ
ИПЕЦАРИЦА ЦАРИЕ ИЦА
РИЦИ И ЦАРИЕ ИСТАПА
ОХЪ ИПОРАНЕ АПОРОДЕ
ИПАДТЕЛЕ ЗЛОНИИ ИЦА

ГЪ АРДА ЗАРОХЪ ИЗОП
РАМЪХСѢ ИОНЪ БИРЪ ТИ
ЗИ СЛОЗЕНЪ ИФЕ ИСОНИКЪ
ИОЛОФИ ПОРАНИЗ ИСОМ
ХСѢ ИТОРОСЕ ИСИХШЕ
ЮМО САНЦЕ ИЗОУОСѢ
ШЕ ИОМБНЕ ЮМО БУЦЕ
ИЗОТНЦЕМЪ ИЗОПАНИ
ХСѢ ЮМО ИЗОРОТЕПОИ
ИМПЕРАМЪ ИСИХШЕ
ПОИПРОИ ИЛИ ПАНОС
ПОАДШЕ ИПОИ ХАТѢ

Илл. № 2. Народная библиотека Кирилла и Мефодия (София), № 273. Рукопись XVII в.
Лист 62 об.-63. Молитва на суд

апокрифических молитв, предназначенных воздействовать на суд и власть имущих. Эти молитвы имеют такую же ситуативную приуроченность и функцию, что и русские заговоры социальной направленности.

В наиболее ранних молитвенных текстах, включающих подобные формулы, речь идет не о «чудесном одевании», а только о сравнении человека с небесными светилами. Так, в молитве из Часослова 1498 г. Патриаршей библиотеки в Иерусалиме протагонист уподобляется месяцу среди звезд:

И да светитсе ракъ Божи, яко мѣсяць въ звездахъ, тако и азъ въ людехъ и въ любви в(о)лѣрьстен, до нмашн изменене от слъньчннхъ зарь и одъ мѣсячннхъ зарь на тко и ракъ Божи да гледають болѣре и вси людѣ, яко млада и мѣсяца, да гледають весь мирь, егда изидѣ прѣдь волярес Соуха трава процѣтьшѣ, сѹхо дрѣвне листые поустн, ис камене млеко потѣче, изидѣ облакъ на вѣлѣ ведрине и помръче слънце та да мръкнууть мон злотворницн при мнѣ, яко мѣсяць въ звѣздахъ, тако и азъ въ людюхъ и въ любви болѣрьстнч (Яцимирский 1913/4: 86–87) 35.

Аналогичным образом обстоит дело в молитве архангелу Агатаилу³⁶. В сборнике № 273 «Народной библиотеки Кирилла и Мефодия» (София) приведены подряд 5 молитв сходной функциональной направленности: «Молитва светаго Георгия. Идущимъ на войску, или на путь, или на судъ многою причитати на нов мѣсець»; три молитвы на суд и «Молитва, егда идеши на судъ, ка властемь, и владикамь, и судиямь». Учитывая, что эти тексты представляют большой интерес для нашей темы, приведем их полностью³⁷:

Молитва светаго Георгия

Идущимъ на войску, или на путь, // (59) или на судъ многою причитати на нов мѣсець.

Облекохсе небеси, и прикрихсе облаки, и препоясасе крестомь, и помоли Бога и светаго Георгия. Слънце одесною мене, мѣсець над главою мою, звез-

³⁵ См. выше, с. 82–83.

³⁶ См. выше, с. 80–84.

³⁷ Рукопись НБКМ, № 273 цитируется по ксерокопии, любезно предоставленной нам В. Николовой. Тексты частично опубликованы в переводе на болгарский язык в кн.: (Петканова 1982: 307–308). Описание рукописи см.: (Цонев 1910: 174–175). Пользуюсь случаем поблагодарить В. Николову за предоставление ксерокопий и Л. А. Коробенко за помощь в прочтении отдельных трудных мест рукописи.

ди ошк³⁸ мене. Георгие, сльнчное сльнчце, об // (59 об.) обуздани петь царь елинскихъ. Господи Иисусе Христе, завежи уста супротивникомъ моимъ, и руце, и нозе зло мислецимъ рабу Божию [оставлено место для имени] Сатвори ихъ³⁹, Господи, яко овце безгласне подь мною, а мене сатвори над ни яко льва силою светие Троице, молитвами Пресвети // (л 60) Пресветие Богородице небесниехъ силь, архаггела Михаила и Гавърила, и Урила, Равафанла, Марьдария, и Арьдаила, и светие великомученикъ Георгия, Димитърна, Феодора, Мерькурия, Прокопия, Никити, и светии 12 апостоль, и свети 4 евангелисти Матфен, Маркъ, Лука, Иоаннь, и свети отець 318, иже // (60 об.) ва Никен и vase свети твоихъ укрепни, Господи, раба своего, и сатьвори подножие ногама моима. Васегда и ниша и присно и вавеки векомъ. Аминь.

А се молитви разл[и]чни идующимъ ка царомъ и боларомъ

Изиде рабъ Божи [оставлено место для имени] ка царомъ и боларом и к васемъ людемъ. Господе, // (61) *хождахъ сия яко сльнчце* и где говорахъ яко злато и камене излияхъ. Чуена ми, будетъ речъ яко и туровъ рогъ ва полате цареве. Васегда и нише и присно и вавекъ.

Молитва за судь

Ва име Отца и Сина и Светаго Духа, светие Богородице. *Седеше рабъ Божи на беле об[л]аце, // (61 об.)* ва десной руце држаше часни крестъ, а ва левой руце држаше драги камень и пченицу и босиликъ, *на лице слична зара, на груди даница, ва мезецъ облечень и зездеме осипавъ.* Чуюх ме властели, и епископи, и попове, и поидоше ка мьне яко овце на соль, и яко арьгати на студенаць, // (62) и яко пчели на пчелинаць. Чистъ бихъ яко сребро чисто, и *яко мезецу покланяху ми се,* и яко часному кресту. И vaseгда и ниша и присно ва веки векомъ. Аминь.

Молитва 3 за судь

Въ име Отца и Сина и Светаго Духа. *Азь, рабъ Божи, вазидохъ на високою гору,* и омихсе ва Божиемъ породиме, и по // (62 об.) и породихсе яко младенаць, и вазехъ три и четири лепоть. И санидохъ, потьрубихъ ва тури рюги златие. И чуюх ме гори и пола и по полку пастирне, и по дворе дворане, и по властеле владики, и подь царицахъ царие. И царици и царие оставляху, и дворе дворане, и властеле владики, и дру // (63) гь друга вараху и вапрашахусе, кои бихъ тази человекъ, иже вазиде на Божи породимъ и омихсе, и породисе, и *сияше яко сльнчце,* и вазблешше ка мьне яко овце къ агнцемъ, и васплакахусе яко отрочета къ матерамъ, и бише васи

³⁸ Испр., в ркп.: *ор/шюю.*

³⁹ Испр., в ркп.: *ихъ ихъ.*

врази мои под нозе падоше, и васи хоте // (63 об.) ние мое савриша[x]у.
Васегда и нина и присно

Молитва, егда идеши на судъ, ка властемь, и владикамь, и судиямь
Вазми воду на новь сасудъ, глаголи молитву сию и васемь любимь будеши.

Господи Боже нашъ, светиѣи Кузма и Дамьянъ. Поиде рабъ Божи ка въ //
(64) ка властемь, и судиямь, и кнеземь, владикамь. Егда проговоримь, да
ми се слышитъ речъ, яко Евангелие глаголи, и яко клепало ва Светую не-
делю. *И да ми се слышитъ речъ, яко громъ от небесе. И да се светимь ва*
немь яко даница ва васехъ звезда, и да сияеть глава его яко слънце на н //
(64 об.) *на небеси, и да будеть рабъ твои ва сладость и драгость. Да не мо-*
гутъ бити без негa, яко вась мирь не можетъ бити без води, и да есть ва-
семь людемь любимь и да не потворитьсе реч его, на да проговореть ка
нему яснимь гласомь, и погледають веселима очима, и да будутъ васи
чисти сердц[м]ь. // (65) И еще молитесе рабъ твои светителю Христовъ
Николае: избави раба своего от гнева саборьнаго и васакого проречения
чловечаскаго, якоже избавиль еси три мужи от руки Коньстати цара. И да
имать рабъ твоихъ имерек. [оставлено место для имени] здравие и ра-
дость, якоже имеи Иоанъ на Иорьданне. Благослови⁴⁰, // (65 об.) Госпо-
ди, раба своего [оставлено место для имени]. Васегда и нина и присно⁴¹.

Апокрифические молитвы и заговоры на власть. И в апокрифических молитвах на суд и власти, и в соответствующих заговорах выделяются по меньшей мере две формулы, которые повторяются, варьируясь, в разных текстах и имеют суггестивный, запоминающийся характер. Это интересующая нас формула «чудесного одевания» и формула самоотжествления со зверем, которую мы исследовали выше. Благодаря им апокрифические молитвы и заговоры социальной направленности имеют ярко выраженное своеобразие и выделяются на общем фоне репертуара заговоров и апокрифических молитв восточных и южных славян.

При современной степени изученности апокрифических молитв мы не можем пока проследить в деталях, как именно происходило их взаимодействие с заговорами. Ясно, что влияние это могло быть двунаправленным: как заговоры или их фрагменты могли включаться в апокрифические молитвы, так и, наоборот, апокрифические молитвы переходили в фольклорный репертуар⁴².

⁴⁰ Испр., в ркп.: *благослови*.

⁴¹ НБКМ, № 273, л. 58 об. - 65 об.; XVII в.

⁴² О соотношении заговоров, канонических и неканонических молитв см. (Radenković 1997; Шнитер 2001; Minczev 2003).

Болгарские исследователи отмечают, что апокрифические молитвы социальной направленности близки фольклору. Фантастический характер образов, описание «путешествий» героя, в том числе и его «путешествия» на небо по волшебному дереву, специфическая «звездная» символика, мотивы чудесного «одевания светилами» — все это выдает связь этих молитв с фольклорно-мифологической традицией (Петканова 1976: 36; Атанасова 2001). Тем не менее в репертуар русских заговоров апокрифические молитвы на власть явно попали в составе рукописной традиции.

С апокрифическими молитвами связаны прежде всего такие заговоры, которые начинаются с описания утреннего пробуждения, отправления в путь и чудесного одевания, а также включают анималистические сравнения.

Перечислим основные версии мотива «чудесного одевания» в апокрифических молитвах южных славян:

1. Протагонист сидит на облаке с крестом и другими предметами в руках, облеченный в солнце, месяц и звезды. «Седеше раб Божи на беле облаце, на десной руке држаше часни крестъ, а ва левой руке држаше драги камень и пченицу и босиликъ, на лице слична (?) зара, на груди даница, ва месецъ облечень и звездаме осипавъ» (НБКМ, № 273, л. 61–61 об.; XVII в.). Пер.: «Сидел раб Божий на белом облаке, в правой руке держал честной крест, а в левой руке держал драгоценный камень и пшеницу и базилик; на лице солнечная заря, на груди денница, в месяц облечен и звездами осыпан».

2. Протагонист забирается на гору, попадает в рай, возрождается там как младенец и становится красивым. «Азь, раб Божи, вазидохъ на високою гору, и вмихсе ва Божиемъ подроде (?), и породихсе яко младенецъ, и вазехъ три и четири лепоть» (НБКМ, № 273, л. 62–62 об.; XVII в.). Пер.: «Я, раб Божий, взошел на высокую гору, и умылся (?) в Божьем раю (?), и родился как младенец, и взял три или четыре красоты».

3. Протагонист одевается в небеса и облака (см. выше, с. 224–226).

4. Протагонист идет в окружении солнца, месяца и звезд. «Облекохсе небеси, и прикрихсе облаки, и препоясасе крестомъ, и помоли Бога и светаго Георгия. Сльнце одесною мене, месецъ над главою мою, звезды ошую (?) мене» (НБКМ, № 273, л. 59; XVII в.). Пер.: «Оделся небесами, и прикрылся облаками, и препоясался крестом, и помолился Богу и святому Георгию. Солнце справа от меня, месяц над головой моей, звезды слева от меня (около меня?)».

5. Протагонист опоясался молниями, оделся облаком, покрылся небом. «Млыиами се поясахъ, облакомъ се одеяхъ, небеси се покрихъ от зломисльника и тварника» (Цонев 1923: 136; ркп.: НБКМ, № 622,

л. 145). Пер.: «Молитвѣши ошоясашеся, обьявѣши себѣ и въ небесахъ и въ
крылехъ отъ зломастѣнника и пресеку языкъ».

6. Протагонист возьмет в руки меч Господень и молнию. «Стану
на аеру и опашусе поясомъ пресвятой дѣвы Марии и возьму мечъ Госпо-
дѣнь в руки и пресветлую молнию и пресеку языкъ неприятелямъ моимъ»
(Стојановић 1903: 363; Сперанский 1898: 81; ркп.: НББ, № 555, XVIII в.)
Пер.: «Встану на воздухе и опояшуся поясомъ Пресвятой дѣвы Марии
и возьму мечъ Господень в руки и пресветлую молнию и пресеку языкъ
неприятелямъ моимъ».

7. Протагонист опоясался поясомъ Богородицы. «...поясахсе поясомъ
пресветие Богородице...» (Цонев 1923: 136; ркп.: НБКМ, № 622, л. 145;
XVII в.); «Стану на аеру и опашусе поясомъ пресвятой дѣвы Марии...»
(Стојановић 1903: 363; Сперанский 1898: 81; ркп.: НББ, № 555, XVIII в.)⁴³.

8. Протагонист сияет как солнце. «...вазиде на Божи породимъ
и омихсе, и породисе, и сияше яко слньце...» (НБКМ, № 273, л. 63;
XVII в.); «...да сияеть глава его яко слньце на нбси⁴⁴» (Там же,
л. 63 об. - 64 об.); «Просвети образъ мой яко солнцу в дне и яко луне и
звездамъ в ноши» (Яцимирский 1913/4: 86; ркп. Сербской Академии,
№ 57, л. 447-448; XVII в.).

9. Властители поклоняются протагонисту как месяцу или кресту.
«Чистъ бихъ яко сребро чисто, и яко месяцу покланяхумисе, и яко час-
ному кресту» (НБКМ, № 273, л. 62; XVII в.). Пер.: «Былъ чистъ какъ чистое
серебро, и поклонились мнѣ какъ месяцу и какъ честному кресту».

10. Пусть слушаютъ меня какъ громъ с неба; да буду светить какъ
денница среди звездъ; да сияетъ моя голова какъ солнце в небе. «Поиде
рабъ Божи *ка властемь⁴⁵ и судиямъ и кнеземъ владикамъ. Егда про-
говоримъ, да ми се слышитъ речъ, яко Евангелие (?) глаголи, и яко
клепало ва светую неделю. И да ми се (?) слышитъ (?) речъ, яко громъ
отъ небесе. И да се светимъ ва немъ яко даница ва васехъ звезда...»
(НБКМ, № 273, л. 63 об. - 64 об.; XVII в.). Пер.: «Пошелъ рабъ Божий къ
властямъ, и судьямъ, и князьямъ, владыкамъ. Когда заговорю, пусть речъ
звучитъ, какъ Евангелие, какъ колоколъ в Святую неделю. И пусть звучитъ,
какъ громъ с неба. И да буду светиться в немъ, какъ денница между всеми
звездами...».

Источники некоторых приведенныхъ образовъ можно найти в Библии и апокрифической литературѣ.

Сравнение гласа Господнего с громомъ небеснымъ неоднократно
фигурируетъ в Библии (Иов 37: 2, 4-5; Пс 76: 19; 103: 7). Оно известно

⁴³ См. выше, с. 225-226.

⁴⁴ Испр., в ркп.: на н // (64 об.) на нбси.

⁴⁵ Испр., в ркп.: ка въ // (64) ка властемь.

и в апокрифической литературе, например в «Книге Еноха»: «...аз же слышах глаголы Господня, яко грома велика...» (БЛДР 2000/3: 220; ркп. к XVI в.) Выше приводились примеры из русских заговоров «Изыди, глагол мой, из уст моих, аки гром сильный с камением.» (Ефименко 1878: 162, № 22; стар. ркп.); «А я бы, раб Божий, говорил предо всякою властикою, аки сильне гром греме...» (Покровский 1987: 258, 1734 г.).

Сияющий лик в Библии приписывается преобразившемуся Христу: «...и прехияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Мф 17: 2). В таком же образе Христос явился на Патмосе апостолу Иоанну: «...и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр 1: 16). У ангела, представшего перед Иоанном, лицо также было как солнце (Откр 10: 1). В апокрифической литературе неоднократно фигурируют ангелы с лицами, подобными сияющему солнцу, например в Книге Еноха (АДР 1997: 47; ркп. XVI в.). В Видении апостола Павла описываются два рода ангелов: одни забирали души нечестивцев, а другие — праведников; у первых лица были исполнены ярости, «очеса же ихъ светяхуся акы звезда, восходящая за оутра», а вторые исполнены кротости, «ихже лица свѣтяхуся яко солнце» (Тихонравов 1863/2: 42; ркп. XV в.)⁴⁶.

После общения с Ягве на горе Хорив лицо Моисея начало сиять лучами (Исх 34: 29, 35). Когда апостол Стефан говорил перед синедрионом, все «видели лице его, как лице Ангела» (Деян 6: 15), то есть, по-видимому, оно тоже светилось. В будущем воссияют праведники: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки, навсегда» (Дан 12: 3); «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф 13: 43). В «Книге Еноха» говорится о том, что праведники избежат последнего суда, будут взяты в рай «и просветятся яко и солнце» (Тихонравов 1863/1: 23; ркп. XIV в.)⁴⁷.

Образ человека, сидящего на облаке, восходит к Новому Завету: «...и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою...» (Мф 24: 30; см. также: Мф 26: 64); «...и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому...» (Откр 14: 14; см. также: Откр 11: 12).

⁴⁶ См. пер. на современный русский язык: (АДР 1997: 61). Об огненной природе ангелов в древнерусских текстах см. также: (Васильев 1999: 34–35).

⁴⁷ Ср. в «Книге бесед» протопопы Аввакума: «Многи же святии смирения ради и долготерпения от Бога прославившаяся и по смерти обоготворени быша, понеже и телеса их являют живущую благодать Господню, чудесьми и знаменьми яко солце повсюду сияют» (Аввакум 1991: 256).

Мотив молнии и грома в славянских культурах описывается как нид молнии (С. Сан 10-б) «Из облака молнии и грома, как апокрифическом «Хожении Звезда и разманам» (МФ 78-3) и лице его, аки лице ангела, и *сиди же* его, яко молния (так!) и *иде* над идущу» (Тихомиров 1963: 2-83; рпк. 1646-1654 гг.)⁴⁸

Если в апокрифической молитве человек опоясывается молнией или берет ее в руки, то в заговоре дается развернутое описание того, как он одевается молнией и громом (Турилов 2002: 255; рпк. до 1721 г.)

Табл. 16. Теофании в Библии и в заговорах

Исх 19: 9, 16	Турилов 2002: 255; рпк. до 1721 г.	Смилянская 2002г: 322; рпк. ок. 1730 г.
И сказал Господь Моисею: вот, я приду к тебе в густом облаке ⁴⁹ <...>. На третий день, при наступлении утра, были громы, и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане.	...и я, раб Божий имярек, войду в грозную тучу, покроюся громом, маланьей и огненным молнием. И сколь грозна грозная туча, гром и маланья и огненное молние, столбы и я, раб Божий имярек, был грозен и страшен, боялись бы и трепетались меня, раба Божия имярек.	Аз, р(аб) Б(ожин) и(мярек). обозрю и осмотрю красное солнце, и подпояшуся красною зарею утреннюю, и подтычуся частыми звездами, и облечуся яз, р(аб) Б(ожин) и(мярек), красным солнцем, и одежуся грозною тучею з громом. Сколь ся туча грозна з громом и огнем, и молниею, и толь бы яз, р(аб) Б(ожин) и(мярек), был грозен и страшен пред князи и бояры, и пред всеми моими злодеями и сопостаты, в суде стоячись...

В перечисленных случаях совпадение образов южнославянских молитв и русских заговоров объясняется не только их взаимными связями, но и общим фондом тех текстов, из которых черпались эти образы. При этом протагонисту молитвы или заговора присваива-

⁴⁸ Ср. описание кормщика-Христа в скопческой песне: «...Уж на нем *риза* аки молния, / Уж на нем венец — непостижимый свет...» (Паяченко 2002: 474; рпк. 1789 г.).

⁴⁹ Вхождение в облако — устойчивая деталь теофаний: «И взошел Моисей на гору; и покрыло облако гору» (Исх 24: 15); «...явилось облако и осенило их; и устрашились, когда вошли в облако. И был из облака глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный; Его слушайте» (Лк 9: 34-35).

лись те атрибуты, которые в текстах-источниках принадлежат Богу или ангелам.

Хотя в деталях русские и южнославянские тексты расходятся, они все же очень близки друг другу и по общему набору формул, и по их конкретному лексическому наполнению, часто совпадающему даже в деталях, и по общей установке на создание яркого, впечатляющего текста.

И в русских, и в южнославянских текстах протагонист облачается небесами и облаками, одевается молниями; он хочет сиять как солнце; быть светлым как месяц и звезды; вызывать поклонение как месяц в небе; он надевает пояс Богородицы, идет в окружении солнца, месяца и звезд, поднимается на высокую гору.

Книжная версия формулы «чудесного одевания» типа «Облекуся облаки и покроюся небом» (Турилов, Чернецов 2002б: 208) совпадает в южнославянских и русских источниках, хотя в последних появляются тавтологические словосочетания типа «облекуся облаки», которых, кажется, не было в апокрифических молитвах южных славян.

Облачение светилами в апокрифической молитве на суд из сборника НБКМ, № 273 имеет фольклорный характер и весьма близко соответствующим описаниям в русских заговорах:

Табл. 17. Мотив облачения светилами в апокрифических молитвах и в заговорах

НБКМ, № 273, л. 61–61 об.; ркп. XVII в.	Срезневский 1913: 486–487, № 18; ркп. 2-й четв. XVII в.	Смилянская 2002б: 112; 1727 г.	Щапов 1863: 54–55; № 1; ркп. XVIII в.
Седеше рабь Божи на беле облаце, на десной руке држаше часни крестъ, а ва левой руке држаше драги камень и пченицу и босилникъ, на лице слчна(?) зара, на груди даница, ва месецъ облечень и звездаме осипавь.	...оболоку на себя красное солнце, опояшусь све[т]-л[ой] зорей, потычюсь частыми звездами, возьму в руке млад светел месецъ...	Иду я, раб Божии, на небеса, хватаюся за облака, младым светлым месецом подпираюся, частым[и] звездами осыпаюся, нетленною ризою покрываюся...	...одеваюся я, раб Божий имрак, небом; подпояшуся я, раб Божий имрак, облаками, частыми звездами, на главе держу крест Христов, зарею обмываюся, небесною силою очищаюся...

Совпадает и мотив окружения небесными светилами, хотя в русских текстах он разработан своеобразно. Например, в олонецком заговоре-молитве из собрания крестьян Корниловых мотив трансформировался таким образом, что луна как бы оказалась в теле субъекта, а звезды у него на голове. Таким образом, в русском тексте появилась тема гигантизма, отсутствовавшая в сборнике НБКМ, № 273. В тек-

стах на 3-го и 5-го столбцов (одесную, ошую)

Табл. 18. Мотив 'протагонист идет в окружении небесных светил' в апокрифических молитвах и в заговорах

НБКМ, № 273, л. 59; ркп. XVII в.	Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII нач. XVIII в.	Покровский 1987: 257; 1734 г.	РГБ, ф. 218, № 515-11, л. 10; ркп. нач. XIX в.	Вытегорский погост 1884, № 91. 909; не датир. ркп.
Слыще одесною мене, месець над главою мою, звезды ошую (?) мене.	Агтел со мною есть, солнце одесную мене, и звезды по главе моей, и луна в телесе моем...	Впереди меня, раба Божия, праведное солнце согревает, и создаи меня, раба Божия, светлый мес[я]ц просвещает, со сторон меня, раба Божия, частые звезды сохраняет.	Яз, раб Петр, за утро востал давно, во дворе святых твоих небесных сил покрывся, облаки приодеяхся ⁵⁰ , препоясался поясом Пресвятыя Богородицы, солнце одесную, а месяц ошую, а звезды около главы моя.	...подтыгуся частыми звездами, что вострыми стрелами от всякаго врага и супостата, и спереди меня, раба Божия имярек, с солнцем, и позади меня, р(аба) Б(о)жия). светлый месяц.

В южнославянской молитве высказывается пожелание, чтобы человеку поклонялись как месяцу; в русском заговоре-молитве имярек сравнивается с месяцем или даже отождествляется с ним⁵¹: «И как стану, раб Божий имярек, пред царем-государем, и пред всеми князи и боляры, и пред всеми православными християны светлою звездою, и праведным солнцем, и младым месяцем... И ставлюся раб Божий имярек пред всеми князи и боляры и пред всеми православными християны аки млад светел месяц» (Пигин 2002: 242; к. XVII — нач. XVIII в.).

Мотив обретения красоты⁵² дал богатые всходы на русской почве. Он встречается в заговорах на красоту, на власть, в присушках и в заговорах «чтобы люди добры были».

⁵⁰ Испр., в ркп.: *правдеяхся*.

⁵¹ Ср. также: «...защити считом своим небесным и осияй аки солнце, то осияй на милость Божню и освети аки месяц...» (Михайлова 2004: 184; 1749 г.).

⁵² «И азь рабь Божи изидохъ въ красоту и оу зависть» (Цонев 1923: 136; ркп. XVII в.); «...вазехъ три и четири лепоть» (НБКМ, № 273, л. 62-62 об.; ркп. XVII в.).

Область наложения эстетического и магического начал в заговорах весьма значительна. Это проявляется в темах красоты, света, радости, в элементах пейзажа, мотивах зари и небесных светил, использовании эпитетов, изысканной стилистической и звуковой организации текстов. В заговоре из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в. в качестве эталонных носителей красоты выступают не только красные девицы и красные цветы, но и царь Михаил Федорович: «...и как падут утренные и вечерние росы на землю и на во(ду), також бы пала красота и лепота *дамя и чолноцамя и шесикочо тпяфа Рижайса Зецомошига шлея Мули⁵³. И как дивуютца цари и князи, и власти, и все мужи красным маковым цветам, так бы дивовалис(ь) мне, рабу Божию имярек, и пала б красота красота красота красных д(е)виц на меня, раба Божия имярек» (Срезневский 1913: 491, № 32). Пожелание быть красивым высказано в заговоре с экстатической приподнятостью и напряженной требовательностью. Особое душевное состояние передается в тексте лексическими и интонационно-синтаксическими средствами. Воздействие света и красоты усиливается с помощью повторения слов «красота» и «красный».

Красота, привлекательность осмысляются как некие свойства предметов, а не приписываемые им качества. С другой стороны, они предстают как нечто материальное и отделимое от предмета. Особое значение имеют интенсивность и внутренняя активность красоты: ее может быть больше или меньше, она может переноситься с одного человека на другого. Красоту можно приобрести, если умыться или облечься в солнце.

В заговорах XVII–XIX вв. красота ассоциируется со светом, осмысляется как атрибут солнца или как некая самостоятельная субстанция: «Дай же мне, Господи, красоту светлого солнца, зрение от облак света, очи от быстры реки» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.); «Есть бел камень, сидит на белом камне цар Давыт со всею своею красотою...» (Там же: 141; 1740 г.); «...так бы на раба Божия имярек взирали красотою солнце и месяц в очи и красота та бы на меня, раба Божия имярек» (РГАДА, собр. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1; ркп. 1763 г.); «...так бы пала на меня... красота солнышная и злато всякого человека...» (Смилянская 2002б: 166–167; 1774 г.); «Мать сыра земля, ты благословенна, ты освященна, ты украшена всякими травами и всякими цветами! Сукрасило тебе красное солнце, светлый месяц, ясныя звезды и вечерния зори. Сукраси ты мене... (Майков 1992: 147, № 343; 1766–1767 гг.); «Стану я, раб Божий имрек, благословясь,

⁵³ Текст писан тайнописью: «царя и господаря и великого (букв.: „великого“) князя Михаила Федоровича всея Руси».

пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле; в чистом поле умоюся рогою, утруся красным солнышком, подтыркаюсь частыми звездами, на себя положу всю небесну красоту, на издивление добрым людям, пестрым судьям...» (Вытегорский погост 1884, № 97: 978, «б»; 1880-е гг.).

Таким образом, многие мотивы и образы апокрифических молитв, включаясь в заговоры, внутренне перестраивались, подчиняясь иной системе. На фоне южнославянских апокрифических молитв севернорусские заговоры по большей части производят впечатление самостоятельной разработки тех же тем и мотивов. Тексты заговоров, по-видимому, достаточно свободно конструировались из фрагментов молитв, к которым прибавлялись формулы местной заговорно-заклинательной традиции.

Последующая судьба апокрифических молитв к власти складывалась по-разному у южных и восточных славян: у первых эта традиция не вышла за пределы рукописных сборников, а у вторых пришла в тесное взаимодействие с фольклором. Соответственно и мотив «чудесного одевания» мало известен в заговорах южных славян XIX–XX вв., но обильно представлен в заговорах того же времени у русских, белорусов и украинцев.

Мотив «чудесной внешности» в украинских и южнорусских заговорах. Среди заговоров социальной направленности, дошедших в составе следственных дел XVIII в. о колдовстве, выделяется ряд текстов украинского и южнорусского происхождения.

1. Служитель лубенского полковника Илья Човпило, когда его оклеветали перед господами и он хотел освободиться «от поклепа», писал такие слова: «...слонце миж очима, месяц за плечима, у соболях стою як на слонце, люди дивляться и на месяц, а соболе почитают, так би на мене паки дивилися и почитали» (Журавель 1996: 127; 1736 г.)⁵⁴.

2. В 1738 г. у попа Арсения Доброниского из Переяславля был обнаружен заговор: «Я сюда приихав чорним волон, щоб тута став усем язык колом. У мене Пречистаи Мати миж очима, а Христос меж плечима» (Смилянская 2002б: 140; 1738 г.). Текст представляет собой рифмованный стишок, что характерно для украинских заговоров. Действительно, он имеет близкие соответствия на Украине, например:

⁵⁴ Близкие параллели имеются в украинских и южнорусских заговорах. Например: «Ясный месяц у меня меж плечами, праведное солнце меж очами...» (Проценко 1998: 237, № 361; выписано из «заветной тетради» в 1989 г. в ст. Мелиховская Усть-Донецкого р-на).

«...а я на них подивився чорним волком, щоб їм поставили язики колом» (Василенко, Шевчук 1991: 315; зап. в 1928 г. на Уманщині).

3. У каптенармуса Белгородского полка Карпа Булавина в 1750 г. была найдена пришитая к печатному букварю «заговорная волшебная тетрадь», в которой написано: «...я, раб Божий Григорій, справляясь к полковнику Дашиле, в меня, раба Божия Григорія, в *потылице місяця, а в лобу сонце, а в ретивом сердце звезда...*» (Лебедев 1902: 93)⁵⁵.

Как видно из приведенных примеров, интересующий нас мотив в украинских и южнорусских заговорах XVIII в. имеет существенную специфику: протагонист не одевается светилами, а только украшает себя солнцем и месяцем. Условимся называть такую версию мотивом «чудесной внешности».

Формулы, зафиксированные в XVIII в., довольно точно соответствуют украинским и южнорусским фольклорным материалам XX в. и по своему содержанию, и по функциональной направленности. В XX в. такие формулы встречались главным образом в заговорах, призванных воздействовать на суд (Василенко, Шевчук 1991: 308, 309, 312, 315; Проценко 1998: 257, № 382), в оберегах перед отправлением в путь (Василенко, Шевчук 1991: 45; Проценко 1998: 236, № 361) и от порчи и врагов (Василенко, Шевчук 1991: 322; Проценко 1998: 235, № 360).

Для украинских заговоров характерна формула «чудесной внешности» типа: «А місяць мені в вічі, а сонечко у плечі, звізда моє тіло...» (Василенко, Шевчук 1991: 315; зап. в 1928 г. на Уманщині). Однако на Украине известна и формула «чудесного одевания», например: «В дорогу вбираюся і з Господом Богом стрикаюся, *місяцем окружуся, а зорю підперезуся*» (Там же: 45; зап. в 1928 г. в Киевской обл.).

Данные формулы могут сочетаться друг с другом в рамках одного текста, например: «Іду я на суд: сонце в лице, місяць в плече. Зорю підперезуся нікого не боюся» (Василенко, Шевчук 1991: 309; зап. в 1918 г. на Черкащині).

Украинская версия формулы «чудесного одевания» находит соответствие в украинских свадебных песнях, например: «...Мати Івашка родила, / *Місяцем обгородила, / Сонечком пудперезала...*» (Весілля 1970/1: 114; Киевская и Полтавская губ.; 1877 г.); «Мати Ганнусю родила, / *Місяцем обгородила, / Зорю підперезала / До шлюбу виряджала*»

⁵⁵ Ср. описание чудесных детей в белорусской сказке: у них «на лбе па місяцу, ў патылицы па звездацы» (Афанасьев 1985/2: 306). В словах «в ретивом сердце звезда», быть может, отразились слова из Второго послания ап. Петра: «...люидет утренняя звезда в сердцах ваших» (2 Петр 1: 19). Ср. в стихотворении Вяч. Иванова «Алмаз»: «Вспроницаемой святыней / Луча божественное Да, / Стань в сердце жертвенной твердыней, / Солнцедробящая звезда!»

(Весільні пісні 1988: 166, № 506; Вольний; 1896 г.)⁵⁶. Трудно сказать, где появилась формула впервые — в заговорах или в песнях; в обоих жанрах она кажется достаточно органичной.

Фольклорные параллели к формуле «чудесной внешности». Формула, включающая описание «чудесной внешности», но не предполагающая «чудесного одевания», имеет многочисленные параллели в словесности славян и других народов⁵⁷. Речь идет о фольклорных клише описания красоты, при которых лицо и глаза героя уподобляются небесным светилам или светила украшают его голову⁵⁸. Например, для русских былин характерны сравнения лица с солнцем, а глаз со звездами: «От лица пекё, будто красное солнышко», «Оченьки горят, быдто звездошки». В былинке о Дунае и Настасье у чудесного ребенка, вырезанного из материнской утробы, «Назади-то воссиять будто светёл месяц», «А по косицам быдто звездушки» (Селиванов 1990: 34–36)⁵⁹.

В украинских и сербских сказках о «приметах царевны» (АТ 850) на ее теле обычно оказываются отметины в виде солнца, луны и звезд, причем расположены они или в верхней части тела, или трехкратно: наверху, в середине и внизу (Зайковские 1999: 111–112). Описание

⁵⁶ См. также: (Весілля 1970/1: 292; Весілля 1970/2: 253, 309; Весільні пісні 1988: 161, № 491). Мотив известен и в сербских песнях (Потебня 2000: 25).

⁵⁷ Сравнение возлюбленной с небесными светилами находим, например, в Песни Песней: «Кто эта блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце...?» (Песн 6: 10); в «Острожской Библии»: «Кто сия приносящи яко оутро, добра яко луна, избрана яко слънце...» (Алексеев 2002: 192). Ср. в Житии протопопа Аввакума: «Мы же здесь, и на Мезени, и повсюду сидящии в темницах поем пред Владыкою Христом, Сыном Божиим, Песни Песням, их же Соломан воспет, зря на мать Вирсавию: „Се еси добра, прекрасная моя! Се еси добра, любимая! *Очи твои горят, яко пламень огня; зубы твои белы, паче млека; зрак лица твоего паче солнечных лучь, и вся в красоте сияешь, яко день, в силе своей.* Аминь“. Хвала о церкви» (Аввакум 1991: 65).

⁵⁸ Соответствующие финские тексты рассмотрены Э. Г. Рахимовой (Рахимова 2002). Ср. в южнокарельской руне об Иро-деве и ее сыновьях: «Тут отяжелела дева, / Родила там трех сыночков: / Руки были золотые, / Были в серебре их ноги, / На макушке солнце светит, / Месяц же на лбу сияет, / На затылке звезды блещут» (Евсеев 1994: 169–170; пер. В. Я. Евсеева: зап. в 1938 г.).

⁵⁹ Об образах небесных светил в обрядовом фольклоре восточнославянских народов (в частности, на Русском Севере) см.: (Бернштам, Ланин 1981: 56–63; Кузнецова 1993: 101–107).

светил на теле царевны в ряде украинских вариантов сказки весьма близко самоописанию субъекта заговоров, например: «*На голові сонце, на грудях місяць, а на плечах золоте волосся*» (Зінчук 1994: 174) или «*під правим плечем дівчини сонце, під лівим місяць, на чолі золота зізда, на голові — золоте волосся*» (Березовський 1984: 81).

В украинских заговорах принцип трехчастности при изображении светил может соблюдаться так же, как и в сказках: солнце, луна и звезды расположены на лице, на плечах и на поясе, например: «*Сонечко в личко, місяць у плечі. Зорою підперехусь, ворогів своїх ніколи не боюсь*» (Василенко, Шевчук 1991: 312). Правда, в заговорах светила никогда не располагаются ниже пояса, под мышками и тем более на коленях или в нижней части живота, как это бывает в сказках.

Еще одно фольклорное воплощение мотива «чудесной внешности» — описание «чудесного ребенка» в русских сказках АТ 707; например, девица обещает, что родит Ивану-царевичу «сынов, что ни ясных соколов: *во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звезды*» (Афанасьев 1985/2: 296, № 283) или «по колена ноги в золоте, по локти руки в серебре⁶⁰, *по косицам часты мелки звездочки*» (Там же: 298, № 284). В сербской песне подобными красками живописуется конь: у него ясное солнце или месяц во лбу, частые звезды по бокам (Афанасьев 1994/1: 612).

В сказочном духе описывается и Егорий Храбрый в русском духовном стихе: «...По локоть руки в красном золоте, / По колена ноги в чистом серебре, / *И во лбу солнце, во тылу месяц, / По косицам звезды переходя*» (СД 1991: 117)⁶¹. В ряде севернорусских вариантов внешность Егория Храброго весьма напоминает самописание протагониста заговора, например: «Как во лбу-ту у Ёгорья красно солнышко, / В затылú-ту у Ёгорья млад светел месяц, — / По косицам мелки звезды катаютьце, / За ушми-ти белы зори замыкаютьце» (Марков 2002: 403, № 89; зап. 1899 г.)⁶².

⁶⁰ Мотив «по колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре» имеется и в единичных заговорах, например: «Станет раб Б(ожий) Н. ...и зглянет на Сионскую гору. По сей Сионской горе ездит и розъезжает ростом матер человек на своим вороном кони, *по колени ноги в серебри, по локоть руки в золоти...*» (Ефименко 1878: 218, № 97; XIX в.).

⁶¹ Ср.: «В духовных стихах, сказках и былинах формулой „по локоть руки в серебре, по колени ноги в золоте“ отмечены святые (например, святой Георгий), избранники судьбы, царские дети или невинно убиенные...» (Новичкова 1996: 126).

⁶² Подробнее см.: (Хлыбова 2000; Мяло 1987: 239). Ср. наблюдения С. Сендеровича о солнечной символике образа св. Георгия: «Записан заговор, в котором

С другой стороны, протагонист заговора может напоминать Рюрика Храброго из духовного стиха или сказочного чудесного ребенка: например: «Станет раб Божий (имярек), по утру и вечерю, блаже юже... умрется утренней зарей и вечерней, утрется белым светом, по лицу похотит красное солнце, в затылке светлый месяц, по косицам частыя (так) леткия звезды рассыпаются...» (Ефименко 1878: 219, № 101, зап. в Кемском у.; то же: Майков 1992: 83, № 214).

Однако в целом «чудесное одевание» в заговорах существенно отличается от описания «чудесного ребенка» в сказках. В сказках оно дается в 3-м лице, имеет статичный характер; отсутствуют мотивы «одевания» и «огораживания» светилами; нет и речи о путешествии в астральные сферы или об увеличении размеров тела; фигурируют главным образом солнце, месяц и звезды, но нет зари и облаков. В заговорах же используется первое лицо, воссоздан динамический процесс «чудесного одевания», а не статическая «картинка».

Таким образом, близость мотива «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв. и описания «чудесного ребенка» в русских сказках имеет весьма относительный характер. По своему происхождению они, по-видимому, не связаны друг с другом, хотя и близки по своей образности (соотнесение человеческого тела и макрокосма, символика небесных светил). Сближение мотивов заговора и сказки произошло не позднее XVIII в., причем не на основной территории бытования русских заговоров на власть и судей, а в южнорусских областях и на Украине.

Определенную параллель к мотиву «чудесного одевания» можно видеть также в мотиве «царских знаков» на теле: удостоверяя свое высокое происхождение, русские самозванцы XVII–XVIII вв. обычно демонстрировали «единомышленникам крест, звезду, полумесяц, корону и т. п. в виде родимого пятна, волосяного покрова или иного знака на своем теле» (Панченко 2002: 376).

Заговоры на власть и иконография. Особенность заговоров социальной направленности, выделяющая их из других групп заговоров XVII–XVIII вв., заключается в том, что умозрительная идея подчинения судей переводится здесь в систему визуальных образов. Значение

Георгий представляется со „щитом огненным“... Зарегистрирована связь образа Георгия с солнечной символикой в русской иконе: так, на замечательной иконе Чуда Георгия о змии новгородской школы первой половины XV в. ...на щите Георгия изображен солнечный символ — круглое лицо с радиально расходящимися от него лучами в форме лепестков... Напомню, что в службе св. Георгию слава по окончании канона гласит: „Яко солнце светоносное, / чудесными зорями просвещаеши всю тварь, Георгие, страсотерпче“...» (Сендерович 2002: 138).

зрительных впечатлений неоднократно акцентируется в текстах, например: «...и как поклоняются красному солнцу и светлому дню лузи, и болота, и леса темныя, так бы и мне, р(абу) Б(ожьему) и(мярек), поклонялися все православныя християне: мужи, и жены, и дети; очи бы их не могли насмотритце и уста бы их не могли наговоритце...» (Смилянская 2002в: 323–324; ркп. ок. 1730 г.; см. также: Покровский 1987: 258; ркп. 1734 г.). Тема смотрения, видения активно разрабатывается в заговорах; как и в памятниках древнерусской письменности, это соответствует усилению изобразительности повествования (Демин 1995: 106).

В заговорах социальной направленности особый эффект приписывается визуальному воздействию: именно внешний вид протагониста должен повергнуть судей в состояние радости и веселья. Само его появление на суде кардинально меняет ситуацию: «...за очи меня секут и рубят, пластают и вешают, а во очи появлюсь я, раб Божий (имярек), пред князя, боярина, и пред судьями и воеводами, и пред старым и молодым — и обо мне, рабе Божием, радуются и веселятся и с местов встают» (Майков 1992: 148, № 345; ркп. XVIII в.). Желая внушить к себе любовь, протагонист представляется источником света, сравнивает себя с солнцем или со свечой.

Зрение представляет собой также канал коммуникации между субъектом заговора и его адресатом. Осмысление взгляда имеет двойственный характер. С одной стороны, протагонист приковывает к себе взгляды властителей и при этом как бы занимает собой все поле их зрения, становится той единственной реальностью, которую в данный момент они способны воспринимать. С другой стороны, взгляд близок по своей функции к телесному контакту: один человек с помощью взгляда как бы захватывает другого, подчиняет его себе, побуждая действовать в своих интересах. В этом смысле взгляд изофункционален приказу.

Визуальный характер заговоров к власти проявляется в ориентации на иконографические образы, обилии цветовых характеристик, способе структурирования пространства и описания объектов по мере продвижения взгляда (например, снизу вверх или от общего плана к крупному).

Субъект заговора и другие персонажи часто изображаются перед иконой⁶³. Действие заговора подчас разворачивается непосредственно в церкви; люди видят здесь не саму Богородицу, а ее изображение. Симптоматично, что акцент делается при этом на визуальных впечатлениях: «Как в церкви народ Божий зрят, смотрят Мать Божью Бо-

⁶³ «Стану я раб Божий (имярек) по утру рано, умоюсь ключевою водою, поклонюсь чудным образам...» (Ефименко 1878: 192, № 55; стар. ркп.).

Богородицу, очей не сносят, так бы на него, Андрея, цари, и матери, и очей не сносили...» (Смилянская 2002б: 131, 1702 г.).

Иконы выступают в заговорах как объекты поклонения: «Как на тот образ господень Спасов не подумают верные князи и бояре... и так бы мне, рабу Божию, не думали верные князи и бояре... и как тому господне образу Спасову поклоняются и покарются верные князи и бояре... и так бы мне, рабу Божию, поклонялись и покарялись князи, и бояре...» (РНБ, О. III. № 185, л. 5-6; ркп. к. XVII в.); «Как поклоняются Спасову образу и Пречистой Богородице, всем царем православным, князем и боярам власти, архиепископы и епископы, архимандриты, игумены, священнические чины, иноческие и все православныя, с такою бы поклонялись мне...» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.)⁶⁴. В заговоре от вражеского оружия имярек просит: «Огради мя, раба своего имярек, крестом своим, и животворящим, и нерукотворенным своим образом от всякия стрелы летящия...» (РНБ, О. III. № 185, л. 25; ркп. к. XVII в.).

В отдельных заговорах нет четкой границы между сакральным персонажем и его иконографическим изображением. Например, человек находит в поле не саму Богородицу, а ее икону и получает помощь и защиту непосредственно от нее: «Есть в чистом поле стоит образ Пречистыя Богородицы, и с нею стоит Михайло и Гаврил. И защищивает Пречистые образ меня...» (Турилов, Чернецов 2002б: 188; 2-я четв. XVII в.; см. также: Турилов 2002: 264; ркп. до 1721 г.).

Внутреннее пространство иконы не является замкнутым и непроницаемым: человек может как бы войти в икону, действовать внутри нее и самоотождествиться с одним из изображенных на ней персонажей. Например, в заговоре из Архангельской губ. субъект встает перед иконой, но затем оказывается на «златом престоле поднебесном» и отождествляется с карающим Господом (Ефименко 1878: 162, № 22; стар. рук.)⁶⁵.

В отдельных контекстах слово *Бог* явно отнесено к изображению на иконе⁶⁶, например: «Сколь чесна и славна свеча воску ярова стоит пред истяным Богом, и столь бы был честен и славен я...» (Покровский 1987: 259; ркп. 1734 г.). Аналогичным образом под «небесным престолом» может подразумеваться церковный престол.

⁶⁴ «Как Матери Пресвятой Богородице, Спасителеву образу, святому Николаю Чюдотворцу и всем скорбящим поклоняются и покарются все цари, царевичи и короли, королевичи и все православные христиане, так бы ко мне, рабу Божию Степану, покарялись и поклонялись на всяком деле и во всяком случае голову под мою» (ИРЛИ, Дрвлекранилище, Красноборское собр., № 41, л. 3-гоб.; ркп. 2-й четв. XIX в.).

⁶⁵ См. выше, с. 220.

⁶⁶ О наименовании икон богами см.: (Успенский 1982: 118-119).

Богородица и Христос именуется иногда «запрестольными», то есть имеются в виду их иконы, висящие в алтаре (РНБ, О. XVII.33, л. 32-32 об.; ркп. XVIII-XIX вв.; РНБ, О. XVII.46, л. 3; ркп. XIX в.).

Христианские персонажи перечисляются часто в том порядке, в каком они помещены на иконостасе: в центре Христос, по сторонам Богородица и Иоанн Креститель, далее архангелы Михаил и Гавриил, например: «И благослови, Господь Саваоф, Иисус Христос и Пресвятая Богородице, Присно-Дева Мария, Иоанн Предтеца, креститель Господень, и грозных небесных сил воевода Михайло архангел, и Гавриил, архистратиг Божий безплотных сил...» (Майков 1992: 150, № 346; из стар. травника)⁶⁷.

Сакральная сила приписывалась воде, которой омывали икону, например, идя к власти, советовали совершить следующие действия: «Спать и стать поутру рано не мывши, взять чистыя воды и с той воды *вымыть Спасителей образ и Богоматерин образ с Предвечным младенцем*, а как вымоешь, в той воды наговаривай, а как наговоришь, вымой лицо свое, и той воды оставь ложки три, а как оставишь той воды и попрыщи шапочной плат, а как попрыщешь, приди к властям и платом тем потри лицо свое и говори...» (Ефименко 1878: 152, № 3; стар. ркп.).

«Одевание светом» и 103-й псалом. Мотив «чудесного одевания» в рукописных заговорах XVII-XVIII вв. может быть рассмотрен не только в контексте фольклора, но и в контексте христианской книжности, литургической поэзии и иконографии.

Мы уже ссылались на наблюдение Н. Ф. Познанского о связи мотива со словами 103-го псалма: «Одеяйся светом яко ризою, стираяй небо яко кожу» (Пс 103: 2). Можно отметить, что значение 103-го псалма для заговорной традиции намного шире и не сводится к цитированию отдельных формул.

Начнем с того, что 103-й псалом, имеющий надписание «Псалом Давиду, о мирстем бытии» (в русской Псалтыри — «Псалом Давидов, о сотворении мира»), посвящен прославлению Божественной премудрости, величия Бога и созданного им видимого мира. Это один из наиболее поэтических и символически насыщенных текстов Псалтыри.

⁶⁷ Ср также: «И помолюся я, р[аб] Божии имрек, Господу нашему Иисусу Христу небесному царю Сыну Божию и Пречистой его Матере Божией Богородице присно деве Марие, ангелам, и архангелам, и всем небесным силам, Иоанну Крестителю, Михаилу архангелу, Гавриилу архангелу, и святым верховным апостолам Петру и Павлу, и четырем евангелистам Луке, Марку, Матфею, Ио[ану] Богослову...» (РНБ, Титов, № 4194, л. 7; ркп. к. XVIII в.).

Традиционно 103-й псалом исполняется в начале вечерни, поэтому верующие имеют возможность слышать его ежедневно. «Молитвенным 103 псалма Церковь как бы возвращается во времена сотворения мира и человека — это рассказ о величии, первоначальной красоте и космическом масштабе изначального божественного творения» (Маркина 1994: 273).

В начале 103-го псалма величие Господа передается метафорикой «облачения»: «Господи Боже мой, возвеличился еси зело, во исповедание и в велелепоту облеклся еси». «Велелепота» обозначает здесь «великолепие, необычайная красота» (Разумовский 2002: 658). Далее тема «облачения» развивается и конкретизируется: Господь одевается светом как ризой.

Слова псалма «Одеяйся светом яко ризою» (пер.: «Ты одеваешься светом, как ризою») включаются в различные песнопения русской церкви. Например, в ирмосе воскресного канона (глас 5-й, песнь 5-я): «Одеяйся светом, яко ризою, к Тебе утреннюю и Тебе зову: душу мою просвети омраченную, Христе, яко Един Благоутробен» (пер.: «Облекающийся в свет, как в одежду! От ранней зари обращаюсь (с молитвою) к Тебе и восклицаю Тебе: просвети омраченную душу мою, Христе, как Единый Милосердный!») (НКС 1992/1: 187).

При совершении таинства крещения после погружения в воду на крещаемого надевают белую одежду и при этом поют: «Ризу мне подаждь светлу, одеяйся светом яко ризою, многомилостиве Христе Боже наш» (Никольский 1995: 670)⁶⁸. В данном случае слова «одеяйся светом яко ризою» ассоциируются с той белой одеждой, в которую облачается человек при крещении.

В заговорах иногда воспроизводятся узловыe моменты таинства Крещения: «Во храмине, в доме своем возстану аз, раб Б(ожий) им(ярек), благословясь, умоюся ключевою водою и говорю: *буди вода сия чиста и свята, аки Иордан река текущая, а в ней крестился сам Иисус Христос во своих светлых ризах Иисусовых, утирался убрусом своим...*» (Ефименко 1878: 162, № 22; стар. ркн., «Молитва от нечистого духа»); «Стану я, раб Божий, благословясь, лягу перекрестясь, одеюся светом, опояшуся светом зорею, покрываюся облаками, обтыкаюся частыми звездами; стану на доброе место, ступлю в архангельския следы и пойду я раб в чистое поле, на восток лицом, на запад хребтом. Отрекаюся от сатаны и от дьявола и предаюся вышнему Творцу самому Господу Иисусу Христу, Саваофу Богу,

⁶⁸ Те же слова используются как ирмос песни 6-й в Каноне Ангелу Хранителю (Молитвенник 1980: 347). В последовании великого ангельского образа при пострижении в монахи: «И приходит постриженная пред святыя двери и поють стихиры глас 3: *Одеяися светом яко ризою, сам путь ми явися и дверь спасения, руке простер ми...*» (РГБ, ф. 113, № 331, л. 52 об.: требник XV в.).

который сотворил небо и землю, луну и звезды, птицы и звери» (Радников 1867: 262, стар. ркп.).

В XVII в. особое внимание к 103-му псалму было привлечено тем, что старообрядцы и официальная церковь расходились во мнении о том, как следует его исполнять (Демкова 1998: 28). Протопоп Аввакум неоднократно обращался в своих сочинениях к 103-му псалму и даже посвятил его толкованию специальное послание (Там же: 21–53). В стихах 2-м и 3-м псалма он видел пророчество о грядущем воплощении Христа: «Да слыши псалом: „Исповедание и в велелепоту ся облече. Одеая светом, яко ризою“. Толк: Проразуме псалмопевец Духом Святым за тысещу лет, яко приити сыну Божию на землю и вочеловечитися, пострадати за ны и облещися плотию в велелепоту» (Там же: 41). Далее Аввакум в подтверждение своей мысли приводит фрагмент литургического песнопения в Субботу Светлой седмицы: «Господь воцарися, в лепоту ся облече, облечеся Господь в силу и препоясася, еже есть одеая, яко ризою» (Там же). Слова «еже есть одеая, яко ризою» добавлены к тексту песнопения самим Аввакумом.

Широкой известностью 103-го псалма в целом и слов «Одеайся светом, яко ризою» обусловлено то, что эта формула, а иногда и другие фрагменты псалма, включались в различные апокрифические молитвы и заговоры⁶⁹. Слова «Изыдет человек на дело свое, и на делание свое до вечера» (Пс 103: 23) подсказывали, когда он может быть особенно полезен, — утром, при выходе из дома.

Апокрифические молитвы и заговоры к власти XVII–XVIII вв. не только проигрывают различные темы 103-го псалма, но и воспроизводят их последовательность. В заговорах на власть (если дать их обобщенную картину) протагонист одевается светом и небесами, передвигается на облаках, то есть повторяет с некоторыми модификациями те действия, которые в псалме приписываются Господу (Пс 103: 2–3); можно сказать, что он становится ангелом Господним (ср. Пс 103: 4); иногда его глас уподобляется грому так же, как глас Господа в псалме (Пс 103: 7); в некоторых заговорах упоминается творение света с отсылкой к Книге Бытия (ср. Пс 103: 19), фигурируют дикие звери и, в частности, львы (ср. Пс 103: 20–21), присутствует мотив восходящего солн-

⁶⁹ Ср. цитату из 103-го псалма в Великоустюжском сборнике: «Послан бысть архаггил Гаврил к девице Марии, и пришед в Назариф, помышляя в себе: „Како вниду во храм к девице чистей, да не соблазнится девица гласа моего?“ Рече Гаврил, воздев руце на небо: „О владыко, превечный царю, пропя еси небо, яко кожу, и землю на водах основал еси, и человека создал еси пречистыми сима рукама, и дьявола свергл еси с вышния светлости“» (Турилов, Чернецов 2002б: 215; ркп. 2-й четв. XVII в.).

на, а иногда дается врасплох: «онъ знье утрениче пейзажа (ор. 11, стр. 22-23), завершаемая заговорами мнѣт так же, как и псалом (ор. 11, стр. 23-24)», а также и беззаконникам (Пс 103: 35).

В 103-м псалме имеется аллегория к творению видимого мира (Пс 103: 19), но есть и намек на грядущую катастрофу (Пс 103: 32).⁷⁰ В заговорах на власть, несомненно, присутствуют и тема относительно небольшой объемности Суда и Второго Пришествия, и тема Стороно-

Несколько огрубляя проблему, можно видеть в заговорах на власть и в самом мотиве «чудесного одевания» своеобразную магическую и фольклорную реплику 103-го псалма. Впрочем, ни содержание этих заговоров в целом, ни сам мотив «чудесного одевания» вовсе не сводится к парафразу Псалтыри.

Описание утра в 103-м псалме и в заговорах. Переход от ночной темноты к рассвету и дневной жизни дается в псалме как пейзажная зарисовка: «Положил еси тму, и бысть ношь, в нейже пройдут вси зверие дубравнии, Скимни рыкающии восхитити, и взыскати от Бога пищу себе. Возсия солнце, и собращася, и в ложах своих лягут. Изыдет человек на дело свое, и на делание свое до вечера» (Пс 103: 20-23).

В некоторых заговорах к власти также приводится «пейзажное» описание раннего утра, явно восходящее к тексту псалма. Солнечный рассвет не только время произнесения заговора, но и его главенствующая тема (переход от тьмы к свету и самоотождествление протагониста с солнцем).

Наступление утра может напоминать о божественном творении света: «Как *стал свет*, и зоря, и солнце, и луна, и звезды, как взошло красное солнце на ясное небо и осветило все звезды и всю Рускую землю, и сущныя церкви, и митрополиты, и владыки, и игумены, и священники, и весь мир, и все крестьяне...» (Лахтин 1912: 72, № 780; ркп. XVII в.). Учитывая общий библейский контекст заговоров, можно считать словосочетание «стал свет» отсылкой к Книге Бытия: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт 1: 3). Вполне в соответствии с топикой Книги Бытия и 103-го псалма в некоторых заговорах акцент делается на том, что свет возникает из тьмы. Приведем фрагмент олонецкого заговора из библиотеки крестьян Корниловых⁷¹:

⁷⁰ Аввакум в своем толковании 103-го псалма пронизательно вскрывает и аллюзии на Книгу Бытия, и прообразовательное значение псалма по отношению к Апокалипсису.

⁷¹ Здесь и далее разбивка текста на строки имеет условный характер.

Наставает снй день Господень,
 ис темныя ноши свет расцветает,
 заря замыкает,
 красное солнце восходит,
 и птицы из гнезд вылетают,
 а звери из ложей выходят.

(Пигин 2002: 246; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.).

Фрагмент организуют короткие динамичные предложения, связанные синтаксическим параллелизмом и глагольными рифмами (они выделены жирным шрифтом).

Тенденция к рифме сохраняется и в других вариантах текста, хотя сами рифмуемые слова совпадают только частично (см. табл. 19).

В некоторых заговорах дается замечательная по своей выразительности картина пробуждающейся природы: «...как же на дворе свет светает и утренняя [заря]... и возходит красное солнце в той утренней зоре, и как возрадуются тому белому свету и утренней зоре и красному солнцу вси власти и области, цари, царевичи, короли и королевичи, патриарси и митрополит[ы], архиепискупи, архимарити, игумени и весь чин священнический, князи и бояре и всяк человеческий род на земли и возопиет парящая по воздуху всякая птица, возрадуется утренней заре и красному солнцу и белому свету, и возопиет в поле всяк зверь, и возрадуется всяка рыба в воде, и возрадуется всяко животное, двизающееся по земли⁷², утренней зоре и красному солнцу и белому свету, так бы возрадовались и си рабы Божии имрек, возрадовались о мне, рабе Божии имрек» (Срезневский 1913: 491, № 32; ркп. 2-й четв. XVII в.).

Разное время суток (ночь, утро и день), а также разные небесные светила (месяц, утренняя заря и солнце) не просто сменяются одно другим, но вступают друг с другом в эмоциональные антропоморфные отношения: из некоторых текстов следует, что они томятся, тоскуют друг по другу: «И как се жадает темная ночь осенная белого свету, а белый свет жадает утреннюю зорю, а утренная зоря жадает краснаго солнца, светлого дни яснаго, тако бы жадал раб Божий имрк меня, раба Божия имрк...» (РНБ, О. XVII.38, л. 2–2 об.; ркп. 1-й пол. XVIII в.).

Желание удлинить список небесных светил и сделать его еще «светоноснее» приводит к тому, что наряду со «светлым месяцем» в нем появляется и «светлая луна»: «...как красное солнце и светлой месяц, и белая зоря, и светлая луна, и частые звезды, как поклоняютца

⁷² Ср.: «И как рыбы в море играют, птицы в дровесах и звери в дубравах и в полях, так бы начальник возрадовался мне...» (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1; ркп. 1763 г.).

Табл. 19. Описание утра в заговорах

<p>РГБ, ф. 92 (С.О. Долгов), № 75, л. 8 об.-9; 1745 г.</p>	<p>РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1389, л. 2; к. XVIII – нач. XIX в.</p>	<p>РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 13; нач. XIX в.</p>	<p>Ефремовско 1878: 152. № 1; из стар. ркп.</p>
<p>Свет светает, заря замы[ка]етьца, красное солнце восходит, медвяная роса осыхает, птицы из гнезд вылетают. Аз, раб Божий имярек, от сна своего вставаю, лице свое умываю...</p>	<p>Свет светает, заря замыкает, красное солнце восходит и медвенные росы отсыхают, звери из лугов подымаюца, и аз, раб Божии имярек, от сна пробужалъся и чистым полотеньцем утиралъся, Спасову образу покланялъся...</p>	<p>Свет светает, заря зоряет, красное * солнышко восходит, во лугах звери встают, с [с]клонов (?) днесь птицы слетают, и я, раб Божии Петр, ото сна пробужаюся, животворящим крестом ограждаюся...</p>	<p>...утренняя заря размыкается. Божий свет разветается, звери из пещеры, из берюг выбираются. птицы с гнезд сожтаются</p>

Примечание: * Испр., в ркп.: *красное* повторено дважды.

к Ерусалиму Господню гробу, так бы приклонялись ко мне...» (Смиланская 2002б: 104; 1718 г.).

Чудесный характер происходящего усугубляется тем, что действие разворачивается в особом сакрализованном времени: это сразу и утро, и день, и ночь. Время и пространство спрессованы в одном магическом хронотопе.

Символика облачения в Библии и в заговорах. В Библии переход человека в некое новое состояние часто изображается в метафорах одевания: он может облечься в правду, в силу и одежду величия, во спасение или в бесчестие, стыд, проклятие, трепет и ужас.

Метафоры, связанные с одеванием, красочно разрабатываются в Книге пророка Исая: «Он возложил на Себя правду, как броню, и шлем спасения — на главу Свою; и облекся в ризу мщенья, как в одежду, и покрыл Себя ревностью, как плащом» (Ис 59: 17); «Радостью буду радоваться о Господе, возвеселится душа моя о Боге моем; ибо он облек меня в ризы спасения, одеждою правды одел меня, как на жениха возложил венец и, как невесту, украсил убранством» (Ис 61: 10).

Для нашей темы важно, что человек может одеться «в оружие света» (Рим 13: 12), а образ славы Божией связан с идеей сияния и света: «Блеск ее — как солнечный свет; от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы!» (Авв 3: 4).

Выражение «слава Ягве» означает Самого Бога в проявлении Его величия, могущества, сияния Его святости, действенной силы Его существа. <...> Бог являет Свою славу Своими дивными делами, Своим Судом, Своими «знаменьями» <...>. Среди природных явлений гроза являет собой одно из самых ярких проявлений славы (Ис 28: 3–9; см. 96: 1–6). <...> Второй вид явлений Господних, это слава — видимая реальность (Исх 16: 10), которая есть ослепительное сияние Бога. «Покажи мне славу Твою» (Исх 33: 18), — молится Моисей. На Синае слава Господня приняла облик пламени на вершине горы, подобного «огню поядающему» (Исх 24: 15 слл; Втор 5: 22). Моисей, приблизившийся к Нему в облаке, возвратился, не зная, что «лицо его стало сиять лучами» (Исх 34: 29), «Сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево, по причине славы лица его преходящей», — говорит Павел (2 Кор 3: 7). <...>

Христос, через Свое Воскресение и Вознесение, уже «вошел» (Лк 24: 26) в славу Божию... Богочеловек был «взят облаком», «вознесен» (Деян 1: 9, 11), «вознесся во славе» (1 Тим 3: 16), «Бог воскресил Его ...и дал Ему славу» (1 Петр 1: 21). <...> Эта слава, подобно славе Ягве в Ветхом Завете, есть сфера трансцендентной чистоты, святости, света, могущества, жизни. От всего существа воскресшего Иисуса исходит сияние этой

славы. «... Слава воскресшего Христа освещает Павла, подобно свету нового творения. Бог, пожелавший из темноты возсиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4: 6) (Лесен-Дюфур 1990: 1037–1039).

Мотив «чудесного одевания» и ритуальное одевание священнослужителей православной церкви. Литургия Иоанна Златоуста и Василия Великого включает в себя специальное «последование облачения». Опуская детали, приведем только слова, которые произносятся диаконом и священником. Облачаясь в стихарь⁷³, диакон произносит: «Возрадуется душа моя о Господе, облече бо мя в ризу спасения и одеждою веселия одея мя, яко жениху, возложи ми венец и, яко невесту, украси мя красотой» (Ис 61: 10). Священник читает специальные молитвы, последовательно надевая на себя подризник, епитрахиль, набедренник и палицу, пояс, поручи, фелонь; в частности, опоясуя себя поясом: «Благословен Бог, препоясуяй мя силою, и положи непорочен путь мой, совершаяи нозе мои, яко елени, и на высоких поставляяй мя» (Пс 17: 33–34). При облачении в фелонь священник произносит: «Священницы Твои, Господи, облекутся в правду, и преподобнии Твои радостию возрадуются всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь» (Пс 131: 9) (НКС 1992/1: 208–209). Как справедливо отмечает Д. Атанасова, метафорика самовозвеличивания, столь характерная для апокрифических молитв на власть, напоминает ритуальное переодевание священника перед литургией (Атанасова 2001: 51).

Мы уже видели, что чин пострижения в монахи содержит определенные переключки с заговорно-магической традицией. «Последование великого ангельского образа» включало в себя множество моментов, связанных с переодеванием в монашескую одежду, в частности чтение из Послания ап. Павла к Ефессянам (6: 11–17)⁷⁴.

Касаясь власяницы новообращаемого, настоятель говорил: «Брат наш, имярек, облачится вторичею в хитон правды, и одевается в ризу

⁷³ «По форме и отделке стихарь является образом одежды земной жизни и страдания Христа Спасителя, но по цвету изображает одеяния света Божественной славы. Это точно соответствует песнопению чина крещения: „Елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь“. Верующий человек, духовно облакаясь в подвиги и страдания Сына Божия, тем самым очищает душу свою, убеляет ее, как бы облакается и в чистоту Господа Иисуса Христа, свет его фаворской славы. Об этом чистом одеянии души в Церкви молятся: „ризу мне подаждь светлу, одеяйся светом, яко ризою, многомилостиве Христу Боже наш“. Белый цвет стихаря означает свет, чистоту, непорочность и радость в Царстве Божием» (НКС 1983/4: 139).

⁷⁴ См. ниже, с. 266.

радования великаго аггельскаго образа...» (Требник монашеский 2003: 106). Держа в руках великий параман: «Брат наш, имярек, приемлет совершенный параман великаго аггельскаго образа, во одежду петления и чистоты душевныя же и телесныя...» (Там же: 107). Подавая пояс: «Брат наш, имярек, препоясует вторицею чресла своя силою истинны...» (Там же: 108). Беря в руки куколь с аналавом: «Брат наш, имярек, облачится в кукуль беззлобия, в шлем спасительнаго упования...» (Там же: 109). Держа схимническую мантию: «Брат наш, имярек, облачится второе в ризу спасения и в броня правды...» (Там же: 111)⁷⁵.

Символика Преображения в заговорах. Для понимания религиозной символики «чудесного одевания» в русских заговорах важна также соотнесенность мотива с евангельскими описаниями Преображения и его иконографией.

Действие заговора может быть приурочено к горе Фавор: «И заиду я, раб Божии имярек, на святую Фаворскую гору, и стану я, раб Божии имярек, на той святой Фаворской горе лицом к востоку, и узрю, и усмотрю я, раб Божии имярек, с той святой Фаворской горы вся лесы, и все горы, и все пры, и все ренские птицы, и поднебесную райскую птицу Сирина» (Смилянская 2002а: 113; 1732 г.). Иногда специально оговаривается, что здесь «преобразился сам Господь Иисус Христос» (РГБ, ф. 92, № 75, л. 13–13 об.; ркп. 1745 г.)⁷⁶.

В других заговорах протагонист поднимается на Голгофу или Сион:

«...пойду в чистое поле на восточную страну под красное солнце, под светлой месяц к горе Голгофе, певке и кедре и кипарис[у] древо, на котором был распят Господь наш Иисус Христос. Из того древа висит ветка и велит Господь Бог⁷⁷ аньелу моему хранителю съломить ветку и обвить⁷⁸ вокруг моеи головои три раза» (ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 231, л. 10–10 об.; ркп. XIX в.);

⁷⁵ Чин пострижения имеется уже в Синайском евхологии к. X или XI в. Метафорика облачения в монашескую одежду отразилась во фрагменте из «Слова о Законе и благодати» митрополита Илариона: «Ты правдою бе облечен, крепостию препоясан, истиною обут, съмыслом венчан и милостыною, яко гривною и утварью златою, красуясь» (Розов 1968: 77).

⁷⁶ Ср. в пастушеском отпуске: «И как святая Фаворская гора светом покрывается, и так меня, раба Божия (имярек), покрой, Господи, Пресвятая Богородица... седми небесным шатром и всей вселенной светом, чтобы цела и сохранена была и вся моя животина, пасучи...» (Ребров 1886: 52; недатир. ркп.).

⁷⁷ Испр., в ркп. дважды: бог бог.

⁷⁸ Испр., в ркп.: обовить.

«...и пойдю я, раб Божий имрак, на Сионскую гору и стану я, раб Божий, на медную пику и оденусь я, раб Божий имрак, небесною одеждою и подпояшусь красною зарею, и осыпашусь частыми звездами, и л. 1 об. 2; ркп. 1820-х гг.»⁷⁹ (ИРЛИ, Древ.-русс. рукописи, ф. 24, № 18).

В рукописной книжке Г. Д. Книголюбова описание ритуала, с помощью которого можно показать человеку его будущее: «Открой и покажи сам Господь Иисус Христос, не я сам, а сам Господь Иисус Христос и я на месте его, горе Синойской стою и чрез плечи свои все тайное и невидимое открою и покажи, покажи, Господи, открой, Господи. Как Адаму чрез плечо свое все показал и открыл все на свети тайное и явное, прошедшее и будущее во всех странах. Ступаю я на горе Господне и стою я, раб (имя), на месте святе, подо мною солнце, надо мною месяц, круг меня звезды и вся земля и вода, зъзяди вся тайность открытая, всякой раб Божий, Адамов сын на стопы мои ступает, чрез плеча мои с правой все тайности добрыя открыто, явно видит, нечего не закрыто, не утаенно, все явно и видно» (Книголюбов 2002: 376).

Заговоры на власть и Апокалипсис. Для осмысления источников мотива «чудесного одевания» важна группа солярных и астральных образов: Сын Человеческий «держал в деснице Своей семь звезд... и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр 1: 16); «жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр 12: 1)⁸⁰; «ангел, облеченный облаком; над головою его была радуга, и лице его как солнце, и ноги его как столпы огненные» (Откр 10: 1); «...Ангел, стоящий на солнце...» (Откр 19: 17); Бог становится солнцем для праведников (Откр 21: 23–24; 22: 5). Упомянем также «голос с неба... как звук сильного грома» (Откр 14: 2; см. также Откр 1: 10).

⁷⁹ Ср. в любовном заговоре: «Встану раненько, взойду на высок шолом, ускричу, взоплю своим громким голосом...» (РГАДА, Столбцы Приказного стола, № 1133, л. 179; 1688 г.); в заговоре от вражеского оружия: «Поди и възиди на гору Господню, Господа нашего Иисуса Христа...» (Турилов, Чернецов 2002б: 180; ркп. 2-й четв. XVII в.).

⁸⁰ «Под образом этой жены толкователи единодушно понимают духовное человечество, не оскверняющуюся мирскими пороками Церковь, истинно в Боге живущих людей. Солнце, в которое она облечена, означает, что в этом мире она является носителем небесного света — откровения, благодати, чистоты (солнце означает Божественные силы). Луна под ногами жены означает господство жены над земными силами, земной мудростью. Двенадцать звезд ее венца означают апостолов и колена Израильские» (НКС 1983/4: 122).

У нас нет прямых свидетельств того, что «одевание светом» в русских заговорах ассоциировалось с «женой, облеченной в солнце» или с ангелом, имеющим солнечное лицо либо стоящим на солнце, однако это естественно предположить, особенно если учесть связь заговоров на власть с идеей близящегося Страшного Суда⁸¹. Отметим кстати особую популярность Апокалипсиса в России второй половины XVII – XVIII в.⁸²

На миниатюре лицевого Апокалипсиса «Видение жены, облаченной в солнце, и змия, стерегущего младенца» в верхней части слева представлена женщина с крыльями, в золотой короне и с нимбом, руки подняты вверх, на груди изображен ребенок в нимбе; женщина стоит на круглой желтой луне, за спиной у нее – красное солнце, над головой – синий полукруг с 12 звездами. Солнце и луна изображены как лица, с глазами, носом, ртом и проч.⁸³. Сюжет «Явление Иоанну Богослову ангела с книгой» известен и в лицевых апокалипсисах, и в лубочных картинках. На лубочной картинке нач. XIX в. лицо ангела представлено в виде солнца, туловище и руки по локоть одеты в одежду из облаков, ноги – огненные столпы, стоящие на море и на земле, над головой – радуга (Иткина 1992: 153, 240).

В одной рукописи XVIII в. встречаем красочную разработку заговора с использованием образов Апокалипсиса и подробностями из

⁸¹ Довольно отчетливо соотнесенность с «Откровением Иоанна» видна в заговорах из рукописной книжки Г. Д. Книголюбова, например: «На море на кияне, на острове на Буяне лежит камень алатырь, на камни алатыри стоит солнце, на солнце стоит престол, на престоли стоит сама мать Пресвятая Богородица со всемилостивым с Спасом...» (РГБ, ф. 299, № 728, л. 110; ркп. серед. XIX в.); «Не на небе не на земле, а во всем аерном воздухе, в красном солнушки стоит Мать Пресвятая Богородица с Господом со Иисусом Христом...» (Книголюбов 2002: 386; ркп. серед. XIX в.). Г. Д. Книголюбов не только записывал заговоры, но и значительно перерабатывал их. В данном случае он акцентировал аллюзии на Апокалипсис, которые в аутентичных текстах представлены скорее в качестве намеков.

⁸² «С сер. XVII в. и на протяжении полутора столетий Апокалипсис становится едва ли не главной книгой русского старообрядчества, через призму которой рассматриваются и оцениваются события отечественной истории Нового времени, личности правителей, их деяния и даже изображения... <...> На фоне этого не удивительны те сотни списков Апокалипсиса (главным образом лицевых), которые дошли до нас от втор. пол. XVII – XIX столетий» (Анисимова, Рыков 1995: 30).

⁸³ Апокалипсис с толкованиями в составе старообрядческого сборника, первая четверть XVIII в. (Турилов 1995: 89).

других христианских текстов: «Встану и, раба Божию имярек, блан-
словясь, поду перекрестясь из ыабы дверми, со двери воротами, в чмо-
тое поля путем дарогаю и воздену руке к вышнему Богу, яря на рас-
евангелиста Матвей, Марк, Лука, Иоани, [возму]т (?) меня, раба Бо-
жня имярек, под белые руки и возносят ветренными путями, воздуш-
ными стезями и уносят мя, раба Божию имярек, на святую гору Фавор,
где преобразился сам Господь Иисус Христос святыми пророки и апо-
столы. И поставят меня, раба Божию имярек, у светаго древа певка,
кедра и кепариса на святом камени на твердом алатыре. У светаго
яраго улья, у ярые пчелы, у светаго престола, стоящего под деревом, а
на сем престоле святая золата чаша с великою святою водою, а у свя-
таго престола председит Святая Дева, подпершися святым жезлом, а в
ру[ках] держит святую золату лжицу, а на сем древе певке, кедре, ки-
парисе святы золаты арел, а сие древо изукрашено всякими различны-
ми цветами и различными винограды со многими птицами. И щиплет
святы золаты орел различные цвет виноград и мечут во святую чашу
Божию, а Святая Дева черпает святою золатою лжицею у светаго яраго
улья сладко мед и ярой воск и мевает (sic) в сию чашу водную велико-
денскую и воздену руке ко святому золатому орлу, и он возмашит
крыльми и возопиет зычно гласом и отверзутся небеса и возлетят
птицы храняще солнце и поныряет в сию чашу водную и во освяще-
ную сию воду Святою Девою и с четыре евангелисты, с Матвеем,
Марком, Лукою и Иоанном, и просвещает меня, раба Божию имярек.
Яко прекрасное солнце зрети всю вселенную от востока и до запада, от
юга и до полудни и по велению светаго золатаго орла вся птицы подне-
бесные и во звери земные и во вся топь земные и вся лесы покло-
нятся и вся травы постелятся, и вся уж и жаба, и вся тварь поднебес-
ная и земная. И воздену я, раба Божию имярек, руке к свято[му] золатому
орлу, и он возопиет гласом зычно и возмашет крылы, и устрашится
вся тварь, птицы крылы возмашут, а звери и скоты главы поклонят, и
небеса отверзутся, и снидут святы пророки Илия и Енох со огненными
пламеньи и со громогласными стрелами, и ограждают меня, раба Бо-
жня, каменными стенами, и подпирают меня, раба Божию, трех девятью
железными подпоры, и замыкают трех девятью замками, и зам[ы]кают
[со]суд (?) плитами, и предают ключи небесным силам, Михаиле архан-
гелу, Гавриле архангелу» (РГБ, ф. 92, № 75, л. 13–15; ркп. 1745 г.).

Далее приводятся и толкования этих символов: «...а святы орел
именуется сам Царь Иисус Христос, а Святая Дева — мати Господа
Иисуса Христа, а святая купель именуется⁸⁴ той святой реке Иордане,

⁸⁴ Испр., далее в ркп. повторено: именуется.

где крестился сам Господь Иисус Христос и святые [1 изрб.] просвещает⁸⁵ церкви» (Там же, л. 17).

Параллели к мотиву «чудесного одевания» в апокрифических текстах. В ряде рукописей XVIII XIX вв. в заговоры к власти введены фрагменты, связанные по своему происхождению с апокрифами о творении Адама. Впрочем, интерпретированы эти фрагменты особым образом: субъект заговора как бы ставит себя в положение Адама, желая приобрести свойства небесных светил и природных стихий и объектов⁸⁶. Речь идет не о теле, костях, крови, голове человека, а о его красоте, силе, храбрости, быстроте, страхе, который он умеет внушать окружающим:

«Дай же мне, Господи, красоту светлого солнца, зрение от облак света, очи от быстры реки. Дай же мне, Господи, силу от сильных, то грозу от грозных тучи, страх от страшного грома, храбрость, от буйного ветра быстрость» (Смилянская 2002б: 118; 1728 г.);

«Господи Боже, благослови! От синя моря силу, от сырой земли резвоты, от частых звезд зрения, от буйна ветра храбрости ко мне, рабу Божию (имярек)» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.)⁸⁷;

«...дай мне, Господи, мой Творец, Царь небесный, Твоему рабу имярек на сей день Господень красоту и лепоту от красного солнца и от светлого месяца и зрение от белого света, разум — от облака, и смысл и речь языку от быстрой реки, а силу и честь — от сильной реки, а грозу и смелость от синей тучи громовой и огненной молнии, дабы я был славен и страшен, грозен и велик над своим супостатом...» (Вытегорский погост 1884, № 96: 967; недатиров. текст).

Согласно апокрифу о Тивериадском море, «солнце сделано из внутренней ризы Господа, а луна — из Божьего лица» (Димитрова-Маринова 1998: 43, 52)⁸⁸.

⁸⁵ Испр., в ркп. далее: *просвещает*.

⁸⁶ Ср. апокриф «Из скольких частей сотворил Бог Адама»: «И инде пишет, яко Адам от 8 части сътворен бысть. 1-е от земля тело, 2-е от Чермнаго моря кровь, 3-е от солнца очи, 4-е от ветра дыхание души его, 5-е от облака мысли его, добрыя же и злыя, 6-е от камня кости, 7-е от Духа Святого, иже есть положиль в человеце правде и часть от света века, иже нарицается Христос. 8-я часть от самого Христа дохновения — душа» (БЛДР 2003/3: 92; ркп. XV в.).

⁸⁷ Подобный фрагмент из записанного им заговора приводит А. Н. Афанасьев (Афанасьев 1994/1: 164).

⁸⁸ Наиболее ранний список апокрифа датируется концом XVII в.; владельцами рукописей были жители Вологодской, Олонецкой, Пермской губерний (Кузнецова 1998: 31, 46). По предположению В. С. Кузнецовой, сам апокриф о

Среди тем, разыгрываемых в заговорах, — тьмы, появление солнца и других небесных светил, разделение света и человека из природных стихий. Эти мотивы спрессованы на небольшом участке текста; отчасти они поданы намеками. Их смысл несколько проясняется при сопоставлении со «Стихом о Голубиной книге». Вопросы о творении мира в «Стихе» рисуют образ порождения света и небесных светил из тела Божества:

А и белой свет — от лица Божья,
 Со(л)нце праведно — от очей его,
 Светел месяц — от темичка,
 Темная ночь — от затылочка,
 Заря утрення и вечерняя — от бровей Божьих,
 Часты звезды — от кудрей Божьих!

(Кирша Данилов 1977: 211)

...Оттого зачался наш белый свет —
 От святого Духа Сагаофова;
 Солнце красное от лица Божья,
 Самого Христа Царя небесного,
 Млад-светёл месяц от грудей Божьих;
 Звезды цястыя от риз Божьих;
 Утрення заря, заря вецёрняя
 От очей Божьих, Христа Царя небесного;
 Оттого у нас в земле ветры пошли —
 От Святого Духа Сагаофова,
 От здыханья от Господнего;
 Оттого у нас в земле громы пошли —
 От глагол пошли от Господних...

(СД 1991: 33; зап. П. Н. Рыбников в Олонецкой губ.)

Творение мира из тела первочеловека в «Стихе о Голубиной книге» имеет параллели в ряде мифологий: индийской (Пуруша в Ригведе), скандинавской (Имир в Старшей Эдде), китайской (Пань-Гу) и др. (Топоров 1983: 242–244; Торчинов 2000: 155). В китайских текстах можно найти прямые параллели к русским заговорам, например превращение голоса в гром, глаза в солнце, волос в звезды: «Перворожденный Паньгу перед самой смертью преобразился: его дыхание стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый глаз — луной, его конечности

Тивернадском море мог возникнуть на Русском Севере (Кузнецова 1994: 35–37; Кузнецова 1998: 45–48; Кузнецова 1999: 48–49).

и костяк — четырьмя сторонами света и пятью великими горами, кривь — реками... *волосы — звездами...*» (Юань Кэ 1987: 262)⁸⁹.

Непосредственную переключку со «Стихом о Голубиной книге» можно видеть в заговоре «ко власти» из рукописной тетрадки 1734 г.: «И как зародилось на небе красное солнце, светлый месяц и частые звезды, и как зародились на земле цари государи, и как не могут насмотреться цари государи, ни православные христиана не могут на красное солнце, на светлый месяц, на частые звезды, и такожде бы не могли насмотреться на меня, раба Божия...» (Покровский 1987: 259).

В кругу славянских апокрифических текстов гигантский персонаж заговоров, вмещающий в себя небесные светила, напоминает Антихриста из «Вопросов Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской»: «Видение лица его мрачно, власи главы его остри яко стрелы... *око ему десное аки и звезда заутра восходящаа*, а другое аки лву... до небесь вознесетя и до ада снидетъ» (Тихонравов 1863/2: 175–176; ркп. XV в.).

Мотив «чудесного одевания» и образы «видений». В заговорах на власть неоднократно фигурирует эпизод, в котором протагонист возносится на священную гору или на небо, самостоятельно или с помощью ангелов. В связи с этим характерны переключки между заговорами и различными текстами, относящимися к жанру «видений»: описаниями посещений небесного мира (как в «Книге Еноха» или «Откровении Иоанна»), рассказами о сновидениях либо встречах с сакральными персонажами в земной обстановке.

В «видениях» человек может надеть на небе особую одежду и преобразиться в светоносного ангела. Так, например, согласно «Книге Еноха», Господь приказал архангелу Михаилу снять с Еноха земные одежды, умастить его елеем и облечь в ризы славы. «И совлече мя Михаил с риз моих, — рассказывает далее Енох, — и помаза мя масломъ благимъ. И видение масла паче света великаго, масть — яко роса блага, и воня его, яко измурно (т. е. подобна мирре), и луча его яко солнечныи. И зглядах вся самъ: и бых, яко един из славных, и не бяше различия взорнаго» (БЛДР 2000/3: 214; ркп. к. XVI в.)⁹⁰.

⁸⁹ Ср. обращение к божеству в Лейденском папирусе (IV в. н. э.): «Сюда, ко мне (ты, идущий) со всех четырех ветров... *чьими неустанными глазами служат солнце и луна, сияющие в зрачках людей*, у которого небо — голова, эфир — тело, земля — ноги...» (Ранович 1990: 166; пер. с греч. А. Б. Рановича).

⁹⁰ «И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И видение того» елея ярче света великого, и умощение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него <исходящие>, — как <лучи>

В литературе XVII в. многократно описаны «светозарные» видения Христа, Богородицы и других персонажей христианской мифологии. Например, в «Повести о некоем безымянном иноке Троице-Сергиева монастыря» рассказывалось о том, как в 1638 г. ему было видение архангела Михаила: «И се абие архистратиг силы Господня Михаил прииде и яко свет блистая, солнечныя лучи испущая, и глагола ко мне: „Последствуй ми“. И тако поиде на небеса высирь» (Пигин 2003: 133).

В связи с темой гигантизма в заговорах уместно напомнить видение протопопа Аввакума, о котором он рассказывает в 5-й челобитной царю Алексею Михайловичу: «И лежащу ми на одре моем... и Божиим благоволением в нощи вторыя недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь» (Аввакум 1991: 97)⁹¹.

Для соотнесения с заговорами принципиально важно, что в видениях XVII в. появляется новая «для русской традиции... возможность увидеть явление самого себя. <...> Видение перестает быть откровением иного мира, приоткрытием завесы, поскольку завеса практически отсутствует и горние силы пребывают в одном пространстве с дольными» (Плюханова 1996: 400).

Важна не только переключка отдельных ситуаций и образов заговоров и видений, но и более общая корреляция между ними. Заговоры, в которых человек поднимается на священную гору или возносится на небо, а его приход к судьям описывается как небесное явление, сами по себе могут быть поняты как своеобразные «видения». Этому соответствует и особая разработка темы визуального восприятия. Видения предполагают, что человек стоит лицом к лицу со сверхъестественным миром, который явлен ему конкретно и зримо; при этом сам человек находится в особом экстатическом состоянии.

Мотив «чудесного одевания» и люминофания. Как уже неоднократно отмечалось, в заговорах на власть особую роль играет символика

солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду» (БЛДР 2000/3: 215; пер. Л. М. Навтанович).

⁹¹ Ср. о патриархе Никоне: «И в нашей русской земли обретесе чорт большой, ему же мера — высоты и глубины — ад преглубокий. Помышляю, яко, во аде стоя, главою и до облик достанет» (Аввакум 1991: 244). Вероятно, Аввакум имел в виду описание лицемера из Книги Иова: «Хотя бы возросло до небес величие его, и голова его касалась облаков. — Как помет его, навеки пропадает он...» (Иов 20: 6-7).

света⁹². Именно «одевание светом» или пробуждение мистического света в теле человека позволяют ему приблизиться к Богу и даже отождествиться с ним. Одеваясь светом, человек не только уподобляется Саваофу и Христу, но и получает их силу и власть и «облекается небесной славой». Впрочем, учитывая общий «отреченный» контекст заговоров, можно видеть в их светоносном протагонисте не только Христа или ангела, но и Сатану, который «принимает вид Ангела света» (2 Кор 11: 14).

Мотив «чудесного одевания» в заговорах XVII-XVIII вв. можно понять как запись мистического опыта, хотя в силу своей прагматики заговор не требует буквального переживания того, что в нем описано. Световое видение обращено к зрителям; именно они, а не протагонист заговора, должны пережить чувство радости и восторга.

Интересующий нас мотив в рукописных заговорах XVII-XVIII вв. теснее всего связан с образами 103-го псалма, и все же он не спроецирован однозначно на какой-то определенный фрагмент Библии, но отсылает ко множеству эпизодов, для которых значима символика света: явления светоносных ангелов с лицами, сияющими как солнце, огненное восхождение Илии-пророка, рождение Иисуса под сияющей звездой, Преображение, явление воскресшего Христа апостолу Павлу в ослепительном свете, его явление в славе в день Второго Пришествия, обещание чудесного преобразования праведникам, которые «воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф 13: 43)⁹³.

Превращение человека в светоносное тело представляет собой частный случай «люминофании». Речь идет о мистическом переживании сверхъестественного света, при котором человек источает ярчай-

⁹² Тема света акцентирована в подборке «писем» попа-расстриги Петра Васильева: «...ежели я буду передо всякими судьями и властями... *аки бы солнце сияло* промеж нами и в то время *сияла бы благодать Божия* меж нами от восходу и востоку до востоку... *защити* счютом своим небесным и *осияй аки солнце*, *то осияй на милость Божию* и *освети аки месяц...*» (Михайлова 2004: 184; 1749 г.).

⁹³ В Книге пророка Даниила: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки, навсегда» (Дан 12: 3). В апокрифической «Книге Еноха праведного» (ркп. XIV в.) говорится о том, что праведники избегут последнего суда, будут взяты в рай «и просветятся яко и солнце» (Тихонравов 1863/1: 23). Ср. в «Книге бесед» протопопа Аввакума: «Многи же святии смирения ради и долготерпения от Бога прославившаяся и по смерти обоготворени быша, понеже и телеса их являют живущую благодать Господню, чудесьми и знаменьми *яко солнце повсюду сияют*» (Аввакум 1991: 256). См. выше о световых образах Апокалипсиса.

ший свет или бжп является в виде всышки молнии либо иной вспышки света (Элиаде 1998 330 376). Видение перерожденного мистическое озарение «связано с раскатом грома. М. Элиаде отмечает, что теле, прежде всего в голове, «...» когда человек впервые приходит через это озарение, он ощущает, что его относят вверх...» (Там же: 333).

В христианстве представления о мистическом свете связаны в первую очередь с таинством Преображения Господня на горе Фаво-голове которых почивала милость Господня «в виде пламенеющего света в форме короны, что сияла ярче солнца» (Там же: 363). В кон-це X – начале XI в. свои мистические видения описал Симеон Но-риальный: его озарял свет с небес, и ему казалось, что все мате-риальное вокруг исчезает, а сам он воспаряет в воздух. «Свет же продолжал сиять и делаться ярче, покуда не стал как солнце полу-денное, над ним сияющее, – и тогда увидел он себя в центре того сияния...» (Там же: 365)⁹⁴.

Практика подобных мистических озарений была известна и на Руси, о чем можно судить хотя бы по светоносным видениям Сергия Радонежского. Сошлемся также на рассказ о Серафиме Саровском, запи-санный Н. А. Мотовиловым. Дело происходило в начале зимы 1831 г. Посадив Н. А. Мотовилова на пне посреди заснеженной поляны, Се-рафим Саровский вел с ним нравоучительную беседу и неожиданно преобразился так, что рассказчик не мог смотреть на него. «Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз ваших молнии сылятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли...» (Се-рафимово послушание 1996: 61). Позднее Н. А. Мотовилов все же по-смотрел Серафиму Саровскому в глаза: «Я взглянул... в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе: в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лу-чей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувст-вуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепи-тельный...» (Там же: 62)⁹⁵.

⁹⁴ Ср. в «Божественных гимнах» Симеона Нового Богослова. «Этот Дух в тебя вселится, / Обитать в тебе Он будет, / Просветит и осияет / Он тебя, со-делав светом, / И всецело переплавит, / Сделав тленное нетленным...» (Симе-он Новый Богослов 2004: 135; пер. еп. Иларiona (Алфеева)).

⁹⁵ Подробнее об этом эпизоде см. (Флоренский 1990/1: 102–105; Лосский 1991: 171–172).

Уподобление небесным светилам в контексте литературной традиции. В различных жанрах словесности XVII - XVIII вв. использовались риторические уподобления небесным светилам, призванные возвеличить и прославить того или иного человека (Назаревский 1961: 8- 11).

Например, протопоп Аввакум писал боярыне Ф. П. Морозовой и княгине Е. П. Урусовой: «О, светила великия, солнца и луна Руския земли, Феодосия и Евдокея, и чада ваша, яко звезды сияющыя пред Господем Богом! О, две зари, освещающыя весь мир на поднебесней!» (Аввакум 1991: 110; 1672 г.). С начала XVII в. такие именованья применялись к русским царям, хотя это и вызывало подчас негативное отношение⁹⁶.

В первой оде М. В. Ломоносова, посвященной государыне Елизавете Петровне (1742 г.), поэт рассказывает о своем «видении», приспособляя образы Апокалипсиса к текущей политике:

*Я Деву в солнце зрю стоящу,
Рукою Отрока держащу
И все страны полночны с ним.
Украшенна кругом звездами,
Разит перуном вниз своим,
Гоня противности с бедами⁹⁷.*

В проповедях С. Яворского, одах М. В. Ломоносова и Г. Р. Державина используются прямые аллюзии на образ «жены, облеченной в солнце» (Живов 2000: 721). Отличия заговора от оды слишком очевидны, и тем не менее отметим принципиально важный момент: если в оде прославляется адресат текста, а автор имитирует состояние восторга (Левитт 2004), то в заговоре роли меняются: прославляется сам автор текста, а восхищение приписывается его адресату. При этом содержание «видения» остается неизменным: божество является людям в славе и сиянии, а те заворуженно смотрят на него и впадают в состояние религиозного экстаза.

Символические функции мотива «чудесного одевания». Этот мотив получил в старинных заговорах социальной направленности сюжетную разработку и наполнился глубоким символическим смыслом. Можно думать, что внимание переписчиков и исполните-

⁹⁶ Специально об именовании царя солнцем (или даже «праведным солнцем») см.: (Сазонова 1991: 142–147; Живов, Успенский 1994: 119).

⁹⁷ Об этом фрагменте и в целом об осмыслении образа «жены, облеченной в солнце» в литературе XVII–XVIII вв. см.: (Серман 1988: 75; Погосян, Сморгжевских 2002: 29–30; Левитт 2004).

лей и перенесчиков заговоров сосредотачивалось на нем, они пытались его разрабатывать, следуя тем ассоциациям, которые подсказывали фольклорные, литургические и книжно-христианские традиции. При этом формула могла разрастаться в размерах, детализироваться, контаминироваться с другими.

Протагонист заговоров к власти осмысляется как фигура всеобщего значения; его явление в мир имеет мессианский характер и призвано чудесным образом преобразить мир. Субъект заговора одевается в особую священную одежду; вырастает головой до небес, расширяется, заполняя собой вселенную. Он приобретает при этом светоносность и красоту, свойственные солнцу, месяцу, заре, звездам, облакам. Имярек не просто ограждается от врагов и украшается светилами; он перерождается и внутренне, и внешне.

Он черпает свою силу у солнца, месяца, звезд и зари; становится могущественным и несказанно прекрасным. Подобно Христу, протагонист сам является светом, и он же является знамением того, что свет пришел в мир. В божественном сиянии судьбы и власти должны увидеть человека по-новому; они как бы духовно прозревают, обретают новое зрение, которое позволяет им увидеть его преображенным.

Помимо благодного солнца, протагонист примеривает на себя и роль грозного Бога-отца, разящего молниями. Человек, облаченный в солнце, подражает Господу во благодности; облаченный же в тучу — подражает Господней грозе. Вспоминается явление Бога Моисею: «На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный...» (Исх 19: 16). Когда Моисей спустился с горы Хорив, лицо его сияло лучами (Исх 34: 29).

Еще одним библейским прообразом такого самообожествления является поступок Сатаны, который попытался взойти на небо и вознести престол свой выше звезд, чтобы быть подобным Всевышнему (Ис 14: 13–14). Однако субъект заговора не боится кары за столь безответственные поступки, ибо в мире заговора он сам является и демиургом, и основным действующим лицом.

В заговорах к власти утренняя заря связывается с преодолением ночного мрака и смерти; она ассоциируется также с воскресением Христа и с праздником Пасхи. Вслед за явлением воскресшего Христа на земле наступает Царство Божие, воцаряется справедливость и наступает общее ликование всех православных. Поляризация персонажей на «агнцев» и «козлиц» соответствует самой ситуации Второго Пришествия, а беспощадная расправа с недругами напоминает сцены Страшного Суда.

Если в любовных заговорах и в свадебных песнях мотив «чудесного одевания» несет символику украшения, то в заговорах социальной

направленности его внутреннее содержание меняется: самоутверждение личности перед лицом власти приобретает характер теофании.

Это появление Богочеловека, облаченного в свет, призвано отменить человеческий суд, подобно тому, как это сделало явление Христа: «...Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол 2: 15).

Один из самых важных для нашей темы текстов, оставленных апостолом Павлом, сочетает развернутое описание чудесного облачения и страстный социальный пафос: «...Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских; Потому что наша брань не против крови и плоти, но *против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных*. Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолевши, устоять. Итак, *станьте, препоясавши чресла ваши истиною, и облекшись в броню праведности, и обувши ноги в готовность благовествовать мир; А паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие...*» (Еф 6: 11–17).

Трансформация мотива в заговорах XIX–XX веков. Хотя мотив «чудесного одевания» сохраняется в текстах XIX–XX вв., его внутреннее наполнение постепенно меняется.

Большое количество заговоров с мотивом «чудесного одевания», записанных в XX в., — это заговоры на красоту. Из 23 заговоров с этим мотивом, опубликованных в сборнике «Русские заговоры и заклинания» (1998), 12 — на красоту. Из 10, опубликованных в «Русских заговорах Карелии», 4 — на красоту (Курец 2000). Они зафиксированы на территории Архангельской, Вологодской, Вятской и Олонецкой губерний.

Содержание подобных заговоров определяется тем, что с их помощью девушка пытается стать красивой и привлекательной. Соответственно и «чудесное одевание» понимается как метафора украшения, а темы гигантизма и небесного путешествия нивелируются. В этом можно видеть существенное отличие от тех заговоров, в которых на первый план выдвигается апотропеическая функция, а «чудесное одевание» призвано создать символическую ограду вокруг человека.

В заговорах на красоту пропадает религиозная составляющая «чудесного одевания», ассоциации с Преображением, Апокалипсисом, апокрифами. Их пользователь не должен быть обременен знанием сакральных текстов. Заговоры же XVII–XVIII вв. были полны библейских и литургических цитат.

Действие в поздних заговорах утрачивает комический характер, оно уже не переносится на небо, но развертывается исключительно на земле. Даже после того, как протагонист облачается светилami, он продолжает свой путь в заданном направлении, например: «...выйду опояшусь светлым месяцем, утычусь чистыми звездами. Поиду я, раба Божья (имя), в пир-беседу ко подружкам своим» (РЗЗ 1998: 113, № 557).

Субъект заговора не преобразуется, не увеличивается в размерах, а просто украшается светилami, причем можно думать, что это не на-стоящие небесные светила, а что-то вроде брошек, отлитых в их фор-ме: «...той я водою умоюся, белой зарею утруся, звездочкой подтычусь, красным месяцем подпояшуся, солнышком украшуся» (Там же: 12, № 551): «Звездочкой раба (имя) подвяжется, ничего не будет бояться» (Там же: 369, № 2333). Автохарактеристика субъекта конкретизируется («я, красная девушка» — Курец 2000: 29, № 7), на девушке появляется «платице»: «Солнышком умывалась, месяцем украшалась, частыми звездочками на себя платице одевала...» (Там же: 29, № 8).

Если в текстах XVIII в. субъект водружал солнце себе на голову, то девушка 1920-х гг. высказывает пожелание, чтобы ее саму носили на головах «православные крестьяне»: «Выше всех, краше всех холо-стых... носили бы на головах всемирные православные крестьяне, все добрые молодцы...» (Там же).

В заговорах XX в. нет ничего подобного прохождению сквозь не-бесные светила и сферы, столь выразительно описанному в заговорах XVII–XVIII вв. Обороты типа «пойду в солнце» заменяются на дву-смысленное «пойду... на светло солнышко». Это можно понять так, что девушка просто выходит «на солнце» или «на месяц», т. е. на мес-та, освещенные небесными светилami, например: «Поиду я на волю, на яркие звезды, на ясный месяц, на светло солнышко. Всем бы я ка-залась как яркой месяцем...» (РЗЗ 1998: 114: № 561). Спорадически по-является даже оборот «выйду под солнце»: «Выйду под красно солнце, на себя надену красно солнце, в затылок — светлый месяц, потычусь ясными звездами» (Там же: 339, № 2208).

В таком трансформированном виде этот мотив сближается с опи-санием чудесных персонажей сказки. Известен он и литературной традиции; вспомним хотя бы «Сказку о царе Салтане» А. С. Пушкина: «...За морем царевна есть, / Что не можно глаз отвести: / Днем свет божий затмевает, / Ночью землю освещает, / Месяц под косою бле-стит, / А во лбу звезда горит»⁹⁸.

⁹⁸ Ср. в стихотворении А. Блока «Пробивалась невучим потоком...» (1902): «...Вдруг примчалась на север угрюмый, / В небывалой предстала красе, / Назвала

Некоторые выводы

1. Мотив «чудесного одевания» представлен в русских заговорах XVII–XVIII вв. и последующего времени в нескольких версиях и многообразных вариантах.

2. Наиболее развернутые версии мотива характерны для заговоров социальной направленности, широко представленных в русской рукописной традиции XVII–XVIII вв.

3. Мотив «чудесного одевания» известен также в рукописных молитвах, которые включались в древние славянские евхологии. Наиболее ранние фиксации мотива имеются в Часослове Патриаршей библиотеки в Иерусалиме, № 22 (1498 г.). В различных версиях мотив представлен в молитвах болгарских и сербских евхологиев XVI–XVIII вв.

4. Русские заговоры социальной направленности соответствуют апокрифическим молитвам, входившим в состав южнославянских евхологиев, по своей функциональной направленности, набору формул и общему содержанию. Хотя детально процесс усвоения этих текстов на русской почве еще предстоит изучить, несомненно, что заговоры такого типа связаны по своему происхождению с апокрифическими молитвами. В ситуации, когда молитва трансформировалась в заговор, суггестивные формулы «самоотождествления со зверем» или «одевания светилами» сохранялись с наибольшей устойчивостью.

5. Еще один источник русских заговоров на власть — псалом 103 с его известной формулой «Одеяйся светом, яко ризою...» и описанием утреннего пейзажа, темами сотворения мира и его грядущего конца.

себя смертной думой, / *Солнце, месяц и звезды в косе*». О солярной и лунарной символике в литературе русского модернизма см.: (Ханзен-Лёве 2003: 136–232).

Из художников Нового времени к разным изобразительным воплощениям мотива «чудесного одевания» обращался чешский художник Альфонс Муха (1860–1939). Он любил изображать женщин с невероятно длинными волосами, украшенными фантастическими цветами, брошками или медальонами. В качестве орнаментального мотива А. Муха часто использовал звездочки, рассыпая их по фону картины, напоминающему звездное небо, или вводя их в изображение как декоративный элемент. На знаменитом плакате, созданном для празднования «Дня Сары Бернар» (1896), А. Муха изобразил актрису со звездочкой надо лбом; вокруг головы располагается круг, напоминающий нимб; по сторонам от него густо рассыпаны золотые шестиугольные звезды. Одна из самых известных работ А. Мухи, являющаяся визитной карточкой его творчества, — афиша балета-пантомимы «Принцесса Гиацинта» (1911). На плакате изображена девушка в короне из звезд, украшенной цветами. Традиционны для Мухи концентрические окружности, декорированные мистическими знаками, и звездный фон.

6. Мотив «чудесного одевания» существует не только в заговорах: в частности, он встречается в украинских и сербских свадебных песнях. Близок ему и мотив «чудесное одевание» героя в сказках о чудесном ребенке (АТ 707) и «преображение» (АТ 850), описание «чудесного ребенка» в русских былинах и духовном стихе о Егории Храбром.

7. Если персии мотива «чудесного одевания», характерные для русских (главным образом севернорусских) заговоров в рукописной традиции XVII—XVIII вв. находят параллели в древнеславянских молитвах, то версии, характерные для южнорусских и украинских территорий, тесно связаны с другими жанрами фольклора: сказками и обрядовыми песнями.

8. Специфический характер мотива в заговорах на власть обусловлен его генезисом (связь с книжно-христианской традицией) и символическим наполнением (не только ограждение и украшение светилами, но и преобразование светом, увеличение в размерах, «космическое путешествие»).

9. Психотерапевтический эффект заговоров социальной направленности обусловлен тем, что они придавали человеку уверенность в своих силах и надежду на благополучное разрешение конфликтной ситуации. В этом контексте одевание светилами приобретает инструментальный характер: важно не то, чтобы заставить представителей власти поверить в метаморфозу, а то, чтобы внушить самому исполнителю заговора уверенность в своих силах. Особая эмоциональная действенность заговоров связана с тем, что в них разыгрываются объекты и явления материального мира (свет, солнце, заря, звезды и др.). Грань между реальным, визуально представимым и сугубо воображаемым, фантазийным в этих текстах имеет чрезвычайно зыбкий характер.

10. Мотив «чудесного одевания» существует в поле пересечения и структурного напряжения двух традиций — фольклорной и церковно-христианской. Благодаря соотнесенности заговорной рукописной традиции с миром церковно-христианских образов и текстов мотив включается в сложные символические структуры: «чудесное одевание» приобретает характер религиозного ритуала, соединяется с движением в пространстве и с преобразованием самого протагониста. Символика мистического света, магического преобразования и облачения в сверхъестественную одежду не менее важна для старинных заговоров к власти, чем символика «украшения» и «ограждения» от недоброжелателей.

11. Представляя собой открытую систему, рукописные заговоры в процессе своего бытования сближались с различными жанрами словесности: с описаниями «видений», апокрифическими рассказами о

сотворении Адама, Стихом о Голубиной книге. В тексты включались отдельные литургические формулы, цитаты из Книги Бытия («стал свет»), из Евангелия от Иоанна («В начале было Слово...») и др. Параллели к разным версиям мотива «чудесного одевания» имеются во многих апокрифических текстах («Книга Еноха», «Смерть Авраама», «Беседа трех святителей», «От коих частей создан бысть Адам», сказании о Тивериадском море и др.).

12. Одно из направлений переработки мотива в русской заговорной традиции XVII–XVIII вв. — его дополнительная сакрализация: действие приурочивается к Фавору или к Голгофе, сближается со световыми и астральными образами Апокалипсиса, наполняется пасхальной символикой (темы воскресения Христа и всенародной радости).

13. В описании того, что происходит с субъектом заговора, можно видеть черты экстаза: человек выступает из своего тела, становится внешним по отношению к себе самому, увеличивается в размерах (Торчинов 2000: 336). В более отдаленной перспективе можно видеть здесь следы определенной психотехники и мистического опыта, так называемой люминофании (Элиаде 1998: 330–376).

14. Мотивы книжности и фольклора, канонических и апокрифических религиозных текстов сложным образом взаимодействовали в заговорах, что приводило, в частности, к актуализации архаических смыслов и вторичной мифологизации христианских и фольклорных текстов. Метафизическая символика христианской традиции в заговорах осмысливается в духе конкретных образов и ситуаций фольклора, обростаёт народно-поэтической символикой. Благодаря вовлечению фольклорного мотива в контекст рукописной традиции он попадает в поле действия сакральных смыслов.

15. Персонажи христианской мифологии предстают в наших заговорах в наглядных образах, которые даёт церковная иконография. Само облачение в солнце естественным образом напоминает Преображение, солнцеподобные лики ангелов и нимбы христианских святых, апокалиптические образы «жены, облеченной в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр 12: 1); «...Ангела сильного, сходящего с неба, облеченного облаком; над головою его была радуга, и лице его, как солнце, и ноги его, как столпы огненные» (Откр 10: 1).

16. Мотив «чудесного одевания» в заговорах соотнесен также с символикой одеяний православного духовенства.

17. В процессе своего бытования в России XVII–XVIII вв. заговоры испытывали влияние культурного контекста того времени; в частности, востребованными оказались темы самоожождения, самоуподобления Христу, гигантизма, световых видений.

18. В заговорной традиции 2-й половины XIX – XX в. мотив «чудесного одевания» постепенно десакрализовался и все больше приобретает орнаментальный характер. Такая трансформация находится в русле истории заговорной традиции в России в период с XVII по XX в.: вытеснение заговоров на культурную периферию, утрата серьезных социальных функций, выпадение из контекста народной религиозности.

19. В связи с мотивом «чудесного одевания» особого изучения заслуживают лунные и солярные символы, используемые при оформлении одежды и головного убора, в частности древнерусские «лунницы» – женские привески в виде серпа луны, перевернутого рогами вниз (Сапунов 1970; Александров 1988).

Глава 3.

Персонажи-«цари»

Слово *царь* часто встречалось в русских заговорах XVII–XIX вв. Оно могло соотноситься с реальными монархами из дома Романовых, выступать в составе обозначения Бога как Царя Небесного. В заговорах фигурируют также ветхозаветные и античные цари; «царями» называются Сатана, духи-хозяева природных стихий, отдельные природные стихии и явления и т. д.

С точки зрения фольклористической представляют интерес следующие вопросы: какие именно персонажи именуются в заговорах «царями» и какие функции они выполняют, как распределяются употребления слова по разным подтипам магических текстов (неканонические молитвы, заговоры, заговорно-заклинательные формулы), какую роль играют слово *царь* и персонажи-«цари» в структурировании картины мира; с какими другими текстами (книжными или фольклорными) коррелирует употребление слова *царь* в заговорном континууме. Фольклористические аспекты тесно связаны с лингвистическими (какие значения слова *царь* актуальны для заговоров) и культурно-историческими (в какой мере в заговорах отразились представления о царской власти и их эволюция). Особая проблема — так называемое «политическое колдовство» (попытки магическими средствами воздействовать на царя и его родственников); в последние годы она была достаточно изучена историками, и мы ее касаться не будем (Лавров 2000: 331–335; Смилянская 2003: 147–158; Kivelson 1997).

Семантика слова *царь* в русском языке. В. И. Даль приводит два основных значения слова царь: 1. 'государь, монарх, верховный правитель земли, народа или государства'; 2. 'сильный, могучий, старший, властвующий; славнейший, отличнейший между своими' (Даль 2002/4: 570–571).

Согласно академическому «Словарю современного русского литературного языка», слово *царь*, помимо основного (прямого) значения, имеет целый ряд переносных. Ограничимся только теми значениями, которые актуальны для русских заговоров¹:

1. Государь, властелин какой-нибудь страны (как общее наименование, не титул); титул монарха, монарх, имеющий этот титул; Перен.: полновластный владыка, властитель; полновластный хозяин, распорядитель; О том, что главенствует над всем остальным;

¹ К сожалению, выходящие в настоящее время словари русского языка XI–XIV, XI–XVII и XVIII вв., а также СРНГ еще не дошли до буквы *ц* и в данном случае мы лишены возможности их использовать.

2. Перен. Тот (или то), кто (или что) происходит в чем в каком-либо отношении (например, о птицах, зверях, растениях). Употребляется как приложение, указывает на исключительность, предсходство явления среди ему подобных (например, народно-поэтич. Царь-птица, царь трава и др.) (СОРЛЯ 1965/17: 556-559).

В культурно-языковой ситуации XVII-XVIII вв. слово *царь* заняло мало пограничное положение между именем нарицательным и именем собственным: «...наименование монарха „царем“ отсылало прежде всего к религиозной традиции, к тем текстам, где царем назван Бог <...> В России... наименование („царь“) воспринималось, в сущности, как имя собственное, как одно из божественных имен – наименование человека „царем“ в принципе могло приобретать в этих условиях мистический смысл» (Успенский 2000: 36-37). Можно добавить, что такой же характер имело именование «царем» не только человека, но и животного или растения (Гура 1997, *царь* по указ.; Ипполитова 2004).

Царь в Олонецком сборнике. Наиболее ранние упоминания царя встречаются в Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. и Великоустюжском сборнике того же времени. В обоих случаях речь идет о Михаиле Федоровиче Романове.

В заговоре на власть из Олонецкого сборника «царь, господарь и великий князь всея Руси» сначала выступает как источник сакральной красоты, к которой пытается приобщиться протагонист заговора, а потом — как носитель власти, которому он желает понравиться². Московский царь оказывается в одном символическом ряду, во-первых, с красными девицами, а во-вторых, с Иисусом Христом (раб Божий «люб» царю, как Иисусу Христу его Божии престолы).

В заговорах Олонецкого сборника фигурируют также Царь Небесный и Царь славы Иисус Христос (Там же: 495, № 56; 511, № 124), цари библейские: Давыд (Там же: 491, № 31; 492, № 35), Соломон (Там же: 492, № 33), Ахав (Там же: 486, № 14; 500, № 81). Кроме этого, «царями» именуются какие-то лесные персонажи, имена которых явно имеют эвфемистический характер: царь Гонгой и царица Гогя (Там же: 497, № 58), царь Парфей (Там же: 498, № 77), царь Шустный (Там же: 510, № 124)³. Эти лесные «цари», фигурирующие в заговорах 2-й четверти XVII в., явно соотносятся с поверьями о лесном царе, зафиксированными в Олонецком крае в XIX-XX вв. (см. ниже).

В одном из любовных заговоров Олонецкого сборника появляется еще какой-то «царь жажда», направляющий огненную реку в уста

² См. выше, с. 238.

³ См. о них: (Юдин 1997: 143-144).

женщине, которую желают присунить (Там же: 506, № 107). В молитве св. Георгию цари, которых обуздал св. Георгий, отождествляются с языческими богами: «Святыи Георгий, обуздал еси 9 царев, богов еллинских, тако обуздай супостатов моих...» (Там же: 501, № 87; 502, № 88). А в другом заговоре кулачный боец говорит, что держит свое *царство*, и тем самым утверждает свою богонзбранность: «Се яз, раб (имярек), хож[у по] сему белому свету, по воды и по земли, молодость свою мычу и *царство* держу ради кулачного бою...» (Там же: 505, № 104).

Может показаться странным, что в одном из любовных заговоров царь выступает не только в качестве источника сакральной красоты, но и как носитель тоски и кручины: «Стану яз, раб Божии имярек, поклонятис(ь) и покорятис(ь) четверем ветром и четверем вехорям: станте вы, четыре ветра и четыре вехоря, понесите вы тоску и кручину и печал(ь) необычную со всех четырех сторон, от востока до запада, от юга и до севера, со всякого человека, с *царя и царицы*, с черньца и черницы, з белца и белиц(ы), стара и млада ко мне, к рабу Божию имярек, во едино место» (Там же: 489, № 28).

В заговоре на почет встречаются *цари* во множественном числе: «И как не могут жит(и) *цари* и князи, и бояре, и патриарсе, и митрополиты, и все православныи крестьяне без хлеба и без соли и без пития, так бы не могли без меня, раб(а) Божия имярек, быт(и) на всяком месте по всяк день и по всякой час. Как возрадуются *цари* и князи, и бояре, и патриарси, и митрополиты, и все православныи крестьяне светлому Христову Воскресению, так бы возрадовалися меня, раба Божия имярек, на всяк день и час» (Там же: 501, № 86).

«Цари» в Великоустюжском сборнике. В Великоустюжском сборнике 2-й четверти XVII в. имя российского государя встречается в составе заговора от вражеского оружия. Как и в Олонецком сборнике, оно сопровождается титулом: «царь и государь и великий князь Михаил Федорович всея Руси». Введение в текст имени Михаила Федоровича имеет характер не вполне мотивированной вставки: царь фигурирует в перечислении тех напастей и врагов, от которых желает уберечься протагонист заговора. При этом имярек просит «заступить» его то ли от воеводы русского царя, то ли от самого царя; в любом случае текст свидетельствует о неблагонадежности переписчика по отношению к московским властям. Михаил Федорович выступает в одном ряду с ведунами, ведуньями и вещицами:

«Господи, благослови, отче. Святыи Михаило и Гаврил, небесным силам воевода, заступите меня, раба Божия имярек, от смерти и от раны мечевые и копейные, и от пушки, и от пицалей, и от пицали, и от сабли, и от железца стрелнаго, и от всяково оружия, и железа, и вяза, и

от всякого древа, и от удару мужицья, и от всякия порчи, от ведунов, и от ведуниц, и от вещиц во всяком месте, *царя и государя и великого князя Михаила Федоровича всея Руси воеводы, и меня, грешнаго раба Божия имярек, своими крыльми огненными. Защитите, архистратизи Михаиле и Гавриле, раба своего имярек своима огненума крылома, отбивайте скифетьры лихую порчию, и ведунов, и ведуницъ, и стрелу, и копьа, и мечи, и всякое железо, от земля сотворено, как естя отбивали архистратизи ону отпадшую силу, десятой чинь*» (Турилов, Чернецов 2002б: 212).

В Великоустюжском сборнике Христос множество раз именуется Царем Небесным. Поскольку Христос сближается с Богом-Отцом, он называется также иногда «Царем Небесным и Отцом Небесным». Как и земной царь, Царь Небесный окружен многочисленными подданными: ангелами, апостолами, святыми и др. Протагонист заговора просит Царя Небесного и его помощников о защите; например, в одной из молитв «на свадьбу ехать»:

«Святый сам Христось, Царь Небесный и Отець Небесный, помилуй мя, Господи, тебе ся молю и поклоняюся. <...> И постави, государь, сам Христось Царь Небесный и Отець Небесный, со всеми небесными аггели и с воеводы, с Михаилом архистратигом, булатные верей, и вставите ж, Господи, врата золотые, и пристави, Господи, к тем вратам. Замкни же ты, апостол Христов Петр, своими тридевятью замки небесными и тот город, и тын булатен, и те врата золотые, и князя молодово со всеми поездными бояры, и постави ж, Господи, у тех врат своих сторожев, небесных сил воевод, и великого Георгия, и святых апостол Петра и Павла, и святых исповедник Гурья, и Самона, и Авива дьякона, Кира, Ивана, Флора и Лавра, Козмы и Домьяна» (Там же: 221).

В нескольких заговорных молитвах Великоустюжского сборника фигурирует мифический «царь железный»; он предстает как родитель всякого железа и одновременно защитник от железного оружия⁴. «Железный царь» может соотноситься с «царем небесным», например: «Есть озеро железное, на том озере железном есть *царь железный*, тем железом отец и мати. И тот *царь железной* защичивает от всякого железа раба Божия имярек: от стрелы, и от сабли, и от мечя, и от копия, и от топора, и ножа, и от всех детей и приплодов. Помилуй, государь наш Исусь Христось, помилуй, *царь небесный*, раба Божия имярек, от всякого железа» (Там же: 192; см. также с. 183).

Впрочем, в Великоустюжском сборнике «царем небесным» может именоваться не только Исус Христос, но и фольклорный персонаж,

⁴ В других местах аналогичный персонаж именуется «*муж железный*» (Турилов, Чернецов 2002: 186, 189, 199, 203, 204).

живущий на небе и владеющий мечом-самосеком: «У святаго царя небеснаго есть мечь-самосек. И коли яз. раб Божий имярек, возму в свои руки, и мои злые супостаты достанут тем мечем меня, раба Божия имярек, и злые супостаты убьют. Тому мечю от царя небеснаго с [не]беси не схаживати, никому сво не снимывати, и тем мечем злым моим супостатом ни секати, не калывати, меня, раба Божия имярек, ни убивати» (Там же: 194; см. также: с. 183, 197, 207).

Образ царя в заговорах социальной направленности. В своем прямом значении ('московский государь', 'русский царь') слово *царь* употребляется главным образом в заговорах, призванных воздействовать на представителей власти.

Во многих социальных заговорах рисуется образ властной пирамиды во главе с царем или царями⁵. Хотя цари и занимают в этих перечнях главенствующее положение, незаметно, чтобы они вызывали какое-то особое почитание. Судя по тексту заговоров, люди, которые их произносили, не рассчитывали на заступничество царя, но сами пытались магически воздействовать на него и других представителей «властной вертикали».

Образ власти в старинных заговорах имеет достаточно обобщенный характер. При этом даже царь и патриарх часто выступают не в единственном, а во множественном числе, что характерно и для «непригожих речей» XVII в. П. В. Лукин усматривает здесь отголоски Смутного времени (Лукин 2000: 71), однако можно предложить и другие объяснения. Учитывая «пасхальный» контекст заговоров, допустимо предполагать влияние эсхатологических представлений о Втором Пришествии Иисуса Христа, который есть «владыка царей земных» (Откр 1: 5), и о его грядущей битве с земными царями⁶.

Вероятно, в таких текстах царь не столько реальный правитель России, сколько мифологическая фигура, близкая царям фольклорной сказки или книжной повести XVII–XVIII вв. В заговоре из тетради М. Овчинникова, конфискованной в 1737 г., можно видеть намек на то, что появление царей на земле относится ко временам первотворения

⁵ В отдельных заговорах перечень властей начинается сразу с «князей и бояр», а царь отсутствует. Исторически такой вариант, по-видимому, имеет более раннее происхождение.

⁶ «В символической картине последних времен, начертанной в Апокалипсисе, последний кризис откроется войной всех этих царей против Агнца. Они соберутся „в оный великий День“ (16: 14), передав свою власть Зверю (Откр 17: 13), но Агнец победит их (см. 19: 18 сл), „ибо он есть Господь господствующих и Царь царей“ (17: 14; 19: 1 слл; см. 1: 5)» (Леон-Дюфур 1990: 1231).

и они являются такой же изначальной и органической частью мироздания, как небесные светила: «И как зародилось на небе чудное светило, светлый месяц и частые звезды, и как шло оно на земли царя государя...» (Покровский 1987: 259).

С таким образом власти связано любопытное свойство заговоров, имеющее драматические последствия для их исполнителей: царь упоминается подчас даже в тех рукописных «письмах», которые хранились в далекой от столицы деревне и реально могли быть направлены власти оказываются причастными к царю и это, несомненно, придает образу власти в заговорах символический и даже мистический оттенок (Лавров 2000: 330–331).

Отношение к царю в заговорах варьировалось в широком диапазоне: от полного отрицания его правомочности выступать в качестве судебной инстанции до его же сакрализации как высшего судьи. Отметим, что коллизия между светским и божественным судом неоднократно становилась предметом полемики на протяжении XVII в. (Живов 1988; Живов, Успенский 1994: 126–127).

В «заговорном письме», найденном в 1724 г. у крепостного Федора Охотникова, утверждалось, что его владелец вообще неподсуден земным властям, в том числе и самому царю; протагонист заговора признавал над собой только один суд — Царя Небесного, а о его отношении к земному царю говорит хотя бы тот факт, что он поставлен в один ряд с каким-то чужеземным «каролем» и даже с «дефкой самокруткой»: «...Ни судим я ни царю, ни царице, ни каролю, ни каролице, ни всем судейским людем, ни дефки самокрутки, судим я самому Христу. Аминь (Трижды) Царю Небесному» (Смилянская 2002б: 111). Заговор из дела 1745 г. начинается с сакраментального заявления: «Царь славы, и я царя не боюся, и я царя не блюдуся» (Там же: 144). Не вполне ясно, то ли исполнитель заговора сам отождествляет себя с «царем славы» — Христом, то ли хочет сказать, что не боится даже самого Христа. Во всяком случае очевидно, что перед земными властями и даже перед самим царем он никакого страха не испытывает⁷.

В заговоре из подборки, конфискованной у попа-расстриги Петра Васильева в 1749 г., имярек обращается к божественному заступничеству с просьбой защитить его от земного суда: «...аще кто мне от супротивников на сей день Господень, ежели я буду у своих супротив-

⁷ Ср. в заговоре «От страха и боязни»: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. Напал на меня страх. Я не боюсь страха, самого меня, раба Божия имрака, бойся, я же над тем сам царь» (РНБ, О. XVII.33, л. 42; XVIII–XIX вв.).

ников, ежели я буду передо всякими судьями и властями, передо всяким *судом земным*, и ежели на мне всякою худою или злою мыслию, или словом, или думою и помышлением, и осуждением, и переговором всякие суды и начала и власти, той отыми Господь Бог у тех человек ум и разум; ежели подумают на меня лихо, подогните у них ноги, опуститесь у них руки, найдите в тот час, говорить не наговорить, боять не набоять, глядеть на меня не нагляделись, головы бы были у них *моим божественным словом* покрыты и не зломысленны, аки бы солнце сияло промеж нами и в то время сияла бы *благодать Божия* меж нами...» (Михайлова 2004: 183–184; 1749 г.).

В некоторых рукописных заговорах XIX в. царь, чиновники и судьи в общем плане характеризуются сугубо позитивно, зато конкретные «начальники» вызывают глубокую ненависть: «Взойдет красное солнце обрадованное, осветит и обогреет всю подьвселенную, и так тому восходу краснаго солнца возрадуется *царь и государь, и святейший патриарх, и весь мир православный, все начальныя и чиновныя люди и судии праведныя*. И даст Бог моим начальником брюхо матеро, сердце каменно, уши тетеревины, очи свинины, язык мертваго человека» (РНБ, О. XVII.46, л. 11 об.–12).

В заговорах может разыгрываться ситуация венчания на царство: «...как радуютца и прикланяютца, *посадят царя на царство, князья, и бояря, и все православные христиане, и престолные власти, так бы приклонились рабу Божию имрку...*» (Смилянская 2002б: 104; 1718 г.). Любопытен взгляд на то, как человек становится царем: он не наследует власть и не получает ее свыше; его «сажают» на царство «князья и бояре и все православные». Можно было бы видеть и здесь отзвуки Смуты, если бы текст не был отделен от нее столетием.

Магическое отречение колдуна от Бога, православной веры и родителей могло включать в себя и отречение от «царя земного», например: «По позднему вечеру выйду я на улицу и откажусь я от Иисуса Христа, *от царя земнаго, от Бога вышняго, от веры православной, от батюшки, от матушки, предаюсь я к нечистому духу...*» (Ефименко 1878: 220, № 107; XIX в.). Это, с одной стороны, свидетельствует о сакральном статусе царя, а с другой — о том, что существовали специальные формулы, позволяющие нарушить этот статус.

Царь Сатана. Мир зла в заговорах XVIII в. тоже имеет свою «властную вертикаль», и в этом смысле он симметричен и миру небесному, и устройству Российского государства. В «черных» заговорах «царем» обычно именовался Сатана. Называя его таким образом, колдун льстил его самолюбию, подтверждал свою покорность и готовность ему служить, а также ставил его на одну ступень с Царем Небесным и

царем земным. Например, в «черной книге», конфискованной в 1728 г., многократно повторяется отречение от Христа, Богородицы и Церкви, а верность Сатане подтверждается словами: «...верую в тебя, творца и царя Сатану, и во все дела, и заповеди твои, и хочу быть сообщником твоим и собеседником» (Смилянская 2002б: 123).

Сатана может иметь семью и именоваться «отцом» (как Царь Небесный и земной царь) и даже «юношей» и «бесом», например: «И еще я выду и выступлю далече в чистое поле, ис чистого поля поиду к поганому морю, седит наш царь сам сатана со своим зятем Ерзоулом. О еси ты царь юноша бес сатана со своим зятем! Как ты мне дашь и пошлеше своих послуживцев только разжещи и распалити и мне послужити сию рабу имярек тритцать три и един Ерзоул, Ерохъмид, Марвс бес, Крив, Ток да Маток, Котыга да Матыга, Смущало, Зажигало, Разжигало, Потыкало, Тял да Матял, Такуса да Маруса, Лук, Мирулей, Мираха, Прочаха, и еще Проданя, Тихия, Сахия и Елизуда и Дагруд и Щирих и все ваше обладательство. Призываю я вас к себе и посылаю я вас к сей рабе имярек, подите вы и послужите и своего цари отца Сатыну спослушайте...» (Покровский 1987: 263; ркп. 1734 г.).

Особенность дьявольской иерархии определяется тем, что царь Сатана может быть окружен множеством адских «князей». Встречаются длинные перечисления его слуг, в перечень которых спорадически попадает и царь Ирод: «Призываю вас, царей черных великих, царь великии Велигер, князь великии Итас, кривой, наболшой, ты же нарицаешся Ирод царь, князь великий диавол Аспид, князь великий диавол Василиск, князь диавол Енарей, князь диавол Семен, князь диавол Индик, князь диавол Халей» (Смилянская 2002б: 125; 1728 г.).

Отождествление Сатаны с царем Иродом характерно для заговоров, например: «На западной стороне живет сам сатана, злой мучитель Ирод царь. Ай же ты, сам сатана, злой Ирод царь...» (Виноградов 1908/1: 31–32, № 41; ркп. серед. XIX в.). В услужении у царя Ирода находятся многочисленные бесы: «В чистом поле стоит три и два и един: бес Сава, бес Колдун, бес Асаул, и я сойдусь поближе, отрок (имярек), и поклонюсь пониже: а... вы, тридеветь бесов, три, два и един, бес Сава, бес Колдун, бес Асаул, и как вы служили Ироду царю, и так послужите мне, отроку (имярек)...» (Ефименко 1878: 142–143, № 15; стар. ркп.).

Царь лесной. Свои «цари» есть также в мире народной демонологии. Этот вопрос специально исследовала О. А. Черепанова. Она полагает, что персонажи, именуемые царями, занимают «положение, промежуточное между богами, правителями и духами-хозяевами... К богам они приближаются по своей мифологической функции: к ним обращаются за прощением, благословением, помощью... Двойственность функции

(ее положительный и отрицательный по отношению к человеку характер) сближает «царей» с персонажами демонологии, духами хозяевами лесов, вод и т. п. В ряде случаев величание царем есть форма называния духов-хозяев, особая форма обращения к ним... В других материалах царь – это персонаж высшего ранга в иерархии духов-хозяев. В такой роли прежде всего известны водяной царь и лесной царь» (Черепанова 1983а: 20).

Лесные цари Олонецкого сборника (см. выше) могут быть соотнесены с поверьями о лесном царе, зафиксированными на той же территории в XIX–XX вв. Н. Н. Харузин, который побывал в Пудожском уезде Олонецкой губернии в 1880-х гг., описал местные поверья о лесном и водяном царях; по его наблюдениям, водяной «стоит в тех же отношениях к царю водяному, как простой лесовик к лесному царю. Он также подведомствен ему. Но понятие о лесном царе гораздо определеннее, чем представление о царе водяном» (Харузин 1894: 318). К лесовику или лесному царю обращались при пропаже скота или болезни, приключившейся в лесу; при этом шли в лес или на перекресток, произносили заговор и оставляли яйцо (Там же: 308, 316). По сообщению современного исследователя Заонежья К. К. Логинова, если пропадал скот, то считалось, что его взял «не местный леший, а глава их – „царь лесной“. Его следовало заклинать именами „царей земного, водяного и небесного“» (Логинов 1993б: 33).

Если хотели узнать, отчего заболел человек, то шли в лес и писали челобитную царю Мусайлу: «Бью челом тебе, царь Государь, на сего праведнаго леса⁸, что он спортил, а не ведаю за что, а будет ты не справишь, царь Мусайла, сего раба (имрек), и я иду к Мос[кве], стану бить челом на тебя царю Государю, и подойдут с Москвы стрелцов два приказу, с Новагорода приказ, с Азова Донских казаков два приказу, и как не избавишь человека сего (имрек) почтеннаго, и вас высекут в пень» (Рыбников 1867: 250; стар. ркп.)⁹.

Цари в мире природных стихий. Среди природных стихий с «царским» началом связывается гроза (и, соответственно, туча, гром, молния). Например, в севернорусской «Молитве от нечистого духа», опубликованной П. С. Ефименко, Царь Небесный производит грозу с помощью Святого Духа: «...спустил истинный Господь, Саваоф Бог, Спас Иисус Христос, Сын Божий, Царь Небесный, свое Божие великое милосердие, от престола Господня святыи Дух, царя грома и царицу молонию: царь гром грянул, царица молония огненное пламя спус-

⁸ Под «праведным лесом» здесь подразумевается леший, хозяин леса.

⁹ О подобных обращениях к лешему см. также: (Белова 2004).

тила, молния осветила, раскакались и разбежались всякие нечистые духи» (Ефименко 1878: 160, № 21; 160, № 22; стар. ркп.); «Подникаетца царь грозная туча, и под грозною тучею мечетца царь гром, царица молния» (Там же).

В заговорах встречается также иногда «огненный царь» (Смилянская 2002б: 110; 1723 г.; РНБ, О. XVII. 46, л. 5-5 об.; ркп. 1-й пол. XIX в.). Некоторые контексты позволяют предполагать, что так именуется солнце, например: «На русской и на немецкой земли есть огняной царь, высушил реки и озера и мелкия источины...» (Ефименко 1878: 140, № 3; стар. рук.)

В рукописи из Пермской губ. фигурируют «цари ветрам»: «На море на окияне, на острове на буяне, стоят три дуба зеленых, под теми тремя дубам зеленым цари ветрам, цари вихорям, цари царевичам, короли королевичам, а я, раб Божий, подойду поклонюся, вашей верой приложуся...» (Шилков 1892: 149-151; недатир. ркп.).

Для пастушеских заговоров характерен образ царя Огня. К нему обращаются с просьбой отогнать от скота всякого зверя и нечистую силу: «И что несть на земли Огонь царь, Агонь царь — всем царем царь, от меня, раба Божия (имярек), от моего милаго живота, от крестьянского скота, жжет и палит всякого зверя...» (Виноградов 1907/1: 54; № 70; стар. ркп.)¹⁰; «И есть зеленой огонь в море, всем огням царь, жжет и палит отпадшую нечистую силу дияволов, еретиков и колдунов и всех людей; так бы их от моего стада скота жгло и палило» (Майков 1992: 114, № 285; XIX в.).

Царь муравей. В пастушеских заговорах встречаются царь Мураш, царь муравей или муравьиный царь: «Господь Бог Саваоф, исполнь небо, и землю, и царя мураша. Иоанн Креститель, Иоанн Богослов, Иоанн Златоуст, как вы крестили истиннаго Христа, и святую воду, и царя мураша, батюшко Господь Бог Саваоф, Иоанн Креститель, Иоанн Богослов, Иоанн Златоуст, благословите мурашева гнезда взять, и его плоду, и детей его. И, батюшко царь мураш, благослови своего гнезда взять, и своих детей, и своего плоду, и того древа, у коего ты гнездо и дом свой имееш. И как ты, царь мураш, то дерево и гнездо свое не теряеш, вокруг своего гнезда бьешся и убиваешся, вьешся и увиваешся, так бы у меня, раба Божия имрака, скотинушка, как то лошадушки, короушки, овечушки и свиночки, двоешорстна, и троешорстна, и об одной шорске вокруг своего гнезда и своего дому билась и убивалася, вилася и увивалася. И как ты, царь мураш, сколько гнездлив и плод-

¹⁰ То же: (Ефименко 1878: 171, № 5; пастуш. отпуск; стар. ркп.; Рыбников 1867: 263; стар. ркп.).

лив, так бы у меня, раба Божия имрака, скотинушка гнездлива и плодлива была, как то лошадушки, корюушки, овечушки и свиночки, одношорстна, двошорстна и трошорстна» (РНБ, О. XVII. 33, л. 2-3 об.; ркп. XVIII-XIX вв.); «...собираются муравьины дети со все четыре стороны к всякой ноци к Царю своему Муравью, служат ему и слушают его всегда...» (Харузин 1894: 312; ркп. 1780-х гг. из Водлозера; то же: Рыбников 1867: 267; стар. ркп., Ефименко 1878: 169, № 4; пастуш. отпуск; недатиров. ркп.); «...к царю муравному муравьи в муравьище схожакются и збегаются...» (Ефименко 1878: 172, № 7; пастуш. отпуск).

Некоторые выводы. Перечислим основные группы «царей», которые встретились нам в русских заговорах XVII-XIX вв.:

1. Царь - 'государь, монарх, верховный правитель России' (В. И. Даль). В одном из текстов Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в. царь Михаил Федорович предстает как источник силы и красоты. В заговорах социальной направленности имярек пытается воздействовать на представителей государства и церкви во главе с царем. В этих текстах «цари» неизменно занимают первое место в перечислениях светских и церковных властей; царь не индивидуализирован; не назван по имени; к тому же существительное «цари» часто выступает во множественном числе, хотя речь идет о российской власти, во главе которой стоял самодержец или самодержица.

2. Царь Небесный, который, как правило, отождествлялся с Христом, реже — с Богом Отцом; в народной традиции их часто смешивали друг с другом. При именовании Царя Небесного в неканонических молитвах использовались библейские и литургические формулировки, такие как *царь царей, господь господствующих, царь славы*¹¹.

3. Царь Сатана и царь Ирод, которые могли отождествляться друг с другом.

4. Библейские цари и цари древнего мира: Давид, Соломон, Ахав, Константин¹², Александр Македонский¹³, Троян¹⁴.

¹¹ Например, в «Молитве Киприана»: «...Царь царствующим и Господь господствующим...» (Ефименко 1878: 163, № 23; стар. ркп.). Ср. в Откровении Иоанна: «...Он есть Господь господствующих и Царь царей...» (17: 14); «На одежде и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих» (19: 16).

¹² Например: «Царю Давид, царю Ко[н]ст[ант]ин, царю Соломон!» (Рыбников 1867: 269; стар. ркп.).

¹³ Например: «К царю Давыду пойду в смелость и кротость, к Александру Македонскому пойду по хитрость, а к царю Соломону по премудрость у на-

5. Цари в мире природных стихий и стихийных сил: *царь молнии*, *царица-молния*, *Огонь-царь*, *цари ветров*. В славянском «царем» началом встречается в заговорах довольно редко и, вероятно, имеет книжное происхождение; впрочем, антропоморфное восприятие грозы относится к общечеловеческим устным традициям и было известно еще в славянском язычестве.

6. Царь — «славнейший, отличнейший между своими» (В. И. Даль), например: *царь Мураш* (*царь муравей*, *муравьиный царь*).

7. Царь — мифический «хозяин» определенных локусов окружающей среды и старший над другими подобными «хозяевами»: *царь лесной*, *царь водяной*. Сюда же, вероятно, относятся лесные хозяева, названные своеобразными «псевдоименами»: *царь Гогоя*, *царь Парфей*, *царь Шустий*, *царь Мусайла*.

8. Мифический «царь железный» в заговорах от вражеского оружия — «родитель» всякого железа и защитник от него.

В магическом универсуме знание имени дает возможность воздействовать на его носителя. Именование «царем» привносит в текст специфические оттенки: то или иное существо или явление природы понимается как одушевленное, наделенное разумом и властью. Величание «царем» огня, муравья, лешего и др. призвано не только налаживать с ними общение, задобрить их, продемонстрировать свою лояльность, но и навязывает им определенную программу поведения, подразумевающую патронажные отношения с исполнителем заговора, отеческую заботу о нем, проявление милости. «Царь» может также именоваться «отцом» и иметь своих «детей». Соответственно он должен печется о своих подданных, как о родных детях, беречь их, защищать от злых сил и т. д.

Совокупность «царей» в заговорах организована на основе ряда оппозиций: небесное — земное, сакральное — социальное, божественное — дьявольское. Значимо также противопоставление по числу; например, Царь Небесный всегда фигурирует в единственном числе, но земной царь может выступать и в единственном числе, и во множественном. «Царь» того или иного класса существ или объектов, как правило, противопоставлен им по числу: например, Небесный Царь — небесные силы, земной царь — его подданные, Сатана — бесы, царь Мураш — муравьи, железный царь — его «дети» (разные виды оружия) и т. д.

чальников, и чиновников, и судей праведных» (РНБ. О. XVII.46, л. 12 об. — 13; ркп. 1-й пол. XIX в.).

¹⁴ Например, в Великоустюжском сборнике: «Здыли же, Боже, ветри за святое море Окнян ко царю ко Трояну по тридевять ключев морских» (Турилов, Чернецов 2002б: 220; см. также с. 222).

В основе осмысления власти в заговорах социальной направленности лежит средневековый иерархический принцип в сочетании с представлениями о царе как высшей ценности и его соотносительности с Царем Небесным. Этот принцип, заимствованный из религиозных верований и социальной жизни, давал определенную схему, которая проецировалась посредством заговоров в самые разные сферы народной картины мира. Свои «цари» обнаруживаются и в мире природных стихий и явлений, и среди насекомых, и среди сверхъестественных покровителей природных локусов (леса, воды, земли), и в сообществе дьявольских сил.

Конкретный материал может заимствоваться из библейских образов (гроза как манифестация божества), социальной реальности (сакрализация монарха в России XVII–XVIII вв.), народных верований (лесной царь как главный из леших) и других источников. Различные «цари» соединяют в себе реальные и ирреальные свойства в разном соотношении: от Царя Небесного, зримо представленного в церковном искусстве, до лишённого визуальной определенности железного царя, от вполне реального царя Михаила Федоровича до фольклорного лесного царя, от царя грозы до весьма эфемерных царей огня или ветров.

Разные «цари» в народном восприятии смешивались друг с другом. В результате Царь Небесный мог сближаться с царем земным, а царь Сатана — с царем Иродом. Составителям заговорных «писем» казалось естественным угрожать одному царю тем, что пожалуешься на него другому (например, царю московскому на царя лесного).

В некоторых заговорах встречаются такие перечисления, в которых объединяются великие цари древности (Александр Македонский), названия бесов (царь Маммон) и фольклорных персонажей (царь морской): «...помолюся... *тому святому царю Мошенскому, и тому святому царю Македонскому, и тому Авдею, и тому царю Абрутему, и тому заморскому, и тому царю морскому, и тому царю Маммону*» (Вытегорский погост 1884, № 90: 894; недатир. ркп.; пастуш. отпуск).

В разных сегментах заговорно-магического континуума слово *царь* в зависимости от контекста соотносилось с разными подсистемами картины мира и приобретало дополнительные оттенки. Словосочетание *небесный царь* может пониматься или как Христос и Бог-Отец, или как сказочный царь, живущий на небе и владеющий мечом-самосеком, или как фольклорный «хозяин» неба, стоящий в одном ряду с «земным» и «водяным» царями. Например, если у коровы пропало молоко, женщина шла к роднику и просила: «*Царь водяной, царь земляной и небесный царь — всем царям царь, благословите взять водушки не ради хитрости, не ради мудрости, а ради Божьей рудонюшки (или какой другой), чтобы по-старому доила, чтобы молочко по старым струйкам бежало*» (Кохырин 1900, № 126: 2).

Составители заговоров активно пользовались топикой и фразеологией письменности и литургики, однако были при этом далеки от христианского смирения и почитания властей. За редкими исключениями трудно найти в заговорах какие-нибудь следы сакрализации монарха. Скорее можно говорить о недостаточной расчлененности представлений религиозного и социального характера.

Функционирование слова *царь* в заговорах во многом определяется прагматикой этого жанра словесности как магического, эзотерического, преследуемого церковью и государством и ориентированного на получение практического результата, в том числе воздействия на власть предержащих.

В символическом мире заговора протагонист не стремится отменить иерархию, но желает заручиться помощью того, кто стоит на ее вершине, и тем самым получить силу и власть для решения своих проблем. Для субъекта магических действий естественным является также желание присвоить себе царскую власть (хотя бы на время и в воображении) и самому занять место во главе социальной и религиозной иерархии (так называемое «бытовое самозванчество»).

Глава 4.

Символика сердца

В фокусе внимания русских заговорно-заклинательных текстов XVII-XVIII вв. находятся здоровье, эмоционально-чувственный мир человека и его отношения с окружающими людьми. Картина мира заговоров и его отношения с окружающими антропоцентрична. Мир конструируется вокруг человеческого «я», создается по его воле и желанию в соответствии с теми прагматическими задачами, которые ставятся в том или ином функциональном типе заговоров. Человеческое тело, фигурирующее в заговорах, разомкнуто, неомогенно, открыто для метаморфоз и для проникновения извне. Границы, отделяющие его от внешнего мира, имеют весьма зыбкий и неопределенный характер. При этом и само тело имярека не является чем-то изначально заданным и неизменным. Например, в заговоре от вражеского оружия он стремится сделать свое тело каменным или железным, неуязвимым для врага, а тело своего противника — неподвижным и немым или мягким и податливым¹.

Исполнитель заговора действует и одновременно видит себя со стороны, он преобразует свою телесность и сам же это описывает. Новое тело не дается свыше и не появляется само собой, но является результатом целенаправленного волевого усилия.

Жизнь человека в заговорах рассматривается главным образом в трех отношениях — телесном, психическом и словесном (речепорождающем). Субстрат телесной жизни — это прежде всего рука, духовной (психической, эмоциональной) — сердце, словесной деятельности — уста и язык. Соответственно магическое воздействие на эмоционально-чувственную сферу другого человека осмысливается в заговорах как воздействие на определенные органы его тела, которое предстает как своеобразный агрегат из органов, отвечающих за разные участки психофизиологической жизни.

В заговорах разной функциональной направленности тело, физиологическая и психическая жизнь человека изображаются по-разному, причем принципы этого изображения в значительной степени определяются той символической и практической задачей, которая ставится в том или ином типе заговорных текстов. Большой интерес в этом отношении представляют даже не заговоры от болезней, а те, которые призваны повлиять на отношения между людьми: присушки, обереги от врагов и заговоры на власть и судей.

¹ Прямое отношение к проблеме телесности имеет мотив «чудесного одевания», рассмотренный выше (с. 210–271).

Сердце осмысливается в заговорах как один из важнейших и полифункциональных органов (Никитина 1999: 27–29; Юдин 1999: 10, 20–23). Следует учитывать, что в русском языке слово *сердце* многозначно, а народные знания об этом органе имели специфический характер и не совпадали с научными представлениями. Сополемся хотя бы на словарь В. И. Даля: «Народ нередко *сердцем* зовет ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повыше желудка, где брюшной мозг, большое сплетенье нервов. <...> Вещественно, *сердце* принимает иногда значение: нутро, недро, утроба, средоточие, нутровая середина; нравственно, оно есть представитель любви, воли, страсти, нравственного, духовного начала...» (Даль 2002/4: 174). В древнерусском языке слово «сердце» (*сърдьце, сьрьдьце, срьдьце*) имело значения: середина, глубина, внутренность; сердце, один из органов тела; дух, душа, средоточие жизненных сил человека; совокупность ощущений, мыслей и чувствований; помысел, мысль; чувство; желание; гнев (Срезневский 1989/3, 1: 881–883). Как справедливо отмечает А. В. Юдин, в заговорах «сердце... вероятно, воспринимается шире, чем просто анатомический орган, но все же это восприятие неотделимо от последнего: анатомическое сердце (как и несколько отличная от него душа) оказывается неким «субстратом» для одноименного «вместилища чувств», которое с ним, очевидно, метонимически отождествлялось» (Юдин 1999: 7–8, примеч. 2).

Языковые метафоры получают в заговорах буквальный смысл: сердце охвачено пламенем; оно горит, кипит, тает как воск; его можно сковать, рассечь, извлечь наружу (Там же: 10; Никитина 1999: 28). Сердце фигурирует в заговорах и как объект различных манипуляций, и как инструмент, с помощью которого осуществляется воздействие на человека, и как субъект, самостоятельно управляющий его жизнью. Сердце понимается как орган, управляющий всей психической жизнью, поэтому магические действия, направленные на сердце, призваны повлиять на состояние человека, его поведение и отношения с окружающими.

«Сердце» может обозначать не только орган, но и состояние человека²; соответственно слово «сердце» выступает в одном ряду с таки-

² Ср. выражение «сердце держать» 'сердиться' в заговоре от недругов: «Как батюшка светел царь Давид лежит во сырой земле кроток и смирен, миру безответен, глазами не глядит, умом не помышляет, *сердица не держит*, уст не разевает, ничево не отверзает, так бы на меня, раба Божия имярека, все князья и бояри, православные крестияне, недруги и супостаты немилостивые глазами глядели, умом не помышляли, *сердица не держали*, уст бы не разевали, руками не владели, ногами не пинали» (РГАДА, собр. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1389, л. 3 об.–4; ркп. XVIII в.).

ми обозначениями чувств, как «ревность», «гнев», «ярость» и др., например: «...тогда у него, у раба Божия имярек, будет *ревность, и ретость, и сердце*, и всякие злые дела, неподобные словеса» (Турилов, Чернецов 2002б: 223; ркп. 2-й четв. XVII в.); «...украчалось б *сердце* и гнев, и ярость, и ясность, и вся лихая человеческая помысел у всякаго властелина...» (Смилянская 2002б: 128; 1732 г.).

Семантика слова «сердце» в заговорах имеет диффузный характер. Сердце как сердцевина растения магически увязывается с сердцем как вместилищем чувствительности, например: «А как сохнет сухое дерево от *сердца* своего и от своих кореньев — и так бы согла раба Божия имрка обо мне, рабе Божиим имрке...» (Там же: 103; 1718 г.).

«Сердцу» обычно приписывается эпитет «ретивое», то есть скорое на проявление чувств (Пигин 2002: 247; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.; Смилянская 2002б: 103; 1718 г.; Смилянская 2002в: 323; ркп. ок. 1730 г.; Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.). Сердце недруга именуется «ярым» или «лютым»: «Милосердая мати Божия Богородица, преоблаки меня... от *ярого сердца*, от грязной власти...» (Смилянская 2002б: 167; 1774 г.); «...когда разгорится твое *лютное сердце*, то я твое *лютное сердце* залью своею сильною водою...» (Ефименко 1878: 156, № 15; стар. ркп.).

Сердце находится «под левой пазухой», и где-то под ним располагается душа человека: «И емлют сии словеса из уст моих, и кладут сии словеса тому рабу Божию имярек *под левую пазуху и под ретивое сердце в душу...*» (Пигин 2002: 247; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.; см. также: Смилянская 2002в: 323; ркп. ок. 1730 г.).

Сердце в любовных заговорах. Наиболее характерен для любовных заговоров мотив «горящего сердца», о котором мы уже писали выше (с. 28–40).

В любовных заговорах известен также мотив слияния двух сердец, осмысленный в откровенно сексуальном духе: «...надобно, чтоб сливалось и слипалось медь и железо во единое место; так бы *сливалось и слипалось сердце* у сеи... рабы имярек с тем рабом имярек во единое место, уность и ярость, и похоть межручные и ножные в прелюбодеином деле... надобно *замыкати у... рабы имярек сердце с тем... рабом имярек во единое место...*» (Срезневский 1913: 509–510, № 122; ркп. 2-й четв. XVII в.).

Представлены в любовных заговорах экспрессивные мотивы извлечения сердца и его последующего запирання: «Поиду я, доброй молодец имярек, к красной девице имярек, выну из белаго тела *ретивое сердце*, запру ея сердце в 30 замков, в 30 ключей, в три ключа, отнесу те ключи в окиян море под тот алатырь камень» (Смилянская 2002б: 169; 1776 г.; см. также с. 103; 1718 г.).

Сердце в заговорах социальной направленности. Как уже отмечалось, в этих заговорах совершается замена формально-статусной и правовой приязни. Они направлены в первую очередь на сердце судьи или властелина и должны смягчить, умиловить его, расположить к имяреку. Это напоминает любовные заговоры, однако стратегия такого воздействия выбрана другая. Если в любовных заговорах происходит вторжение в тело извне, то в заговорах на власть человек стремится понравиться судьям и начальникам, а для этого приписывает себе сверхъестественную красоту и привлекательность.

Именно в сердце локализуется «ярость» властелина, которой так опасается субъект заговора: «...как Петр апостол замыкает и запирает свой рай пресветлы, тако замкни, Господи, у начальнаго человека и судьи праведнаго уста сахарные и укроти у него, Господи, от ярости *ретивое сердце...*» (Ефименко 1878: 153, № 4; 1753 г.).

Желая настроить благожелательно властелина, «раб Божий» приписывает его сердцу такие эпитеты, как «ангельское», «материнское», «веселое»; если же он хочет нейтрализовать противника, то именуется его сердце «заячьим» или «каменным».

Имярек высказывает пожелание, чтобы у недруга «*сердце окаменело*» (Смилянская 20026: 125; 1728 г.), «не взрыдало»³. Себе исполнитель заговора желает сердце «каменное» или «булату крепкого»: «...дай мне, рабу Божию (имярек), *сердце мое каменное*, главу железную, нос медный, очи царския, язык золотой» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.). В других текстах «раб Божий» мечтает о том, чтобы сердце у него было «лютого зверя льва» или «у врага сердце заячье, а у меня мясное» (Турилов, Чернецов 20026: 189; ркп. 2-й четв. XVII в.). «Заячье сердце» приписывается противнику наряду с «тетеревиным языком», «воловыми глазами», очами мертвеца, например: «...язык бы у него был *тетеревиной*, а *сердце заечье*, а *глаза волковы...*» (Покровский 1987: 258; ркп. 1734 г.); «...мой бы ныне супостат стоял бы, аки нем, языки бы их *тетеревины*, *глаза волчы*, *сердце заечье* — не могли бы никакова слова говорить» (Смилянская 20026: 158; 1752 г.); «Буди у супостата, моего властелина (имярек) *сердце заячье*, *уши его тетерьи*, *очи его — мертваго мертвеца...*» (Ефименко 1878: 154, № 10; стар. ркп.); «Создай мне, Господи, главу железную, очи медные, язык серебряный, *сердце булату крепкаго*, *ноги волка рысучаго*; а недругу ненав(и)стнику моему создай, Господи... *язык овечей*, *ум телечей*, *сердце заячье*»

³ «Как у мертвеца *сердце не взрыдает* и руки не поднимаются, как от земли суда нет, так бы у судей *серцы бы не взрыдало* и руки бы не подымались...» (Смилянская 20026: 144; 1745 г.).

(Рыбников 1867: 253, № 11; недатир. ркп.); «...серце бы у него было за-
мче, а язык бы слов...» (РГБ, ф. 218, № 515-11, л. 9; ркп. нач. XIX в.)

«Материнское сердце». Во многих заговорах к власти фигурирует «материнское сердце». В одном тексте оно осмысливается как самостоя-
тельный персонаж: «У с[вя]та моря, у с[вя]та акияне лежит *материно
серце* и порождает *материно серце три сына*: перваго сына пустила во
чистое поле ясным соколом, другова сына пустила в темные леса лу-
тым зверем, третьяго сына пустила в окиань море щукою...» (Смилян-
ская 20026: 160-161; 1753 г.). Три брата соотнесены с тремя сферами
мироздания (небо, земля, подводный мир), тремя стихиями (воздух,
земля, вода) и тремя группами животных (птицы, звери, рыбы). При-
веденный фрагмент уникален в русской заговорной традиции, однако
он имеет многочисленные параллели в мифах и эпической поэзии
многих народов мира (Подосинов 2000: 86-88). Напрашивается также
параллель с Бояном «Слова о полку Игореве», который растекался
«мыслию по древу, серымъ волкомъ по земли, шизымъ орломъ подь
облаки...».

Материнское сердце дает образ защищенного пространства; это
словосочетание обозначает в заговорах, вероятно, не столько само сердце,
сколько материнскую утробу, в которой имярек желает укрыться от
жизненных невзгод. Этот образ явно восходит к христианской симво-
лике⁴. Уместно напомнить наблюдения С. С. Аверинцева об особой
роли телесных образов в византийской и древнерусской культуре:
«Среди этих символов должна быть названа еще и „утроба“; прежде
всего, конечно, это в муках рожаящая материнская утроба... которая
представляет собой в библейской семантике синоним всяческой ми-
лости и жалости <...>: символика „теплой“ и „чревной“ материнской
любви, столь характерная для греко-славянской православной куль-
туры, сколь чуждая античности, идет от Ветхого Завета, хотя очень
существенно трансформирована в образе девственного материнства
Богородицы. Материнская утроба — в числе других своих значений —
также выразительный образ сокровенности, в связи с чем стоит отме-
тить, что в византийских легендах и апокрифах часто выплывает мо-
тив потаенного укрома, тихой безопасности в святом мраке чрева ма-
тери-земли...» (Аверинцев 1977: 63).

В более отдаленной перспективе образ материнской утробы коре-
нится в бессознательных пластах человеческой психики, опираясь на

⁴ Ср., например, в «Каноне молебном ко Пресвятой Богородице», песнь 7:
«Наше спасение якоже восхотел еси, Спасе, устроить, во утробу Девыя все-
лился еси...» (Молитвослов 1999: 50).

память о первоначальном внутриутробном единстве с матерью (Торчинов 2000: 34). Если вспомнить, что заговоры призваны воздействовать не столько на сознание человека, сколько на бессознательные пласты его психики, наличие в них таких символов не покажется странным.

В контексте народной традиции «материнское сердце» явно указывает на рождающее лоно родной матери, Богородицы или Матери-земли. Сердце матери или Богородицы сулит человеку желанное укрытие от невзгод, сближаясь тем самым с материнской утробой: «Поведи в ангельский чин, Богородице в руки, матушке в сердце» (Срезневский 1913: 492, № 34; ркп. 2-й четв. XVII в.); «Милосердая мати Божия Богородица... поставь под левую и правую пазуху...» (Смелянская 20026: 167; 1774 г.).

В записях начала XIX в. имярек выражал желание, чтобы у его начальника было «материнское сердце»: «...Укроти, Господи, у раба Божия, господина моего имярек, *ретивое сердце* с печенью и с горячею кровию, что... зрел бы и гледел на меня, раба Божия имярек, соколиным взглядом, и дышал бы ангельским духом, и принимал бы к себе *матерним сердцем* и всею жалостию своею...» (ИРЛИ, Дрєвлєхранилище, оп. 24, № 10, л. 19–18 об.; ркп. 1820-х гг.); «И как *возрадовалася мати Мария по сваем сыне Иисусе Христе*, воскресшаго из мертвых, и так же бы *возрадовалися* на сей день Господень вси православные крестьяне и всякие приказные люди, мужской пол и женский и жалели бы по мне, по рабе Божие Петре, *материным сердцем* и гледели бы на меня, на раба Божия Петра, чистым оком...» (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 13–13 об.; ркп. нач. XIX в.).

Иногда уточняется, что судьи и другие представители власти должны так радоваться имяреку, «как младенец матери своей»: «...и тако же бы *возрадовалися* и мне, рабу Твоему, Господи, цари и князи, бояре и судии, и всякие начальние люди... ангельским зраком, *матерним сердцем* моему приходу, моему взору, моему слову, — как *младенец матери своей*...» (Вытегорский погост 1884, № 96: 967).

Протагонист желает вернуться во внутриутробное состояние: «Стану я, раб Божий имярек, на сей день благословесь и пойду пере-крестесь из ызбы дверми, из двора воротами под Духом Святым, под страхом Божиим. Печать на мне, рабе Божиим имярек, Христова. *Лягу раб Божий в матерну утробы, никто бы меня не нашол*» (РНБ, О. XVII.46, л. 12 об.; ркп. XIX в.).

В других текстах он хочет, чтобы представитель власти снова стал таким же безобидным, каким он был когда-то в материнской утробе: «Мати Божия пресвятая Богородице, *покрый мя омофором своим*. Иду я, раб Б(ожий), к рабу Б(ожию) имярек: *Лежал ты у матери своей во чреве*, тогда у тебя на меня не было ни думы, ни слов, ни речей

никаких, так и ныне я к тебе иду, чтобы не было у тебя ни думы, ни слов, ни речей, ни места...» (Ефименко 1878: 155–156, № 15; стар. ркп.)⁵

«Материно (или матернее) сердце» приписывается властелину, причем «сердце» может выступать в одном перечислительном ряду:

— с абстрактными существительными, такими как «радость» и «кротость»: «...поду перекрестясь во ангельскую радость и в Давыдову кротость и *материно сердце* ко всякой власти...» (Покровский 1987: 257; ркп. 1734 г.); «И поиду я, раб Божи имрк, ко всякому властелинскому чину... во евангельскую радость и в Давыдову кротость, и в *матернее сердце*» (Смилянская 2002б: 157; 1752 г.);

— с названиями органов или частей тела, такими как «очи», «шеки», «язык», «брови», «руки»; сюда же может быть отнесена «душа», например: «Царьски очи, *материно сердце*, мерътвецевы щоки, тетерев язык не говорит...» (Покровский 1987: 259; ркп. 1734 г.);

— с существительным «солнце», например: «Праведным солнцем, *матерним сердцем* на детиную кровь» (Срезневский 1913: 492, № 33; ркп. 2-й четв. XVII в.).

Не всегда понятно, кому именно приписывается «матернее сердце» — субъекту заговора или его антагонисту, обозначает ли оно орган, на который хотят подействовать магически, или качество, которое желают приписать антагонисту, или место укрытия — внутри тела или даже вне его. Некоторые формулы оставляют впечатление загадочности и недоговоренности.

Выражение «матернее сердце» остается, по-видимому, не вполне понятным и самим составителям заговоров. Характерно, что «матернее сердце» может изображаться как жидкость: «...не могли бы на меня, раба божия Петра, подумать зла и лиха... *обливались бы матерним сердцем*; обливались бы духовною кровию» (Виноградов 1908/1: 6, № 1; нач. XIX в.). Оно связывается подчас с визуальным восприятием: «...зглянути бы сему рабу Божию имярек на меня, раба Божия имярек, *матерним сердцем*...» (Пигин 2002: 247; к. XVII — нач. XVIII в.).

Наряду с «матерним сердцем» в заговорах на власть фигурирует также «матерняя кровь»: «Никита Андреянович, взгляни на меня аки соколье сонце, взгляни на меня ангельским духом, облекися твое сердце *матернею кровью*» (Смилянская 2002б: 145; 1745 г.).

Имярек может приписывать «матернее лицо» и самому себе, и бесу, к которому он обращается за помощью: «Иду я, раб свои имарак, *матерним лицом*, глаза у меня сокольи, брови у меня собольи, и при-

⁵ Ср. в заговоре «от укушения собаки»: «...будь глуха и не лай и слепа, как ты у матери во чреве была, тиха будь и в сей час» (ИРЛИ, Древлекранилище, оп. 24, № 10, л. 13–13 об.; ркп. 1820-х гг.).

иду я [к] рабу своему бесу, и узлянул бы он на меня материним щ-цом, младенцовым узглядом» (Там же: 139; 1737 г.);

Сердце в заговорах от супостата. Заговоры, признанные защитить от врага, могут быть направлены на его сердце. В 1679 г. в Сургуте колдуны похвалялись известить воеводу и произнесли страшную заговорную формулу: «Каковы де у них на ногах башмаки черны, таково де у воеводы Игнатья Дурново *сердце будет черно*, и каково де воевода сковал их в железа, таково де у него *сковано будет сердце*» (Покровский 1975: 115).

Особой экспрессией отличается мотив вырывания сердца⁶: «Со всем я, раб Божий (имярек), *сердце у них выну...*» (Майков 1992: 149, № 345; ркп. XVIII в.). Протагонист заговора желает даже смешать сердце своего недоброжелателя с прахом: «...ярошь бы его, раба Божия имярек, в пещь, *сердце бы его в прах...*» (Пигин 2002: 247; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.). В заговоре начала XIX в. высказывается пожелание, чтобы все «злобы» супостатов сгорели в печи, а сердце их оказалось под порогом: «Как у тетерева ме[рт]ва щеки околили и не во[ро]тятце, так же бы у тех воро[го]в моих и супостатов, вра[гов] и ненавистников щеки [ок]олили и не уворотилисе противо м[е]ня, раба Божия Пе[тра], и довотчиков *серце их под порогом, у м[е]ня под пятаю*, злобы все згорели у людей в пече. Воевода и секретарь, управитель и канцелярист мне, рабу, как отец и мати до детяти» (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 6 об.–7).

Мотив извлечения внутренних органов, в том числе и сердца, характерен в целом для заговоров (Шиндин 1993а: 62). По-видимому, он имеет ритуальную основу: известны летописные свидетельства о том, что такие действия спорадически совершались с телом побежденного противника в Древней Руси (Буслаев 1861: 264, 533). В XVII–XIX вв. в магических действиях использовали сердце белки (Срезневский 1913: 503, № 98; ркп. 2-й четв. XVII в.), ласточки (Виноградов 1909/2: 32, № 22; травник XVIII в.), горноста́я и лисицы (Ефименко 1878: 186, № 49; 190, № 53). Однако в различных жанрах фольклора (сказки, былины, песни, былички и др.) многократно описывается разъятие именно человеческого тела и извлечение человеческого сердца. Мотив вырывания сердца, а иногда и последующего его поедания известен в фольклоре многих народов (Владимирцев 1984).

⁶ Выше приводились примеры мотива овладения сердцем в устных и книжных текстах (с. 67–69).

Глава 1.

Заговоры в лечебнике XVII века

Как отмечал М. Ю. Лахтин, особый страх по отношению к медицинским рукописям был обусловлен тем, что «в них содержались указания способов воздействия на здоровье людей» и это «при господствовавшем в то время страхе перед чародейством вызывало опасение, как бы лица, владеющие медицинским знанием, не стали вместо лечения заниматься порчею людей. Кроме того, во многих из них находились молитвы и наставления, заимствованные из книг отреченных или еретических, одно обладание которыми приравнивалось к очень тяжелому преступлению и вызывало со стороны правительства самые суровые репрессии» (Лахтин 1912: XIV).

Настоящая глава основана на материале лечебника № 481 из собрания Московской синодальной библиотеки, который выделяется особой полнотой, разнообразием и количеством включенных в него магических текстов. Публикуя лечебник, М. Ю. Лахтин утверждал, что молитв, заговоров и заклинаний в нем «так много, как ни в каком другом» (Лахтин 1912: XXVIII). Среди них есть и апокрифические молитвы, и заговоры, и формулы заклинательного характера, и перечни непонятных слов, и перечни букв под титлами. Кроме этого, с магическими целями использовались псалмы, канонические молитвы, формулы православного богослужения.

Лечебник № 481 и помещенные в нем заговоры неоднократно привлекали внимание публикаторов и исследователей¹. В 1859 г. Ф. И. Буслаев поместил 13 заговоров из лечебника в обширном приложении к своей актовой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» (Буслаев 1859: 26–32)². Л. Н. Майков при составлении своего знаменитого сборника «Великорусские заклинания» (1869)

¹ См. выше, с. 13, 16.

² Два наиболее выразительных в художественном отношении заговора Ф. И. Буслаев включил позднее и в свою «Историческую хрестоматию церковнославянского и древнерусского языков»: «От усоей» (Лахтин 1912: 41, № 426) и «Оберег от лихого человека» (Там же: 72, № 780) (Буслаев 1861: 1352–1354).

перепечатал 12 заговоров, заимствованных Ф. И. Буслаевым из лечебника (Майков 1992: № 90, 91, 105, 108, 164, 170, 171, 203, 243, 284, 336, 350). В 1912 г. М. Ю. Лахтин опубликовал текст лечебника целиком.

Магические словесные тексты, как и суеверные предписания, выделены в лечебнике в отдельные группы, но даются вперемежку со средствами утилитарно-практического характера. Например, подряд идут такие средства от кровотечения: «Коли из носа кровь потечет, и ты перстом заткни нос и станет кровь» (№ 297)³, «Коли паки вельми вию тою, приложи к челу: „Не требится кровь сия, дондеже придет осудитель ему“» (№ 298).

По-видимому, для составителя лечебника не было принципиальной разницы между средствами утилитарными и символическими, акциональными и словесными. Напротив, все они органически дополняли друг друга. Не ощущалось, по-видимому, и то, что богослужebные формулы или молитвы с христианским содержанием противоречат народным заговорам и магическим формулам.

В то же время записи лечебника позволяют выявить и существенные различия в способе функционирования текстов. Так, например, фольклорные заговоры произносились либо самим человеком, нуждающимся в помощи, либо другим человеком, в частности, вероятно, и знахарем. А вот обширную апокрифическую молитву от трясовиц читал священник, который по прочтении молитвы давал больному пить воду с креста (№ 501).

В одних и тех же ситуациях могли использовать различные тексты, например от кровотечения — и апокрифические молитвы (№ 288, 299, 304), и заклинания (№ 292, 298, 310), и абракадабры (№ 289–291, 305), и буквы под титлами (№ 293, 306), а от укуса змеи — и апокрифическую молитву, и заклинание с перечнем имен (№ 270, 272).

Характер функционирования текста опосредованно соотнесен с его объемом. Например, заклинание змеи предписывалось произнести как можно скорее («докаместь змей до воды не дошел»). При этом не нужно совершать никаких трудоемких действий, только трижды плюнуть на рану. Соответственно и заклинательная формула невелика и легка и для запоминания: «Ты, змей, идешь в море по воду, а у меня море во рте» (№ 275).

Более сложные действия сопровождаются текстами более сложными для запоминания — большего объема, включающими иноязыч-

³ Ссылки на издание М. Ю. Лахтина (1912) далее даются в тексте с указанием номера записи (или страницы в случаях, когда записи даются вне единой нумерации).

ные или просто непонятные слова (№ 270, 272). Так, для произнесения апокрифической молитвы апостола Павла от змей требовалось обратиться за помощью к другому человеку, причем особо оговаривалась такая возможность, что целитель не сможет лично помочь больному и сделает это через посредника («аще ли есть подалеку уяденный, и так то сотвори, поведавшаго напои и помажи по образу болящаго или пошли к болящему и исцелиет больный»). Ясно, что целителем, знающим текст молитвы и обладающим достаточной известностью и авторитетом, чтобы к нему обращались издалека, может быть не каждый. Скорее всего в этой роли (как и в случае с молитвой от лихорадки — № 501) выступал священник; характерно, что помимо самой молитвы от змей он должен был произнести и еще несколько молитв и богослужебных текстов.

Всего в лечебник включено 58 текстов вербального характера. С точки зрения функциональной направленности представлены главным образом тексты медицинские, хозяйственные и бытовые. Безусловно преобладают тексты медицинские, а среди них — от кровотечения (12), от лихорадки (6) и от укуса змеи (4). По 2 текста от «перелогов» (№ 329, 330), при трудных родах (с. 120, № 1, 2), от «перелогов» и при трудных родах (№ 322, 328). От остальных болезней и иных проблем со здоровьем приведено по одному тексту: «волосец» (№ 97), «гнилец» (№ 120), от озноба (№ 210), от головной боли (№ 259), от задержки мочи (№ 333), от «усовей» (№ 426), от импотенции (№ 465), от ожога (№ 647), от порчи (№ 674), от боли в желудке (№ 883), от грызи (№ 940), от червя в ране (№ 980). Нет в лечебнике заговоров на оружие (кроме одного заговора на вражеский меч), любовных, пастушеских и др.

Тексты различаются по характеру материального носителя (устные, написанные на бумаге, на пище и т. д.). Из 58 текстов 31 исполнялся устно, 23 бытовали в письменной форме, 2 — параллельно в устной и письменной, а 2 текста приведены без соответствующих «инструкций», поэтому ничего определенного об их функционировании сказать нельзя.

По содержанию тексты можно разделить на 4 группы и 6 подгрупп:

1) а. заговоры (8) и б. магические формулы нецерковного характера (15), все 23 текста исполнялись устно;

2) а. апокрифические молитвы (13) и б. магические формулы церковного характера (7). Всего 20 текстов, из них 7 устных, 9 письменных, 2 бытовали и в устной форме, и в письменной, 2 приведены без «инструкции»;

3) тексты с непонятными для славянина словами — иноязычными или имитирующими слова других языков (8), все письменные;

4) записи перечней букв под титлами (6), «текстами» их можно назвать только условно.
 Довольно четко очерчены 4 группы; тексты же, которые включены в подгруппы внутри 1-й и 2-й групп, не всегда просто разграничить.

Заговоры в лечебнике. Рассмотрим подробнее группу 1а «Заговоры». Всего таких текстов 8, все бытуют в устной форме. Это «указ, как во лосец лечити» (№ 97), «аще будет человеку гнилец в болячке и в ране» (№ 120), от «усовей» (№ 426), от импотенции (№ 465), на вражеский меч (№ 640), «аще червь ниву биет» (№ 660), к власти (№ 780), унять человека от хмельного питья (с. 116).

Хотя эти тексты и отнесены нами к одной группе, они достаточно отличаются друг от друга по содержанию и структуре: здесь выделяются сюжетные заговоры, в которых описываются действия определенных божественных персонажей; заговоры типа заклинаний, обращенные к враждебному существу (№ 640, 660); заговоры, в которых от первого лица описываются действия самого субъекта (№ 465, 780), и, наконец, заговоры, включающие формулы сравнительного характера (№ 465; с. 116).

Все эти тексты отличаются от апокрифических молитв не только по своему происхождению, но и в содержательном отношении (набор персонажей, их действия и атрибуты), а также в отношении формальном. В них нет апелляции к сакральному прецеденту; отсутствуют и обращения к высшим силам. Некоторые заговоры начинаются (№ 426) или заканчиваются (№ 97) молитвенными формулами, однако в основной части текста обращения к христианским персонажам отсутствуют. Персонажи имеют фольклорно-мифологический характер: золотой человек (№ 97), «дивен муж» с 9-ю женами (№ 120), птицы с железными крыльями и булатными ногами (№ 660), золотые птицы с железными ногами и ногтями, красная девица с железной палицей, 30 царей и 70 царих (№ 426). Заговорные персонажи активно расправляются с болезнями: стреляют в них (№ 97), прогоняют на болота (№ 426).

Высокой поэтической структурированностью отличается заговор от «усовей»⁴. Приведем его с условной разбивкой на предложения:

«Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй раба Божия (имярек), сподоби его, благослови, отче.

Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святыи Николае, помогает рабу Божию (имярек) от усовей.

Есть море золото, на золоте море золото древо, на золоте древе золоты птицы, носы железны и ногти железные, дерут, волочат от раба Божия (имярек) на мхи, на болота.

⁴ Усови — болезненное колотье, внутреннее воспаление (Таль 2002/1: 513).

Есть море золото, на золоте море бел камень, на беле камени сидит красная девица с палицею железною, тепет, обороняет, отлучает от раба Божия (имярек) усови на мхи, на болота.

Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едут 30 царей и 70 царич, помогают рабу Божию (имярек) от усоей.

Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святой Николае, отворяет морскую глубину, поднимает железные врата, а залучает от раба Божия (имярек) усови аду в челюсти» (Лахтин 1912: 41, № 426. То же: Буслаев 1859: 27; Буслаев 1861: 1353; Майков 1992: 40–41, № 90).

В заговоре используются анафоры, синтаксический параллелизм, так называемый сквозной симпатический эпитет. Краткое прилагательное *золот* (*золото, золоты*) повторяется в тексте в различных сочетаниях и падежных формах 19 раз (*море золото* — 10, *золот корабль* — 6, *золото древо* — 2, *золоты птицы* — 1). 5 предложений начинаются с оборота «Есть море золото...» Каждое из них строится на основе подхватов, таким образом, что одно и то же словосочетание повторяется дважды — сначала в конце периода, а потом в начале следующего, причем в первом случае оно употребляется в именительном падеже, а втором — в предложном с предлогом *на*. Например: «Есть море золото, на золоте море золото древо, на золоте древе золоты птицы...» В плане содержательном здесь используется так называемое «ступенчатое сужение образов»: взгляд как бы приближается к объекту, передвигаясь от общего плана к крупному.

Наряду с персонажами сказочно-мифологическими в заговоре присутствует св. Николай. Фрагмент о нем повторяется дважды — в начале и в заключительной части («Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святой Николае...»), причем в конце описывается, как св. Николай побеждает болезнь. Между тем центральная часть заговора имеет вполне законченный и самостоятельный характер. Вполне возможно, что к первоначально самостоятельному тексту были позднее присоединены фрагменты о св. Николае и тем самым произведена «христианизация» заговора. В заключительной части появляются и такие реалии, как корабль, «железные врата», «адские челюсти», нехарактерные для фольклорных заговоров.

Заговор от болезни «волосец» также включает образ «моря-океана»: «Указ, как волосец лечити. Преже возьми масла реутового, наговори на масло сия слова: „Есть море океан, на том море есть мост золотой, сидит на нем человек золотой, стружит стрелы золотыя и стреляет из раба Божия (имярек) прикок, и притчу, и щепоту, и волосатик, прикок ноцной, и дневной, и полуденной, и полуноцной, и водяной, и деревяной, с рук и ног, и от кости, и от мозгу, и со всех уд его. Дай Бог рабу Божию (имярек) на здравие и на спасение“. А говори те слова на пенное масло, на коровие,

нагретое, да стружки строгати настругом намелко черемховья» (№ 97; то же: Буслаев 1859: 26; Майков 1992: 41, № 91).

Человеку, произносящему заговор, предписано «стружки строгати настругом намелко черемховья». Золотой человек в заговоре также «стружит стрелы золотыя», а в дополнение к этому еще и «стреляет» болезни. Текст заговора и ритуал, сопровождающий его произнесение, взаимно открыты и проницаемы друг для друга. Реальные действия исполнителя заговора в тексте приписываются сверхъестественному существу. Действия, совершаемые самим исполнителем заговора, также мифологизируются. Происходит магическое удвоение: ритуал отражается в зеркале текста, а текст, в свою очередь, отражается в зеркале ритуала. При этом текст приобретает качества действенности и почти вещественной осязательности, а ритуал наполняется символическим смыслом. Человек лишен такой свободы, какой обладают персонажи заговора: он может настрогать стружки, но вот отстрелять болезни из разных органов человеческого тела он уже не в силах. Это делает за него «золотой человек» заговорного текста. Слова наговариваются на нагретое «пенное масло», которое как бы уподобляется первозданному морю-океану, причем желтый цвет масла ассоциируется с золотым цветом моста, чудесного человека и его стрел.

Заговор от червей также характеризуется высокой концентрацией выразительных средств, таких как анафоры, синтаксический параллелизм, аллитерация. Приведем его с условной разбивкой на строки:

1. Не бейте, черви,
не ешьте нивы сея гобины⁵, озими,
серая червь, и белая, и малая, и костеники.
Подите вы, черви,
на запад солнца,
на зеленую дуброву,
на осиновой лист.
2. Аще вы не пойдете,
а сего не порядите, черви,
с сея нивы, с озими,
спущу на вас птицы,
крыла железныя,
а ноги булатныя,
почнут вас драти,
червь серую, и белую, и малую, и костяники,
подроду вашего не будет.

⁵ Гобина – урожай (Даль 2002/1: 363).

3 И вы подите, черви,
 сего не дожидаетесь
 с сея озими здолой,
 а сея озими корень
 твержае вам камени и кремени,
 а горчае смолы и серы (№ 660).

Текст состоит из трех фрагментов, сопоставимых по объему (7+9+6). Условно можно обозначить их содержание как тезис, антитезис и синтез. Сначала червей просят не есть ниву и ссылают на «запад солнца», потом угрожают спустить на них железных птиц в случае, если они не послушаются, и, наконец, снова ссылают червей. 1-я, 2-я и 3-я части соотнесены друг с другом анафорическим повтором оборота с глаголами *подите/пойдете/подите*: *Подите вы, черви... Аще вы не пойдете... И вы подите, черви...* Повторяются и другие конструкции: *нивы сея гобины, озими; с сея нивы, с озими; с сея озими здолой, а сея озими корень*, а также перечисление: *серая червь, и белая, и малая, и костеники; червь серую, и белую, и малую, и костяники*. Имеются в тексте и повторы семантически значимых звуковых комплексов: *подите, на запад, поидете, порядите, подроу, подите*. Повтор отдельных слов сочетается с аллитерацией: *сея, серая, с сея, спуцу, серую, сего, с сея, а сея*. Перечисления дополняются синтаксическим параллелизмом и ступенчатым сужением образов (*Подите вы, черви, на запад солнца, на зеленую дуброву, на осиновой лист*) или с параллелизмом образов (*крила железныя, а ноги булатныя*). Выразительные средства в наибольшей степени концентрируются в конце заговора. Здесь имеются внутренняя рифма *твержае — горчае*, ассонанс *камени и кремени*; аллитерация *корень... камени и кремени; смолы и серы*; сравнительные обороты с прилагательными в сравнительной степени:

...твержае вам камени и кремени,
 а горчае смолы и серы.

В заговоре от импотенции сам исполнитель ритуала выступает в качестве субъекта и описывает свои собственные действия, а не действия выдуманных персонажей: «<Текст без начала> ...и в ту воду положить то надобие, что с рогу ис-под ногти скребено, а ино оставити, да сести на столб, да в бане тою водою обкатитися, да приговорити: „Как сей столб в бане стоит, так бы у меня, у раба Божия (имярек), стояла станова жила, и обкачиваю яз, раб Божий (имярек), с себя порчу и уроки, всякие чловечьи думы. Поди ты, порча, з головы и с становые жилы и до ног, с ноги на булатный нож, обрезаваются те порчи булатным пожем“» (№ 465).

Реальное пространство ритуала и условное пространство заговорного текста совпадают друг с другом. Совпадают и действия реальное и изображаемое, однако именно заговор придает бытовому действию символический характер и конкретизирует его смысл; вода смывает не только грязь и пот, но и порчу. В тексте обыгрываются слова с комплексом *сто/ста*: *столб, стоит, стояла, станова*⁶.

Особый интерес представляет заговор, призванный воздействовать на вражеское оружие. Текст легко членится на колонны, соотносимые друг с другом по длине и количеству ударных слогов, причем каждый колон представляет собой относительно законченное интонационно-синтаксическое целое. В тексте использованы в основном двух- и трехсложные слова, сопоставимые по длине и количеству слогов.

Кован еси брат,
сам еси оловян,
а сердце твое вошано,
ноги твои камены
от земля до небес,
не укуси мене,
аки пес отай,
оба есмя от земля,
коли усмотрю тя очима,
своего брата,
тогда убоится твое сердце
моих очей усмотрения,
ты вошан (№ 640)⁷.

Несмотря на небольшой объем, текст имеет сложную метафорическую структуру; несколько тематических линий в нем переплетаются и взаимодействуют друг с другом. Меч осмысляется как

⁶ Анаграммирование комплекса *сто/ста* характерно в целом для заговоров от импотенции (см. ниже, с. 340–341).

⁷ Варианты: «Господи, благослови, отче. Ковал есми и думал есми, брате, лихую порчу и думу. И ковал есми, брате, мечь, и копье, и стрелы, и ножи, и всякое оружие. И сами естя будите оловянные, сердца ваши вошанные, ноги ваши каменные» (Турилов, Чернецов 2002б: 212; ркп. 2-й четв. XVII в.); «Господи, благослови, как меташе брат сей оловянной, а сердца каменное. а ноги и руки покрыты кольчугами железнами. Усмотрю брата меньшаго очима своима от земли до небеси чудов (?) сих, а [от] моего смотра будите супостаты, аки воск при огне...» (ГИМ, собр. А. С. Уварова. № 231, л. 41–41 об.; XIX в.).

человек, имеющий собственное тело, сердце и ноги, подверженный испугу и способный укусить как собака. Протагонист обращается к мечу и убеждает его в том, что они братья, поскольку и человек, и металл взяты от земли. Удар мечом сравнивается с укусом собаки. Мечу предписывается быть не из стали, а из олова или из воска; он наделяется также сердцем из воска, которое должно испытывать страх. Присутствует в тексте и тема гигантизма, однако увеличение антропоморфного меча в размерах не придает ему силы. В заговоре рисуется образ беспомощного колосса на каменных ногах размерами от земли до небес, но при этом отлитого из мягкого олова и наделенного воцаным сердцем. По-видимому, это описание восходит к образу библейского истукана, который был сделан из золота, серебра, меди и железа, но стоял на глиняных ногах и был без труда разрушен (Дан 2: 21–23)⁸. Слова наговариваются на меч врага, который субъект не может взять в руки, но только вступает с ним в визуальный контакт на поле боя (*тогда убьется твое сердце моих очей усмотрения*).

В тексте имеются рифмы и рифмоиды: *оловян — воцано — воцан; еси — укуси*. Наиболее упорядочено начало заговора: повторы в 1-м и 2-м колонах (*еси — еси*), а также в 3-м и 4-м (*твое — твои*) сочетаются с синтаксическим параллелизмом; каждый колон включает три ударения, три полнозначных слова и сопоставимое число слогов (5+6+8+7); 2-й, 3-й и 4-й колоны завершаются кратким прилагательным, вынесенным в постпозицию.

Весьма выразителен заговор от боли в желудке: *«Аще желудок болит, напиши на олове сице: „Желудке, чему мя томиши и рвеши, аки лев, спи яко телец, кровь яди, кровь пьеши многоядичеве желудче, ослаби сею болезнию, не могу уже терпети“*. И привиткою полотняною над желудком» (№ 883).

Этот текст восходит к греческим протографам (Соколов 1895), однако по своей образности он близок русским заговорам. Болезнь уподобляется разным животным, и эти сравнения призваны ее преобразить и принести человеку облегчение. Специфическая особенность заговора заключается в том, что в нем не только изгоняется болезнь, но и описаны страдания больного и даже слышен его живой человеческий голос: *«ослаби сею болезнию, не могу уже терпети»*.

Заговор от детской грыжи основан на зооморфизации болезни: *«О детской грыжи, возьми масла коровья и говори над маслом 3-ж: „Недуж кралны и добрый, краткий и лежи долго, спи, кунья ти постеля,*

⁸ О подобных мотивах в восточнославянских заговорах и других фольклорных текстах см. (Агапкина 20026).

куные ти одеяло, грызи колоду", и мажи маслом тем» (№ 940)⁹. Заговор призван убедить болезнь в том, что ей лучше быть такой, как куница, и так же, как она, спать в постели под одеялом или грызть колоду.

Магические формулы нецерковного характера. Всего в лечебнике их 15. Их произносили от кровотечения (№ 303, 310), после укуса змеи (№ 272, 275), чтобы уберечь хмель (№ 285), от озноба (№ 210), при ожоге (№ 647), от мышей (№ 668), от сверчков (№ 753), от похмелья (№ 754), при сборе трав (№ 783), от супостата (№ 792), чтобы не пошла кровь, когда режешь животное (№ 824), от детской грызи (№ 940), от червей (№ 980).

Формулы имеют лаконичный характер. Небольшой объем сочетается в них с отчетливой ритмико-синтаксической и фонетической организацией, например: «Кровь унимати. Глаголи: „Кости и жилы, от жил тело, кровь, мати моя, не разстанися со мною (имярек тому же)“, глаголи 3-ж» (№ 303). Формулы включают, как правило, одно предложение (простое или сложное) с одним или двумя глаголами в повелительном (№ 303, 647) или изъявительном (№ 275) наклонении либо вообще без глагола (№ 754).

Большинство формул лишено сравнений, метафор, символической образности. Отсутствуют образы, темы, персонажи, связанные с христианским преданием; субъект не апеллирует к высшим силам, а непосредственно обращается к тому, на что он желает воздействовать. Характерны простые разговорные конструкции с союзами *а* или *и*.

Все заклинательные формулы произносятся, а не записываются, причем их произнесение сопровождается несложными действиями. Например, чтобы избавиться от сверчков, нужно прижечь голову одному из них и сказать: «Поди скажи товарищам своим, чтобы вас тут не было, а сроку вам 3 часы» (№ 753). Это своеобразный ультиматум, ясно и четко изложенный, даже с указанием точного срока его выполнения.

В следующем примере элементы художественности присутствуют не только в заговорной формуле, но и в самой «инструкции». Здесь сочетаются аллитерация, скопление слов со сходным звуковым составом (*полон — посолонь — потолок*) и глагольные рифмы (*пити — обворотити — приговорити; давати — отливати*): «Аще хошь, чтобы похмелье пиючи не было, пришед в избу, и хто учнет давати пити, и первый ковш чтобы подали под край не полон и назад бы не отливати, и пиючи, приняв ковш, на посолонь 3-ю и обворотити, а приговорити

⁹ Ср. вариант в другом лечебнике XVII в.: «Приговор от грызи: „Добрый и кроткий, лежи долго, спи, кунья ти постеля, куные ти одеяло, грызи колоду“ И мажи тем маслом» (РГБ, ф. 310 (В. М. Ундольский), № 696, л. 81. № 344).

3-ю. а взглядывати на потолок: „Хмель на люди, а похмелье на лес“ (№ 754). Две части заклинательной формулы связаны синтаксическим параллелизмом, в них имеются однокоренные слова: *хмель* – *похмелье*, в обеих используются дополнения в винительном падеже с предлогом *на*; фонетическую выразительность придает формуле аллитерирующий согласный *л*.

Формула от змеи представляет собой сложносочиненное предложение с противительным союзом *а*: «Аще (ч) уяст змий: и ты сам на рану глаголи 3-ж: „Ты, змей, идешь в море по воду, а у меня море во рте“. Да плюй на рану 3-ж, да говори вскоре, докамест змей до воды не дошел» (№ 275). В магической формуле присутствует внутренняя метафоричность: любой водный объект, до которого может доползти змея, именуется морем и, кроме того, рот человека также отождествляется с морем, а слюна – с морской водой. Смысловое противопоставление частей предложения сочетается с параллелизмом лексико-синтаксических конструкций. В левой и правой частях повторяется существительное *море* в синтаксически сопоставимых позициях. В сочетании со звукописью (*в море по воду; море во рте*) это напоминает скороговорку.

Формула, с помощью которой предполагали защитить хмельник, лишена образности. Определенной выразительности она достигает за счет обращения к «ярому хмелю», повторения отдельных оборотов, а также аллитерации, но в целом скорее производит впечатление делового послания, чем магической формулы: «Ярый хмель, тебе от меня отходу нет, никто тебя не украдет, или избудет, или кто портит, или поган, кто над тобою что нарядит, или сам кому корения или хмелю дам, а то тебе от меня, однако, отходу от меня нет нигде, ни к кому, а тое черты тебе пути нет» (№ 285).

До сих пор речь шла о самостоятельном употреблении магических формул, однако они могут также входить в состав апокрифических молитв; например, молитва от кровотечения завершается словами: «...И ты, кровь, стани, а не кани» (№ 288) или «...А ты, кровь, стани, никако же не кани» (№ 304). Данная формула включает обращение (*кровь*) и два глагола, связанных рифмой. Определенную фонетическую выразительность второму варианту придает нагромождение слогов *ни – ни – не, ка – ко – ка: стани, никако же не кани*.

Особое место в данной группе занимают заговорные формулы сравнительного характера, построенные по схеме «как..., так...» (№ 792, 824). Такая формула может сопровождать ритуальные действия, выявляя их символический характер, например: «А коли хошь на суд итти, то идучи с берески сняти зубом перепер, которой трясется, а говорити так: „Как сесь перепер трясется, так бы мой супостат (имярек) и его язык трепался»» (№ 792).

Сравнительные формулы встречаются в составе самостоятельных текстов, но и в составе более развернутых заговоров, например от гнильца в ране (№ 120) и от интоксикации (№ 465).

Апокрифические молитвы. К апокрифическим молитвам можно отнести 13 текстов лечебника: от лихорадки (№ 501, 502, 505, 506), от кровотечения (№ 288, 299, 304), от змеи (№ 270, 522), от задержки мочеиспускания (№ 333), от порчи (№ 674), от вора (№ 708), от болей в желудке (№ 883).

В отдельных случаях молитвы приводятся без сопроводительных инструкций (№ 505, 506) и неизвестно, произносили их или записывали, а может быть, и то и другое. Иногда из самого текста можно догадаться, что молитву записывали. Так, например, в молитве от трясовиц специально оговаривалось, что она помогает всем, кто носит с собой ее список; для большей убедительности рассказ об этом вкладывался в уста самому Иисусу Христу: «Отче, молю ти, даси всем страсть мою поминающим молитву сию, носящи при себе, от всех трясовиц избавлени» (№ 502). Большинство молитв (7) все-таки именно произносили; иногда инструкция ограничена одним словом: «Глаголи» (№ 674) или кратким описанием ситуации: «Аще где змия обрящещи, глаголи сие» (№ 522).

Молитву от трясовиц священник должен был произнести над головой больного, причем последнему следовало прийти «ко священнику с верою» и «со креста воду пити» (№ 501). Впрочем, наряду с устным произнесением молитвы предусматривалась и такая возможность, когда человек «сию молитву на себе носит» (№ 501). В другой молитве апостол Петр просит Христа помочь «всем имя Твое призывающим, епистолию сию на себе носящим» (№ 502), то есть речь и на этот раз идет о людях, которые носят с собой записанный текст. Молитву от вора следовало и написать на пище, и произнести вслух: «Аще у тебя хто что украдет, напиши на сыре на козье или на хлебе на ячном, а сам глаголи...» (№ 708); таким образом, и здесь молитва существует параллельно в устном и записанном виде, однако запись сделана на пище и не предназначена для хранения (№ 708). Молитву от боли в желудке писали на куске олова, который привязывали полотняной тканью над желудком (№ 883); ослабления боли, по-видимому, ожидали и от самого олова, и от написанного на нем заклинания.

Молитву от змей произносили над чистым сосудом с водой, которой поили укушенного и смачивали место укуса (№ 270). Молитву от задержки при мочеиспускании также следовало говорить на воду (№ 333). Молитву от кровотечения из носа шептали, глядя больному в глаза (№ 288); можно предполагать, что шепот в сочетании с при-

стальным взглядом должен был вызвать гипнотический эффект. Перед произнесением другой молитвы от кровотечения рекомендовали трижды перекрестить рану ножом (№ 299).

Молитва могла сопровождаться и вполне утилитарными действиями. Например, при кровотечении из раны мочили пшеничный хлеб в вине, клали на рану и привязывали платком; молитву же произносили только после того, как кровь остановится (№ 299).

В данной группе появляются некоторые тексты сравнительно большого объема, особенно от лихорадки и от укуса змеи (№ 270, 501, 502, 503). В молитве от кровотечения устанавливаются корреляции между теми событиями, которые происходили «во дни Ахава царя», и тем, что желательно в данной конкретной ситуации, а также между событиями вселенского масштаба («земля же измела, небеса ожелезня, источники замыкашася») и делом сугубо частным — прекращением кровотечения из носа (№ 288).

В молитвах упоминаются персонажи Ветхого и Нового Завета. К ним обращаются за помощью; иногда они сами произносят заклинания болезней и сил зла. Чаще всего в молитвах фигурирует Христос (№ 270, 299, 304, 502, 674; с. 120, № 1, 2); 3 раза — архангел Михаил (№ 270, 505, 674), в двух молитвах — Богородица (№ 270, 674), архангел Рафаил (№ 674, 708), царь Ахав (№ 288, 304), в одной — Саваоф (№ 333), архангелы Гавриил и Уриил (№ 674), Моисей (№ 522), Даниил-пророк (№ 708), «сыны Едомские» (с. 120, № 2), Иоанн Предтеча (№ 502), апостолы Павел (№ 270) и Петр (№ 502), евангелисты Лука, Марк, Матфей и Иоанн (№ 501). В большинстве случаев эти персонажи выступают в ситуациях, соответствующих Священному Писанию. Однако встречаются в молитвах и неверные атрибуции персонажей, например, Сисиний, Сихайло и Анос характеризуются как «великие апостолы» (№ 501). Упоминаются в молитвах и персонажи негативного плана: 12 трясовиц, дочерей царя Ирода (№ 501, 505), бесы (№ 501), хотя все же явно преобладают персонажи положительные, к которым и обращаются за помощью.

Топография молитв, включенных в лечебник, при всей ее условности, отчетливо указывает на их связь с библейским преданием. Мы видим персонажей молитв на берегу Красного моря или Иордана, у дуба Мамврийского, на горе Фаворе, возле распятия Христа, в Галилее.

В заговорах от лихорадки и от кровотечения рисуются муки Христа, распятого на кресте (№ 502, 299, 304). В одном из них Христос висит в окружении жидов, которые распяли его и над ним смеются (№ 502). В молитве от змей апостол Павел дремлет у костра в «странах Савантис», то есть на Сицилии (№ 270). Другая молитва от змей

(№ 522) отсылает к событиям Ветхого Завета: «Аще где змия обрящещи, глаголи сие: „Горе воздвиге Моисей на копии исцеление тлетворнаго избавления, ядовитаго угрызения“. И древо образом креста по земли пресмыкающаяся змия вязай, очерти землю округ ея, и с того места не может никако же вытти» (№ 522). Имеется в виду эпизод Ветхого Завета: во время скитаний по земле Едома народ возроптал на Моисея; в наказание за это Господь наслал на евреев змей и повелел Моисею сделать медного змея: «И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив» (Числ 21: 9).

В одной из молитв от трясовиц апостол Петр лежит «полон тряса» «пред враты Галилейскими» (№ 502). Согласно Евангелию от Иоанна (1: 44) Петр действительно происходил из города Вифсаида в Галилее, однако рассказ о его болезни и последующем исцелении по слову Христа имеет апокрифический характер. Он близок евангельскому рассказу о том, как Христос исцелил словом расслабленного (Мк 2: 1–12; Мф 9: 1–7; Лк 5: 18–25).

Отдельные фрагменты молитв оформляются как высказывания тех или иных сакральных персонажей. Соответственно текст становится более разнообразным в интонационном отношении. В одной из молитв от лихорадки заклятие трясовиц и молитва о помощи болящим вложены в уста Иисуса, распятого на кресте, а ниже приводится другая молитва, которую произносит апостол Петр (№ 502).

В апокрифических молитвах происходит драматизация повествования. В тексты вводятся не только отдельные реплики персонажей, но и целые диалоги. Две молитвы от трясовиц начинаются с диалога между Сисинием или архангелами и трясовицами (№ 501, 505); в наиболее пространным тексте далее приводится диалог между Сисинием и его помощниками, с одной стороны, и 12-ю трясовицами — с другой, причем каждая из них называет свое имя, и далее объясняется его смысл (№ 501). В другой молитве от лихорадки приведен диалог между Иисусом и Петром: «...И прииде к нему Иисус и рече ему: „Отче Петре, лежишь?“ Петр же отвеща: „Господи, полон есмь тряса“. И рече ему: „Здрав будеши“» (№ 502).

В молитве апостола Павла от змей появляется образ сакральной книги, по которой Павел (а вместе с ним и исполнитель заговора) читает заклятие змей: «...И востав приях книгу, юже ми принесе ангел и разгнув ю и обретох в ней написано: имуще сице заклਿਆю вас...» (№ 270). В молитве имеется сложная метатекстовая структура: архангел приносит апостолу во сне книгу, и именно по ней читается впоследствии заклятие, причем исполнитель текста как бы произносит его от имени апостола Павла и одновременно с ним. Как отмечает

М. Д. Каган-Тарковская, «с одной стороны, такой книгой может быть служебник или молитвенник, где записан текст молитвы. Но, с другой стороны, это небесная книга, полученная из рук одного из высших ангельских чинов, сродни скрижалям, апокрифической книге Еноха или таинственным „голубиным“, „глубинным“ книгам, по народным преданиям, падавшим с неба» (Каган-Тарковская 1993: 290–291).

Апокрифическая молитва апостола Павла от змей восходит к греческому оригиналу и широко известна в южнославянских и восточнославянских списках (Яцимирский 1913/3: 70–90; Каган-Тарковская 1993: 287–293). Наиболее ранние славянские списки – сербский из Требника 1423 г. и русский по списку РНБ, Софийское собр., № 836, конца XV – начала XVI в. (Каган-Тарковская 1993: 288). Сюжет молитвы основан на канонических и апокрифических христианских текстах. Вначале кратко излагается история обращения Павла (Деян 7: 58–59; 8: 1–3; 9: 1–3; 22: 4–10); далее следует рассказ о том, как он был укушен змеей и стряхнул ее в огонь (Деян 28: 1–6)¹⁰; упоминается о том, что Христос дал апостолам власть наступать на змей, скорпионов и всю силу вражью (Лк 10: 19). Рассказ о явлении Павлу архангела Михаила имеет параллели в молитве от трясовиц, в которой семерых простовласых дев-лихорадок бьют и сбрасывают в огненное море архангелы Сихаил и Михаил (№ 505), а также в ряде апокрифических текстов о Михаиле.

К апокрифической молитве от трясовиц присоединена молитва, известная как «Похвала кресту». Такая молитва, состоящая из определенных креста, широко известна в восточно- и южнославянской письменности; А. И. Яцимирский указывал 15 списков молитвы (10 восточных и 5 южнославянских) XVI–XIX вв. Источником молитвы являются церковные песнопения: каноны кресту и акафисты (Яцимирский 1913/3: 33–45). Она включалась в молитвенники апокрифического характера, иногда в сокращенном виде наносилась на деревянные кресты, миниатюры с изображением креста. Наш текст относится к рифмованным переложениям молитвы, которые получили распространение с XVII века.

В молитве многократно повторяется слово *крест* с различными определениями, в которых обыгрывается звуковой состав этого слова (хранитель, церквам красота, царем держава, крестьяном утверждение, украшение). Наличие ритмической организации, параллельных синтаксических конструкций, рифм и разнообразных звуковых повторов придает этой молитве выразительный характер и облегчает ее

¹⁰ Впрочем, в молитве действие происходит не на Мальте, как в Деяниях, а перенесено на Сицилию.

запоминание. Приведем текст с условной разбивкой на колонны, выделяющиеся в других словах:

Крест всеї вселенней хранитель,
крест есть церквам красота,
крест апостолам похвала,
крест есть царем держава,
крест крестьяном утверждение,
и недугом исцеление и украшение,
крест есть отцем просвещение,
крест бесом прогонитель,
крест есть трясавицам и идолом прогонитель,
крест есть рабу Божию (имярек) ограждение (№ 501).

Помимо рифм, завершающих периоды, в тексте имеются также внутренние рифмы: *крест есть* (4 раза), употребляются слова с повторяющимися сочетаниями букв: *всеї вселенней*, *красота* — *апостолам*, *апостолом похвала*, *держава* — *утверждение*; слова со сходным звуковым составом: *церквам* — *царем*.

Слово *крест* (которое сближается с именем Христа) и его производное *крестьяне* часто встречаются и в других заговорах. Их количество в тексте подчас достигает высокой степени концентрации, например: «...Распяли жидове... Христа. Он же на кресте вися дрожал, жидове же окрест стоя смеяхуся... Трясавицы... нудя раба Божия (имярек) крестьянска...» (№ 502) (далее слово *крестьянска* повторяется еще дважды).

Помимо апокрифических молитв, в лечебнике имеется также 7 кратких формул с христианским содержанием. Они использовались от кровотечения (№ 298, 299), от лихорадки (№ 503), с целью воздействия на деревья (№ 743; с. 125, гл. 22, № 1), при трудных родах (с. 120, гл. 1, № 1–2).

Все они функционируют в письменной форме, однако записывали их не только на бумаге (№ 298; с. 120, гл. 1, № 1–2), но и на лбу (№ 299), на лядвиях (№ 503), на корнях деревьев (№ 743; с. 125, гл. 22, № 1). Заговоры от крови писали кровью (№ 298, 299). Заклятие от лихорадки писали в форме креста (№ 503).

Молитва при трудных родах называется в одном случае «стихом», а в другом «письмом»: «...И ты напиши на харитии сей стих... и положи сий стих на хребет ея», «...Напиши на бумаге сие слова... и положи то письмо той жене за пазуху...» (с. 120, № 1, 2).

Чтобы мороз не побил яблоневого цвету, на корнях писали: «Станем добре, станем со страхом, вонмем» (с. 125, гл. 22, № 1). Здесь воспринимается возглас, которым начинается главная часть литургии.

Согласно церковному преданию, именно этим возгласом архангел Михаил низверг дьявола с небес. Формула включалась в XIV–XVII вв. в состав славянских апокрифических молитв от кровотечения и других недугов (Яцимирский 1913/4: 21–22).

«Абракадабра». Особую группу в нашем лечебнике составляют заговоры на непонятном для славянина языке (так называемые «абракадабры»): «нед да даним тинос трофос» (с. 31, № 289), «тине да даним тонос трофос» (с. 31, № 290), «тинити бе мидофа» (с. 32, № 291), «темта тона софрос» (с. 32, № 305), «агрипита агрифихти» (с. 34, № 330), «нотис нико свос» (с. 47, № 504), «афенкатуга и лефитути» (с. 47, № 507).

В этих формулах встречаются и реальные греческие слова: *трофос* (греч. кормилица; ср. греч. *τρόπος* 'способ, прием, путь, манера'), *тинос* (вопросительное местоимение 'чей?'), *тонос* (греч. 'ударение, тон, лад'), *софрос* (греч. *σόφρα* 'низкий круглый стол'; заимствовано в балканские языки, ср. серб. *софра*). Сам звуковой облик этих слов выдает их чужеродный для русского языка характер. Отдельные слоги или сочетания звуков повторяются, что придает тексту своеобразную фонетическую выразительность: «нед да даним» (№ 289), «агрипита агрифихти» (№ 330), «афенкатуга и лефитути» (№ 507), «Геотефе отете куте кусите» (№ 506).

Наиболее характерны такие тексты для заговоров от кровотечения. Они имеются также, хотя и реже, среди заговоров от укуса змеи, от «перелогов», от головной боли и от лихорадки (всего 8 текстов — № 259, 289–291, 305, 330, 504, 507).

Среди слов с неясным значением встречаются иногда имена собственные или во всяком случае слова, напоминающие имена, например, в формуле «мискрай аврам малафил да носка мислило» (№ 259) угадывается имя «Авраам», а слово «малафил» напоминает имена архангелов на *-ил*.

Непонятные слова имеются и в других группах заговорных текстов, причем не всегда ясно, что они собой представляют: тайнопись, слова другого языка, оставленные без перевода, имитацию слов на каком-то сакральном языке или просто славянские слова, искаженные при переписывании с текста-протографа.

В некоторых заговорах используются слова русского языка (иногда в сочетании со словами иных языков или во всяком случае имитирующими таковые), но таким образом, что нарушена семантическая связность текста и общий смысл остается не вполне ясным, например: «Божия лиса боровались» (№ 210).

Заговор от змей «Сарра и Зуфа домониха, путиха, воротка, марта, Ивана Идунина ковшик» (№ 272), по-видимому, представляет собой

перечисление имен змей, завершающийся указанием на ковшик некоего Ивана Идунина, с помощью которого происходит излечение от укуса. Смысл отдельных слов непонятен, но они оформлены морфологически как слова русского языка и в общем можно догадаться об их смысле: *бровались* — глагол в прошедшем времени, возможно связанный с *бором* как местом, где обитает «Божия лиса»; *домониха*, *путиха*, *воротка* — существительные женского рода в единственном числе (судя по контексту и словообразовательной модели, это могут быть имена змей или названий женских мифологических персонажей, связанных соответственно с *домом*, *путем* и *воротами*). Впрочем, в каждом конкретном случае непонятное ныне слово может оказаться архаизмом или диалектизмом.

Буквы под титлами. Еще одну специфическую группу текстов составляют 6 перечислений букв под титлами. Такие записи употреблялись от кровотечения (№ 293, 306), от «перелогов» (№ 306, 329, 330), «аще перелогичи человеку или жена не борзо родит» (№ 322, 328), их делали на ноже, чтобы не порезаться и чтобы не пошла кровь (№ 293, 823). Записи делали на хлебе или на масле, которые давали потом съесть больному (№ 293, 306, 329) или выпить с водой (№ 322, 328). В отдельных случаях буквы писали также на ноже: «аще хошь что резати, напиши на ноже сеи слова... и не поидет кровь» (№ 823, см. также № 293).

По-видимому, эти записи вообще не предполагали понимания: магического воздействия ожидали от того, что съедали их вместе с пищей; здесь мы имеем дело со словесной магией в чистом виде, но это магия записанного слова, а не слова произносимого.

Некоторые выводы. Знакомясь с лечебником, мы имеем возможность проследить, как сосуществуют и взаимодействуют устные и письменные тексты. Апокрифические молитвы и заклинательные формулы с христианским элементом, наборы непонятных слов и перечни букв попали в состав лечебника из каких-то более ранних рукописей. В то же время краткие заклинательные формулы, начисто лишенные христианского элемента, хорошо приспособленные для запоминания и не требующие исполнителя-посредника, могли быть заимствованы из устной традиции.

В соответствии с разным происхождением тексты отличаются по размеру и по содержанию: на одном полюсе — развернутые сюжетные тексты, включающие десятки предложений, с несколькими эпизодами, несколькими или даже многими персонажами (от укуса змей и от лихорадки — № 270, 501), на другом — краткие формулы из нескольких слов, бессюжетные и бесперсонажные.

При всех очевидных различиях между разными группами молитвенных и магических текстов, есть все же определенные черты, которые их объединяют. Это прежде всего магизм и утилитарность. От всех текстов, в том числе и молитвенных, ожидали конкретного материального результата, помощи в решении проблем со здоровьем, хождения. При этом слово наделялось сверхъестественными возможностями, способностью воздействовать на здоровье человека или на окружающую природу. Это относится и к молитвам, и к заклинаниям, и к слову устному, и к слову записанному.

Заговоры и апокрифические молитвы довольно четко отделены друг от друга и содержательно, и формально. И тем не менее в определенных отношениях они перекликаются друг с другом. Так, например, инициальные формулы заговоров от «волосца» и от «усовей» («Есть море-окиан, на том море есть мост золотой, сидит на нем человек золотой...» — № 97; «Есть море золото, на золоте море бел камень, на беле камени сидит красная девица...» — № 426) близки инициальной формуле молитвы от трясовицы: «При море чермнем стоит столп каменн, в столпе седит святой великий апостол Сисиней...» (№ 501). Сходным образом развивается и действие во всех трех заговорах: золотой человек выстреливает из страдальца болезни (№ 97), красная девица гонит «усовей» «палицею железною» (№ 426), а святой Сисиний бьет трясовиц «железными дубцами» (№ 501).

Если персонажи заговоров остаются немymi и расправляются с противником с помощью стрел или железной палицы (№ 97, 426), то персонажи апокрифических молитв действуют в основном с помощью слова: молитвы или заклинания. Однако и они могут не только заклинать, но и физически расправиться с вредителем. Так, например, в молитвах от лихорадок Сисиний и его помощники бьют трясовиц железными дубцами и сбрасывают их в огненное море (№ 501, 505), в молитве от змей описано, как апостол Павел сбросил «ехидну» в огонь, и упомянуто, что Христос дал апостолам силу «наступати на змия, и на скорпия, и на всю силу вражию» (№ 270).

Молитва от кровотечения начинается с рассказа о библейских временах, когда «не бысть дождя на земле три години и 6 месяцев, земля же измела, небеса ожелезнеша, источники замыкашася», а завершается заклинательной формулой «и ты, кровь, стани, а не кани» (№ 288). Сама структура этой формулы с прямым обращением к крови и рифмующимися глаголами в повелительном наклонении указывает на ее устное происхождение.

Глава 2.

Заговоры от кровотечения

Среди лечебных заговоров в рукописях XVII XVIII вв. наиболее полно представлены заговоры от кровотечения. Они существовали в тесном взаимодействии с апокрифическими молитвами и заклинательными формулами, а также с заговорами других функционально-тематических групп (от ран, вывихов, ушибов и др.).

Эти тексты представляют интерес в компаративном отношении. Заговоры от кровотечения были известны в Древней Индии (AV 1: 17). Сохранились древнегерманские заговоры от кровотечения или вывиха, в частности знаменитое 2-е Мерзебургское заклинание¹, Бамбергское, Мильштетское и Страсбургские, заклинания крови². Многочисленные заговоры от крови зафиксированы в древней англосаксонской традиции на латыни и на древнеанглийском языке (Storms 1948: 291–293, № 54–60; Hunt 1990: 86, № 19, 20; 87, № 23–26; 88, № 29; 93, № 52–55; 96, № 76).

Широкое распространение заговоров от кровотечения в христианском мире обусловлено не только их прагматической востребованностью, но и тем особым символическим значением, которым наделялась кровь в фольклорной и «высокой» религиозной традиции (Леон-Дюфур 1990: 510–512; Белова 1999: 677–681). Сам Христос исцелил женщину, которая 12 лет страдала от кровотечения (Мф 9: 20–22). Иисус страдал от шипов и тернового венца, истекал кровью на кресте; римский воин пронзил его ребра копьём и оттуда пролились кровь и вода (Ин 19: 34). Этот эпизод, исполненный глубокого религиозного значения, постоянно вспоминается в молитвах и заговорах от кровотечения у разных христианских народов.

Заговоры от кровотечения демонстрируют широкое включение мотивов христианского предания, которые перерабатываются в фольклорном ключе. Так, например, мотив двух дерущихся братьев связан с библейским рассказом об убийстве Авеля Каином³. Молитва с упо-

¹ Первым на параллели между 2-м Мерзебургским заклинанием и формулами русских заговоров обратил внимание Ф. И. Буслаев в статье «Об одном старинном русском заклятии» (1849); переиздано в 1861 г. под названием «О родстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой» (Буслаев 1861: 250–256).

² Публикацию текстов с русскими переводами см. в кн.: (Топорова 1996: 128–129, 131–133).

³ «И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? <...> И сказал: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли. И ныне проклят ты

минанием пророка Захарии, который, по словам Матфея, был убит «между храмом и жертвенником» (Мф 23: 35), превратилась в заговор и была в употреблении в России до XX в.⁴

Заговорам от кровотечения близки заговоры, призванные зашить рану, вправить вывих, вылечить ушиб. В соответствии с этим мы также будем привлекать для рассмотрения смежные функциональные типы заговоров, если из их текстов явствует, что они помогают также и от кровотечения.

Обзор литературы. Еще в XIX — начале XX в. средневековые записи заговоров от крови были рассмотрены в сравнительном отношении. В частности, большой материал собрал в своей книге «Заговоры от крови и ран, рассмотренные в их развитии» О. Эберман (Ебергманн 1903).

Обширный раздел в книге В. Мансикки посвящен основным эпическим мотивам в заговорах от кровотечения. Ученый анализирует последовательно мотивы 'море — камень — Дева Мария', 'дева Мария у источника', 'сказание о трех братьях', 'крестное древо', 'дерущиеся братья', 'птица в заговорах от крови', 'формула трех рек', 'всадник на мосту', 'раны Христа' и др. (Mansikka 1909: 168–279). В. Мансикка связывал происхождение этих мотивов главным образом с христианской апокрифической традицией и рассматривал их в широком сопоставительном аспекте с привлечением германских, балтийских, скандинавских и других европейских традиций.

Параллельно с изучением заговоров от кровотечения публиковались и систематизировались соответствующие апокрифические молитвы русских и славянских рукописей. Обобщающий характер имела работа А. И. Яцимирского «К истории ложных молитв в южнославян-

от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Быт 4: 9–11). См. упоминания Каина и Авеля в заговорах от кровотечения (РЗЗ 1998: 261, № 1624, 1625).

⁴ Об этой молитве см.: (Яцимирский 1913/4: 24–25). Соответствующие заговоры см.: (РЗЗ 1998: 261, № 1626–1629). О личности Захарии известно очень мало (Христианство 1993: 554). Согласно «Протоевангелию Иакова», Захария, убитый «в преддверии храма Господня, близ ограды жертвенника», был отцом Иоанна Предтечи и первосвященником. После того как воины Ирода убили его, «тело его не было найдено, но кровь его образовала в преддверии храма глыбу, подобную камню» (Новозаветные апокрифы 2001: 29). Этот эпизод упоминается в молитве; возможно, он способствовал установлению ассоциативной связи между камнем и кровью в заговорах анализируемой группы.

ской письменности»; среди прочих в ней подробно рассмотрены молитвы и заговоры от «крови текущей» (Яцимирский 1913/4: 16–39). А. И. Яцимирский предложил предварительную классификацию разнообразных врачевальных средств, останавливающих кровь, выделив четыре группы текстов: 1) ряды слов или букв под титлами; 2) «ти-вора к молитве»⁵; 3) «переход от заговорной к молитве»; 4) списки молитвы от крови, которая считалась канонической и вошла в ряд требников, начиная с Синайского (Там же: 19–29). Несовершенство и противоречивость классификации, предложенной А. И. Яцимирским, очевидны, тем не менее он сделал весьма полезное дело, систематизировав старинные списки молитв и заговоров. Позднее к древнеславянским молитвам от кровотечения обращались болгарские ученые (Дуйчев 1954: 550–553; Тончева 2000: 28–29).

Коснулся этой темы и Н. Ф. Познанский. В соответствии со своей теорией ритуального происхождения заговоров он выделил в заговорах от кровотечения элементы, которые могут восходить к практическим действиям: так, мотив трости, по его мнению, обязан своим происхождением ритуалам втыкания палки или прута, призванным остановить кровь, мотивы железа — прикладыванию металлических предметов к ране, эпитет «красный» («красная девица», «красные нитки») указывает на цвет крови; мотив «шьющих девиц» — на реальное зашивание раны (Познанский 1995: 219–224). Наблюдения Н. Ф. Познанского, как обычно, точны, однако они не много дают для историко-филологического изучения заговоров.

В своей известной статье «К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров)» В. Н. Топоров, в частности, проанализировал два мотива заговоров от кровотечения и вывиха: 1) «божественный персонаж, как правило, занимающий высшее положение в соответствующей системе, отправляется на коне особого цвета в далекое путешествие — в лес, на гору, на море, на мост, и его конь спотыкается и ломает себе ногу»; 2) «женщины, обычно их трое, стараются вылечить перелом или остановить кровотечение» (Топоров 1969: 20). В. Н. Топоров собрал репрезентативную коллекцию заговоров восточнославянских и балтийских этноязыковых традиций и привел обширный сопоставительный материал по германским заговорам (Там же: 19–23).

Заговоров от кровотечения касались и современные авторы; особенно хотелось бы отметить содержательные комментарии к публи-

⁵ Эта группа «характеризуется заклинанием, в данном случае — обращением к самой крови и приказанием ей остановиться» (Яцимирский 1913/4: 20); А. И. Яцимирский выделил в ней 5 подгрупп (Там же: 21–25).

кациям этих текстов в сборниках «Нижегородские заговоры» (Коровашко 1997: 88–95) и «Полесские заговоры»⁶. Систематизированы русские и польские версии 2-го Мерзебургского заклинания (Агапкина 2002; Завьялова 2005: 356–360; Пешеговская-Бартмицкая 2004а). Л. В. Фадеева проследила, как в русские заговоры от кровотечения постепенно вошел образ Богородицы, чему способствовали апокрифы и иконография (Фадеева 1997).

Молитвы от кровотечения в славянских требниках. В славянских евхологиях имелась специальная молитва от кровотечения; наиболее древний текст — в Синайской Псалтыри с надписанием «Молитва над кровью и язвою» (Nachtigal 1941/1: 67–68)⁷. Молитва сравнительно часто включалась в требники южных и восточных славян, хотя и не вошла в состав печатного требника⁸. По предположению А. И. Алмазова, молитва могла употребляться при кровотечениях, вызванных различными причинами, в том числе и «для воинов, раненых в сражении» (Алмазов 1900: 53). Она начинается с воспоминания о том, как римский воин пронзил бок Христа и пролил его кровь (Ин 19: 34): «Источьникъ крови истекъ язвою изъ ребарь твоихъ, Христе Боже нашъ, пресушилъ еси васе источьники неприязние и недужние и победилъ еси васу силу неприязную и недужную...» (Яцимирский 1913/4: 28; ркп. Белгр. нар. б-ки, № 555; XVII в.)⁹.

В требниках, рукописных сборниках и лечебниках встречаются и другие молитвы от кровотечения¹⁰. В рукописях XIV–XVII вв. имеются также тексты, сочетающие в себе черты молитвы и заклинания. «Содержание этих заклинаний... необыкновенно разнообразно, и почти каждый из... списков представляет особый тип, в общем мало соприкасающийся с соседним по месту. Разнообразны и размеры молитв, и способы лечения (произнесение ее или написание «имен»), и мотивы — библейские образы: а) архангел Уриил, остановивший источники водные; б) архангел Миха-

⁶ Комментарии Т. А. Агапкиной (ПЗ 2003: 170–187).

⁷ Перевод на болгарский язык см. в кн.: (СБЛ 1992/5: 249). В ряде списков молитва надписана: «Молитва от крови, текоущей носом или усти» (Яцимирский 1913/4: 25; требник XIV в.).

⁸ См. коммент. в кн.: (СБЛ 1992/5: 459–460). См. исследования: (Яцимирский 1913/4: 25–29; Тончева 2000: 28–29). А. И. Яцимирский опубликовал 7 разновременных сербских текстов молитвы. «Наблюдения над соотношением списков молитвы говорят о редкой устойчивости ее текста...» (Яцимирский 1913/4: 27).

⁹ В заговорах также часто говорится о распятом Христе, однако из этого не следует, что они генетически связаны с данной молитвой.

¹⁰ (Озерецкий 1870, № 30: 427 (Сб. Соловец. б-ки, № 889, л. 151); Пушкарев 1977: 104, 115; Лахтин 1912: 31–32, № 292, 298, 299, 303, 304, 310).

ил и известное чудо в Хонях; в) прохождение Христа; г) бездождие при Ахаве; д) убийство Захарии в храме» (Яцимирский 1913/4: 26).
 Заклинательные формулы, обращенные к крови, включали обычно глагол «стань» в императиве. например: «Захария оубиень бис(ть) ба Божия имярек»¹¹.

Помимо осмысленных текстов, в качестве средств от кровотечения использовали также перечни букв под титлами и наборы непонятных слов¹². Буквы могли представлять собой сокращенные записи каких-то молитв, хотя расшифровать сохранившиеся перечни пока не представляется возможным. Как отмечал А. И. Яцимирский, «сравнительно с подобного рода средствами против других болезней, дающих самые разнообразные и, по-видимому, случайные подборки букв, „слова“ против кровотечения довольно устойчивы» (Там же: 17). Буквы писали на средства предлагали такой способ: написать буквы на ноже и проколоть какое-нибудь животное — и кровь не потечет (Там же: 16–18)¹³.

Заговоры от кровотечения в источниках XVII–XVIII вв. Разного рода тексты, призванные помочь от кровотечения, имелись в лечебниках, сборниках заговоров, отдельных столбцах. Это могли быть канонические и неканонические молитвы, молитвы с включением заклинательных формул, заклинательные формулы без молитвенной части, собственно заговоры, наборы непонятных слов, перечни букв под титлами. Среди этих текстов были такие, которые предназначались для устного произнесения или для того, чтобы их писали (в том числе и кровью).

Так, например, в лечебнике из собрания Московской синодальной библиотеки № 481 из 58 заговоров 15 от кровотечения (№ 288–293, 298, 299, 303–306, 310, 823, 824)¹⁴. По своему характеру это апокрифические молитвы¹⁵ (№ 288, 299, 304), заговоры (№ 824), заклинания

¹¹ Приписка нач. XVII в. в Сборнике Белградской народной библиотеки, № 321, л. 74 об. (Яцимирский 1913/4: 24).

¹² О разного рода «абракадабрах» в лечебнике Московской синодальной библиотеки № 481 см. выше, с. 310–311.

¹³ К источникам, указанным А. И. Яцимирским, можно добавить ряд лечебников XVII в.: (Лахтин 1912: 32, № 293, 306; Пушкарев 1977: 104; РГБ, ф. 310 (В. М. Ундольский), № 696, л. 28, № 152).

¹⁴ См. выше, с. 295.

¹⁵ В лечебнике имеются две молитвы с упоминанием бездождия при царе Ахаве (№ 288, 304). Два варианта этой молитвы включены также в Олонецкий сборник (см. ниже, с. 325).

(№ 292, 298, 310), абракадабры (№ 289, 291, 305), буквы под титлами (№ 293, 306, 823)

Всего из 15 текстов нужно было «глаголить» только 6 (№ 288, 299, 303, 304, 310, 824); остальные 9 следовало на чем-нибудь записать: на маде, на хлебе или на черенке ножа (№ 293, 306, 823; их писали кровью на челе человека (№ 289–292), на челе и на темени (№ 305), на листе, который потом прикладывали к челу (№ 298). Во всех этих случаях содержание заговоров отступает на второй план: они представляют собой или набор букв под титлами, смысл которых остается, по-видимому, неясным, или набор слов, напоминающих слова какого-то незнакомого языка¹⁶.

В Олонецком сборнике 2-й четверти XVII в. всего 18 заговоров от кровотечения¹⁷. Они даются двумя большими группами — 8 в начальной части сборника (№ 4, 9, 10, 12–15, 17) и 10 в завершающей части, писанной другим почерком (№ 81, 93–97, 99–101а, 101б¹⁸).

По своей функции эти заговоры призваны не только остановить кровь, но и «защитить» рану, а возможно и помочь при других обстоятельствах (вывих, перелом). Соответственно и надписаны они в сборнике по-разному: «Руда заговор(и)» (№ 12–15), «Кров(ь) заговор(ити)» (№ 81, 101а), «Слова кровь заговорит(и)» (№ 96, 97), «Слова жылныи кровавые» (№ 93), а также «Ураз» (№ 9, 10), «Щипотныи от уразу» (№ 99), «Дерево уговор» (№ 17). В двух случаях тексты названы «словами» (№ 93, 96), в одном — «молитвой» (№ 4).

Ряд текстов сопровождается «инструкциями», из которых явствует, когда и как именно, сколько раз их повторять (№ 4, 10, 12, 13, 17). Ни один из заговоров Олонецкого сборника не предполагает каких-либо записей; заговоры только произносят, иногда в сопровождении несложных

¹⁶ См. об этих текстах выше, с. 311.

¹⁷ Ссылки на Олонецкий сборник далее даются с указанием номера по публикации В. И. Срезневского (1913). Близки этой группе и другие заговоры от различных ран; всего их 4 (№ 50, 76, 77, 78). Приведем для сравнения данные о количестве заговоров от кровотечения в сборниках русских заговоров XIX–XX вв. В сборнике Л. Н. Майкова 34 таких заговора из 372 (9,1%); П. С. Ефименко — 22 из 255 (8,6%); В. Мансикки — 37 из 244 (15%), «Русские заговоры и заклинания» — 129 из 2464 (5,2%), «Русские заговоры Карелии» — 18 из 452 (4%), «Нижегородские заговоры» — 15 из 269 (5,6%). Относительно большое число заговоров от кровотечения в сборнике В. Мансикки может объясняться особым интересом этого ученого к заговорам от кровотечения, которым он за несколько лет до своей поездки в Пудожский край посвятил специальную монографию.

¹⁸ В описании В. И. Срезневского под номером 101 объединены два разных заговора от кровотечения; мы обозначаем их как 101а и 101б.

действий, например: «А *вранъ* и, *прилетелъ*, *принесе* трость, *вонзае* въ рану рабу Божію имярек» (№ 12); «*Говори* три ж, *плюнь* три ж на рану» (№ 13)

Ни один из заговоров Олонецкого сборника от кровотечения не повторяет буквально другие. В то же время в разных текстах встречаются сходные ситуации, персонажи, формулы и словосочетания. В целом тексты весьма разнообразны: от сравнительно больших, сюжетно выстроенных заговоров (№ 4, 12, 93) до кратких, близких заклинательным формулам, с едва намеченной сюжетной частью.

Если одни тексты выстроены логично, таким образом, что последующие эпизоды и формулы присоединяются к предшествующим, развивая их содержание (№ 4, 12, 93, 96, 99), то в других отдельные формулы соединены друг с другом или прибавлены к основной части текста так, что их внутренняя логика не всегда очевидна (№ 14, 15).

Некоторые композиционные фигуры и содержательные элементы отличаются бóльшим постоянством, чем другие. Например, инициальная формула типа «*Есть в море камень...*» фигурирует в 9 заговорах от кровотечения (№ 4, 9, 10, 15, 17, 93, 94, 96, 99)¹⁹. Еще в двух текстах — близкие инициальные формулы «*Стоит ступа железная...*» (№ 12) или «*Седит баба на золоте стуле...*» (№ 1016). Два текста, восходящие к апокрифической молитве, начинаются с рассказа о ветхозаветных временах: «*При царе Ахаве не бысть ни дождя и ни рос(ы)...*» (№ 14; см. также № 81). Один текст молитвенного типа начинается с обращения к христианскому заступнику: «*Святыи государь папа Римский чудотворец Климент...*» (№ 13). Наконец, четыре текста представляют собой краткие формулы или сочетание формул:

При цари Да(ви)де²⁰ море ожесточилос(ь), гора ожесточила, прилетил вран, принес трость, вонзае в рану рабу Божию имярек (№ 95).

Небо надо мною медное, земля подо мною железная. Как есми сходится зоря с светом, так бы сходилас(ь) кров(ь) с медью и медь с кров(ь)ю от всяких глаз у раба Божия имярек (№ 97).

Святый отец Ануфрен зарезал борана, ни крови, ни раны, ни отеку, ни щепоты, ни коея болезни, ни в камени раны, ни в раны крови (№ 100).

Как Июда удавился у горка древа осины, так бы унялас(ь) кров(ь) у раба Божия имярек, нутренная и сердечная, и жилная, и порезная, и всякая недужная кров(ь), часть с частью, кость с костью, сустав²¹ с суставом (№ 101а).

¹⁹ Отметим, что в устных заговорах от кровотечения, зафиксированных в XIX–XX вв., эта формула практически не встречается.

²⁰ Чтение предположительное; в ркп.: *Даде*.

²¹ Испр., в ркп.: слово *сустав* повторено дважды.

Персонажи заговоров от кровотечения. В заговорах Олонцкого сборника фигурируют антропоморфные и зооморфные (главным образом териоморфные) персонажи. Среди антропоморфных выделяются такие, которые близки реальному миру, и такие, которым придают фантастические черты: к первым относятся «баба» (№ 101б), «девка» (№ 14), «красная девица, именем Анастасия» (№ 93), «стар муж» (№ 15), «человек стар» (№ 94), «белый муж» (№ 96), «муж-ведун» (№ 10), к вторым — «красная девица о двою главах» (№ 4), «золотая швейка» (№ 99), «баба железная» и «девица золотая» (№ 101).

Круг христианско-библейских персонажей ограничивается Климентом папой Римским, Иудой, царем Давидом, пророком Илией и царем Ахавом. К этой же группе можно отнести условно некоего «отца Ануфрея» (№ 100) и «красную девицу именем Анастасию»²². Интересно, что среди антропоморфных персонажей этих заговоров нет таких универсальных помощников, как Христос и Богородица.

Среди животных персонажей встречаются «ворон» (№ 4) или «вран» (№ 94) и даже «вран двоеглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой» (№ 93), «орел» (№ 17), «лютой змий» (№ 9).

Описание чудесных персонажей в заговорах от кровотечения может иметь лапидарный характер, а может сопровождаться деталями их внешнего образа и функционировать как значимый эпизод заговора. Сравнение фрагментов текстов № 101 и № 12 позволяет проследить переход от прямого именованного персонажа к конструированию сложных магических образов.

В заговоре № 101 дается лаконичная зарисовка: «Седит баба на золоте стуле, золото прядет, пришивает золотою иглою и золотою нитью кров(ь) у раба Божия имярек...» (№ 101). В заговоре же № 12 фигурируют уже два персонажа — «баба железная» и «девица золотая». Приведем текст с условной разбивкой на строки:

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.
Стоит ступа железная,
на той ступе железной
стои[т] стул железной,
на том стуле железном
седит баба железная,

²² Появление этого имени в заговоре, по мнению В. Мансикки, связано с тем, что Анастасия в народных представлениях воспринималась как олицетворение воскресного дня и сближалась с Богородицей (Mansikka 1909: 212). В заговорах при родах, обращенных к бабушке Соломонице или Богородице, их имена могли заменяться «Анастасией ключницей» (Суеверия 1885: 666).

и прялица у ней железная,
 и веретена у ней железные
 прядет она кужель железной,
 и зубы, и глаза железные,
 и вся она в железе
 И подле той ступе железной
 стоит ступа золотая,
 и на той ступе золотой
 стоит стул золотой,
 на стуле золотом
 сидит девица золотая;
 и зубы золотыя,
 и вся в золоте,
 и прялица у ней золотая,
 и веретена у ней золотые;
 прядет кужель золотой.
 Ой еси ты, девица,
 дай ты мне иголку золотую
 зашить и запечатать
 всякие раны кровавые,
 щепотные и болезни,
 и всякую язву от всякого человека,
 и от мужыка и от женки,
 от отрока и от отроковицы,
 от черныца и от черниц[ы] (№ 12).

Благодаря сквозным эпитетам каждый персонаж и предмет заговора получает особую магическую значимость, а текст в целом отчетливо ритмизируется и приобретает сказочный колорит. Несмотря на статичность самих персонажей, повествование о них весьма динамично. Описание «железной бабы» и «золотой девицы» дается с помощью приемов ступенчатого сужения образов и детализации, которые сочетаются друг с другом. И по материалу, из которого «изготовлены» баба и девица, и по статуарной позе, и по положению в пространстве (сиденье, поставленное на основание в виде ступы) они напоминают языческих идолов.

Эти образы имеют параллели в мифологических представлениях и фольклорных текстах народов России. В частности, в XV–XVI вв. было широко известно предание о Золотой бабе; оно многократно сообщалось иностранцами и вносилось в русские летописи²³. Так, например,

²³ О «золотой бабе» см.: (Веселовский 1905: 4–12; Трубецкой 1906; Алексеев 1941: 116–121; Бегунов 1976; Гайсина 1992; Косарев 2003: 14–18).

С. Герберштейн писал в своих «Записках о Московии»: «Золотая баба (Slata baba), т. е. Золотая Старуха, — это идол, стоящий при устье Оби... Рассказывают... будто идол Золотой старухи — это статуя в виде старухи, держащей на коленях сына, и там уже снова виден еще ребенок, про которого говорят, что это ее внук» (Герберштейн 1988: 160). Вряд ли случайно, что принцип «зиккурата» использован и в олонецком заговоре, и в описании С. Герберштейна. Отметим также, что ступа в русском, украинском и белорусском фольклоре является обычным «транспортным средством» ведьм и сказочной бабы-Яги (Топорков 1989).

В карело-финском эпосе популярен сюжет о выковывании золотой девицы (Евсеев 1994: 42–51, 100, 120, 167, 346)²⁴. В песне на сюжет «Морские женихи» из моря выходит сначала муж «С головой и ртом железными, / Шлем на голове железный... / Рукавицы из железа», потом муж «с головою и ртом медными», далее золотыми и, наконец, хлебными (Там же: 387). Встречается в карело-финском эпосе и образ старухи, «ткущей железной нитью» (Там же: 94). Весьма популярны персонажи, выкованные из железа: «Рот и голова — в железе, / На плечах был шлем железный, / Был он в сапогах железных, / В рукавицах из железа, / И стальной топор под мышкой» (Там же: 68). Среди них встречаются и женщины: «Дочь железная Туони — / Пальцы, ногти из железа — / Нить железную тянула, / Нити медные отлила...» (Там же: 114). Учитывая, с одной стороны, уникальность приведенного заговора для русской традиции, а с другой — наличие карельских и вепских заговоров в Олонецком сборнике, можно предположить здесь влияние карело-финского фольклора.

Сюжетно-мотивный состав. Наиболее частотный характер в заговорах от кровотечения имеет мотив зашивания раны, представленный в 9 текстах (№ 4, 10²⁵, 12, 13, 17, 93, 96, 99, 1016). В 6 текстах мотив реализуется следующим образом: (1) 'некий персонаж, как правило женского пола (девица, баба, швея, муж), сидит на камне в море (на

²⁴ «Миф о золотой деве, выкованной в кузнице, мог сложиться среди предков карел, финнов, ижор и эстонцев задолго до принятия ими христианства, при военно-племенной демократии прибалтийско-финских племен, возможно в условиях контактов их представителей во время походов к древней Великой Перми, где скульптуры языческих божеств им приходилось наблюдать воочию» (Евсеев 1994: 453).

²⁵ Текст № 10 отнесен к этой группе условно, поскольку не вполне ясно, как именно происходит лечение: «Да еще у мужа у ведуна есть байна парная; в той в байны в парной шелковчинку захвостывает ведун муж в байны парной у раба Божия имярек уразы железные...».

острове, кровати, стуле) и зашивает рану (вар: занят шитьем; субъект заговора просит его зашить рану) (№ 4, 12, 93, 96, 99, 1016).

В двух текстах к названному мотиву присоединяется мотив (2) 'ворон хватает иглу и уносит ее'. Соединение мотивов (1) и (2) дает два сюжетных типа: (а) 'девица на море зашивает рану + девица уронила иглу в море, прилетел ворон, схватил иглу, понес на гору; как не найти иглу, так бы не шла кровь' (№ 4); (б) 'девица на море зашивает рану + прилетел ворон, схватил три иглы и понес за море, уронил иглы на дно; как не бывать со дна моря иглам, так не бывать руде из раны' (№ 93).

Еще в одном тексте мотивы (1) и (2) соединяются таким образом, что птица (орел) выступает в качестве целителя: «За морем за синим стоит дуб сыр матер. Взлетывает орел за синее море, в ногтях носит золотую иглу, в крыл(ь)ях шелкова нит(ь), вышивает и заговаривает всякие уразы деревянные и железные, и щепоты, и уразы» (№ 17)²⁶.

Сравнение текстов № 4 и № 93 демонстрирует возможности варьирования весьма сходных заговоров:

Табл. 20. Заговоры от кровотечения в Олонецком сборнике

Олонецкий сборник, № 4	Олонецкий сборник, № 93
На море на окияне лежыт сине море, в том море-окияне лежыт камен(ь) отлатер, на том камени сидит красная девица о двюю главах, зашивает и заговаривает у раба Божия имярек раны стрел(ь)ные и копейные, прикос кривой сабли и топорную рану и ножевую, и пищальную, заговаривает од жилы и зашивает красным шелком.	Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Есть святое море окиян, есть сред(и) моря окияна бел камен(ь) латар(ь); и сидит на белом камени красная девица, именем Анастасия.
Игла у ней без ушей. Да уронила иглу в синее море, в окиян.	Есть у ней три иглы златые красные и три нитки шолковы красные; а приходит к рабу Божию имярек, зашивает рану сию кровавую без отрышки, чтоб ни щипоты ни болело, ни запухло во веки веком. Арип.

²⁶ Вариант этого мотива записал В. Мансикка в 1914 г. на Кенозере: «Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду я перекрестесь, выду из ызбы дверами, из двора воротами, выду я в цистое полё. Там стоит дуп сухо древо, на этом дубу сухом древи сидит птиця, цёрной ворон, и дёржыт в зубах иглу булатную и нитку шолкову, и зашываёт и затягаёт кожу с кожей, мясо с мясом, сустаф с суставом» (Мансикка 1926: 208, № 96).

<p>Прилетел ворон, лечит ту иглу за шит(ь) да понес на гору на Синаинскую.</p>	<p>Из-за Сорочинских гор вылетает вран двоеглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой; прилетил к девицы красной к Настасеи, ухватил три иглы золотые красные и три шитки шелковые красные и понес за синее море; уронил среди моря на дно.</p>
<p>Ни той иглы на горах не нахаживати, у сего раба Божия ни с которой раны крови не хаживати.</p>	<p>И как со дна моря не бывати ни иглам, ни нитям, так не бывати руды из раны кровавые у раба Божия имярек. Как не вылетывати врану из-за Сорочинских гор (дво)еглавою, одноглазому, однокрылому, одноногому, так бы не бывати руды у раба Божия имярек... во веки веком. Арип.</p>

Заговоры близки по составу мотивов и формул. В то же время между ними имеются многочисленные частные расхождения. Так, например, в первом тексте иглу роняет в море сама девица, а достает из моря ворон; во втором — вран хватает три иглы у девицы и роняет их на морское дно. Реальной «горе Синаинской» первого текста соответствуют во втором фольклорные «Сорочинские горы», а красной девице «о двою главах» «красная девица, именем Анастасия». Ворон рисуется во втором тексте столь же фантастическими красками, что и красная девица в первом («вран (дво)еглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой»).

В четырех текстах встречаются заклинательные формулы, обращенные непосредственно к крови: «Небо аки медено, земля аки железа; так ты, кровь, не кан(ь) от раба Божия имярек» (№ 14); «Стар муж идет дорогой; утрись, стар муж, уймись, кровь человеческая» (№ 15); «Есть море-окиян, едет из окияна моря человек стар, конь под ним кар, а ты, кровь, стань по всякой час» (№ 94); «Так стои, руда, в раны, ни от камени плоду, ни от мертвого крови» (№ 96). Только в одном случае содержание заговора сводится к подобной формуле (№ 94); в остальных формула присоединена к основной части текста (№ 14, 15, 96).

В сборник включены два варианта известной апокрифической молитвы от кровотечения²⁷ (№ 14, 81):

²⁷ Списки данной молитвы см.: (Лахтин 1912: 31, № 288; 32, № 304 (лечебник XVII в.); Алмазов 1900: 53, примеч. 125 (лечебник XVII в.); Яцимирский 1913/4: 22 (лечебник XVII в.); Пигин 2002: 246 (список молитв к. XVII — нач. XVIII в.); Ефименко 1878: 210, № 54 (XIX в.); Вытегорский погост 1884, № 94: 943 (XIX в.). В собраниях устных заговоров XX в. текст не фиксировался.

Табл. 21. Апокрифические молитвы от кровотечения в Олонецком сборнике

Олонецкий сборник, № 14	Олонецкий сборник, № 81	Олонецкий сборник, № 97
(с)(т) бездождя святаго пророка Ильи.		Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.
При царе Ахаве не бысть ни дождя и ни рос(ы), ни источниц по три лета и шесть месяцев.	При цари было Ахаве	
Небо аки медено, земля аки железна;	небо было меденно, земля была железна, небо не даст росы, земля не даст плоду;	Небо надо мною медное, земля подо мною железная.
так ты, кровь, не кан(ь) от раба Божия, имярек.	так бы кровянные раны руда стала по сес час у раба Божия имярек, чтоб не было в раны ни щепоты, ни болезни...	Как есми сходится зоря с светом, так бы сходилас(ь) кров(ь) с медью и медь с кров(ь)ю от всяких глаз у раба Божия имярек.
Станем и да престанем со страхом. Аминь. Едет девка по морю. Ныне и присно и во веки.	За молитв Пречистья твоея Матере, Господи Исусе Христе, Сыне Божии, помилуй мя грешнаго. Арип.	Во веки веком. Арип.

В этой молитве используется имя израильского царя Ахава, упоминаемого в Писании: он умер от кровотечения, раненный в сражении с сириянами (3 Цар 22: 34–35); использован в ней также мотив затворения неба, восходящий к Ветхому Завету (Втор 11: 17) и библейская формула: «И будетъ небо надъ главою твоею мѣдяно и земля подъ тобою желѣзна» (Втор 28: 23)²⁸. В текстах имеется характерная для апокрифических молитв ссылка на сакральный прецедент. Формула «Станем и да престанем со страхом» является переделкой литургической формулы «Станем добре, станем со страхом»²⁹.

Еще в одном тексте (№ 97) нет молитвы как таковой, но имеется формула «Небо надо мною медное, земля подо мною железная», явно

²⁸ Цитируем по «Острожской Библии» (1581 г.). В русском переводе: «И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью, и земля над тобою железом».

²⁹ Данная формула встречается в апокрифических молитвах от крови, известных по спискам XIV–XV вв. (Яцимирский 1913/4: 21–22). Можно думать, что побудительным мотивом для ее включения в заговоры послужило «притяжение» глаголов «станн» и «станем».

Персонажи Олонецкого сборника (красная девица, золотая баба, человек стар, ворон, орел, змей), их локализация и действия также соответствуют в основном записям XIX–XX вв. Например, шьющая девица сидит на «золотом стуле» (№ 12); тот же «золотой стул» видим и в заговорах XIX–XX вв. из Олонецкой и Архангельской губ. (Рыбников 1867: 259, № 20; РЗЗ 1998: 266, № 1656). С другой стороны, в заговорах от кровотечения, зафиксированных в XIX–XX вв., на месте шьющей девицы часто появляется Богородица, которая в Олонецком сборнике в этой роли не выступает.

В то же время такие персонажи, как девица с двумя головами, ворон с двумя головами, одним глазом, крылом и ногой, девица Анастасия, в поздних текстах вроде бы не появляются. Хотя девицы и бабы имеются в заговорах от кровотечения в изобилии, таких текстов, в которых бы одновременно фигурировали и золотая девица, и железная баба, нам не встретилось. Думается, что этот красочный текст (№ 12) является плодом литературного творчества одного из составителей Олонецкого сборника.

В заговорах от крови встречаются архаические формулы «тело с телом, кров(ь) с кров(ь)ю» (№ 99)³⁹, «часть с частью, кость с костью, сустав с суставом» (№ 101a)⁴⁰. Подобная формула имеется во 2-м Мерзбургском заговоре, известна во многих европейских традициях магического слова и, по-видимому, восходит к древнему индоевропейскому наследию (Топоров 1969: 14–19). Однако для устных заговоров Русского Севера она в целом нехарактерна (Агапкина 2002a). Тем более интересно, что она встречается и в Олонецком сборнике XVII в., и в устных олонечких заговорах начала XX в. По предположению Т. А. Агапкиной (2004), в олонечких заговорах этот мотив мог появиться под влиянием карельских заговоров от пореза и кровотечения, в которых известны формулы такого типа, например:

Kušta šuonet šorruttih,
šiihe šuonet šolmiekkäčče,
kušta veret valuttih,

Где сосуды порваны,
там пусть соединятся,
где кровь течет,

³⁹ Ср.: «...стыкася, сростася *тело с телом, кость с костью, жила с жилу...*» (Погодин 1842: 275; 1660 г.); «...Она (Богородица) Исуса Христа раны умывала и зашивала, *мясо с мясом, тело с телом, кожу с кожей*, и крофь останавлила» (Мансикка 1926: 205, № 72).

⁴⁰ Ср.: «...цёрной ворон... зашиваёт и затягаёт *кожу с кожей, мясо с мясом, сустаф с суставом*» (Там же: 208, № 96), «...красна дивница... зашиват, замыват у раба Божья *кожу с кожей, жылу с жылой, кось с косью*» (Там же: 208, № 101), «...девица... зашивает кровавые раны *мясо с мясом, кожу с кожей*» (РЗЗ 1998: 265, № 1654; Приозерный р-н Архангельской обл.).

šiihe veret verd' ykkah,
kušta lihat liikuttih,
šiihe lihat liit' t' ykkäh.

там пусть кровь запечется,
где мышцы сдвинуты,
там пусть срастутся...

(Степанова 2000: 90; пер. А. С. Степановой)

Отдельные формулы Олонецкого сборника не находят параллелей в других источниках, например: 'море и горы ожесточились при царе Давиде', 'ворон вонзает трость в рану'. Они производят впечатление довольно неловких новообразований. Возможно, из-за этого данные тексты не закрепились в последующей традиции.

Отметим также, что в Олонецком сборнике нет целого ряда мотивов, характерных для заговоров, бытовавших позднее на этой же территории, таких как мотив распятого Христа, дерущихся братьев, мертвого тела.

В заговорах европейского Средневековья и Нового времени с большой устойчивостью встречается заговор с формулой: «остановись ты, кровь, как остановились воды Иордана, когда святой Иоанн крестил в них Христа Спасителя»⁴¹, основанный на соответствующей апокрифической легенде. Этот мотив известен в южнорусских, украинских и белорусских заговорах, в которые он попал с запада (известен также у чехов⁴² и поляков), однако он нехарактерен для Русского Севера (ПЗ 2003: 176). Заговор, основанный на этой формуле, имеется в рукописном лечебнике XVII в., переведенном с польского и составленном где-то на территории Литовской Руси (Пушкарев 1977: 115). В Олонецком сборнике и других рукописных источниках XVII–XVIII вв. он нам больше не встретился⁴³.

Формальные особенности. Во многих заговорах Олонецкого сборника имеются рифмы. В большинстве случаев рифмуются глаголы: *ни щепит, ни болит, ни кров(ь) не беж(ит)* (№ 10); *пособляите и помогаите... приходите... и приносите; ни болели, ни щепели, ни свербели* (№ 13); *станем и да престанем* (№ 14); *утришь... уймись...* (№ 15); *прилетил... ухватил... уронил...* (№ 93). Рифма может связывать две части формулы параллелизма: «*Ни той иглы на горах не нахаживати, у сего раба Божия ни с которой раны крови не хажывати*» (№ 4).

⁴¹ Бамбергское заклинание крови, XI в.; пер. Т. В. Топоровой (Топорова 1996: 133).

⁴² В чешских заговорах формула «*Стойте так тихо, как стояла вода в Иордане...*» встречается в заговорах иных функциональных типов: от чахотки, от змеи, от пожара, от непогоды (Вельмезова 2004, № 178, 183, 221–223, 247, 355).

⁴³ Об этом мотиве в европейских заговорах см.: (Ohrt 1931–1932: 765–772; Zowczak 200: 297–304; Koper 2004: 131–133).

В некоторых заговорах с приемом ступенчатого сужения образуются глагольные рифмы как бы «прошивают» насквозь текст заговора: «На море на окняне *лежит* сине море, в том море-окняне *лежит* камен(ь) отлатер, на том камени *седит* красная девица...» (№ 4; см. также № 12).

Отдельные заклинательные формулы или их фрагменты столь отчетливо ритмизованы и насыщены рифмами, что напоминают собой стихи, например: «Святын отец Ануфрей зарезал *борана*, ни крови, ни *раны*...» (№ 100). В заклинательных формулах подобраны слова, сходные по звуковому составу: «Есть море окнян, едет из окняна моря человек *стар*, конь *под ним кар*, а ты, *кровь, стань*...» (94). Особую выразительность придают формуле рифмы (*окнян — стар — кар — стань; конь — кровь*) и аллитерация (*ст-к-кар-кр-ст*).

В заговорах от кровотечения регулярно употребляются слова *рана, руда, кровь* (*кровавый*). Благодаря повторяющемуся *р*, они придают тексту фонетически выразительный характер: *ни с... раны крови* (№ 4), *рану кровавую* (№ 190, 93), *раны кровавые* (№ 12, 13), *кровь из сеи раны* (№ 15), *кровянные раны руда* (№ 81), *в раны... крови* (№ 81), *руды из раны кровавые* (№ 93), *так стой, руда в раны* (№ 96), *...ураз(ы) и отравы и рану кровавую...* (№ 10), *ни в камени раны, ни в раны крови* (№ 100). Звуковые ассоциации связывают также слова *кровать и кровь* (№ 97), *камень и кань* (№ 14).

Настойчивое повторение согласных *к, р, н* в заклинательных формулах от кровотечения, вероятно, объясняется анаграммированием слов *кровь* и *рана*, например: «...зашивает *рану с края на край, с конца на конец*...» (№ 96); «Святын отец Ануфрей зарезал *борана, ни крови, ни раны... ни в камени раны, ни в раны крови*» (№ 100).

Прилагательное *кровавый* может повторяться в тексте многократно: «...надобь, государи, зашивати у раба Божия, имярек, *кровавые раны, топорные кровавые раны, ножевые кровавые раны, копеичатые кровавые раны*...» (№ 13).

Соотнесение слов *вран* и *в рану* в заговоре № 95 напоминает каламбур: «... прилетил *вран*, принес трость, вонзает в *рану*...» (№ 95).

Глагол *стоять* и под. В нескольких текстах символическую роль играет звуковой комплекс *ста/сто*, который ассоциируется с глаголами *стать, стоять* и тем самым имплицитно пожелание, чтобы кровь остановилась, например: «*Стоит ступа железная, на той ступе железной стои(ть) стул железной*...» (№ 12), «*Станем и да престанем со страхом*» (№ 14), ср. формы глаголов *стать, стоять* в повелительном наклонении в формулах, призванных остановить кровотечение: «...конь под ним кар, а ты, *кровь, стань*...» (№ 94); «*Так стои, руда в раны*...» (№ 96) (см. ниже, с. 345–350).

Обыгрывание данного звукового комплекса характерно и для других заговоров от кровотечения, хотя сама лексика при этом может варьироваться, например: «Истинной Христос стоит. Пречистая Богородица, заступи своєю ступенью...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, л. 183; 1688 г.).

По наблюдениям Т. В. Топоровой, употребление глаголов, входящих к индоевропейской основе **st(h)ā-*, **st(h)ǝ* 'стоять', характерно для заговоров от кровотечения, известных в древнеиндийских, древнегерманских и восточнославянских традициях (Топорова 1996: 121–122)⁴⁴. Глаголы с тем же корнем встречаются в средневековых англосаксонских заговорах, немецких и английских заговорах XIX в. (Познанский 1995: 61–63; Hunt 1990: 81; Davies 1996: 20–21)⁴⁵. При этом глагол может многократно повторяться⁴⁶, выступать вместе с другими одно-

коренными словами или словами, сходными по звуковому составу⁴⁷. Подобный звуковой символизм находим не только в заговорах, но и в старинных апокрифических молитвах от крови, например в молитве, известной по сборнику Чешского музея ок. 1390 г. и Часослову Иерусалимской патриаршей библиотеки 1498 г.:

Станѣте флѣве, станѣте, якоже оустави Оуриль архагтель источникы водни и архаггель Миханль вальны воднїе въ Хонѣхъ. Станѣмь добрѣ, станѣмь съ страхомь Божїемь. Аминь. аминь, аминь (Jagić 1878: 105; Яцимирский 1913/4: 21; из сб. ок. 1390 г. Чешского музея IX. F.10).

⁴⁴ Ср. обращение к женщинам-сестрам, олицетворяющим вены, в древнеиндийском заговоре от кровотечения (AV 1: 17): «*Остановись, нижняя! Остановись, верхняя, / И ты, средняя, остановись! / Когда останавливается самая младшая, / Остановится ведь и великий сосуд*» (Атхарваведа 1989: 69; пер. Т. Я. Елизаренковой).

⁴⁵ Например, в английских заговорах это могут быть слова: *to stand, to stop, still (stand still), to stay*; в немецких: *stehen, still* («...der dritte (Brunnen) *steht still, / So soll auch dieses Blut stehen*» [Третий (родник) остановился, пусть также остановится кровь]), *Stab* («...*Christus / stach einen Stab in den Jordan, sagte: Stehe, wie der Wald und Mauer*» [Христос воткнул посох в Иордан, сказал: Стой, как стена и лес]). Ср.: «In the Middle English versions there is frequently a play on the word *stande*» (Hunt 1990: 81).

⁴⁶ В английском заговоре от кровотечения («*to stop blud*») из рукописи нач. XIX в. глагол *to stop* употреблен 6 раз (Davies 1996: 20, № 4).

⁴⁷ Например, в одном из страсбургских заклинаний крови: «*Vto unde Lazakere giengen fold petretton: / verstande thiz pluot, stand pluot fasto*» (пер.: «Господь и Метатель копы ступили на землю: / остановись, кровь, стой, кровь, крепко») (Топорова 1996: 131–132).

Некоторые итоги. Для остановки кровотечения в Олонецком сборнике используются заговоры фольклорного характера, апокрифические молитвы, заговоры, близкие ритуально-магическим формулам. Тексты отражают в целом местную олонецкую традицию магического слова, соответствуют ей по основному набору сюжетов, мотивов, персонажей и формул. Как показывают материалы, собранные В. Мансиккой в 1914 г., большинство заговоров от крови 2-й четверти XVII в. продолжали существовать в сходных версиях на территории Пудожского уезда еще в начале XX в.

Некоторые заговоры и заклинательные формулы от кровотечения имели широкое географическое распространение, но встречались среди них и такие, которые были известны только в определенном регионе или даже местности. Отдельные мотивы имеют регионально специфический характер и не встретились нам вне территории Карелии и смежных районов Архангельской обл. (например, 'змея ест мерзлое дерево').

Можно думать, что составители сборника не ограничивались записью устных текстов, но разрабатывали самостоятельно отдельные образы, привносили дополнительные детали и формулы. Наряду с текстами типовыми, в сборнике есть и такие, которые несут на себе отпечаток личного творчества.

Сюжетное и мотивное многообразие заговоров, искусное сочетание различных сюжетных блоков, эпизодов, формул друг с другом, варьирование элементов разного уровня, их умелое свертывание и развертывание — все это демонстрирует незаурядное искусство владения словом. Поскольку некоторые тексты не укладывались в традиционные нормы, они не закрепились в последующей традиции.

Встречаются в Олонецком сборнике, как и в других рукописных источниках XVII в., сюжеты и формулы, связанные по своему происхождению с книжностью (молитва с упоминанием царя Ахава, литургическая формула «станем со страхом»).

Сравнение текстов № 14, 81 и 97 позволяет уловить определенную динамику традиции и проследить одно из направлений протекавших в ней процессов: «врастание» книжно-христианских текстов в фольклорные заговоры.

Появление Богородицы рядом с красной девицей или на ее месте характерно для последующей традиции⁴⁸, причем сами формулы подчас строятся таким образом, что факт вторичной интерполяции в них Богородицы не вызывает сомнений, например: «Сидит девица душа красная, Пресвятая Богородица, в трои золотая пята шьет...» (Майков 1992: 60, № 140; из стар. ркп.); «На сем столе сидит красна

⁴⁸ См. об этом: (Фадеева 1997).

девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица» (Там же: 61, № 144; XIX в.).

В молитвах и заговорах XVII в. уже существовал определенный тип контаминации: повествовательная часть + заклинательная формула, организованная с помощью рифм, аллитераций и паронимической аттракции (часто с включением ряда односложных слов: *кровь, кань, стань* и др.)⁴⁹. Формула могла быть подана как реплика одного из персонажей заговора (например, «белого мужа» — № 96), но чаще высказывалась в качестве общего пожелания. Она могла быть обращена к шьющей девице или к самой крови. Формульная часть заговора могла существовать и отдельно от него, как самостоятельный текст. В Олонецком сборнике такие краткие тексты формульного типа более характерны для второй части сборника.

⁴⁹ На использование паронимов и принципов «этимологической магии» в заговорах от кровотечения обратил внимание А. В. Коровашко (1997: 94; примеч. к № 99).

Глава 3.

Заговоры от импотенции

Заговоры на возвращение мужской силы известны в ряде древних традиций, в частности в Древней Индии¹ и Месопотамии². Исследователи европейского Средневековья уделили внимание способам порчи, с помощью которых ведьмы отбирали потенцию у мужчин (Monter 1976: 165–166; Le Roy Ladurie 1978: 136–149; Greenfield 1988: 246; Trethowan 1992; Briggs 1996: 83–84, 270)³.

Отдельные замечания о русских заговорах от импотенции имеются в книге Н. Ф. Познанского (1995: 133, 202–205). Насылания сексуальной порчи в России XVII–XVIII вв. касались Н. Я. Новомбергский (1906: VII–VIII, XIX, XXIX) и другие историки (Черепнин 1929: 95, 98; Лавров 2000: 94; Смилянская 2003: 184). Интересные сведения о сексуальной порче на свадьбе приводят в своих работах современные этнографы из Петрозаводска (Кузнецова 1992: 126; Логинов 1993а: 17–21)⁴.

Русские заговоры от импотенции фиксировались и публиковались сравнительно редко⁵. В классических собраниях русских заговоров они представлены единичными текстами, да и те подчас даются с многоточиями, так что пропущенные места не всегда удается восстановить⁶.

Хотя наиболее ранние фиксации заговоров от «невстанихи» относятся к XVII в., можно думать, что они появились значительно раньше, что это часть весьма архаической славянской традиции. О степени ее устойчивости говорит хотя бы тот факт, что во время экспедиций в Пудожский район Карелии в 2003–2005 гг. нам неоднократно дово-

¹ См.: (Элиаде 1999: 278; Stutley 1980: 26–27).

² Шумерские и аккадские заклинания такого рода собраны в кн.: (Biggs 1967). Интерпретацию этих текстов с психологической точки зрения см.: (Geller 1997). Два текста из подборки Р. Биггса опубликованы на русском языке в переводе И. Ключкова (Афанасьева, Дьяконов 2000: 216–218).

³ См. также: (Шпренгер, Инсистерис 2001: 135–140, 235–246, 311–319; Арнаутова 2004: 75, 85).

⁴ Наша статья «К символике 'мужского' и 'женского' в славянской магической поэзии (на материале русских заговоров от импотенции)» (Топорков 2002д) использована при написании данной главы в существенно переработанном виде.

⁵ См. Приложение 1 (с. 401–402).

⁶ Приведем в качестве примера фрагмент заговора «Против бессилия» из сборника П. С. Ефименко: «Коль тот булатной дуб стоит крепко и плотно, столь бы крепко и плотно стоял белой... ярый... п.....ная жила на женскую похоть, на полое место» (Ефименко 1878: 204, № 36 «в»; из стар. ркн.).

дилось слышать рассказы о сексуальной порче на свадьбе и магическом исцелении от нее.

Заговоры от импотенции призваны помочь мужчинам, и этот тривиальный факт определяет и круг их исполнителей, и круг их пользуетелей, и их содержание в целом. Они отражают мужскую точку зрения на проблемы сексуальной жизни и этим, в частности, интересны. Женская точка зрения в этих текстах полностью отсутствует, хотя очевидно, что импотенция не только мужская, но и женская проблема⁷.

Насылание импотенции и лечение от нее. Несколько случаев насылания сексуальной порчи известно по следственным делам XVII в.; эти действия описывались обычно выражениями: *делать* (*пускать*, *напускать*) *невстанихи* (или *невстаниху*) (Новомбергский 1906: 63, 65, 68, 70–72). Например, Агафья Кожевникова из Шацка (1648 г.) «делала дважды невеста-ниху» своему любовнику Федору Севергину, «для того, что он мимо ея ходил к Сафрошкиной жене Тимофеева, а невестаниху де ему Агашка делала нитью мертвого человека с приговором» (Там же: 67).

Средства от импотенции приводились в лечебниках XVII в., причем иногда указывалось, что эта проблема возникала на свадьбе, например: «О морковци, що растет на поли: добро ей пити... кому уд чарами зопсует, яко то много чинят о свадьбах, що уд не служит, и тую морковцю, паривши у воде, пити, и будет стоять» (Пушкарев 1977: 122). Английский врач Семюель Коллинс наблюдал в Москве 1660-х гг. случай сексуальной порчи на свадьбе: молодой выбежал из дома, вырывая на себе волосы, и кричал в отчаянии, что он околдован (Ryan 1999: 79)⁸.

В описаниях полової немочи систематически используются глаголы: *стоять*, *(в)стать*: «Аще у кого соп не встанет, возми оленья мозгу ис костей, истерши, в воде дай пити, ино станет»; «Поймай тридцать воробьев и в горшек сложи и испарь без воды под горшком или под крышою, и дай съести тому человеку, и будет у него михирь стояти» (Топорков 2002б: 379; лечебники XVII и XVIII вв.).

⁷ В древних месопотамских заговорах от импотенции изложение часто ведется от лица женщины, которая обращается к мужчине во втором лице с пожеланием, чтобы он смог вступить с ней в интимную связь (Biggs 1967: 2).

⁸ Описания подобных эпизодов встречаются и в литературных источниках. Например, в апокрифическом «Евангелии младенчестве» рассказывается о тех чудесных исцелениях, которые происходили из-за присутствия Христа во время бегства в Египет: «Они (Иосиф, Мария и младенец Христос. — А. Г.) пошли к одному человеку, который недавно женился, но, околдованный злыми чарами, не мог войти к жене своей. И, когда они переночевали вблизи от него, колдовство было разрушено» (Новозаветные апокрифы 2001: 82).

Согласно лечебнику XVII в., мужчина произносит заговор от плетской немощи в бане, сидя на «столбе», и при этом окачивает себя водой, смывая порчу и сглаз (Лахтин 1912: 42, № 465). Аналогичным образом в старинной рукописи из Архангельской губ. текст заговора сопровождается указанием: «Говорить трижды в воду чистую, испить немного, достальною обкатиться в бане на парное тело» (Ефименко 1878: 204, № 36 «б»)⁹. В тетради 1734 г. заговор рекомендуется произносить на трех вечерних и трех утренних зорях; при этом выходить на двор и мочиться на столб, на котором подвешены ворота (Покровский 1987: 266). Крепостной Петр Яковлев показал в 1764 г., что помогал приезжавшим «для лечения у них у таиноу уда невстанихи», для чего говорил, налив в судно воды: «Далече, далече в чистом поле стоит Христов престол, а в том престоле госпожа пречистая Богородица» (Смилянская 2002б: 164).

Если проблема импотенции имеет физиологический и психологический характер, то в заговорах она переводится в сугубо символический и даже мифологический план. Идеи твердости и сексуальной активности получают здесь сюжетное и образно-тематическое оформление.

В большинстве заговоров от импотенции почти полностью отсутствуют христианские элементы, кроме разве что вступительных и заключительных молитвенных формул («Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь» и «Во веки веков. Аминь»). Известны, впрочем, отдельные тексты, подвергшиеся церковному влиянию. В отличие от любовных заговоров, мало и обращений к божественным или дьявольским силам.

Структурная группировка текстов. С точки зрения структуры среди текстов от импотенции можно выделить заговоры и заговорные формулы. Последние короче и проще; они могут описывать действия того самого человека, который их произносит, например: «Как сей столб в бане стоит, так бы у меня, у раба Божия (имярек), стояла становая жила, и обкачиваю яз, раб Божий (имярек), с себя порчу и уроки всякие...» (Лахтин 1912: 42, № 465; XVII в.).

В заговорах имеются персонажи, которые действуют и вступают друг с другом в определенные отношения; обычно в них описывается некая ситуация, а потом высказывается магическое пожелание в форме сравнения.

В начале нескольких заговоров рисуется образ мифологического пространства с характерной для него концентрической структурой:

⁹ В Вятской обл. от «невставухи» лечатся в бане и в наше время (ВФЗИ 1994: 81, № 490).

на свягом море-океане остров, на острове булатный дуб (Ефименко 1877: 203-204, № 36 «а»; из стар. ркп.); на море-океане морская повинна, на пуговине Латырь-камень, на Латыре-камне булатный дуб (Там же: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.); на костяной горе костяной стул, на нем сидит костяной царь (Виноградов 1909/2: 34-35 № 27; серед. XVIII в.).

Иногда образы пространства имеют более реалистический характер, например субъект заговора выходит на широкий двор и видит там «столбы дубовые верей» (Покровский 1987: 266; 1734 г.), встречается быка в чистом поле (Майков 1992: 56, № 130; 1660 г.) или видит там во на острове (Щапов 1863: 60, № 9; из недатир. ркп.). Впрочем, несмотря на это, и обстановка, и действия персонажей заговора имеют символический характер: на небе светят одновременно и солнце, и месяц, и звезды; в поле лежат «Волотовы кости», бык смотрит в небесную высоту, задрав голову, субъект заговора бьет его по рогу «своим черленным вязом» и остается безнаказанным (Майков 1992: 56, № 130; 1660 г.). Особый мифологический колорит создается за счет того, что предметам и животным приписываются специфические качества: например, бык не простой, а «булатный», дерево «святое», остров «буевой» (Щапов 1863: 60, № 9; из недатир. ркп.).

Дальнейшие события могут разворачиваться на острове: на дуб налетают ветры и вихри, под ним обнаруживается «кузов ярости и юности», а на его вершине — «веселая птица-петух» (Ефименко 1877: 204, № 36 «а»; из стар. ркп.); из-под камня-Латыря выходит бык и бодает дуб, а потом из-под того же камня вылетает петух с тридевятью куриц, набрасывается на них, «топчет и скачет пылко и ярко» (Там же: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.).

Имярек видит во дворе дубовые столбы ворот и высказывает пожелание, чтобы и у него так же стояла «становая жила» (Покровский 1987: 266; 1734 г.), или встречается в поле быка, бьет его по рогу своей тростью и говорит: «...Как тот рог не гнется, не ломится от моего вязу, так бы и у меня, раба Божия (имярек), фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти...» (Майков 1992: 56, № 130; 1660 г.).

Образы заговоров от «нестоихи» дышат какой-то поистине первозданной языческой мощью. В них представлены впечатляющие образы силы, крепости и физической активности: булатный бык яростно бодает дуб или гору, хотя и не в силах их одолеть; булатный дуб выдерживает, не пошевелившись, натиск ветров и вихрей. Заговоры рисуют картины космического масштаба, которые как бы возвращают землю ко временам первотворения.

Характерен в этом отношении образ дуба в заговоре из Архангельской губ.; приводим цитату с условной разбивкой текста на колонны:

Есть святое акнян-море,
 на том святом якнян-море
 есть стоит остров,
 на том острове стоит дуб булатной,
 у того дуба булатнаго
 корени булатные,
 сучье булатное,
 вершина булатная.
 Круг того дубу булатнаго
 ветром не согнет,
 вехорем не сломит...

(Ефименко 1878: 203–204, № 36 «а»; из стар. ркп.).

Описание дуба дается сначала согласно принципу ступенчатого сужения образов, далее взгляд как бы следует снизу вверх: от корней дерева к его вершине. Остров в море-океане символизирует сакральный центр мира; булатный дуб напоминает вертикальную ось, соединяющую сферы мироздания. Описание пространства и по горизонтали, и по вертикали дается с соблюдением принципа трехчастности: море-океан — остров — дуб; корни — сучья — вершина. Под дубом лежит «кузов ярости и юности», на его вершине «сидит веселая птица петух»; все это придает булатному дубу еще большее сходство с мировым деревом.

Большинство заговоров от «невстанихи» сводятся в основном к пожеланию, чтобы фаллос стоял, не гнулся и был твердым. В качестве фаллических символов в текстах выступают бычьи рога, турий рог, кости Волота (мифического великана), булатный дуб, еловый сук, оружие и другие изделия из дерева или железа («черленый вяз», кол, столб, стрела, копьё, острога, долото) (Щапов 1863: 60, № 9; Майков 1992: 56, № 130; Ефименко 1878: 203–204, № 36 «а»).

В одном заговоре «от невстанихи» фигурирует баба-Яга; этот сказочный персонаж подчас появляется в присушках, но для заговоров от импотенции он в целом нехарактерен: «Круг меня, раба Божия имярек, ставит Яга Баба тын железной, круг тына железнова ездит Яга баба на железной ступе, бьет пестом железным, ездит поезжает, жрет пожирает. И так бы ело и подало, жрало и пожирало у раба Божия имярек на хоть и на плоть, и горючую кровь, чтоб у раба Божия имярек стоял[а] к рабе Божии имярек хоть и плоть¹⁰...» (РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 10–10 об.; 1745 г.). Баба-Яга ездит, бьет, жрет; ее ступа и пест сочетают символику агрессивности и эротизма. В тексте выделяются фонетически выразительные и экспрессивные тавтологические

¹⁰ Испр., в ркп. *проть*.

сочетания глаголов (*ездит поездает, жрет пожирает; ело и поедало, жрало и пожирало*).

Половой акт изображается в заговоре как перманентная активность фаллоса, который лезет на баб, девиц, а иногда и на парней и места, ситуации и времени суток: «...Так бы стояли у сего раба Божия имярек семьдесят жил, семьдесят составов и становая жила, белые муди, румяные и ярые яйца, шли бы всякое в полое место, в жену или девку, в парня, в гузно и в пизду, во всякой день и во всякой час, в дневных и ночных, поутру и вечером» (Покровский 1987: 266; 1734 г.); «...Так бы у меня, раба Божия имярек, стояли семьдесят жил и единая жила... на женской лик, на красныя девицы, на старыя бабы, на молодыя молодицы, на сивыя кобылицы» (Ефименко 1878: 204, № 37 «а»; из стар. ркп.); «...Столь же бы стояли у раба Божия имрек 77 жил и единая жила... ставали бы рано на женской полк и на мужской, на молодыя молодицы, на красныя девицы, на старыя бабы...» (Там же).

Энергия мужчины направлена на множество женщин; вернее даже сказать, что энергия фаллоса направлена на множество вагин: «...И вся становая ж жила была бы костяна, и стояла б она на жуе¹¹ сто раз и тысячу на пострекание, на малое место, на женскую нифцу¹² и девицью: на черную, на русую, на красную, на белую и на всякую — месяца молода и ветха и на перекройных днях» (Виноградов 1909/2: 35, № 27; серед. XVIII в.). При этом вагина характеризуется иногда отрицательно, что, впрочем, не лишает ее притягательности: «...Так же бы стояли 70 жил и едина жила... 70 суставов против полого места, против женския, против нечистой и поганой...» (Ефименко 1878: 204, № 37 «б»; из стар. ркп.).

В заговорах встречаются прямые наименования полового члена. Однако чаще фаллос описывается как «становая жила» или «единая жила», которая существует в теле мужчины наряду с другими 70-ю или 77-ю жилами, хотя никак не поясняется, чем именно она от них отличается. Во всяком случае и остальные 70 жил должны стоять на женщин так же, как и эта «единая жила» (Ефименко 1878: 204, № 36 «а»; из стар. ркп.). Мужское тело вмещает в себя множество жил, причем в заговорах от «нестоихи» в теле нет ни костей, ни сердца, ни печени, ни других внутренних органов и субстанций, которые так подробно прописаны в любовных и лечебных заговорах.

В самом тексте заговора явственно выражен параллелизм между протагонистом и его фаллосом: оба они сначала встают, а потом идут,

¹¹ Слово записано «тарабарской» азбукой.

¹² То же.

первый «на широкий двор», второй «во всякое в полое место»
 «Стану я, раб Божий имярек... и поиду... владу на широкий двор... Так
 бы стояли у сего раба Божия имярек семьдесят жил, семьдесят составов и станова жила... шли бы во всякое в полое место...» (Покровский 1987: 266; 1734 г.).

В заговорах от «невставухи» мужчина как бы вообще не замечает, что у женщины есть что-то еще, кроме влагалища, а у него самого что-то такое, что не позволяет рассматривать его как фаллос исключительно больших размеров.

Особенности формальной организации. Для заговоров от импотенции характерна особенно изощренная формальная организация с анаграммированием глагола *стоит*, аллитерациями и рифмами.

Глаголы *стоять*, *(в)стать*, *вставать*, *становить* и их дериваты многократно повторяются в текстах заговоров; кроме этого, они постоянно сочетаются с другими словами, включающими комплексы *сто*, *ста*, *ост* (*восток*, *восточный*, *костыль*, *костяной*, *место*, *остров*, *острога*, *пострекание*, *состав*, *становая*, *старый*, *сто*, *столь*, *сторона*, *суставы*, *чистое*). В случаях со словами *столб* и *стол* близость звукового состава поддерживается семантическими ассоциациями:

«Как стоят столбы дубовые верей, ясеновые, и так бы стояли у сего раба Божия имярек семьдесят жил, семьдесят составов и станова жила...» (Покровский 1987: 266; 1734 г.); «...Станова жила... стояла б.. сто раз и тысячу...» (Виноградов 1909/2: 35, № 27; серед. XVIII в.); «...На том святом якиян-море есть *стоит* остров, на том острове *стоит* дуб булатной, <...> так бы у меня, раба Божия имярек, стояли семьдесят жил и единая жила... Еще же на верху булатнаго дуба сидит веселая птица петух, *става*ет рано... *столь* же бы стояли у раба Божия имрек 77 жил и единая жила... *ставали* бы рано на женской полк и на мужской... У меня, раба Божия имярек, *стали* 70 жил и единая жила... *стали* лучше *стараго*, хоробрее *прежняго*, что *турей* рог, что *еловой* сук...» (Ефименко 1878: 203–204, № 36 «а»; из стар. ркп.); «Стану я, раб Божий имрак, благословясь, поиду перекрестясь... в восточную сторону; есть в востоке в восточной стороне *стоит* буювой остров; на том буювом острове *стоит* святое дерево... также бы у меня... *становая* жила не гнулась бы и не ломалась, крепко бы *стояла*, кол колом, рог рогом *стояла* бы, *столб* *столбом*, *стрела* *стрелой*, копие *копием*...» (Щапов 1863: 60, № 9; из недатир. ркп.).

Интересен краткий заговор: «Далече, далече в чистом поле *стоит* Христов престол, а в том престоле госпожа Пречистая Богородица» (Смилянская 2002б: 164; 1764 г.). Хотя здесь появились Христос и Богородица, сам принцип анаграммирования глагола *стоит* все же сохранился.

Встречаются в заговорах, хотя и сюрреалистич. и другие элементы формальной организации, например аллитерация и рифмы: «Выходит булатный бык, булатными рогами горю бодет, ногами скребет» (Шатов 1863: 60, № 9). Здесь благодаря аллитерации как будто передается мимическое действие (бу бы бу бо бе); имеются рифмы (рогами ногами, бодет скребет) и частичной палиндром рога(ами) гор(у), глагол скребет указывает на глагол, описывающий сексуальный акт.

Характерны парные сочетания слов: «кузов ярости и юности», «топчет и скачет пылко и ярко» (Ефименко 1878: 204, № 36 «а», «б», из стар. ркн.); синонимические сочетания глаголов, описывающих поведение фаллических символов и самого фаллоса: «...стоит пуг железный, жерновной, не тряхнетя, не ворохнетя, не пошатнетя...» (Там же). Нагнетание глаголов может сочетаться с аллитерацией и рифмами: «Как Волотовы кости ни тропнут, не гнутя, не ломаютя, так бы у меня, раба Божия (имярек), фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятных кости» (Майков 1992: 56, № 130; 1660 г.).

Приведем фрагмент заговора из рукописного сборника середины XVIII в. с условной разбивкой на колонны:

На том стуле костяном
сидит царь костян,
подпершись своим костылем костяным:
шляпа на главы костяна,
рукавицы на руках костяны
и сапоги на ногах костяны

(Виноградов 1909/2: 34, № 27).

Выразительную словесную ткань заговора создают паронимическая атракция (*костылем костяным*), тавтология (*рукавицы на руках*), анаграмматические комплексы (*сто, ост*), спорадические рифмы (*том — костяном, руках — ногах*), сквозной симпатический эпитет в постпозиции в сочетании с синтаксическим параллелизмом.

Царь описан здесь как изделие, вырезанное из кости. Любопытно, что вместо короны и мантии на нем вполне по-житейски надеты шляпа, рукавицы и сапоги. Эпитет *костян(а, ы)* повторяется в заговоре 10 раз, два раза полное прилагательное *костяной* и один раз существительное *кость* (Виноградов 1909/2: 34–35, № 27; серед. XVIII в.). Такое нагнетание эпитетов призвано магически укрепить фаллос и как бы сделать его костяным.

Бык и петух в заговорах от импотенции. Из персонажей животного царства в заговорах от «невставухи» встречаются бык и петух. Петух фи-

гурирует в двух рукописных заговорах из Архангельской губ. В обоих случаях подчеркивается его особая сексуальная активность: «Из-под того Латыри-камени вылетает петух, с ним вылетает тридевять куриц, и он, петух на тридевять куриц топчет и скачет шалко и ярко. Сколь тот петух пылок и ярък, столь бы тот раб Божия имр. пылок и ярък на женскую похоть, на полое место...» (Ефименко 1878: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.). «Еще же на верху булатного дуба сидит веселая птица петух, ставает рано, голову дымает и поет весело. Столь же бы стояли у раба Божия имрек 77 жил и едина жила...» (Там же: 204, № 36 «а»; из стар. ркп.)¹³. Бык именуется «бык-третьяк» (Майков 1992: 56, № 130; 1660 г.) или «бык пороз» (Ефименко 1878: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.). Он может быть «булатным» (Щапов 1863: 60, № 9; из недатир. ркп.) и иметь булатные рога и копыта (Ефименко 1878: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.).

Бык выходит из-под камня-алатыря (Ефименко 1878: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.), из-под святого дерева (Щапов 1863: 60, № 9; из недатир. ркп.) либо просто встречается протагонисту в поле (Майков 1992: 56, № 130; 1660 г.). Бык бодает дуб или гору: «...Из-под того святаго дерева выходит булатный бык, булатными рогами гору бодет, ногами скребет...» (Щапов 1863: 60, № 9; из недатир. ркп.); «Из-под того камени выходит бык-пороз, булатны рога и копыта булатныя, и ходит около дуба булатнаго и тот дуб бодет и толкает и не может того дуба сломить и повалить. Сколь тот крепко булатной дуб стоит и сколь крепки рога у пороза, столь бы крепко стояла ярая п[одъеб?]ная жила на женскую похоть, на полое место» (Ефименко 1878: 204, № 36 «в»; из стар. ркп.).

В заговоре из дела 1660 г. бык «заломя голову, смотрится в небесную высоту, на луну и на колесницу» (Майков 1992: 56, № 130), что придает происходящему космический характер. Под «колесницей», вероятно, подразумевается Большая Медведица.

Образ быка характерен также для заговоров «от нестанихи» из рукописного сборника Г. Д. Книголюбова (серед. XIX в.), который в этом отношении продолжает старую традицию: «...посреди всех сидит бык, всем быкам бык, у него рок крепок и прям, всем рогам рок... Ты, бык, отдай свой рог, всем рогам рог, рабу (имя) на ярость, на похоть, на плоть, на истицания, на востания, на силу, на действие рабу Божию (имя), на всех рабов Божиих, на женской пол, на всю потсиленную и на вись свет, быть его уду туру, как жилезо, как кость, как бычей рог...» (Книголюбов 2002: 379); «Как махает и действует жиробец на

¹³ Ср. в рукописи Г. Д. Книголюбова: «Возми краснаго или белаго петуха, подреж гребень над вином стакана, чтобы капли крови в вино капали, и говори: „Каков петух на курицу, таков бы молодец на девицу“ (Зж). И дать выпеть» (Книголюбов 2002: 384; серед. XIX в.).

кобылу, бык на корону, баран на шкуру, пилец на курицу так бы раб божий (имя) на неяку рабицу имрацу» (Там же: 383); «А тур быть прям, как палка, стань, как рог, крепок будь как железю, действуй как бык на сто коров...» (Там же: 388).

Появление быка в заговорах от импотенции не является случайным и не обусловлено только известными функциями быка¹⁴. В то же время этот образ не находит прямых аналогий в славянских верованиях и фольклоре¹⁵. Зато он имеет многочисленные параллели в культурах Древнего мира. Так, например, образ быка был одним из наиболее значимых в шумерской словесности. По данным В. В. Емельянова, «он выступает основным средством сравнения и фигурирует в качестве эпитетов богов и царей» (Емельянов 2003: 234). Символические значения образа быка у шумеров: «олицетворение материальной силы и мощи»; «олицетворение половой мощи, хранилище животной потенции мира»; «олицетворение прочности, стабильности положения»; «олицетворение ярости, вспышки гнева, бурного проявления чувств» (Там же: 234–235)¹⁶.

«Космический» характер русских заговоров от импотенции, в которых бык соотнесен с образами дуба, горы, небесной «колесницы», выдает их связь с архаической мифологией. Для древней индоевропейской традиции восстанавливается «образ героя-мужчины как 'быка' и женщины, девушки как 'коровы'» (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 577). В ряде мифологий бык выступал как символ бога (в частности, бога грозы) (Иванов 1980а: 203)¹⁷.

¹⁴ Ср. способ лечения от импотенции: «Ускреби бычья рогу и всыпли в воду и окачивайся» (Топорков 2002б: 380; из лечебника XVII в.). См. также: (Познанский 1995: 204).

¹⁵ См. сводки данных о славянских обрядах и поверьях, связанных с быком (Толстой 1995; Раденковић 1996а: 130–132).

¹⁶ Тот факт, что в различных мифологиях III – середины II тыс. до н. э. распространен образ быка, может быть объяснен доминированием земледельческо-скотоводческого хозяйственного уклада, при котором «богатство и изобилие зависели... от числа волов и стадных быков в хозяйстве» (Емельянов 2003: 236). «Во-вторых, человек этого времени должен был постоянно вступать в открытую борьбу за собственное выживание и продолжение своего рода. Для этого ему нужна была избыточная физическая сила и половая мощь – качества, в полной мере присущие быку» (Там же).

¹⁷ «В некоторых древних мифах (хеттском, греческом) возлюбленная бога представлена в образе коровы... В других мифах говорится о связи женщины с быком: Зевс сочетался с дочерью финикийского царя Европой, приняв образ быка, а жена критского царя Парифея влюбилась в быка (и родила от него

Сравнение людей с животными характерно для заговоров от импотенции ряда древних традиций¹⁸. Бык как символ мужского начала фигурирует в «Атхарваведе» (IV: 4) в заговоре на возвращение мужской силы: «Вверх пусть поднимется Праджapati, / Бык с могучим порывом! / ... Вверх порыв растений, бычья суть! / Сложи в нем мужскую силу (всех) мужей, / О Индра, властитель тела! / ... / Те порывы, что у коня, / Мула, козла и барана, / А также у быка, / — Вложи их в него, о властелин тела!» (Атхарваведа 1989: 228–229; пер. Т. Я. Елизаренковой).

Создается впечатление, что данные тексты относятся к наиболее сокровенной, эзотерической части русской заговорной традиции, причём это обусловлено не только их специфической функцией и шокирующим лексическим составом, но и тем, что их содержание почти не испытало влияния христианства и имеет вполне языческий характер.

Минотавра). Мифы такого рода восходят, надо полагать, к древнейшим временам культуры человечества, судя по палеолитическому изображению беременной женщины, лежащей под быком... Один из древнейших образов изобразительного искусства — гравированное изображение быка и вульвы на плите из Ля Ферраси (Франция)» (Голан 1993: 53–54).

¹⁸ Ср. в аккадском заклятии на «поднятие сердца» (то есть от импотенции): «У осла пусть станет твердым, пусть ослицу он покроет, / У козла пусть тоже окрепнет, пусть козу покрывает (раз за разом). / ... / У меня, как у суки, ложесна, у него, как у кобеля, жила» (Афанасьева, Дьяконов 2000: 216; пер. И. Ключкова).

Глагол *стоять* в заговорах

Глагол *стоять* и его производные систематически встречаются в русских заговорах различной функциональной направленности: от кровотечения (чтобы «стояла» кровь)¹; от оружия (чтобы «стояла» стрела); от импотенции (чтобы «стоял» половой член); на скот (чтобы вокруг стада «стояла» стена); «поставить корову» (чтобы корова «стояла» спокойно); на суд и власти (чтобы человек непоколебимо «стоял» перед представителями власти); в заговорах, призванных навести порчу, а также в оберегах от врагов (чтобы они не могли «стоять» или «стояли» неподвижно).

Символическое значение глагола *стоять* поддерживается контекстом. Например, в заговорах от кровотечения создается конфигурация образов, символизирующих твердость и незыблемость. В заговорах от импотенции речь идет не просто о «стоянии» полового члена, но о готовности мужчины *стоять на своем, настаивать, отстаивать* свою власть. Может показаться парадоксальным, что заговоры от импотенции оказываются наиболее изощренными и изысканными в филологическом отношении.

Семантика глаголов *стоять*, *встать*. Согласно В. И. Далю, глагол *стоять* в русском языке имеет два основных значения: 1. не трогаться с места, не двигаться, быть в покое (противоположное: идти, ехать, плыть, лететь); 2. быть в прямом, отвесном, стоячем положении, торчать; быть на ногах, и притом быть в покое (противоположное: лежать, сидеть, падать) (Даль 2002/4: 332).

Кроме этого, глагол *стоит* может использоваться как синоним глагола *есть* (в значении 'существует', 'имеется'), например в заговоре: «*Стоит* в [аки]яне-море бел горючь латыр камень...» (РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 9–9 об; 1745 г.); «На окияне море *стоит* остров, на том острову тридевять дерев...» (Калачов 1854: 54; XVIII в.).

В заговорах значение 'быть в прямом положении, на ногах' подчас сблизилось со значением 'быть, иметься, существовать', например: «...На том белом камени святом *стою* аз...» (Срезневский 1913: 500, № 85; 2-я четв. XVII в.). «Стояние», как правило, оценивалось сугубо позитивно: «Сколь чесна и славна свеща воску ярова *стоит* пред истяным Богом, и столь бы был честен и славен я...» (Покровский 1987: 259; 1734 г.)².

¹ О глаголе *стоять* в заговорах от кровотечения см. ниже, с. 330–331.

² Стояние на ногах на всем протяжении службы — специфическая черта богослужения в русской церкви. Ср. впечатления Павла Алеппского (1650-е гг.): «...все миряне *стоят*, как статуи, молча, тихо, делая непрерывные земные поклоны, ибо они привычны к этому, не скучают и не ропшут. Находясь сре-

Чтобы прилгать себе силы перед лицом помещика, дворовый человек Мина Буслаев высказывал пожелание: «Алексей Иванович, гляди на меня да будь добр до меня, не боюсь я тебя, бойся ты меня, я тфу на тебя! И как *стоит* стал крепкой или верейя, или колода в харомише и так бы де тебе Мине, *стоять* крепко!» (Смилянская 2002б: 107; 1719 г.). Для русской традиции вообще актуальна символика стояния как жизни, существования, твердости³.

В лечебниках и сборниках заговоров XVII в. встречаются рекомендации о том, что делать, «аще у кого телята *не стоят*», то есть 'не живут' (РГБ, ф. 310 (В. М. Ундольский), № 696, л. 83 об., № 358; Срезневский 1913: 492, № 41)⁴.

Обыгрывается в заговорах выражение «стоять у венца» в значении 'венчаться': «И как мы, рабыне Божие, в любви и совете сходились, и так же мы, рабы, *под одним венцом стояли* у Христа и закон Божии принимали, и одну чару перепивали...» (Смилянская 2002б: 103; 1718 г.).

Заговоры часто начинаются с описания того, как человек *встает*, умывается и отправляется в путь, например: «*Встану* яз, раб Божий, имярек, благословясь и поиду перекрестясь в чистое поле...» (Погодин 1842: 274–275; 1660 г.); «Аз, раб Божий имярек, от сна своего *воставаю*, лице свое умываю, к кресту Господню прикладываюсь» (РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 9; 1745 г.). Вообще глагол (*в*)*стать* регулярно фигурирует в контекстах, описывающих переход от сна к бодрствованию⁵.

Глаголы *стать* и *ставить* в заговорах. Глагол *стать* также имеет в заговорах по меньшей мере два значения: 1. 'остановиться' («...Так

ди них, мы приходили в изумление. Мы выходили из церкви, едва волоча ноги от усталости и непрерывного *стояния* без отдыха и покоя» (Павел Алеппский 1897: 100). О значении соматического опыта для оформления семантики англ. *to stand* см.: (Gibbs et al. 1994).

³ Например: «*Мы на том стоим*, в этом честь и слава наша» (Даль 2002/4: 332). Ср. также прилагательное *стойкий* 'твердый, упорный, прочный, надежный, не разрушаемый погодой, не рыхлеющий на воздухе, на огне и проч.'; о человеке: 'твердый, непоколебимый в убеждениях своих на словах и на деле; неотступно, неутомимо идущий к сознанный цели, настойчивый' (Там же: 334). О символических коннотациях глагола *стоять* см. в работе: (Топоров 1996).

⁴ Ср. у В. И. Даля: «*У них ребята, дети не стоят*, не живут, мрут малыими» (Даль 2002/4: 332).

⁵ Ср. также употребление оборота *восстать из мертвых* 'воскреснуть': «Рече Каин брату своему Авелю: *Встанет* ли брат наш Авель *от мертвых*? И никак же не *востати* брату нашему *из мертвых*» (Рыбников 1867: 262; стар. ркп.).

бы кровавые раны руда стала...» (Срезневский 1913: 300, № 81) и 2. 'встать, подняться' «Стану благодарясь, пойду перепрестать...» (Там же: 498, № 76).

В сочетании с существительным в творительном падеже глагол *стану* может обозначать либо сравнение, либо метаморфозу, причем конструкция часто сохраняет двусмысленный характер, например: «А стань им, раб Божии имярек, лютым серым волком...» (Смилянская 2002б: 125; 1728 г.).

Слова «И как стану, раб Божий имярек, пред царем-государем, и пред всеми князи и боляры, и пред всеми православными християны светлю звездою, и праведным солнцем, и младым месяцем» (Пигин 2002: 242; к. XVII - нач. XVIII в.) также могут быть поняты двояко: имярек то ли *встанет* перед всеми как звезда, солнце и месяц, то ли *превратится* в небесные светила.

Глагол приобретает особую значимость в тех случаях, когда становится опорным словом в сравнительном обороте и повторяется дважды — в левой части сравнения и в правой, например: «Как на мобы Божьи (имярек) младенцы сем ни стояла б, ни лежала б ни притча, ни порча...» (Срезневский 1913, 495, № 54); «...как ты мать земля стоишь у господа в правде, так бы у меня (скотина) состояла в правде...» (Михайлова 2004: 185; 1749 г.).

Глагол *стоять* в оберегах скота. В заговорах глаголы *стоять*, *стать*, *встать*, *ставить* могут сближаться друг с другом, а также с рядом слов, близких по смыслу и звуковому составу: *ступить*, *стена*, *стадо*, *стула*, *стул*, *стол*, *престол*, *супостат*, *паства*, *заступник*, *наставник*, *страна*, *сторона*, *восток*, *верста*, *место*, *столп*, *апостол*, *крест*, *крестьяне* и др. Например, в оберегах скота: «Ставлю яз... около сего стада... каменную стену... Постави, Господи, одинаго от раб своих... пасты... всякое стадо... И постави, Господи, около сего стада... каменную стену... Спаси, Господи... и завяжи его, Господи, путь моего супостата... ни ступить... ни единыя ступени... И сотвори, Господи, около моего стада... огненную реку, чтоб... моим супостатом не возможно зрети... и на его стадо и на его паству. Святыи государи безсребреницы Козма и Дамиян... наставники и заступники... помолитесь... о моем всяком стаде животнем» (Срезневский 1913: 495–497; № 56; 2-я четв. XVII в.).

Прочитанный текст имеет близкие соответствия в пастушеских отпусках, сохранившихся в более поздних списках, например: «Постави, Господи, около меня, р(аба) Б(ожиа) и(мярек), и около скоти-

ны моей и около стада моего... медной и булатной тын, стену каменную со всех четырех сторон, от земли и до неба, от востока до запада, за тридцать за три версты...» (Ефименко 1878: 167, № 1; недатир. ркн.)

Выразительную параллель находим в древнеиндийском заговоре на возвращение потерянного:

*Āsthād dyaūṛ. āsthād pṛthivy.
āsthād viśvam idāṃ jāgat.
āsthāne pārvatā asthu.
śhāṃny āśvāṃ ariṣhipam.*

(AV VI: 77. 1)

*Встало небо, встала земля,
Встал весь этот живой мир.
На месте стояния встали горы,
Я заставил коней стоять на стойбище.*

(Атхарваведа 1989: 177;
пер. Т. Я. Елизаренковой)

По этнографическим материалам XIX - XX вв., в магических действиях, связанных со скотом, активно использовались *столб* и *стол*, например: «Если первый раз отелившаяся корова не дается доить, то вымывают *столы* и печки, потом воду дают пить корове, со словами: „Как *стол* и печка *стоит*, так *стояла* бы моя животинушка“» (Суеверия 1885: 674); «Вводя корову, трижды „по солнышку“ обводили ее вокруг *столба*, который *стоял* посреди двора и подпирал перекрытие» (Дурасов 1989: 267)⁶.

Глагол *стоять* в заговорах на власть и судей. В заговорах социальной направленности имярек просит воздвигнуть вокруг него *стену*, желает *стоять* крепко перед судьями или того, чтобы судьи застыли и онемели:

«Святыи государь Петр и Павел, верховный апостол, поставь круг меня, раба Божья, тын железен от неба до земли. И как православныи крестьяна поклоняются истинному Христу, так бы мне, рабу Божию, поклонялись князи и бояра, и всякия власти. Истинной Христос, заступи своею ступенью, закрой своею нетленною ризою, постави тын железен...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, л. 183; 1688 г.);

«...Так бы мне, рби, раступиласе вода, и *стояла* бы она около меня, аки *стена* каменная тверда... И како Моисей привел и[зра]ильских людей сквозе Чермное море по суху, и вода ему была, яко *стена* со всей страны... и так бы... *стала* бы она около меня, рби, аки *стена* тверда, и огустела, яко олово... И како Илия пророк Иелисия

⁶ Ср. в записях В. Мансикки из Пудожского у. (1914 г.): «...стой, старая старушка стогодовая...» (Мансикка 1926: 226, № 196); «Чтобы корова не лягалась»); «Как *столик* *стоит* в избушки плотно и крепко, и ты, матушка, *стой* у мня плотно и крепко, *ступи* правой ношкой в сырую земельку, мне-ка весь удои отдавай, за собой не задяжывай. Будь дойка и *стойка!*» (Там же: 227, № 200).

превед, и был ему сук путь по образ креста, и стояла вода, как живая, и тако же бы от меня, рби, стала бы она вода около меня как та...» (Смирнянская 2002в: 327; ок. 1730 г.); «И погляжу я в чистое поле, и стоят 30-ть дубов с дубом и 30-ть кипристов. Стоит они крепько и радостно, шататся не пошатываются, прятись не потряхиваются, так же бы и мне, рабу Божию Степану, и не потряхаватся» (ИРЛИ, Древлехранилище, Красноборское собр., № 41, л. 2 об. 3; 2-я четв. XIX в.).

Глагол *стоять* при насылании порчи. В заговорах, призванных навести порчу и погубить человека, высказывалось пожелание, чтобы он не мог *встать*. В качестве символа неподвижности и немoty выступал обычно мертвец: «Как мертвый не *встает*, так бы он, Федор, не *встал*; как у того мертваго тело пропало, так бы он, Федор, пропал» (Новомбергский 1906: 67; 1648 г.); «Како из гроба не *возстает* мертвый мертвец и покрыт матушкой землей, тако б не мог *возстать* супротив меня, раба Божия Тита, начальный человек и судья праведный Иоанн» (Ефименко 1878: 153, № 4; 1753 г.).

В заговорах от вражеского оружия глагол *стоять* систематически встречается в двух ситуациях. Во-первых, в описаниях железного или каменного мужа (царя), который призван охранять имярека от стрел, например: «Есть море-акиан и есть железное море, на том железном море есть железной *столб*, на том железном *столбу* есть железный царь, *стоит* от востоку до западу, подперся своим посахом железным...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, л. 183; 1688 г.); «...на том *столпе* каменном *стоит* муж каменный» (Турилов, Чернецов 2002б: 196; 2-я четв. XVII в.); «Есть море железное, на том море железном *стоит* мост железной, среди того *мосту* железной *стоит* муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу» (Там же: 186). Образ мужа, стоящего на столпе или столбе, напоминает образы столпников, хорошо известные по древнерусской иконографии. Вспомним, например, знаменитые фрески Феофана Грека из новгородской церкви Спаса Преображения на Ильине улице.

Во-вторых, глагол *стоять* многократно употребляется в формуле заклинания стрелы, которая начинается словами «Стой, стрела...» или «Ой, стрела, стой...» и может повторяться десятки раз на протяжении одного сборника. Для структуры заговоров от вражеского оружия слова *стой* и *стрела* имеют ключевое значение в содержательном и формальном отношениях. Они не только аллитерируют, но и влияют на подбор слов, включаемых в формулу, и задают инерцию, предпо-

деляющую восприятие последующих слов формулы (в них актуализируются те же звуковые комплексы *сто* и *стр*), например: «Стой, стрела, не ходи через *страстотерницы* Христовы и *страстотерницы* Христовы» (Там же 196, 2-я четв. XVII в.); «Ой, стрела, стой, не ходи до меня через страшный день судный» (Там же, 192). Фрагменты заговора, в которых есть анафорический повтор формулы «Стой, стрела...», в большей мере организованы в формальном отношении, чем остальные части текста. В них систематически появляются аллитерирующие группы согласных, рифманды и слова-дублиеты.

Глагол *стоять* в заговорах от импотенции *стояние* полового члена встраивается в ассоциативный ряд с другими *стояниями* и *оставаниями* и получает символические коннотации, вызывая ассоциации с крепостью, мощью, энергией воспроизводства и даже с сексуальной яростью и буйством (см. выше, с. 340).

В апокрифических молитвах и христианизированных версиях заговоров сохранялся принцип подбора слов с элементами *сто-/ста-*, хотя сами слова брались из другого семантического поля (*престол*, *апостол* и т. п.): «При море чермнем *стоит столп* каменн, в *столпе* сидит... *апостол* Сисиней, и зрит *апостол*... изыдут... 12 жен простовласых...» (Лахтин 1912: 44, № 501; XVII в.); «...на том белом камени латаре *стоит* злат *престол*, на том златом *престоле* сидит Пречистая Богородица» (РНБ, О. XVII, № 74, л. 45–45 об.; XVIII–XIX вв.); «Есть под восточной страной *стоит стол-престол* Господень...» (Рыбников 1867: 253; стар. ркп.).

Некоторые выводы. Наибольшая символическая нагрузка придается глаголу *стоять* тогда, когда он определяет собой основное функциональное назначение заговора. Например, когда заговор призван *остановить* кровь или вернуть мужчине сексуальную потенцию («чтобы у него *стоял*»). В этих случаях глагол становится центром притяжения для слов со сходным набором фонем. В соответствии с принципом анаграммирования мы находим его в «рассеченном» виде в других словах заговора.

Вряд ли кому-нибудь придет в голову сопоставить словосочетание «Стой, стрела» с существительным «*страстотерницы*», а глагол «стой» — со словами «*восток*» или «*Христов*», однако в тех случаях, когда они многократно встречаются вместе в одних и тех же контекстах, можно предполагать, что речь идет о вполне осознанном приеме.

Многократная редупликация группы фонем становится заметной, когда соответствующие слова не рассеяны по тексту, но сконцентрированы в пределах небольшого фрагмента. Характерен также случай,

когда одно и то же слово или группа однокоренных слов повторяются многократно в рамках одного или нескольких предложений.

Особая значимость глагола *стоять* в русских заговорах XVII-XIX вв. обусловлена рядом факторов:

1. Сыграла свою роль полисемантичность слова, фигурирующего в заговорах с разными значениями: 'останавливаться', 'занимать вертикальное положение', 'жить, существовать'.

2. Слово насыщено экзистенциальными и мифологическими смыслами; оно обозначает, в частности: жить, реализовать свое жизненное предназначение, добиваться своего (*стоять на своем*).

3. Глаголы *стоять*, *стать* имеют большое словообразовательное гнездо. Кроме того, многие слова связаны с ними народной этимологией (*стол*, *столб*, *столп*, *ступа*, *стул*).

4. Наконец, отметим, что корень **st(h)d-*, **st(h)ǝ-* 'стоять' имеет древний индоевропейский характер. Слова с этим корнем использовались в древнеиндийской и древнегерманской магии (Топорова 1996: 121-122)⁷. В этом отношении русские тексты опираются на архаическую традицию, которую весьма творчески и плодотворно развивают.

⁷ Ср. «останавливающие» имена у южных славян (Толстой, Толстая 1998: 100, 114-115). См. также выше, с. 331.

ИЗ ПОЗДНЕЙ ИСТОРИИ ЗАГОВОРОВ

Глава 1.

Заговор и считалка

В своей книге, посвященной «детским игровым прелюдиям», Г. С. Виноградов несколько раз отмечал сходные черты заговоров и считалок. Например, в главе 12-й он писал, что «в современном русском фольклоре взрослых нет ничего, что в полной мере соответствовало бы детским считалкам, — по назначению, исполнению, часто по форме» и тут же уточнял: «Но некоторыми своими сторонами рассматриваемые произведения роднятся с отдельными видами фольклора взрослых; так, через заумь протягиваются нити к сектантскому фольклору и к заговорам; к заговорам же протягиваются нити и через назначение считалок» (Виноградов 1930: 9–10).

Знакомясь параллельно со сборниками заговоров и считалок, фольклорист действительно замечает переклички между их текстами. Иногда в считалке угадывается искаженный заговор или его фрагмент. В других случаях, наоборот, заговор напоминает считалку.

Например, фрагмент белорусского заговора «Бег сабачка чераз мост — чатыры лапкі, пяты хвост» (Замовы 1992: 322, № 1080) имеет прямую параллель в считалке: «Шла собака через мост, / Четыре лапы, пятый хвост. / Мостик изломается, / Собака искупается» (Лойтер 1991: 175, № 733).

Считалки буквально переполнены заговорной топикой. В них то и дело упоминаются море, мост, церковь, крест, дуб, двери, столбы, стулья, ступа, ключ и замок, нитка и иголка, такие животные, как жаба и собака, и т. д. В большинстве случаев речь, конечно, идет не о прямом использовании (или «цитировании») заговоров в считалках, а о проигрывании фольклорно-мифологической топики, общих мест народно-поэтической традиции, характерных не только для заговоров, но и для колыбельных песен, загадок, сказок.

Например, в конце заговора говорится: «Ключ и замок словам моим» (Майков 1992: 39, № 83), а в конце считалки: «Ты за ключиком иди и замочек отомкни» (Виноградов 1930: 195, № 389). Начало считалки: «Тюрю, зурю! / Крест крещенный, / Мост мощный» (Шейн 1898: 40, № 236) имеет параллель в словосочетании «крестом крещусь» в

заговоре (Майков 1992: 149, № 34). Сходство «Нилочка, иголка и
Ты-ты, улетел». Обратное к «Нилочка, иголка»
напоминает обычное в заговорах от кражи: «Иголка, иголка,
золота иголка» (Майков 1992: 60, № 111). Встречая одни и те же рече-
вые единицы в заговоре и в считалке, мы видим, что в заговоре они, как прави-
ло, полны глубокого смысла, а в считалке полчас попадают в случай-
ное окружение и в атмосферу абсурда.

В некоторых случаях вся сюжетная ситуация считалки напомина-
ет ситуацию заговора, например: «Первичики, другичики / убили
голубичики, / за морем море, / стлело горело / сине опалило / за мо-
рем летело, / за морем церковь, / в церкви Микола, / Дарья Быкова»
(Виноградов 1930: 153, № 120). Вариант: «Стрень-брень горошень-
ка, / как у брошки брошенька, / стрела горела, / за море летела, / за
морем церковь, / в церкви икона / Марья Быкова, / сестра Куликова»
(Там же: 153, № 120). Здесь угадывается пространственная структу-
ра, характерная для заговоров: церковь на другой стороне моря или
на острове, в церкви стол-престол, а на нем или за ним стоит Мария
или ее иконописное изображение, например: «На восточной стороне
есть там пресвятая церковь, в той пресвятой церкви стоит святой
престол, на том пресвятом престоле сидит пресвятая Богородица...»
(Иванова 1994, 10–11, № 26). По-видимому, не случайно, что в не-
которых вариантах этой считалки упоминаются тезки Богороди-
цы — Марья Быкова, Марья Бокова или просто Марья. А огненная
стрела из-за моря, естественно, напоминает молнию, и эта стре-
ла-молния поражает церковь, в результате чего «стук, гром — стекла
вон» (Виноградов 1930: 199, № 403в). По сравнению с заговорами в
считалках эти мотивы снижены и как бы погружены в стихию озор-
ства или детской игры.

Во многих считалках упоминаются железные столбы: «Сани, Ма-
ни, что под вами, / под железными столбами? / Стульчик-рульчик, ты
король, / пойди, выйди ты во двор» (Виноградов 1930: 168, № 253и).
Субъект считалки или ее адресат при этом как бы помещаются вверху,
над железными столбами, под которыми располагаются стульчик,
мальчик и король; короля просят встать и выйти; конфликт же возни-
кает из-за стула, на котором он, по-видимому, сидел; его помогают
различные персонажи считалки: «Стульчик-мульчик / сам король /
очутился под горой. / Дарья избу мела, / этот стульчик подняла. / Со-
скочила с печки мать, / давай стульчик отнимать» (Там же: 176, № 294).
Поскольку на стуле сидит король, можно думать, что это некий аналог
трона и именно обладание им придает мальчику или другому челове-
ку статус короля. Таким образом, в считалке в сниженной, пародий-
ной форме разыгрывается полная глубокого смысла ситуация — борь-

ба из-за трона, т. е. в конечном счете из-за того, кому быть королем. Интересен вариант считалки с упоминанием чего-то вроде характерного для заговоров словосочетания «раб Божий»: «Таня Маня / Что под вами / Под железными столбами / Стульчик вильчик / Сам король, Рабы бога выйди вон» (Богатырев 1916). В конце XIX в. в Псковской губ. мальчишки-славильщики на святках, поздравляя хозяев, исполняли такой текст: «Маленький юнчик / Сел на стульчик, / Стульчик обломился, / Иуда задавился, / Хозяину с хозяйкой / Многия лета!» (Копаневич 1896: 10).

Сходным образом столбы упоминаются и в заговорах: «столб железный от земли до небеси» (Майков 1992: 141, № 331), или «велик столб каменный» и на нем книга (Там же: 103, № 265), или же 77 братьев на столбе (Там же: 18, № 21). Сакральные персонажи заговоров постоянно стоят или сидят на стуле, столе, ступе, престоле, камне, алтаре, Алатыре и т. д. Правда, в отличие от персонажей считалок, которые толкаются, дерутся и вообще ведут себя как шаловливые дети, они, как правило, статуарны и полны достоинства.

Заумным считалкам близки белорусские заговоры от бешенства с набором непонятных слов, в которых угадывается искаженная латынь, например: «Арон + аарон + мирон + каплирон + као + какао + дельфи + дебелфи + дельфин + Деус + меус + Рабу + Божию + (имя)» (Неклюдов, Кроон 1909: 24, № X)¹. Непонятные слова могут осмысляться в заговорах как имена собственные: «...там вам стояць, суччу бушуваць, вещьви шумець. Арон, Мирён, Катарон, Идиен, Фидиен, Диус, мэус, ардэрон, касия, Катарон, Браса — устань три дзявицы, аминь» (Романов 1891: 106, № 274). Латинское «deus meus» (Бог мой) регулярно встречается и в заумных считалках, например: «Эни-мэни / лям нампо / шерба верба / ус масмо / деус меус / кампадэус / зекс» (Виноградов 1930: 165, № 220).

Парные слова встречаются не только в считалках (что хорошо известно), но и в заговорах, причем и в последних они могут выступать в качестве обозначения некоего персонажа, например: «Сгара-огара прилетела без крыльев, села без ног, клюнула без носу» (Песковы 1993: 87), «Хадзіў куцы-буцы па лясам, па балатам, па шчырым барам, па жоўтым пяскам, яд пускаў рабу Божаму Пятру» (Замовы 1992: 141, № 407); ср. в считалках: «Эни-бени козу гнал...» (Виноградов 1930: 151, № 104), «Бушки-набушки набили колотушки» (Там же: 170, № 262).

Иноязычные слова и в заговорах, и в считалках подвергаются осмыслению народно-этимологического характера и функционируют во множестве вариантов.

¹ Подробнее о заумных считалках см.: [Топорков 1998].

Болезни твои...
смысленны или абсурдны. Это связано прежде всего со связью формулы невозможности. Невероятное и непредставимое явление описывается иногда в заговорах так, как будто оно действительно присутствует перед глазами, это неразрешимое противоречие должно быть перенесено на саму болезнь и тем самым сделать ее возможной. Приведем заговор от чирья: «Ходила безнога, / Клевала безноса, / Летала бескрыла, / У камня нет плода, / А чирью нет хода. / Аминь» (Адоньева, Овчинникова 1993: 125, № 495). Подчас в заговоре рисуется картина, поистине поражающая каким-то трагическим абсурдом: «Не на море, не на океане, не на острове не на буяне; там лежит камень не на траве и не на земле и не на воде. На этом камне стоит дуб, без сучьев и без ветьев, без коры и без макушки, без кореньев. На этом дубе сидит ворон, без крыльев, без перьев, без головы и без ног» (Заговоры 1902: 7).

Элемент несообразности в заговорах связан и с взаимным отношением пространственных элементов. Когда в заговоре сообщается о том, что на море вырыт колодец или на дубе стоит кровать, мы склонны предполагать здесь наличие некой сакральной символики, между тем для ребенка эти слова, несомненно, получают свой прямой и непосредственный смысл. Такой необычный характер приобретают при буквальном восприятии многие символические образы заговоров, как, например, закрепка: «Замок в роте, ключ в море» (Адоньева, Овчинникова 1993: 119, № 464).

Наиболее регулярно со считалками начинают сближаться такие заговоры, которые имеют ритмизованный характер, рифму и небольшой объем, сопоставимый с объемом считалки. Заговоры все больше напоминают считалки по мере того, как выветривается их символика, содержание упрощается и даже обесмысливается. Такая деградация текста характерна прежде всего для заговоров, которые были широко известны (причем не только знахарям, но и любой женщине — матери или бабушке), не требовали для своего исполнения особой обстановки или сложных знахарских процедур и широко применялись в повседневной жизни. Это заговоры от кровотечения, от ушиба, от зубной боли, от детской бессонницы и ночного крика, от чирья и других кожных заболеваний, от ячменя на глазу, от ожога, от грыжи, заговоры, которые произносятся на сон грядущий, отправляясь в дорогу или входя в лес и т. д. Очевидно, что такие тексты дети могли слышать от взрослых или даже перенимать их, переиначивая на свой лад.

Судя по заговорным сборникам, изданным в начале 1990-х гг., процесс упрощения заговоров и соответственно их сближения со считалками стал в последние десятилетия массовым явлением. Однако

предпосылки для этого быты заложены раньше. Еще в 1896 г. А. Лозинский отметил, что «по какой-то странной случайности заговоры от кровотечения отличаются резко заметной бессмыслицей» (Лозинский 1896: 140), и привел текст, по форме напоминающий считалку: «Плыла баба по речке, вела быка на нитке; нитка порвалась, кровь запеклась. Сяду я на камень, больше кровь не канет» (Там же).

Влияние заговорной топики на считалку выписывается в более общий процесс межпоколенной трансмиссии фольклора (ср. использование в детских играх слова «чур», имеющего сакрально-магическое происхождение; шуточные ответы на вопрос «куда?» при табуировании этого слова, первоначально — в среде охотников и рыболовов и т. п.).

Если, с одной стороны, элементы заговора искажаются в считалке, обесмысливаются и профанируются, то, с другой, они сохраняются в ней как бы в замаскированном виде. В этом отношении включение заговорной топики в текст считалки можно рассматривать как способ сохранения во времени и трансляции в пространстве информации сакрального характера.

Как мы видели, в считалках легко опознаются мифологические ситуации, однако они погружены в атмосферу детской игры и озорства, пародийно снижены, а отчасти даже развенчаны. Ребенок самоутверждается в считалке, противопоставляя себя миру взрослых и одновременно усваивая традиционные ценности, приспособляя их к своему восприятию. Уместно здесь напомнить мысль Г.С.Виноградова о том, что считалка (в отличие, скажем, от колыбельной песни) создана самими детьми и не имеет аналога в фольклоре взрослых. Поэтому именно в считалке а priori следует искать наиболее прямое, непосредственное и незамутненное выражение детского мировосприятия. Погруженность считалки в игровую стихию, своеобразный магизм и архетипичность всей ситуации выбора водящего побуждают видеть в ней поле словесного эксперимента, питательную среду для рождения своеобразной детской мифологии.

Глава 2.

Трансформация русской заговорной традиции в XX веке (Вместо заключения)

Отдельные сюжеты, формулы, словосочетания заговоров сохраняют себя на протяжении столетий. В то же время и заговорная традиция в целом, и конкретные тексты весьма значительно эволюционировали. С XVII по XX в. сфера бытования заговоров сужалась: они вытеснялись из среды городской — в сельскую, из среды грамотной — в среду полуграмотную или неграмотную, из сферы социально-общественной — в сферу семейно-бытовую.

Показателен в этом отношении сборник «Русские заговоры и заклинания», подготовленный Кафедрой фольклора МГУ¹. В силу своего значительного объема (почти 2,5 тысячи текстов) он весьма репрезентативен и удобен для такого рода наблюдений. К сходным результатам приводит, кстати, и сопоставление белорусских записей из сборника Е. Р. Романова с записями, сделанными участниками полесских этнолингвистических экспедиций в 1980-е гг.

Некоторые изменения в заговорах обусловлены изменениями самой жизни. И в тексты заговоров, и в описания действий, которые сопровождают их произнесение, проникают отдельные современные реалии. Например, чтобы отучить ребенка от материнской груди, наговаривают заговор на *конфету* (№ 29); *конфеты* кладут и в гроб к покойнику (№ 2419), при привораживании человека используют его *фотографию* (№ 653). В одном из любовных заговоров фигурирует огненная «изба со сто окон, со сто девиц, они шьют, прошивают, из тела кровь добывают» (№ 656); несмотря на фантастический антураж, описание ста шьющих девиц напоминает что-то вроде ткацкой фабрики.

В отдельных заговорах встречается и современная лексика или во всяком случае такая лексика, которой нет в материалах XIX в.:

— «квартира»: «Липа-лучина, раба Божьего (имя) к моей *квартире* приручила» (чтобы муж не гулял) (№ 638);

— «шары» в значении 'глаза': «Соль — в *шары*, железо — в *зубы*» (оберег от колдунов и еретиков) (№ 2085, см. также № 1238);

— «секунда»: «Или кто рабе Ирине позавидовал, или кто погадал, или кто глупо слово сказал, или кто уругнулся, или кто усмехнулся, с злостью, с ненавистью, с яростью в плохой час, в плохую минуту, в плохую *секунду*» (№ 2135, см. также № 2278);

¹ Ссылки на данное издание далее даются в тексте с указанием порядкового номера заговора в сборнике.

«авария» «Оградит от плохого слова, от плохих людей, от паварии» (№ 883).

Поппадаются иногда современные формы речевого этикета, например обращение на «вы» к херувиму (№ 612). Заря *Мартиана* заняла место зари «Маремьяны» (№ 708, 718, 1403).

В заговоры проникают подчас исторические реалии; например, в заговоре от родимца говорится: «Родимка-злодейка, подлая болезнь, не тронь раба Божья, младенца Алексия. Поди-тко к королю, ко французцу. Там кровать тесова, перина пухова, жить добро, спать тепло. А я сколю и зарежу» (№ 492). Болезнь здесь прогоняют как захватчика, оккупанта; угрожают заколоть ее и отсылают к французскому королю. Можно видеть здесь какие-то отзвуки воспоминаний о войне 1812 г., но и безотносительно к такому предположению любопытно то, как изображается французское житье-бытье: у них и перины пуховые, и вообще живется хорошо, не то что у нас.

Параллельно с содержательным обновлением заговоры утрачивают реалии, которые перестают быть актуальными. Например, из перечисления властей исчезают попы и протопопы, епископы, архиепископы и патриархи; среди тех, чьего губительного влияния опасаются, почти не встречаются больше чернецы и черницы; в перечислениях божественных сил редко встретишь столь многочисленных ранее архангелов.

Происходит и своеобразная дехристианизация заговорной традиции. В большинстве заговоров о христианстве напоминают только выражения «раб Божий» и «раба Божия», формулы «встану благословясь, пойду перекрестясь» и «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Отдельные заговоры кончаются словами «Аминь» и «вовек веков», но во многих текстах даже они отсутствуют.

Образы заговоров частично искажаются, обесмысливаются. Появляются странные с точки зрения внутренней логики, контаминированные образы, например святого херувима просят вселиться в девушку, разжечь ее сердце и кровь; традиционно в заговорах с просьбой вселиться в человека обращались к тоске, в роли которой здесь, по-видимому, и выступает херувим (№ 612).

Искажается и традиционная лексика; в результате появляются такие словосочетания, как «солнышко проведенное» (№ 709) вместо «праведное»; «Божья Матерь Купориная» (№ 1761), возможно, вместо «Божья мать Неопалимая Купина»; «бабушка Соломона» (№ 1735) вместо «бабушка Соломонида»; «камень-белорус» (№ 1958, 1960) вместо «камень бел» или «камень бел Латырь».

В некоторых случаях текст приобретает характер своеобразного словесного абсурда, например: «Чур, моя дума, чур, мои мысли, чур, мои

мнения души и тела, детского потворения» (№ 2061). Текст заговора подобен ей, весьма напоминают детские считалки и рифмовки и ритмика: «На большом камне железные зубы, булатные. На большом камне есть большая шука. Шука съедает и глодает урча и порча раба Божья (имя)» (№ 2156).

Постепенно трансформируется стилистика заговоров: новые черты появляются в изображении пространства, внешности человека и его внутренней жизни.

Описание пространства конкретизируется, оно все больше утрачивает «мистериальность», характерную для заговоров XVII-XVIII вв., приобретает вполне бытовой, жизненный характер. Если в заговорах XVIII в. выйдя за ворота — в чистом поле, сразу оказывался во дворе, а уже и крутое крыльцо, и частая лестница, и широкая улица, а в самом поле появляются и луга, и травы, имярек выбирает себе место поудобней или просто ровное место и т. п. (№ 611, 630, 633, 655, 961, 1008, 1204, 2027, 2082, 2154, 2181, 2205, 2270, 2329). Иногда выясняется, что за пределами деревни и вовсе нет ничего чудесного: «В чистом поле стоит двор, в этом дворе стоит стол» (№ 1068).

Встречается в заговорах XIX в. и что-то вроде литературного пейзажа: «Стану я... перекрестясь, пойду благословясь, из избы дверьми, из ворот в ворота, выйду на чистое поле, на зеленые луга, на шелковые травы» (№ 563); «В чистом поле течет золотая речка по серебряным, по мраморным камушкам» (№ 2408).

В заговорах часто фигурирует березка, причем в этих описаниях ощущается влияние известной лирической песни: «Белая березка, кудреватая березка росла в чистом поле, широком раздолье» (№ 305, см. также № 349, 1369); «...В чистом поле стоит белая береза. Я эту белую березу ссек топором булатным» (№ 1609).

Появляются также элементы литературного портрета: «Казалась бы я... плечами плечиста, грудями грудиста, речами речиста, лицом круглолица, на щеках алалица, бровями черна, очами очна» (№ 569); «Лицо мое алое, румяное, щечки мои алые, глаза мои веселые!» (№ 575).

Эпитеты в большей степени приобретают индивидуализированный характер, стремятся к точному и художественно-выразительному определению предмета, например, при описании внешности человека: старичок кудрявой (№ 357), острые глаза (№ 619, 713), яркие очи (№ 563), сильные, могучие плечи (№ 611). Более явственным становится эстетическое восприятие цветочных эпитетов, особенно много новых

² См. выше, с. 330.

контекстов с прилагательными «золотой» и «алый»: *золотая водица* (№ 552), *золотая речка* (№ 355, 2408), *золотая кручина* (№ 607), *алые румяна* (№ 553), *алые щечки* (№ 555, 575), *алое лицо* (№ № 575), *алая кровь* (№ 614, 630, 631, 721, 831, 1369, 1441), *алый цвет или цветок* (№ 566, 571), например: «...Вся я алыми цветами усажуся» (№ 616).

В XX в. постепенно происходит внутреннее перерождение образов заговорно-заклинательной поэзии. Мы уже отмечали, что заговоры утрачивают вселенский масштаб, мистериальность, приобретают реально-бытовой характер: в них появляются зарисовки с натуры, диалоги с непринужденными обращениями, например: «В чистом поле стоит ракитовый куст. В этом кусту сидит серый кот. Я попрошу его: — *Серый*, выгрызи у рабы Божия Анны вся двенадцать грыж человеческих...» (№ 466).

В некоторые заговоры вводятся разговорная лексика и такие детали, которые заземляют и конкретизируют происходящее, придают ему характер бытовой сценки. Например: «Божья мать ложилась в *восемь часов спать*. Приходит к ней Божий сын: „Мать моя Мария, *ты спишь, али так лежишь?*» — „Я сплю и тебя во сне вижу...“» (№ 2331, см. также № 2340).

Среди людей, которых следует опасаться, появляются персонажи легко узнаваемые, подсказанные самой жизнью, например, в заговоре от сглаза фигурируют мужик-дурак, пьющий и «матуший» (№ 357), в заговоре от болезней среди прочих вредителей назван и «нахальный» человек (№ 2250), в других — «парализованный человек» (№ 1218) и «из окон усмехающийся» (№ 1358).

Сверхъестественные персонажи подчас окружены реальными вещами, например, золотая баба, которая сидит на золотой лежанке в золотой бане, держит в руках золотой веник и «шелкову простынку» (№ 2268). Богородица «шьет косыночку шелковой ниточкой» (№ 1647). «Мудрые» и «хитрые» девицы сидят на белом камне Латыре, подстелив под себя «тонкую белую скатерть» (№ 2269).

Некоторые фрагменты заговоров напоминают по своей стилистике поздравительную открытку или застольный тост: «И пошли ей, Господи, хорошее здоровье и хорошую, добрую жизнь» (№ 2271).

Кстати, целый ряд образов современных заговоров, по-видимому, несет в себе отзвуки сказок А. С. Пушкина:

— «*батюшка Додон*», упоминаемый в заговорах (№ 507, 508), — это персонаж из «Сказки о золотом петушке» (Юдин 1997, с. 150);

— «Под восточной стороной лежит Латырь-камень, на этом Латыре-камне сидит Бобыриха...» (№ 1716) (вспоминается «сватья баба Бабариха» из «Сказки о царе Салтане»);

— «В чистом поле стоит дуб зеленый...» (№ 635) вызывает в памяти: «У лукоморья дуб зеленый...» (в заговорах «дуб» сопровождается обычно иными эпитетами);

утверждение «...Всех я белее и румяней» в заговоре на красоту. (№ 563) также напоминает пушкинское: «...Я ль на свете всех милее, / Всех румяней и белее?» («Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях»).

В отдельные тексты вводятся дополнительные мотивировки, поясняющие те или иные действия имярека. Например, в заговоре от кашля и горловой болезни обращаются с просьбой к утренней заре Ульяне и вечерней заре Маремьяне: «...возьмите-ка вы у меня всю кашлету и удушье, а спесите-ко ее за океан-море. За океан-морем все примут» (№ 1397).

Изменения, которые произошли в современных текстах, могут быть проиллюстрированы на примере любовных заговоров.

Прежде всего бросается в глаза, что подавляющее большинство любовных заговоров, записанных в XX в., произносятся от имени девушки; почти нет мужских заговоров такого рода (редкие исключения: № 612, 660), хотя почти $\frac{2}{3}$ любовных заговоров, опубликованных в XIX — начале XX в., были мужскими (Топорков 1999а: 54).

Девушки, которые произносят заговоры, не скрывают, что объект их вожделений — холостые парни (№ 557, 566), «неженатенькие» (№ 557, 569). Иногда в заговоре сформулирована и практическая цель, которой хочет добиться девушка — чтобы парень женился на ней: «...И одну бы думу думал: на мне, рабе Божьей Ольге, жениться и мне навек покориться» (№ 616) или: «...чтоб раб Божий Владимир об одной рабе Божьей думал — на мне жениться и рабе поклониться» (№ 721).

Вместо того чтобы насылать тоску или любовный огонь на парня, девушка высказывает пожелание, чтобы он влюбился в нее (№ 614, 644, 747) или увидел ее во сне (№ 696, 701, 704, 706, 709, 712, 747, 809): «...день ходил — на уме держал, ночь спал — во сне видел, на руку клал, другой обнимал, к сердцу прижимал, своей называл, свататься звал» (№ 709, см. также № 809).

Образ субъекта заговора наполняется реальным психологическим содержанием; ясно, что это девушка, которая любит парня и желает добиться взаимности (№ 611, 620, 622, 623). Иногда она сама признается в любви и высказывает пожелание, чтобы и парень ее тоже полюбил: «Пойду я, раба Божья Алена, в чисто поле, в пир и гулянье, всем бы я казалась хороша, красива и добра, а милей бы всех — своему милому, которого люблю. Всех бы я была краше и лучше и любил бы он меня сильнее всех» (№ 551). Девушка требует уважительного и заботливого отношения к себе (№ 691), высказывает пожелание, чтобы любовь была вечной, а парень — нежным (№ 621), она напускает на парня «дружбу, любовь и сухоту» (№ 619).

Повседневные занятия того парня, на которого насылается любовь, важными введены в заговор подробно и вполне реалистично: «Не мог бы он ни чаем запить, ни хлебом заесть, ни в теплой парной баньке запариться, ни с добрыми людьми забавиться» (№ 611, см. также № 707) Среди занятий этого парня фигурируют также питье вина (№ 833) и курение табака (№ 814).

В заговорах появляются новые, нетрадиционные персонажи-посредники. Это уже не ветры или огненный змей, характерные для любовных заговоров XIX вв., а какие-то весьма незначительные и даже сомнительные существа: серые гуси (№ 636), три выюнка в бане (№ 707), червячки под латырем-камнем (№ 662, 663). В некоторых заговорах девушка обращается не к сверхъестественным силам, а непосредственно к тому самому парню, на которого направлено привораживание (№ 614). В результате заговор приобретает характер своеобразного послания или записки, причем бытовая ситуация формулируется ясно и даже жестко: «Суженый мой, ряженный мой, пора тебе жениться. Мне пора замуж идти. Я насиделась и ты нагулялся. Хватит тебе гулять» (№ 745). Если муж не приходит домой ночевать, то жена обращается к нему или к высшим силам с таким увещанием: «Как красное солнце всходит и заходит, зная свое время, также и Сергей знай свое время -- утром уходи, а вечером домой приходи» (№ 826).

Подчас в любовных заговорах появляются черты красоты, даже жеманности, что напоминает записи в девичьих альбомах; например, девушка высказывает пожелание: «Чтобы он меня называл: „Ты моя искренняя, верная и крепкая“» (№ 621).

Подводя итоги нашим наблюдениям (безусловно не исчерпывающим), можно утверждать, что в XX в. традиционные формы заговорно-заклинательной поэзии подверглись частичному разрушению и десемантизации; однако к этому проблема не сводится, ибо параллельно заговоры формально и содержательно обновлялись, приходили (пусть и в ограниченной степени) в соответствие с новыми жизненными реалиями.

В начале XXI в. ситуация в интересующей нас области приобретает существенно новые черты. Власти больше не выступают против народных целителей; скорее наоборот, и власть предрержащие, и СМИ поощряют и популяризируют их деятельность. Издаются все новые сборники заговоров и переиздаются старые, увидела свет новая литература по магии, колдовству и целительству. Появились новые «профессионалы»: разного рода целители, экстрасенсы, специалисты по народной медицине; они отчасти используют народные заговоры, отчасти сами сочиняют в духе народной традиции, отчасти опираются на зарубежные источники. Записи и публикации последних лет отра-

дают все более возрастающее влияние книжной продукции на бытование заговорной традиции: люди покупают современные издания заговоров, переписывают их, а фольклористы фиксируют и опять публикуют, причем даже не всегда знают, каков их первоисточник.

Появление новой литературы и новых профессионалов, имеющих доступ к печатному станку и к СМИ, создает иную ситуацию, иной социальный контекст заговорной традиции. Народная магия как бы обретает вновь характер своеобразной примитивной науки и начинает обратный путь из города в деревню, из среды грамотной в среду полуграмотную. Нетрудно предсказать, что и заговоры, сочиненные современными знахарями, также будут со временем частично усвоены народной традицией и подвергнутся фольклоризации. При этом неизбежно произойдет нивелирование локальных традиций и диалектных особенностей. Все эти процессы вряд ли могут вызвать сочувствие у фольклористов, и тем не менее их было бы полезно отслеживать и исследовать.

Приложение 1.
УКАЗАТЕЛИ
РУССКИХ ЗАГОВОРОВ XVII–XIX вв.

1. ЛЮБОВНЫЕ ЗАГОВОРЫ («Присушки»)

Из рукописей XVII в.

Ламанова. <Заговоры чтобы муж был добрым, из дела Дарьи Ламановой (варианты). Москва, 1638 г.>

*Котков и др. 1968: 240–242; 1638 г. То же: Афанасьев 1994/3: 641–642; Афанасьев 1996: 42–43; Забелин 2001: 423–432; Новомбергский 1906: 112–134; Майков 1992: 28, № 24.

Как смотрятся в зеркало, так бы муж на жену не насмотрелся; как соль любят, так бы муж жену любил; какова рубашка бела на теле, таков бы муж до жены был; сколь скоро мыло льнет к лицу, столь бы скоро муж жену любил.

Науменко. <Заговорно-заклинательная формула «приворачивать женок», из дела Афоньки Науменко. Москва, 1642 г.>

*Котков и др. 1968: 256; 1642 г. То же: Зерцалов 1895: II.

Сколь тошно лягушкам в муравейнике, столь бы тошно было женщине по имяреку.

Олон. <Из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в.>

*Срезневский 1913: № 27. «К женкам». Заговор на присуху женщины (с обрядом).

Как горит щепка, так бы горело сердце имярек.

Вариант: Смилянская 2002б: 142; 1740–3.

*Там же: № 28. Заговор на присуху женщины.

Имярек идет в поле, просит ветры понести тоску и его самого (?), вложить тоску в женщину, чтобы она тужила по нему, не могла есть, общаться с родственниками, заниматься делами.

Вариант: Ефименко 1878: 139, № 1.

• Там же: № 29. Заговор на присуху женщины.

Имярек идет в поле, просит 4 ветра достать из моря бел латырь камень, вынимает из-под него ларцы, а из ларцов огонь; просит ветры нести огонь к женщине, чтобы у нее горело сердце; замыкает ларцы, бросает ключи в море; как не бывать белу латырю камню из моря, так не бывать рабе Божьей без раба Божьего.

• Там же: № 107. Заговор на присуху.

Имярек пойдет под зарю и звезды, увидит царя Жажду; попросит его направить огненную реку в уста женщине; как горит огненная река, так бы горело у нее сердце.

• Там же: № 122. Заговор на любовь.

Есть камень на море; из-под него выйдут тридевять братьев, станут рубить тридевять дубов. Из моря выйдет стар матер человек, спросит их, зачем они рубят дерево. Они ответят: надо сооружать кузницу, чтобы соединять медь с железом; так бы соединялись сердца женщины и мужчины. Как уголь в горне, так бы таяло сердце. Тридевять братьев замыкали вместе сердца женщины и мужчины; поднялись в воздух, полетели за горы; никто не может их добыть.

Вариант: РНБ. О. XVII. 46, л. 4 об.—7 об., № 3; 1-я пол. XIX в.

Казаринов. <«Волшебное письмо» церковного дьячка Прохорка Прохорова сына Казаринова., который писал под диктовку монастырского крестьянина, «волшебника» Левки Кормилина из дер. Настасьина Луховского у. 1663 г.>

*Новомбергский 1909: 201–202. «Приговор» «к блудному делу». 1663 г.

1. Имярек выйдет в чистое поле. Как на раба Божия светит месяц, как звезды смотрят на месяц, так бы раба Божия смотрела на имярека; как кукушка тужит по своему гнезду, так бы раба Божия тужила; как возрадуются звезды месяцу, так бы раба Божия, когда увидит имярека; как тужит кобыла по жеребенку, так бы раба Божия по имяреку.
2. Имярек пойдет на море-океан; на нем есть бел горяч камень; на камне дерево суховерхое. Как то дерево сохнет, так бы раба Божия сохла. На дереве сидит железный муж, бьет своим посохом в камень; как он разжигает камень, так бы раба Божия разжигалась. Пусть она тужит, когда не видит раба Божьего.

Вел.-уст. <Из Великоустюжского сборника заговоров 2-й четверти XVII в.>

*Турилов. Чернецов 2002б: 224. Фрагмент любовного заговора (?).

Есть милое чистое поле, в нем цветут цветы. Среди тех цветов есть самый красивый, столь же была бы приятна женщина рабу Божию.

Айгустов. < Заговоры из столбцов, хранившихся у ротмистра С. В. Айгустова. 1688 г. Частично опубликовано: (Зенбицкий 1907: 6). См. также: Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1910. Кн. 16. С. 284–285.>

10. *РГАДА, Столбцы Приказного стола, № 1133, стб. 177, 179. 1688 г. Заговор на любовь девицы. Опубликовано: (Зенбицкий 1907: 6).

Имярек просит Сатану с дьяволами вылезть из океана-моря, взять его тоску; пойти по белу свету; не зажигать деревья, а зажечь душу у рабы. На море-океане, на острове Буяне стоит баня, в ней лежит тоска на доске. Имярек просит тоску не тосковать; пусть раба такая-то тоскует по нему. Как огонь горит, так бы она горела. Сколь тошно рыбе без воды, так бы рабе такой-то было тошно.

*Там же, стб. 184. 1668 г. Заговор насылать тоску на девицу. Не вошло в публикацию: (Зенбицкий 1907: 1–6).

Имярек пойдет к синему морю; там лежит бел горяч камень; на нем собрались 33 беса. Имярек просит их пойти по деревням и снимать тоску с людей и животных, принести тоску женщине, зажечь в ней сердце. Как тошно утопленнику, так было бы рабе такой-то.

Вариант: Смилянская 2002б: 160; 1753–2.

*Там же, стб. 184–185. 1668 г. Заговор насылать тоску на девицу. Не вошло в публикацию: (Зенбицкий 1907: 1–6).

Имярек пойдет к морю-океану; там на острове стоит изба, а в ней птица без крыльев. Каково тошно птице без крыльев, таково бы было и рабе такой-то. Каково тошно рыбе без воды, таково бы было и рабе такой-то. Как ерзает жернов по жернову, так бы ерзало сердце у рабы такой-то.

Вариант: Смилянская 2002б: 161; 1753–5.

Барсов. <Сб. заговоров к. XVII или нач. XVIII в. Из собр. Е. В. Барсова>

*НБУ, ф. 301, ед. хр. 455, л. 1–1 об. Любовный заговор.

Имярек приходит к черному морю и просит седого мужа прельстить красную девицу, чтобы она тосковала каждый раз, как посмотрит в зеркало. Старый муж высекает искру в зеркало на доброго молодца; зажигает деревья и тело красной девицы. Имярек просит старого чело-

века быть ему отцом, матерью и братом, сделать девице тошнее тошнее. Пусть девица не забавится от тоски от слов имярека.

• Там же, л. 3 об. 6. Любовный заговор.

Из уст раба Божьего течет огненная река. Имярек просит, чтобы она не пала никуда, кроме тела девицы, чтобы огненная река зажгла ее тело от его слов. Сколь тошно зверю, столь бы тошно было девице. Столь бы ей было тошно, сколь тоскует младенец по матери, рыба по воде, заключенный по выпуску, больной от немоши. Сохла бы девица, была бы как зверь в лесу; родственники были бы ей как лютые враги; не могла бы смотреть на них. Имярек казался бы ей как солнце; был бы милее отца и матери. Любила бы девица имярека больше себя; не могла бы избавиться от тоски. Как дерево сохнет, так бы раба Божия сохла.

Из рукописей XVIII в.

Соколов. <Из тетради с заговорами подьячего Федора Соколова. Саранск, 1718 г. То же опубликовано с разночтениями: (Барсов 1888: 12).>

*Смилянская 20026: 102; 1718–1. Любовный заговор.

1. На море-океане, на острове Буяне ходил раб Божий. Раба Божья спрашивает море, видело ли оно раба Божьего.
2. Море отвечает, что не видело (?); сюда черный ворон костей не занесет.
3. Раба Божья говорит, что у нее одна душечка, и та по рабе Божьей высохла, как щепочка.
4. Как народ приклонился перед крестом на церкви, так бы раба Божья прислонилась к рабу Божьему всем сердцем.

*Там же: 103; 1718–2. Любовный заговор.

1. На море-океане Киян-Лавер посылает людей собирать дрова и разложить огонь у женщины на груди. Как сохнет дерево, так бы сохла раба Божья.
2. Раб Божий замыкает у рабы Божьей душу и сердце, относит ключи на море, кладет под камень; колдунам на море не бывать, моря не осушить, от рабы Божьей тоски не отводить.

*Там же: 103; 1718–3. Любовный заговор.

Имярек просит зарю Марью и зарю Маремьяну пойти в океан. В океане не лежит доска, на ней тоска. Имярек просит зори взять доску, понести через море к рабе Божьей и зажечь у нее жилы и суставы.

*Там же: 103; 1718–4. Заговор «чтоб с женою жить в совете».

Имярек шкити. Имярекити. Знамение знаменовати супругом. Как мы сидели в ямбине и сошлись как мы стояли под одним венцом у Христа, примемли сакон Божий и пили одну чашу, так нам всегда жить в ямбине и сошлись.

Кузьмин. <Из тетради с заговорами, хранившейся у дьякона Ивана Кузьмина. Москва. 1728 г.>

*Смилянская 2002б: 125; 1728-10. Приворотный заговор.

На море-океане, на острове Буяне лежит камень, на нем заяц, три змеи-скоропии шиплют его за сердце. Как зайцу тошно, так бы было тошно рабе.

Якшин. <Записал крепостной Иван Якшин. Симбирск, 1732 г.>

20. *Смилянская 2002б: 131; 1732-4. Заговор-присушка.

Как ты имеешь желание об отце и матери, так бы ты обо мне попечение имела.

Борисов. <Записал дьячков сын Степан Борисов. Дер. Маргуша Нижегородской губ., 1733 г.>

*Смилянская 2002б: 132-133; 1733-1. Любовный заговор.

1. Имярек наговаривает на соль; пойдет к морю-океану; там стоит железная изба, в ней медная печь; в ней горят дрова; так бы горело тело у рабы такой-то о рабе таком-то и она горевала бы, забывала родителей.
2. Имярек просит Сатану вселиться в тело женщины; его наговор не запить и не заесть.
3. На море-океане лежит бел горяч камень, на нем сидит баба-Яга; имярек просит ее взять клещи, подводить рабе такой-то кишки под живот; его наговор не запить и не заесть.
4. Имярек просит беса Полуехта вселиться в сердце рабы такой-то; показался бы он ей красивее солнца и милее родителей.

Сибир. <Заговор из сибирского сборника, записанный в 1733 г.>

*Турилов 2002: 259. Любовный заговор.

Имярек пойдет в чистое поле. На море-океане лежит бел латарь камень, на нем зверь Любимец любитя с камнем; так бы любилась муж и жена. Как зверь любимец обогнулся вокруг камня, так бы обогнулись и целовали друг друга два раба Божьих.

Овчинников. Из тетради крестьянина Матвея...
с женой в Петербурге в 1737 г. Тетрадь...
у крестьянина Умской вол. Архангелогородской губ. А. К. Давыдов...
• Покровский 1987: 261 «Женская и тоска».

Имярек просит звезды и ветра отнести тоску в женщину, чтобы она тосковала, не могла мыться в бане, получать помощь от родителей, есть и пить, пока не увидит имярека.

• Там же: 261 - 263. «Женская издевка на похоть».

1. Имярек выйдет на широкую улицу, посмотрит по широкому свету, увидит под небесами огненного змия. Имярек спросит, куда он полетел. Змий ответит, что полетел в Вавилонское царство сушить озера и жжигать деревья. Имярек просит послужить ему и обещает вести себя неправедно. Имярек возьмет свою похоть и положит ее на зеркало. Он просит отсушить у женщины тело и зажечь ее сердце, когда она посмотрится в зеркало сквозь его похоть. Он предлагает взять ее отражение в зеркале и высказывает пожелание, чтобы она принадлежала ему, тосковала по нему.
2. Имярек выйдет в чистое поле, станет лицом на запад. Как утренняя заря не может наглядеться на вечернюю, так бы женщина не могла насмотреться на него.
3. Имярек выйдет к поганому морю. На нем есть доска, на ней сидит тоска. Имярек посылает тоску в рабу такую-то, чтобы она тосковала. Как тошно тоске, так бы тошно было женщине в тот день, когда она не увидит раба такого-то; пусть она не может есть и пить, ни с кем говорить.
4. Имярек пойдет к поганому морю. Там сидит царь Сатана с зятем Ерзулом. Имярек просит их послать своих слуг разжечь рабу. Призывает их искусить ее; обещает творить их волю.

Трофимов. <Из дела о крестьянине Трофиме Попове Кехотской вол. Архангелогородской губ. 1734 г.>

*Ефименко 1878: 143, № 16. Заговор «на разождение сердца у девицы». То же: Майков 1992: 18, № 24.

Имярек пойдет в чистое поле. Там стоит тернов куст, а в нем толстая баба, угодница Сатаны. Имярек поклонится ей и отступится от родителей. Имярек просит бабу разжечь у красной девицы сердце по нему.

Шестаков. <Из листков солдата Преображенского полка Петра Шестакова. 1740 г. Если верить показаниям П. Шестакова, он записал заговоры в 1739 г. под диктовку запорожского казака во время похода в Хотине>

*Смилянская 20026: 142; 1740-3. Заговор приворотный, ежели «же-лаешь слюбитца з девкою или бабою».

Как щепка горит на огне, так бы девица горела обо мне.

Вариант: Средневский 1913, № 27.

Долгов. <Заговоры от болезней, злых духов и пр. Составная рукопись XVIII в. На л. 19 об. запись карандашом: «Из сборника 1745 года».>

*РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 8 об. - 10. Любовный заговор.

Светает, восходит красное солнце, вылетают птицы из гнезд. Имярек встает ото сна, умывает лицо, прикладывается к кресту. У имярека есть радостен час, так бы возрадовалась ему раба Божия. В океане-море стоит бел горюч камень, прилетела ласточка, свила на нем гнездо, вывела птенцов и обрадовалась, так бы возрадовалась имяреку раба Божия. На этом свете течет река Ласка, на ней выросло дерево, его верхушки свились друг с другом, так бы свивалась раба Божия с рабом Божиим.

Макарий Иванов <Из тетрадки с заговорами пошехонского попа Макария Иванова, найденной у него в 1853 г.>

*Смилянская 20026: 160; 1753-2. «Заговор как преклонять женской пол к блудодеянию».

Имярек пошел в чистое поле, к зеленому морю. 33 беса идут к царю Сатане и царице Садомице. Имярек отрекается от веры Христовой и от родителей и предлагает Сатане служить ему; просит бесов пойти к девице и разжечь ей душу в теле, чтобы она тосковала. Как трепещет белый петух, так бы трепетала раба Божия. Как бел камень алатырь лежит в море, так бы она лежала и тосковала, если не увидит раба Божия.

Вариант: РГАДА, Столбцы Приказного стола, № 1133, стб. 184. 1668 г.

*Там же: 161; 1753-5. Любовный заговор.

В море-океане остров Буян, на нем гора Горова, на ней древо Бураво, около древа вьется хмель. В море есть Алатырь камень, вышла из моря красная девица, вынесла тридевять замков, замыкала имярека с рабою Божией.

Вариант: РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 184-185. 1688 г.

30. *Там же: 1753-6. Любовный заговор.

Как след горит, так бы горела девица; как огонь в печи горит, так бы раба Божия без меня тосковала, пыталась удавиться.

Аноним. <Любовный заговор из следственного дела 1769 г.>

*Там же: 165; 1769-1. Любвиный заговор

1. Имярек пойдет в чистое поле, посмотрит в западную сторону и скажет: Сатане; попросит его послать на помощь бесов с огнем, чтобы они шли к девице и зажигали ее тело, чтобы она не могла наглядеться на доброго молодца, шла бы в молодецкую потеху; не могла бы без него есть и пить, как белая рыба без воды, мертвое тело без души, младенец без матери; сохла бы она по нему, как сохнет трава от жару.
2. Не отколдоваться бы ей от слов имярека. Будьте слова полны, как великое океан море, «лепчае» клею карлуку и тверже булата. Словам ключ и замок; имярек положит ключ и замок под престол Сатаны; когда его престол разрушится, тогда и дело сие объявится.

Степанов. <Заговор, переписанный дьячком с. Вышеславского Ярославского у. Федором Степановым у дворового человека Семена Стефанова. Ярославль, 1776 г.>

*Там же: 168-169; 1776-1. Заговор «о привороте к блудодействию девок и женок».

1. Имярек пойдет в чистое поле; навстречу лысый бес. Имярек спрашивает, куда он идет. Тот отвечает, что идет зажигать пещеры. Имярек просит беса пойти к красной девице, зажечь у нее тело, чтобы она тосковала, всегда советовалась с добрым молодцем; не могла забыть во время еды, прогулки. Казался бы ей добрый молодец краше солнца, милее родителей.
2. Добрый молодец пойдет к красной девице, вынет у нее сердце, запрет его и отнесет ключи в море под алатырь камень. За теми ключами никому не ходить, а от доброго молодца ту девицу не отвернуть.

Кошелкин. <Заговоры «проговорены наизусть» на суде крестьянином Ефремом Кошелкиным из с. Красный Лог Воронежской губ.>

*Там же: 170; 1781-1. Заговор на любовь и насылание порчи.

На море Кияне, на острове стоит баня, в ней баба. Как имярек положит дрова в печь и они разгорятся, так бы у рабы такой-то жилы и суставы растоплялись. Имярек просит Сатану залезть в рабу такую-то, чтобы она кричала.

*Там же: 170; 1781-2. Любовный заговор.

На море Кияне, на острове стоит изба, в ней сосна. Имярек возьмет ключи, отопрет избу, нарубит сосновых дров, положит в печь; дрова разгорелись, жилы и суставы у рабы такой-то растоплялись.

Золотарев. <Заговоры, записанные семинаристами П. Золотаревым и И. Перепелкиным. Коломна, 1781 г.>

*Там же: 171; 1781—4. Любовный заговор.

Имярек придет к рабе и ударит ее напротив сердца. Имярек просит адского Бога прислать его слуг из морей, рек, пропастей земных. На море-кияне, на острове Буяне, на камне Латыре стоит баня; в ней идет суд; пусть они стреляют любовными стрелами в рабу такую-то, чтобы она была покорна. Как голубка голубя начнет целовать, так бы раба такая-то начала творить блуд с рабом таким-то.

*Там же: 172; 1781—5. Любовный заговор.

На море-кияне, на острове Буяне стоит баня, в ней доска, под доской тоска. Тоска тоскует и мечется из огня в огонь. Имярек посылает тоску к рабе такой-то, чтобы она тосковала по нему и была послушна. Замок: Имярек видит рабу такую-то; посылает ей пряник.

Из «старинных рукописей», опубликованных в XIX в.

Ваймуга <Старинный сборник из с. Ваймуга Холмогорского у. Архангельской губ.>

*Ефименко 1878: 139, № 1. «Слова присушать девицу».

Имярек идет в чистое поле, встречает 70 ветров; они идут на святую Русь ломать деревья и поджигать пещеры. Имярек просит их не делать этого, а разжечь тело у рабы Божией, чтобы она не могла без него жить, пить и есть, разговаривать. Пусть ее тело радуется, когда она увидит имярека. Как ждет народ Пасхи, так бы она его дожидалась. В тот день, когда она его не увидит, пусть она сохнет, как скошенная трава в поле. Как не может быть рыба без воды, так бы не могла она быть без имярека.

Вариант: Срезневский 1913, № 28.

*Там же: 141, № 7. «Слова тоску напустить, присушить девок».

Имярек посылает четырех сестер-зорниц снять тоску с заключенных в тюрьмах и младенцев, оставленных матерями; наложить эту тоску на рабу Божию, чтобы она не могла жить и спать без имярека.

*Там же: 141, № 8. «Слова тоску напустить».

Имярек выйдет в чистое поле, там стоит изба, в ней лежит доска, а на доске тоска. Имярек просит тоску не ходить к нему, а пойти к красной девице, разжечь ее сердце и кровь, чтобы она не могла жить.

40. *Там же: 141–142, № 10. «Присущать девок».

1. Пусть раба Божия держится имярека как младенец матери, как косяк косяка. Пусть она не отходит, как дверь от косяка; пусть не отходит и горит как печная доска от печи.
2. Имярек пойдет в чистое поле. Там греет красное солнце и согревает землю; от солнца сохнет роса медвяная, так бы сохло сердце рабы Божией по имяреку. Как хмель вьется по земле, так бы вилось ее сердце.
3. Имярек пойдет к заре Марии и заре Маремьянии к престолу Господнему; на престоле мать Мария и Маремьяния; имярек поклонится ей: как на ней держатся ризы, так бы держалась раба Божия.
4. Имярек пойдет к синему морю. Есть в море щука, она не может жить без воды. Пойди, тоска, в жилы. Словам ключ и замок; имярек бросит замок в пучину; словам ключу не бывать и замка не отпирать.

Хромцов. <Из старинной тетрадки, доставленной г. Хромцовым из Пинежского у.>

*Там же: 140, № 3. «На присущение».

1. На русской и немецкой земле есть огненный царь; высушил реки и озера, так бы сохла раба Божия по имяреку. Не могла бы она жить и есть без имярека; сохло бы во всех ее жилах.
2. В чистом поле стоит Феоклист; все высохло; везде бы сохло у рабы Божией; не могла бы она жить без имярека.
3. В чистом поле есть медная печь с дубовыми дровами; как от тех дров жарко разгорается, так бы разгоралась раба Божия по имяреку; не могла бы она жить без меня.

Вариант к части 1: *РНБ. О. XVII. 46, л. 4 об.–7 об., № 3; 1-я пол. XIX в.

*Там же: 140, № 4. «Присущить девку».

1. Имярек выйдет на улицу, посмотрит на чистое поле. Там есть 77 медных печей, на них 77 еги-баб, у них 77 дочерей с 77 метлами. Имярек попросит дочерей еги-баб присущить рабу Божию, бить ее становую жилу, медные печи, корекористый дуб. Как горят печи, так бы пеклась раба Божия; не могла бы она без раба Божьего жить, пить, есть, спать, беседовать с добрыми людьми. Казался бы он ей светлее месяца, краснее солнца, милее родителей, толще и матерей всего миру крещеного.
2. Имярек пускает свои слова с ветрами; пусть они возьмут рабу Божию там, где ее найдут.

*Там же: 142–143, № 15. «Старинное заклинание на любовь».

1. Имярек пойдет в чистое поле; там стоят бесы Сива, Колдун и Асаул. Имярек попросит их послужить ему: собрать тоску со зверей и людей, снести ее в отроковицу, чтобы она не могла жить. Как младенец не может жить без молока, так бы она жила.
2. Есть в чистом поле дуб сорочинский; под ним тридевять отроковиц. Из-под дуба выходит баба-Яга и разжигает дрова; столь бы жарко разгоралась отроковица; пусть она не может снять с себя тоску, париться в бане, гулять, пить молоко, спать.

Яковлев. <Из старинного травника В. А. Яковлева>

*Майков 1992: 13–14, № 13. Любовный заговор.

Как рыбе тошно без воды, так бы было тошно рабе такой-то по имяреку.
Кто съест ту рыбу, тот без имярека не сможет жить.

Соколов. <Из старинного рукописного сборника>

*Соколов 1892: 337. Любовный заговор. Из стар. ркп.

Имярек станет под нижним бревном избы. Тут стоят 33 беса; бес Ха-меон (?) спросит остальных бесов о том, что они задумали. Бесы ответят, что задумали пускать огни в чистое поле, поджигать рабу такую-то, чтобы она тосковала; пусто имярек будет лучше отца и матери, света и солнца.

*Там же: 338. Любовный заговор.

1. Имярек пойдет в ночную сторону к черному морю; там стоит черная баня; в ней горит железная доска; это горит не доска, а тоска рабы такой-то.
2. Имярек пойдет на запад, встретит мамойлу-сатану; попросит его пустить сухоту в тело рабы такой-то.
3. Имярек замкнет слово на замок, бросит его в океан-море; никто не может его достать.

Из рукописей XIX в.

Рыбников. <Заговоры из олонецких рукописей XVIII — начала XIX в.>

*Рыбников 1867: 251–252. «Приворожить молодца». Недатиров. ркп.

Имярек пойдет со двора, выйдет на широкую улицу, встанет лицом на восток. Есть в чистом поле четыре брата-ветра. Как они служили Христу, так пусть послужат имяреку. Возьмите от него тоску и понесите к рабу Божьему. Лежит ли он на постели, или сидит за столом, или раз-

говаривает с родными, кладите тоску в тело, чтобы он не мог без рабы Божьей жить; чтобы не пил и не ел, тосковал; пусть подбегает сзади, хватая за шею и целует в уста; пусть не глядит на отца и на мать!

Аноним. <Заговоры из рукописи начала XIX в. ?>

• Несколько заклинаний 1896; 21-22. Приворот.

1. На море-океане, на острове Буюгане есть камень Алатыр; на нем огнепалимая баня; в ней доска, а на ней 33 тоски; они бросаются из угла и ковал, не мог быть без нее, как рыба без воды, кидался бы на пути-дороги, спешил к ней, не спал, не ел, не пил; чтобы она казалась ему милее света и солнца.

2. Этим словом утверждается ключ в небе и замок в море у пучеглазого рака. Если кто-нибудь покусится отомкнуть этот страх, пусть он будет как червь в выеденном орехе; ничем бы это дело не отмыкалось.

Варианты: Сахаров 1997: 57, № 41 <заговор направлен на девицу>; Серебренников 1918: 9.

Вологод. <Заговор из рукописи, купленной у крестьянина Вологодской губ. Писана на бумаге 1795 г.>

*Виноградов 1908/1: 57-58, № 72. Любовный заговор. Нач. XIX в. (?).

Имярек пойдет в чистое поле. В восточной стороне стоит гридня; в ней четыре брата. Имярек попросит братьев взять четыре стрелы и стрелять рабыне такой-то в ретивое сердце. Как она не может жить без сердца, так бы не могла жить без раба Божия.

ИРЛИ 10. <Из сборника заговоров, апокрифических молитв и рецептов. 1820-е гг.>

¹ В начале заговора повествование ведется от лица мужчины («раба Божьего»), а далее — от лица женщины («рабы Божьей»). Возможны 3 объяснения этого явления: 1) ошибка публикатора (вместо «раб Божий» или «раба Божья» могли стоять условные значки или сокращения, которые были неверно истолкованы публикатором); 2) в тексте сочетаются точки зрения мужчины (колдуна), который произносил заговор, и девицы, для которой заговор произносился; 3) «мужской» заговор был неловко приспособлен для нужд женщины.

² Опубликовано с примечанием: «Приговоры любовные печатаны в книге о Юрии Светославиче о Смоленском князе; и князе Вяземском Семионе Станиславиче, бывших во время Дмитрия Донского; и колдуна Колоды...» (Несколько заклинаний 1896: 24).

50. *ИРЛИ. Дрeвлехранилище. Оп. 24. № 10, л. 7 об. 8, № 10. Любовный заговор.

Как нитка не отделяется от иглы, так бы не отделилась раба Божия от рабы такой-то (?). Имярек просит месяц не сушить поля и леса, а сушить рабу Божию и воспалить ее утробу, чтобы она не спала, не ела и не пила, и не забывала про имярека.

*Там же, л. 11 об. - 13, № 21. Заговор «если не любит жена мужа».

Как имярек любит душу, так пусть такая-то его полюбит. Имярек просит Ефиопа выслать ему три [тоски]. На море-океане, на острове Буяне стоит изба без верху, без окон и дверей. В ней лежит доска, на ней сидят три тоски. Имярек просит тоски войти в рабу Божию, чтобы у нее воспалилось тело и она не ела, не пила и не спала, не забывала про имярека.

Вариант: Виноградов 1908/1: 34-35, № 45.

Антонов. <Рукопись на 8 страницах, писанная почерком первой половины XIX в., занята целиком любовным заговором. Приобретена у крестьянина Антонова, проживавшего в Тотемском у. Вологодской губ.>

*Виноградов 1908/1: 34-35, № 45. «Статья». 1-я пол. XIX в.

Имярек пойдет в чистое поле, навстречу ему три тоски; они падут рабе Божией в тело. Как кукушка в лесу кукует и гнезда не имеет, так бы раба Божия обо мне тосковала. Как в печке дрова сохнут, так бы раба Божия обо мне тосковала. Как без хлеба и соли человек не может жить, так бы и раба Божия не могла жить. Как не может лежать мертвец без земли, а рыба жить без воды, так бы раба Божия не могла жить.

Вариант: ИРЛИ, Дрeвлехранилище. Оп. 24. № 10, л. 11 об.-13, № 21.

Дмитрий Ш. <Из дела о костромском посадском Дмитрии Ш., попавшем под суд за написание к жене своей чародейственной записки и дурное с ней обращение. 1827 г.>

*Виноградов 1909/2: 81, № 88. Присушка.

Как дверь приклоняется, так приклонись женщина к рабу имяреку. Имярек угрожает послать грозную тучу и выжечь все дома и леса.

*Там же: 81-82, № 89. Присушка.

Как дверь притворяется, так приклонись женщина к рабу Божию; не пила бы она и не ела. Имярек просит дьяволов к нему приклониться, не давать лежать женщине. Имярек угрожает послать грозную тучу. На море-океане, на острове-Буяне буйные ветры. Имярек просит ветры присушить тело женщины. <Текст сбивчивый>.

РНБ 46. Из отрядки с заговорами 1-й половины XIX в.

•РНБ. О. XVII 46, л. 3-4 об., № 2. Любовный заговор

Имярек пойдет в чистое поле; под восточной стороной сохнет утренняя заря, так бы сохла по рабу Божию раба Божия. Когда она не видит имярека, тогда бы она не видела солнце и зарю; а когда она увидит раба Божия, тогда бы увидела солнце и зарю.

•Там же, л. 4 об. 7 об., № 3. Любовный заговор.

1. Имярек пойдет в чистое поле. Под восточной стороной есть море-океан, на нем остров, на острове огненный царь. Имярек попросит его взять огниво и кремень, зажечь 70 городов; еще попросит имярек не зажигать 70 городов, а зажечь у рабы Божией душу и тело, чтобы она не могла без него жить, есть и пить, спать.

2. Имярек еще раз выйдет в чистое поле. Под восточной стороной есть остров, на нем 12 братьев-кузнецов. Имярек просит их сушить у рабы Божией душу и тело.

Афанасьев. <Заговоры из рукописи, включающей в себя «Травник» и «Лечебник». 2-я четверть XIX в.³>

*Афанасьев 1862: 75, № 2а. «Как приворотить девку».

На море-океане, на острове Буяне стояло древо, на нем сидели птицы, бросали ветви на землю; их подбирали бесы и несли Сатане Сатановичу. Имярек просит беса зажечь по нему сердце такой-то.

*Там же: 75–76, № 2б. «Как приворотить девку».

На море-океане, на острове Буяне, на реке Ярдане стояла гробница, в ней лежала девица. Имярек призывает ее пробудиться и встать, взять кремень и огниво, зажечь свое сердце и предаться тоске. Как удушеннику в петле, так бы рабе Божией было тошно по рабе Божию; как утопленнику в море, как душа с телом расстается, так бы рабе Божией было тошно по рабе Божию.

*Там же, № 2с. «Как приворотить девку».

³ «Рукопись эта писана разными почерками позднейшего времени и, судя по сделанным на ней надписям, по частым орфографическим ошибкам и по самому содержанию, она, несомненно, возникла и обращалась в нашем грамотном простонародьи. Так на одной странице означено: „выписано города Юрьева Польскаго в селе Симе 1838 года“, на другой: „писала сей заговор муромская мещанская дочь“ и проч.» (Афанасьев 1862: 72).

Имярек пойдет в чистом поле, лежат три дороги, он пойдет по средней дороге в темный лес, там стоит древо тоски. Имярек посылает тоску в рабу Божию, чтобы она по нему тосковала, не забывала о нем при питье, еде, во время сна

Олонец. <Из подборки заговоров, опубликованных с преамбулой: «Заговоры обыкновенно сохраняются от поколения к поколению в рукописных тетрадках, написанных деревенскими грамотеями и до того иногда засаленных от долговременного употребления, что стоит большого труда разобрать побледневшие иероглифы писак-самоучек. Сообщаем несколько произведений этого рода из рукописей, собранных нами при разъездах по Олонецкой губернии»>

60. *Народные суеверия 1869, № 94: 997, № 4. «Заговор присушивальный». Из недатир. ркп.

Имярек пойдет в чистое поле; попросит 4 ветра и 2 зари снести от него сухоту и положить в рабу Божию, чтобы она не могла жить, пить и есть; желала бы видеть имярека больше отца и матери, роду и племени. Как уклад к железу прикипает, так бы и раба Божия прикипела к рабу Божию.

Незлобин. <Из рукописи, написанной почерком середины XIX в. Приобретена в Петербурге у крестьянина Петрозаводского у. Олонецкой губ. Якова Незлобина>

*Виноградов 1908/1: 30, № 37. Любовный заговор. Серед. XIX в.

Имярек выйдет в чистое поле. На краю синего моря поставлены три огненные печи. В них горят дубовые дрова; так бы горело сердце у раба Божия по рабе такой-то, чтобы он не мог без нее есть и пить. Пусть раба такая-то кажется рабу имяреку краше красного солнца. Пусть раб Божий не может без рабы пить квас, мыться в бане. Пусть он сохнет и вянет.

Вариант: Ефименко 1878: 141, № 6.

*Там же: 31-32, № 41. Любовный заговор. Серед. XIX в.

1. Имярек пойдет не в чистое поле. на западной стороне живет Сатана, Ирод-царь, Имярек просит Сатану послать ему бесов и дьяволов, похотного беса Енаху. Бес Енаха разжигает горы и доли; имярек просит его разжечь раба Божия по рабе Божией; не мог бы он без нее жить. Как не может жить рыба без воды, так не мог бы жить раб Божий без рабы Божией. Как не может жить медведь без земли, так не мог бы жить раб Божий без рабы Божией. Как не может жить птица без лесу, так не мог бы жить

раб Божий без рабы Божией. Как не может жить младенец без матери так не мог бы жить раб Божий без рабы Божией

2. Как никто не может эти слова отговорить, так никто не мог бы отговорить раба Божия от рабы Божией. Тот эти слова отговорит, кто перечитает капли в море. Кто эти слова отговорит, тому язык в темя, они на книжцы

Вариант: Кофурин 1900, № 128: 2, № 1.

Шипкин. <Из рукописи, приобретенной в Шишкинской вол. Костромского у. Писана на бумаге 1844 г.>

*Там же: 60-61, № 77. Любовный заговор. Серед. XIX в.

Имярек помолится Богу. Как на нем сохнет пот, так бы сохла о нем раба Божия такая-то. Как пот не отпадает от имярека, так бы раба Божия от него не отпадала. Как кости держатся тела, так бы держалась имярека раба Божия; пусть она не может сидеть в беседе, не ест и не пьет, не отводит от имярека глаз. Как на камне кипит пена, так бы кипела горячая кровь у рабы Божией по рабе Божью.

Сельце. <Из рукописи 2-й пол. XIX в., приобретенной в с. Сельце Костромского у. и губ.>

*Там же: 51-52, № 68. Любовный заговор.

Имярек пойдет к океану-море. На нем есть золотой остров, на острове древо кипарис, на кипарисе золотая чаша, на чаше прекрасный сокол. Идут мимо того сокола чернецы и девицы, не могут на него насмотреться, его хвалят. Как младенец не может жить без материнской груди, так бы не могла жить такая-то. Как железо кипит в горне, так бы прикипали слова от раба имярек к рабе такой-то.

Шилков. <Из рукописной книжки крестьянина Шайтанского завода Екатеринбургского у. Пермской губ. В. И. Шулина⁴>

*Шилков 1892: 149-151. «Заговор для присухи». Из недатир. ркп.

1. Имярек просит три зари благословить его. Имярек пойдет на море-океан, на остров Буян. Там стоят три дуба, под ними цари ветрам и вихорям. Имярек попросит их послать послов, взять его тоску и отнести ее к рабе Божьей.
2. Имярек просит ветры задуть в белое тело; не могла бы она без имярека жить; пусть она плачет, где бы она ни была; не были бы ей милы отец и мать; казалось бы ей лицо имярека белее белого снега.

⁴См. об этом тексте: (Липатов 1983: 102-108).

3. Имярек просит ветры собрать тоску с заключенных в тюрьмах и отнести ее к рабе Божьей, пусть она плачет, где бы она ни была; не были бы ей милы отец и мать; казалось бы ей лицо имярека белее белого снега.
4. Имярек просит ветры пригнуть и покорить ему рабу Божью, как они гнули и ломали яблони и травы. Пусть она всегда плачет.
5. Имярек просит ветры задуть в двери или в окно; пусть у девицы подсекутся ноги и опустятся руки; пусть она всегда плачет.
6. Имярек просит ветры задуть хоть на сонную, хоть на пьяную; не могла бы она без имярека жить; пусть она плачет, где бы она ни была; не были бы ей милы отец и мать; казалось бы ей лицо имярека белее белого снега.
7. Есть в темном лесе изба; в ней живет стар-матер человек и три девицы, огненные огневицы; у них есть три печки. Имярек просит ветры совокупиться с девицами, пустить его тоску с дымом. Богатыри натягивали лук, пускали стрелу и приказывали ей лететь рабе Божьей в сердце. Не могла бы она без имярека жить; пусть она плачет, где бы она ни была; не были бы ей милы отец и мать; казалось бы ей лицо имярека белее белого снега.
8. Имярек просит ветры собрать тоску еще с телят и ягнят, которые плачут по своим родителям, и отнести ее к рабе Божьей; пусть она плачет, где бы она ни была; не были бы ей милы отец и мать; казалось бы ей лицо имярека белее белого снега.
9. Имярек просит тоску полететь к рабе Божьей и войти в ее тело. Не могла бы она без имярека жить; пусть она плачет, где бы она ни была; не были бы ей милы отец и мать; казалось бы ей лицо имярека белее белого снега.
10. Пусть она не сможет вылечиться, смыть или отговорить того, кто станет отговаривать, пусть возьмет болезнь.
11. Имярек станет запирасть замок; отдаст ключ и замок раку, тот отдаст жуке-калуге, а она положит под латырь-камень. Когда камень всплывет, тогда раба Божья отойдет от имярека.

Семилово. <Из тетради, приобретенной в дер. Семилово Костромского у. и губ.⁵>

*Виноградов 1908/1: 44, № 54. Любовный заговор. Из недатир. ркп.

Имярек пойдет в чистое поле; в синем море лежит белый камень; у него стоит сухое дерево, сухой муж сечет дерево и кладет его на огонь. Как скоро разгоралось дерево на огне, так бы скоро разгоралось сердце у рабы Божией. Пусть слова войдут в сердце рабы Божией. Как не мо-

⁵ «...почерк и орфография почти современные... <...> Рукопись, очевидно, списана с какого-то более древнего оригинала...» (Виноградов 1908/1: 43).

жет жить рыба без воды и дитя без матери, так бы не могла жить раба Божия без имярека

*Там же: 44–45, № 55. Любовный заговор. Из недатир. ркп.

Имярек пойдет в чистое поле, встанет на железную межу на запад лицом; попросит, чтобы земля расступилась и из нее вышли 170 дьяволов, один бес Сольца. Имярек попросит беса Сольцу скинуть с него тоску, положить ее в котел, понести через огненные реки, положить в Акулинино сердце: вынуть из нее женский повот (?), вложить в раба Божия Василия, чтобы она не могла без него жить, не парилась в бане, не общалась с отцом и матерью, не спала, не ела и пила. Не могла бы раба Божия Акулина отойти от раба Божия Василия, как мертвый от гроба.

*Там же: 45–46, № 56. Любовный заговор. Из недатир. ркп.

Имярек пойдет на свят остров, там стоит новая изба; в ней лежит доска, на ней тоска. Имярек попросит тоску пойти к рабе Божией, чтобы она не могла без него проводить время, пить и есть; бежала бы к нему, где бы она его ни слышала.

*Там же: 47–48, № 60. «Напускать тоску». Из недатир. ркп.

Имярек попросит утреннюю зарю Маремьяну и вечернюю зарю Маремьяну, чтобы они сняли с него тоску. Пусть тоска попадет рабе Божией в сердце. От этой тоски ей бы не есть и не пить, не гулять; где бы она ни слышала зычный голос, пусть бежит и целует в уста.

Из записей, опубликованных в XIX — начале XX в.⁶

Майков. <Тексты из сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (первая публикация — 1869 г.) заимствованы в основном из архива РГО, публикаций П. С. Ефименко и С. И. Гуляева. В указатель включены тексты, которые скорее всего переписаны с каких-то рукописей (на это указывает их объем, форма изложения, аналоги среди достоверно рукописных текстов). Условно датируются серединой XIX в.>

70. *Майков 1992: 7–8, № 1. «Присущить девицу». Зап. в Шенкурском у. Архангельской губ. 1840-е гг. То же: Ефименко 1878: 139–140, № 2.

⁶ В данный раздел включены такие заговоры, о которых нельзя с уверенностью сказать, переписаны ли они с каких-то рукописей или записаны изустно. Тем не менее они близки рукописным заговорам по своему объему и поэтике.

1. Имярек пойдет в чистое поле и попросит три ветра дуть по всему свету, распалить рабу такую-то, свести ее с ним тело с телом, не уронить присуху, вложить ее в рабу Божию такую-то, чтобы она не могла без него жить и тосковала.
2. В чистом поле сидит баба, у нее кирпичная печь, в нем кипит всякая вещь: так бы об имяреке кипела раба Божия; не могла бы без него жить, есть, пить, мыться в бане.
3. Имярек пойдет в чистое поле, попросит трех братьев-ветров внести тоску в рабу Божию имярек, чтобы она по нему тосковала.

Вариант: Серебренников 1918: 11.

*Там же: 8–9, № 2. Зап. во Владимирской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

Имярек встанет перекрестясь, умоется и вытрется; пойдет в чистое поле; навстречу ему три брата. Имярек спросит братьев, куда они идут. Братья ответят, что идут зажигать леса. Имярек попросит их не ходить к лесу, а зажечь сердце у рабы Божией такой-то, чтобы оно горело как огонь в печи; казался бы он ей красивее солнца; тосковала бы она по нему, как тоскует мать по ребенку, младенец по материнской груди, кобыла по жеребенку, сука по щенятам; в еде бы она не заедала, во сне не засыпала.

2. Имярек говорит тридцать слов, стихов и молитв; пойдет к океану-морю, бросит золотые ключи под бел горяч камень; никому из океана воды не выпить и ключей не вынуть.

*Там же: 9–10, № 3. Зап. на Алтае. 1840-е гг. Источник: Гуляев 1848: 47–48, № 3.

Имярек пойдет в чистое поле; навстречу 7 братьев-ветров. Имярек спросит, куда они идут. Ветры ответят, что они идут сушить скошенные травы. Имярек просит их собрать тоску со вдов и сирот, посадить ее в сердце красной девицы, чтобы она тосковала по имяреку, не ела, не гуляла, не спала, не парилась в бане; казался бы ей имярек милее отца и матери, всего рода-племени. Ключ этим словам в небе, а замок в море на рыбе-ките; кто добудет кит-рыбу, тот да будет как дерево, палимое молнией.

*Там же: 10, № 6. Зап. в Шенкурском у. Архангельской губ. Серед. XIX в. То же: Ефименко 1878: 141, № 9.

Имярек пойдет в чистое поле, посмотрит на небо; с неба летит огненная стрела. Имярек спросит, куда она летит. Огненная стрела ответит, что летит в леса и болота. Имярек попросит ее полететь в сердце красной девицы, чтобы она всегда тосковала.

*Там же: 10-11, № 7. Зап. на Алтае. Источник: Гуляев 1848: 48-49, № 3.

Имярек пойдет к морю-океану Там лежит (огненный змей, собираются зажигать горы и доли, орлицу с орлятами. Имярек попросит его не жигать их, а зажечь красную девицу, чтобы она тосковала, не спала и не ела. Как щука не может без воды, так бы красная девица не могла без имярека.

*Там же: 11-12, № 8. Зап. на Алтае. 1840-е гг. Источник: Гуляев 1848: 49, № 4.

Имярек пойдет в чистое поле; навстречу ему огонь и ветер. Имярек попросит их не палить лугов и не раздувать пламя, а вынуть из него тоску, понести ее через моря и реки и вложить в рабу Божию, чтобы она о нем тосковала, не забывала во время еды и питья.

*Там же: 12-13, № 11. Зап. Н. Чернышевым в Череповецком у. Новгородской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

1. Имярек пойдет в чистое поле; там сидит матерая жена на золотом стуле. Имярек попросит ее вложить рабе Божией такой-то симпатию к нему. Матерая жена оставляет веретено, молится Христу и Богородице, вкладывает симпатию в сердце рабы Божией.

2. Как кипит под землей белый ключ, так бы кипело сердце у рабы Божией. Как человек не может жить без хлеба и соли, так бы не могла раба Божия жить без имярека. Как тошно рыбе на берегу, так тошно было бы рабе Божией без имярека. Как тошно младенцу без матери, а матери без ребенка, так тошно было бы рабе Божией без имярека. Как корова бегаёт за быком, так бы раба Божия бегала за имяреком. Как хмель вьется вокруг палки, так бы раба Божия вилась вокруг имярека. Как цвела утренняя роса, дожидаясь солнца из-за гор, так бы дожидалась меня раба Божия.

*Там же: 13, № 12. Зап. Н. Чернышевым в Череповецком у. Новгородской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

Имярек пойдет в чистое поле. На песку белая рыба; как она тоскует и не может без воды жить; как у нее прилегла чешуя от головы до хвоста, так бы прилегли к рабу Божию имяреку мысли рабы Божией такой-то.

*Там же: 14, № 14. Зап. на Алтае. 1840-е гг. Источник: Гуляев 1848: 47, № 1.

Имярек пойдет к морю-океану. У моря лежит бел алатр камень, под ним три доски, а под досками три тоски. Имярек подойдет и попросит их встать, взять свое пламя, разжигать девицу такую-то, сесть в ее

сердце, чтобы раб Божий казаясь ей лучше белого света; не могла бы она забыть его за едой и питьем, во время сна или беседы

*Там же: 14-15, № 15. Зап. в Сентидеевском у. Симбирской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

На море-океане, на острове Буяне стоит бел горюч камень, на нем три камня, на них три гроба, в гробах три доски, на каждой по три тоски; одна тоска расставалась с телом, вторая соединялась с телом, третья вошла в сердце. К гробам приходила девица такая-то, брала три тоски; от гробов вест ветер, навевает тоску рабе такой-то; пусть имярек кажется ей красивей солнца, пусть она всегда тоскует по нему; не забывает о нем во время еды и питья; пусть не кончает с собой, а всегда его поминает.

80. *Там же: 15, № 16. Зап. в Петровском у. Саратовской губ. 1840-е гг.

Имярек пойдет в чистое поле. На море-океане, на острове Буяне стоят три кузницы. Имярек просит беса Салчака не ковать железо, а приковать доброго молодца; сжечь в нем ретивое сердце, чтобы она не ела, не пила, не спала, не общалась с людьми; почитала бы его больше солнца, был бы он ей милее отца и матери.

*Там же: 15-16, № 17. Зап. В. Аманацкий в Троицком у. Оренбургской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

Раба Божия пойдет в восточную сторону. Под частыми звездами стоит гора; из нее бегут три ключа; у этих ключей стоит Христос с ангелами; всякий их убоится; раба Божия не убоится; попросит у небесной силы воды с ключей, чтобы зажечь сердце у раба Божьего. Пусть слова будут крепкими, чтобы у раба Божьего зажглось сердце.

*Там же: 16, № 18. Зап. Д. Беренисов в Юрьевском у. Владимирской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

Имярек пойдет на море-океан. Там его встретят четыре ангела; он их попросит вырвать из него тоску и вложить ее в рабу такую-то, чтобы она по нему тосковала, не забывала его при еде, питье, во время сна, беседы; не смотрела бы на родственников, а только на него одного.

*Там же: 18-19, № 25. Зап. во Владимирской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

1. Имярек пойдет не в восточную сторону. Там есть океан-море, на нем дубовая колода, на ней сидит Страх-Рах. Имярек попросит его создать 77 ветров, которые сушили леса; так бы сушилась о рабе имярек раба такая-то.

2. Имярек пойдет не в восточную сторону, встретит рабу, распирет ей грудь и напустит на нее тохку, пусть она не забывает его ни едой, питьем, имярек запрет тоску и бряжит ключи в море-океан.

3. Есть в море-океане Златырь камень; под ним шука-калуга; схватила ключи и замки, никто не может ее изловить, куда бы я ни пошел, пусть она смеется на меня, как сохнет слюна, так пусть сохнет раба такая-то по имяреку.

*Там же: 20, № 27. Зап. во Владимирской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

На море-океане, на острове-Буяне лежит камень, на нем красная девка, раба такая-то; придет раб Божий и скажет ей, что пришел ее соблазнить, чтобы она не забывала его во время еды, питья, сна; казался бы он ей красивее солнца, милее отца и матери, роду и племени.

*Там же: 20–21, № 28. Зап. во Владимирской губ. Серед. XIX в. Архив РГО.

Имярек придет к черному морю, посмотрит в пучину и увидит там белый Латарь-камень; на нем царицу Соломию. У этой царицы тридцать слуг и 12 дочерей. Имярек попросит царицу послать своих слуг и дочерей распилить Латарь-камень, вынуть из него огонь и идти с ним в тело рабы такой-то, разжигать ее сердце; не могла бы она ни с кем говорить; пусть она всегда тоскует.

Ефименко. <Заговоры, доставленные П. С. Ефименко другими собирателями. Включены в указатель, так как по объему и поэтике соответствуют рукописным заговорам. Условно датируются 3-й четвертью XIX в.>

*Ефименко 1878: 140–141, № 5. «На разжение сердца у девицы». Доставил П. А. Иванов из г. Пинеги.

Имярек пойдет к морю-океану; в нем есть латырь-камень, на нем огненный столб до неба, под столбом змея. Имярек попросит змею полететь к девице, распалить ее тело, чтобы она не могла жить; не говорила бы с отцом и матерью, а только с имяреком.

*Там же: 141, № 6. «На рожжение девичья сердца». Зап. помощника миссионера Батраков в с. Ухтоострове.

Имярек пойдет в чистое поле; под восточной стороной стоят три печи. Как они разожглись от неба до земли, разжигаются небо и земля, так бы разжигалось тело у рабы Божьей к рабу Божию; не могла бы она жить, пить и есть, спать.

Варианты: Виноградов 1908/1: 30, № 31; Кофырин 1900, № 128: 2, № 3.

*Там же: 143-144, № 17. «Напустить тоску парню». Доставил г. Никольский из г. Мезени.

Девушка выйдет из бани, станет на веник, дунет в четыре ветра; попросит четырех братьев - птиц с коваными носами. Девушка просит крещета принести нож и копье, сесть рабу Божию на грудь, резать ее ножом, колоть сердце копьем, вынуть тоску из сердца; понести ее рабу Божию, где бы он ни был (в бане, за столами, в постели, во сне); положить тоску в его сердце. Пусть он сохнет по рабе Божьей. Как май месяц маяется, так бы раб Божий маялся. Пусть он не может жить, пить и есть.

Петропавлов. <Записи сделаны в Кондушской вол. Вытегорского у. Олонецкой губ.>

*Петропавловский приход 1884, № 34: 335, № 1а. Любовный заговор. 1880-е гг.

Имярек пойдет в чистое поле; там стоит огненный столб, на нем бес самосуд, просит бесов смутить сердце рабы такой-то.

90. *Там же, № 34: 335, № 1б. Любовный заговор. 1880-е гг.

Раба Божия пойдет в чистое поле; там есть синее море; на нем белый камень, на камне белая береза, под березой кровать; на ней лежит Богородица-Соломонида. Имярек просит ее повелеть 12-ти ангелам пойти к рабу Божию, вынуть у него из сердца жалость к рабе Божией, чтобы у него разыгралась кровь, чтобы он не мог без нее жить, спать, сидеть в компании.

Вытегра. <Записи сделаны на Вытегорском погосте Олонецкой губ. Условно датируются началом 1880-х гг.>

*Вытегорский погост 1884, № 97: 978 «б». «Присушальный заговор». <Заговор начинается от лица мужчины и далее продолжается от лица женщины.>

Имярек пойдет в чистое поле, оденется звездами, положит на себя небесную красоту; пустит (чувство) в тело раба Божьего, чтобы он не мог жить, есть и пить, спать, гулять, отговориться словами. Как человек не может жить без хлеба и соли, так бы раб Божий не мог без рабы Божьей.

*Там же: 978-979 «в». «Присушальный заговор».

Имярек пойдет к огненной реке, попросит огненного мужика обдать рабу огненной водой, чтобы она зашла в ее сердце; казался бы он ей милей отца и матери, красивее солнца, чтобы она не могла без него

жить. Как люди не могут без хлеба-соли и как рыба не может без воды, так бы и раба такая-то не могла без раба имярек.

Вытегра. <Записи сделаны в Вытегорском у. Олонецкой губ. Условно датируются началом 1890-х гг.>

*Ф.....ов 1892, № 37: 392, № 1. «Заговор присушить к себе человека».

Имярек пойдет в тридешатое царство; там тридешать колотовщиков жгут на жаровне булатное железо. Имярек просит их не калить железо на огне, а разжечь у раба Божия желания, чтобы он не мог без рабы Божией жить, есть и пить, париться в бане, отколдоваться с помощью колдуна.

*Там же: 392, № 2. «Заговор — спустить «сухоту» по ветру».

Имярек пойдет в чистое поле; там веют 12 ветров. Имярек спросит их, куда они держат путь. Ветры ответят, что идут в малороссийскую (?) землю, сушить реки и болота. Имярек попросит их отнести тоску рабу Божию в сердце, чтобы он сохнул, не мог избавиться от чувства водой и молитвой.

Кофырин. <Записи сделаны в дер. Песчаное Пудожского у. Олонецкой губ. Условно датируются 1890-ми гг.>

*Кофырин 1900, № 128: 2, № 1. «Присушные слова».

Имярек пойдет в чистое поле; на западе живет царь Ирод — Сатана. Имярек попросит Сатану предоставить 300 бесов и беса Игнаху, чтобы они разжигали раба Божьего по рабе Божьей. Пусть он не может жить без нее, сохнет и вянет. Как не может жить рыба без воды, так бы он не мог жить без нее. Как не может жить медведь без матери-земли, так бы он не мог жить без нее. Как не может жить птица без леса, младенец без матери, так бы он не мог жить без нее. Слова сможет отговорить тот, кто сосчитает травинки у моря.

Вариант: Виноградов 1908/1: 31–32, № 41.

*Там же: 2, № 2. «Присушные слова».

Раба Божья посмотрит под восточную сторону; там бежит река Терка; по ней бежит тоска. Раба Божья спросит, куда она держит путь. Тоска отвечает, что пошла разжигать озера, сушить реки. Раба Божья просит ее разжечь сердце у раба Божьего, положить тоску ему в сердце, чтобы он не мог пить и есть. Пусть сидит всю ночь и плачет.

*Там же: 2, № 3. «Присушные слова».

Раба Божья пойдет в чистое поле. Там стоят три печи; в них горят дубовые дрова; так бы горело сердце у раба Божья по рабе Божьей, чтобы он не мог без нее жить, есть и пить. Пусть раба Божья покажется ему красивее красного солнца. Не мог бы раб Божий наедаться хлеба, напиваться кваса, мыться в бане. Пусть сохнет и вянет. †

Варианты: Ефименко 1878: 141, № 6; Виноградов 1908/1: 30, № 31.

2. ЗАГОВОРЫ НА ВЛАСТЬ

ХVII век

- Олон. *Срезневский 1913. 2-я четверть ХVII вв. (Ркп.: БАН. 21.9.10. Сев. 636. Олонецкий сборник заговоров.
- *Срезневский 1913: 486-487, № 18. Заговор от колдуна, от злого человека и от всякой притчи.
 - *Там же: 491, № 31. «Ко власти приход». (Молитва «Царь Давид укротил царей».)
 - *Там же: 491, № 32. Заговор на царя и власти.
 - *Там же: 492, № 33. Заговор на властелина.
 - *Там же: 492, № 35. Заговор на власти.
 - *Там же: 500-501, № 85. Заговор на хорошество и лепоту.
 - *Там же: 501, № 86. Заговор на почет.
 - *Там же: 501, № 87. Заговор на супостата.
 - *Там же: 502, № 88. Заговор на врагов и супостатов.
10. *Там же: 511-512, № 125. Заговор от злых людей.
- Вел.-уст. *Турилов, Чернецов 2002б: 188-189. «Молитва от правежу». 2-я четв. ХVII в. (Ркп.: РГБ, ф. 122, № 132, л. 24-26 об.) Из Великоустюжского сборника.
- Харит. *Погодин 1842: 274-275. (То же: Майков 1992: 151-152, № 351). Из дела 1660 г. Список заговора, найденного у дьячка Ивана Харитонова (Водоская вол. Вологодского у): «...письмо, а в нем написано уговор сердитых людей сердца».
- Айгустов. *Зенбицкий 1907: 4. (Ркп.: РГАДА, ф. 210, Столбцы Приказного стола, № 1133, стб. 183. 1668 г.). Заговор от лихих людей, колдунов. Сыск по обвинению ротмистра Семена Васильевича Айгустова. Опис.: Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1910. Кн. 16. С. 284-285.
- Дороф. *Труворов 1889, № 6: 709. 1689 г. Волхв-коновал Дорофейка из Нижнего Новгорода напускал по ветру на царя Петра Алексеевича и царицу Наталью Кирилловну «стих... чтоб люди добры были».
- Лахтин. *Лахтин 1912. Лечебник ХVII в. (Ркп.: ГИМ, Собр. Московской синодальной библиотеки, № 481).

- *Лахтин 1912: 72, № 780. Молитва идти к власти. (То же: Майков 1992: 151, № 350).
- *Там же: 74, № 792. «А коли хощь на суд итти...»

Корниль. *Пигин 2002: 241-247. К. XVII — нач. XVIII в. (Ркп.: Музей «Кижь», КП-4261/1, 2). Из рукописей заонежских крестьян Корниловых.

- *Пигин 2002: 241-242. (Ркп.: Музей «Кижь», КП-4261/2, л. 1-9 об.). Заонежье. Молитва «от всякия пакости и от всякия беды».
- *Там же: 242. (Ркп.: Музей «Кижь», КП-4261/2, л. 10-16 об.). То же. «Молитва тому же 2-я».
- *Там же: 246-247 (Ркп.: Музей «Кижь», КП-4261/1, л. 4 об.-8 об.). То же. «Молитва ко власти приход».

РНБ. III.185. *РНБ. III.185. Ркп. к. XVII в. Сборник заговоров.

20. *РНБ, О. III.185, л. 1-2 об. Чтобы быть на памяти у кого.

*Там же, л. 2 об.-5. На радостную встречу.

*Там же, л. 5-7. К. К власти.

*Там же, л. 7-9 об. От колдунов.

*Там же, л. 9 об.-10 об. От супостатов.

XVIII век

Кирил. *Смилянская 2002б: 101; 1702 г. (То же: Лахтин 1912: XIII; Новомбергский 1909: 700. Ркп.: РГАДА, ф. 371, оп. 1, ч. 1, д. 133, л. 3-3 об.). Заговор «чтоб люди любили». Столбцы с заговорами найдены у попа села Никулинского Сямской вол. Вологодского у. Андрея Кириллова.

Сокол. *Смилянская 2002б: 104; 1718. (Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 9, д. 115, л. 2-4. То же опубли. с разночтениями.: Барсов 1888: 12). Заговор «ко власти». Из тетради саранского подьячего Федора Соколова.

Бусл. *Смилянская 2002б: 106-107; 1719 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 371, оп. 1, ч. 1, д. 1272). Заговоры (устные) для умиловления помещика из дела Минки Буслаева. Одоевский у. Тульской губ.

*Смилянская 2002б: 106; 1719-2.

*Там же: 106; 1719-3.

*Там же: 106; 1719-4.

30. *Там же: 107; 1719-5.

Сибир. *Турилов 2002: 255; до 1721 г. (Ркп.: ГИМ, Музейское собр., 2275, л. 25 об.-27 об.). Заговор на власть.

Петров. *Смилянская 20026: 108-109; 1721 г. (То же: Новомосковский 1909: 740. Ркп.: РГАДА, ф. 371, оп. 1, ч. 1, д. 1139, л. 25). Заговор на власть. Список заговора обнаружен в доме тульского подьячего Павла Петрова.

Трухин. *Покровский 1975: 124-125; 1723 г. Заговор тобольского бургомистра Якима Трухина о благоволении начальства.

Недосек. *Смилянская 20026: 109-110; 1723 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 371, оп. 1, ч. 1, д. 1931, л. 12-13 об.). Заговор-оберег. Из «волшебной тетради» посадского человека г. Пустозерска Степана Недосекова.

Охот. *Смилянская 20026: 111; 1724 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 371, оп. 1, ч. 1, д. 1950, л. 2). Заговор к суду. «Заговорное письмо» найдено у крепостного служителя подмосковной вотчины князей Одоевских Федора Охотникова.

Старик. *Смилянская 20026: 112-113; 1727 г. (Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 8, д. 374, л. 2-3). Из тетради тульского купца Никифора Старикова.

*Смилянская 20026: 112; 1727-1. Черный заговор-оберег, «чтобы люди были добры» и страшились.

*Там же: 112; 1727-2. Заговор, «чтобы люди были добры».

*Там же: 113; 1727-4. Заговор-оберег.

*Там же: 113; 1727-5. Черный заговор, «чтобы люди были добры» и страшились.

40. Пикул. *Ефименко 1886: 176-177; 1727 г. Казачка Мария Пикуличка и жена писаря Варвара произносили заклинания, чтобы оказать влияние на полковой суд. Под Черниговом.

Алексей Иван. *Смилянская 20026: 118-119; 1728 г. (То же: Барсов 1893: 217-218. Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 9, д. 644, л. 4-6). Из столбцов попа Алексея Иванова. С. Дягилево Вологодской губ.

*Смилянская 20026: 118; 1728-1. Заговор-оберег, когда идти ко власти или к суду.

*Там же: 119; 1728-3. Заговор-оберег.

Кузьм. *Смилянская 20026: 125; 1728. (Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 11, д. 434, л. 22-24 об.). Заговор-оберег, против супостатов. Из тетради с заговорами дьякона Ивана Кузьмина. Москва.

Казан. *Смилянская 2002в: 322-324; ок. 1730 г. (Ркп.: Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского университета,

№ 2366). Сборник называется «казанским» по месту хранения, но является олонцким по своему происхождению.

*Смилянская 2002в: 322. «Молитва о приходе ко власти».

*Там же: 322. «Ина молитва о приходе ко властем».

*Там же: 323–324. «Ин указ о том же. Аще случится зело наскоре позавут ко власти...»

*Там же: 324. «Тому же» (Молитва «Царь Давид укротил царей»).

Осип. *Смилянская 2002б: 128–129; 1732 г. (Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 13, д. 334, л. 2–3. То же: Описание 1902/12: 656–658). Заговор к суду. Заговорная тетрадка распопа Петра Осипова. Петербург. «Сия тетрадка наговаривать, к суду итить».

Овчин. *Покровский 1987: 257–259. (Ркп.: РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 567, л. 4–20). Из тетради 1734 г. архангельского крестьянина Матвея Овчинникова. Тетрадь была конфискована в Петербурге в 1737 г. >

*Покровский 1987: 257–258. «Молитва ко власти».

50. *Там же: 259. «Молитва о том же, ко власти».

Човп. *Журавель 1996: 127; 1736 г. (Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 17, д. 428, л. 36; «По доношению киевского архиепископа Рафаила (Зборовского) о записавшемся бесу слугителе лубенского полковника Петра Апостола Илье Човпиле»). Заговор на господ. Илья Човпило писал письмо, чтобы господа «милостивы были».

Калаш. *Смилянская 2002б: 139–140; 1737 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 372, оп. 1, ч. 1, д. 296, л. 12–12 об.). Тетрадь с заговорами «Итить к судьям» бургомистра Андрея Калашникова из Путивля.

*Смилянская 2002б: 139; 1737–2. Заговор на суд.

*Там же: 139–140; 1737–3. Ритуал, включающий «черный» и «белый» заговоры, совершаемый перед походом в суд и для умиловления власти.

*Там же: 140; 1737–4. Заговор ко власти, украинский.

*Там же: 140; 1737–5. Заговор на супостатов.

Доброн. *Смилянская 2002б: 140; 1738 г. (То же: Описание 1915/18: 701. Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 19, д. 501, л. 85 об.). Заговор-оберег, украинский. Из дела переяславского попа Арсения Доброниского.

Шест. *Смилянская 2002б: 141–142; 1740 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 720, л. 2–3. То же: Михайлова 2004: 193–194). Заговор против озлоб-

ления врагов и для унятия злобы. Лист с заговорами солдата Пре-
 ображенского полка Петра Шестакова
 Андр. *Смилянская 20026: 144; 1745 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 7, оп. 1
 д. 1004, л. 2-2 об.). Заговор-оберег. «Заговорные письма» нашли в
 доме дьякона Успенского женского монастыря во Владимире Федо-
 ра Андреева.

Долгов. *РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75. Сборник заговоров 1745(?).
 *РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 8 об. - 10. Заговор на радость и
 любовь женщины.
 60. *Там же, л. 13--18. Заговор, чтобы люди поклонялись.

Аверкий Иванов. *Смилянская 20026: 150-153; 1748 г. (Ркп.: РГАДА,
 ф. 7, оп. 1, д. 1260, л. 4 об.-11. То же: Михайлова 2004: 195-200).
 Тетрадь елатомского купца Аверкия Иванова, купленная им в
 Москве.

- *Смилянская 20026: 150-151; 1748-2. Заговор-оберег.
- *Там же: 151-152; 1748-3. Заговор оградительный, оберег.
- *Там же: 152; 1748-4. То же.
- *Там же: 153; 1748-5. Заговор от супостатов.
- *Там же: 153; 1748-6. Заговор оградительный, оберег против супостатов.

Петр Васильев *Михайлова 2004: 183-187; 1749 г. (Ркп.: РГИА, ф. 796,
 оп. 30, д. 18, 1749, л. 339 об.-346 об.). Из бумаг, обнаруженных в до-
 ме священника-расстриги Петра Васильева.

- *Михайлова 2004: 183-184, № 3. Заговор идти к судьям.
- *Там же: 184-185, № 4. То же.

Булавин. *Лебедев 1902: 93; 1750 г. Идти к власти. Из «заговорной
 волшебной тетради», найденной у каптенармуса Белгородского пол-
 ка Григория Булавина.

Варлаам. *Смилянская 20026: 157-158; 1752 г. (РГИА, ф. 796, оп. 33,
 д. 48, л. 4. То же: Описание 1915/32: 104-106; Михайлова 2004: 188).
 Заговор ко власти. Заговорное письмо найдено в бумагах иеродья-
 кона новгородского Антониева Сийского монастыря Варлаама.

70. Ефим. *Ефименко 1878: 152, № 4. Из дела 1753 г. Заговор на под-
 ход к властям.

Якимов. *Смилянская 20026: 158. (Ркп.: Государственный архив Яро-
 славской области, ф. 197, оп. 1, т. 1, д. 1750, л. 3). Заговор на суд ид-

ти. Священник с. Едомского Ярославского у. Григорий Якимов имел в доме написанное его рукой «противное» письмо.

Макарий Иванов. *Смилянская 20026: 160-161; 1753 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 1754, л. 10-12 об.). Тетрадка с заговорами пошехонского попа Макария Иванова.

*Смилянская 20026: 160; 1753-3. Заговор на суд и власти.

*Там же: 160-161; 1753-4. То же.

Гапка. *Смилянская 20026: 162; 1754-1. (Ркп.: РГИА, ф. 796, оп. 35, д. 117, л. 1 об. То же: Описание 1912/34: 97-101). Заговор в суд идти (устный). Волшебница женка Гапка ворожила для жены протопопа путивльского собора Пелагии Виноградской, чтобы власти были милостивы.

Мазур. *РГАДА, Собр. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1-1 об. 1763 г. «Заговор на снискание дружбы начальника».

Ворон. *Майков 1992: 147, № 343. Заговор на подход к властям. Из дела 1766-1767 гг., хранящегося в Воронежской консистории. Источник публ.: Ворон. губ. вед. 1862: 213-214.

Сокол. *Смилянская 20026: 166-167; 1774 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 7, оп. 2, д. 2380, л. 7-7 об.). Заговор на умилоствление властей. Дело колонновожатого Ивана Соколова из Петербурга.

Козмин. *Михайлова 2004: 191-192; 1793 г. Заговор «на милость от властей». (Ркп.: Государственный архив Псковской области, ф. 105, оп. 2, д. 356, 1793, л. 4-4 об.). Заговорные письма были обнаружены при обыске в доме пономаря Хрисанфа Козмина.

РНБ. *РНБ, О. XVII.38, л. 1 об.-4 об. Сб. 1-й пол. XVIII в. Заговор на власти.

80. Устюг. *Срезневский 1902а: 235-236. (Ркп.: БАН 45.8.11). Заговор на власти. Список XVIII в. Ркп. куплена в Устюге.

Майк. *Майков 1992: 148-149, № 345. (То же: Шапов 1863: 61-62; Ефименко 1878: 155-156, № 15). На подход к властям. Из старообрядческой рукописи XVIII в..

Калач. *Калачов 1854: 53-54. Заговор от супостата. Из ркп. XVIII в.

БАН. *БАН 458 165, л. 1 10 об. Копия XVIII в. Сборник заклинаний и заговоров на властям и умение отвести беду от человека. 9 фрагментов.

Шибан. *РГБ, ф. 344 (Шибанова), в. 428, сл. хр. 9, л. 1 2 об. Р. 18 в. XVIII - XIX вв. Заговор на судей и чиновников.

Мазур. *РГАДА, Собр. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1389, л. 1 3 об. Копия XVIII - начало XIX в. Тетрадка заговоров на снискание раскольничества недругов, супостатов, еретиков, еретич. колдунов, православных христиан, царей, князей и т. д. (Сборник включает 7 фрагментов.)

Бусл. *РНБ, Q. XVII. 218 (Буслаев, № 97), л. 51 об.-52. Ркп. XVIII и нач. XIX в. Сборник заговоров от врагов, лихого человека и всякой напасти. Заговор от супостата.

РГО. *РНБ, O. XVII.33, л. 1-1 об. Ркп. XVIII - XIX вв. Сборник молитв и заговоров на разные случаи. Прислан в РГО из Тобольской губ. в 1842 г. Заговор на судью.

«Старинные» или недатированные рукописи

Ваймуга. *Старинный сборник из с. Ваймуга Холмогорского у. Архангельской губ.

*Ефименко 1878: 152, № 1. На царские очи. (То же: Огородников 1866: 42; Майков 1992: 143, № 337 с иной атрибуцией: «Зап. в Соломбале Арханг. губ.»).

*Там же: 152, № 2. Подход ко властям.

90. *Там же: 152, № 3. Подход ко властям.

*Там же: 155, № 11. Приговор, когда идешь к начальству.

Ефим. *Ефименко 1878: 154-155, № 10. На подход ко властям. Из старин. рук. (То же: Майков 1992: 143-145, № 338; со ссылкой на архив РГО).

*Ефименко 1878: 155-156, № 15. Из старой рук. Подход ко всякому нужному человеку.

*Там же: 156, № 16. Из стар. рук. Подход ко всякому человеку.

Щапов. *Щапов 1863, № 1: 57, № 4. Из старообряд. рукописи. Молитва св. Георгию.

Травн. *Майков 1992: 145, № 339. Из стар. травника. (То же: Доброхотов В. И. Отрывок из травника // Владимир. губ. вед. Ч. неоф. 1851. № 14. С. 96-98). Заговор, чтобы все радовались. При копании папоротника.

*Там же: 149–150, № 346. Из стар. травника В. А. Яковлева. Заговор на судей и власти.

Костр. *Виноградов 1909/2: 56, № 57. Недатиров. ркп. Приобр. в Костроме. «Заговор начет суду».

Логин *Логиновский 1903: 122–124. Заговоры «От гнева начальства и судей» из недатиров. рукописей забайкальских казаков (территория нынешней Читинской обл.).

*Логиновский 1903: 122, № 1. Из ркп. казака Кузнецова Новотроицкой ст. Нерчинского округа.

100. *Там же: 123, № 3. Из ркп. казака Подойница Онохинского поселка Нерчинского.

*Там же: 123, № 4. То же.

*Там же: 124. Заговор «от судей». Из ркп. казака Донинской ст. Нерчинско-заводского округа.

XIX век

Устюг. *Срезневский 1902а: 239–244. Нач. XIX в. (Ркп.: БАН 45.8.10).
Сборник заговоров из В. Устюга.

*Срезневский 1902а: 239–240, № 4. От супостата.

*Там же: 240–242, № 6. От супостата и от порчи.

*Там же: 242–243, № 7. От порчи.

*Там же: 243, № 8. То же.

*Там же: 243–244, № 9. То же.

Петр, Тотем. *Сборник заговоров дьякона Петра (фамилия неизвестна) из Тотемского у. Вологодской губ. Нач. XIX в.

*Виноградов 1908/1: 6–7, № 1. Заговор на любовь у начальства и всех людей.

*Там же: 7, № 2. Молитва от злого человека.

110. *Там же: 8, № 4. Молитва в путь идущим.

*Там же: 8, № 5. На недруги и в суд. [Ритуал.]

*Там же: 8, № 6. Заговор на супостатов.

*Там же: 8–9, № 7. Заговор на уважение и страх.

*Там же: 9, № 8. На которой двор идешь, к воротам глаголи.

*Там же: 12, № 12. Заговор заградить уста супостату.

*Там же: 12, № 13. Заговор против супостата.

*Там же: 14, № 17. Заговор на любовь раба Божия.

Петр, Арханг. *РГБ, ф. 218, № 515 11. Ркп. нач. XIX в. Сборник заговоров из Архангельской обл. (от имени Петра.
*РГБ, ф. 218, № 515 11, л. 2 8 об. Заговор к власти (включает 5 фрагментов).
*Там же, л. 8 об. 16. «К духовному чину» (включает 9 фрагментов).

Муз. *РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 4693, л. 49-51. Нач. XIX в. Из сборника апокрифов и молитв.
120. *РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 4693, л. 49. От начальников.
*Там же, л. 49 об.-50. От бед.
*Там же, л. 50 об.-51. От неправедных судей.

ИРЛИ. *ИРЛИ, Древлехранилище, оп. 24, № 10. 1820-е гг. Сборник заговоров, апокрифических молитв и рецептов.
*ИРЛИ, Древлехранилище. оп. 24. № 10, № 1. л. 2-2 об. [№ 1]. Заговор «просить, чего хочешь».
*Там же, л. 7-7 об., № 9. «Заговор от суда».
*Там же, л. 17 об.-19. «На подход, чего желаешь просить».

ИРЛИ. *ИРЛИ, Древлехранилище, Красноборское собрание, № 41. 2-я четв. XIX в. Заговоры некоего Степана против притеснений князей, бояр, вельмож, судей и т. д. Из с. Черевкова Красноборского р-на Архангельской обл. Всего 3 текста.

Нижегор. *РГБ, Нижегородское (б. Горьковское) собр. рукоп. книг, ф. 732, № 118, л. 8-12. Ркп. 2-й четв. XIX в. Сборник включает «Беседу трех святителей» и заговоры на судей (5 фрагментов).
130. *Пасенко 1912: 589-590. Молитва от суда. Ркп. 1830-х гг. Молитва писана на четвертушке листа с водяными знаками «30». Хранилась в отделе рукописей Саратовской ученой архивной комиссии. Молитва писана от лица Флегонта. Принадлежала священнику Флегонту Федорову Ольшанскому.
*Афанасьев 1862: 79. Из лечебника 1-й пол. XIX в. Чтобы власти и судьи были милостивы.

Увар. *ГИМ, Уваров, № 231. XIX в. Из сборника (преимущественно заговоров).

*ГИМ, Уваров, № 231, л. 10-11. Заговор к власти.

*Там же, л. 41-42 об. Заговор от стрелы.

*Там же, л. 46-47. Заговор от супостата.

РНБ. *РНБ, О. XVII.46. XIX в. Сборник заговоров.

*РНБ. О. XVII.46, л. 9-11. К власти.

- *Там же, л. 11–12. К власти.
- *Там же, л. 12 об. 13. К власти.
- *Там же, л. 13–13 об. К власти.
- *Там же, л. 17–19. Идти к боярам.

НБУ. *НБУ, ед. хр. 450. Ркп. XIX в. «Предохранения», сборник заговоров. Описание: (Петров 1877: 402–404).

140. *НБУ, ед. хр. 450, л. 3–6 № 2. Молитва об избавлении от всевозможных напастей.

- *Там же, л. 8–9, № 4. Заговор об избавлении от страха на суде.
- *Там же, л. 10–12, № 6. Заговор о приобретении хитрости и мудрости в житейских делах и в суде.
- *Там же, л. 46–47, № 22. Сон Богородицы. 4. Оберег от суда.
- *Там же, л. 69–71, № 25. Заговор против судьи.
- *Там же, л. 71–76, № 26. То же.

Сахар. *Из книги И. П. Сахарова «Сказания русского народа» (1836).

- *Сахаров 1997: 42, № 7. Заговор на укрощение злобных сердец.
- *Там же: 65, № 58. Заговор на поход.

Книгол. *Книголюбов 2002: 360–385. (Ркп.: РГБ, ф. 299 (Н. С. Тихонравов), № 728). Сер. XIX в. Сборник заговоров Г. Д. Книголюбова.

*Книголюбов 2002: 360 (РГБ, ф. 299 (Н. С. Тихонравов), № 728, л. 9 об.). «От беды».

*Там же: 362 (Там же, л. 11 об.). Идти к пану.

150. *Там же: 362–363 (Там же, л. 12). На успех.

*Там же: 363–366 (Там же, л. 12–14). «На Фартуну счастья».

*Там же: 371–373 (Там же, л. 76 об.–77). «От напатку».

*Там же: 377–378 (Там же, л. 97 об.–98). «На извоз».

*Там же: 384–385 (Там же, л. 113–113 об.). «Сохранение».

Забыл. *Из книги М. Забылина «Русский народ» (1880).

*Забылин 1880: 378–379, № 6. (Из рукописной книжки Г. Д. Книголюбова.) Заговор для идущего в суд.

*Там же: 379, № 8. (Из рукописной книжки Г. Д. Книголюбова.) Оберег против суда и несправедливого обвинения.

*Там же: 379, № 7. Чтобы власти и судьи были милостивы.

Рыбн. *Из книги «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым» (СПб., 1867. Ч. 4)¹.

¹ Рукописи относятся к XVIII – нач. XIX в.

- Рыбников 1867/4: 253, № 11 «а». Заговор на недруга.
- Там же: 253, № 11 «б». Приговор на судей.
- 160. • Там же: 253-254, № 11 «в». То же.

Майков. *Из сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (1869). Заговоры «на подход ко властям или на умилоствление судей».

*Майков 1992: 145-146, № 340. Зап. П. Чернышев в Череповецком у. Новгородской губ. Архив РГО.

*Там же: 146, № 341. Зап. в Саратовской губ. от старухи-раскольницы.

*Там же: 146-147, № 342. Зап. в Симбирской губ. В. Юрловым. Архив РГО.

*Там же: 150, № 347. Зап. в Вологде П. Савваитовым. Архив РГО.

*Народные суеверия 1869: 978. Из недатир. рукописи. Молитва к начальникам. Олонецкая губ.

*Покровский 1873: 430-431. Заговор на «приход к властям». Олонецкая губ.

*Борисовский 1875: 263. (То же: Коровашко 1997: 57, № 222). На укрощение злобных сердец. Нижегородская губ.

Батр. *Ефименко 1878: 153-155. Записал помощник миссионера Ф. С. Батраков в с. Ухтоостров Холмогорского у. Архангельской губ.

*Ефименко 1878: 153, № 5. Подход к начальству.

*Там же: 153, № 6. То же.

170. *Там же: 153-154, № 7. То же.

*Там же: 154, № 8. То же.

*Там же: 154, № 9. То же.

*Там же: 155, № 14. Подход ко всякому нужному человеку.

*Ефименко 1878: 155, № 12. Подход к начальству. (Молитва «Помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его...»). Зап. священник Лисестровского прихода Архангельского у. и губ. Федоров.

Вытег. *Вытегорский погост 1884, № 95, 96. Публикация заговоров без ссылки на рукописный источник или время записи.

*Вытегорский погост 1884, № 95: 955. «Молитва на поход утра».

*Там же, № 95: 955. «От недругов и зломыслящих». (Молитва св. Георгию).

*Там же, № 96: 967. Говорить идя к суду.

*Там же, № 96: 967. То же.

Вин. *Виноградов 1908/1: 49-51. Сборник заговоров «Спасительные молитвы». Без даты. Приобретен в Костром. у.

*Виноградов 1908/1: 49, № 62. «Молитва 2-я». Говорить идя на службу.

180. *Там же: 50, № 63. «Молитва 3-я». От злых командиров.

*Виноградов 1908/1: 51-52, № 68. Ркп. 2-й пол. XIX в. Заговор судей. Ркп. приобретена в с. Сельце Костр. у.

*Данилевич 1913: 79-80, № 1-6. Заговоры против судей, отобранные при аресте у казака Михайлова из Эланской станицы Войска Донского. Записано под диктовку от казака В. Д. Дурнова в 1898 г. (всего 6 текстов).

Логин. *Логиновский 1899: 63. Заговор на судей. Зап. со слов казака Сверкунова Нерчинского округа.

Логин. *Логиновский 1903: 122-124. Заговоры «От гнева начальства и судей», записанные со слов забайкальских казаков (территория нынешней Читинской обл.).

*Логиновский 1903: 123, № 2. Зап. в поселке Оноховском Нерчинского округа С. Логиновским.

190. *Там же: 123-124, № 5. Зап. со слов казака Подойница в поселке Оноховском Нерчинского округа С. Логиновским.

*Там же: 124, № 6. То же².

² Заговоры на власть, записанные в XX в., опубликованы в кн.: (Серебренников 1918: 4-5; Мансикка 1926: 225, № 190; РЗЗ 1998, № 2326, 2331, 2372, 2403-2417; Коровашко 1997, № 222-232; Проценко 1998, № 377-387; Курец 2000, № 330-331).

3. ЗАГОВОРЫ ОТ ИМПОТЕНЦИИ

XVII век

- *Майков 1992: 56, № 130. Из дела 1660 г. От плотской немощи. Вологодская губ.
- *Лахтин 1912: 42, № 465. Из лечебника XVII в. Чтобы стояла становая жила.

XVIII век

- *Покровский 1987: 266. (То же: Кляус 1995: 353, № 12). «Молитва, как оборонять естество». Из тетрадки крестьянина Архангельской губ. М. Н. Овчинникова, переписанной в 1734 г.
- *Смилянская 2002б: 121; 1728–7. Из дела 1728–1729 гг. «Черный» заговор «мужского естества». (То же: Барсов 1893: 220; Смилянская 1995: 368, № 10). Из столбцов попа Алексея Иванова. С. Дягилево Вологодской губ. Первая часть призвана вызвать импотенцию, а вторая, наоборот, излечить от нее.
- *РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 10–11; 1745 г. «От невъстанихи».
- *Смилянская 2002б: 164; 1764–1. Заговор от невъстанихи. Заговором пользовался Петр Яковлев, крепостной крестьянин дер. Худяковки Серпуховского у. Московской губ.
- *Виноградов 1909/2: 34–35, № 27. «О стоянии хуя» (заглавие написано «тарабарской грамотой» — «О лкояпии жуя»). (То же: Кляус 1995: 355, № 17). Из тетрадки заговоров сер. XVIII в., обращавшейся в Костромской губ.

«Старинные» или недатированные рукописи

- Ефим. *Ефименко 1878: 203–204, № 36. Три заговора «Против бессилия». Из старинной рукописи, доставленной из с. Ракузы Холмогорского у. Архангельской губ.
- *Ефименко 1878: 203–204, № 36 «а».
 - *Там же: 204, № 36 «б».
 - 10. *Там же, № 36 «в».
 - *Щапов 1863: 60, № 9. Чтобы стояла «становая жила». (То же: Ефименко 1878: 197, № 2). Из старообрядческой рукописи.
 - *Афанасьев 1997: 545. «От невъстанихи». (То же: Кляус 1995: 354, № 14). Выписано «из рукописного сборника, обращавшегося в простом народе».

XIX век

*Якушкин 1983: 102, № 215. «Лечить невстаниху». (То же: Кляус 1995: 354, № 13). Зап. П. И. Якушкин в Малоархангельском у. Орловской губ.

Книг. *Книголюбов 2002: 360-385. (Ркп.: РГБ, ф. 299 (Н. С. Тихонравов), № 728). Сер. XIX в. Сборник заговоров Г. Д. Книголюбова. Приобретен в 1865 г.

22. *Книголюбов 2002: 360-361. (Ркп.: РГБ, ф. 299, № 728, л. 11-11 об.). «От нестанихи» (9 текстов).

Там же: 369. (Ркп.: Там же, л. 38 об.). «На плоть» (2 текста).

Там же: 371. (Ркп.: Там же, л. 74). «От непохоти».

Там же: 379-380. (Ркп.: Там же, л. 101 об.). То же».

Там же: 382-383. (Ркп.: Там же, л. 105 об.). То же.

31. Там же: 383-384. (Ркп.: Там же, л. 108 об.). То же (4 текста).

Там же: 384. (Ркп.: Там же, л. 111 об.). То же.

Увар. *ГИМ, Уваров, № 231. XIX в. Сборник (преимущественно заговоров).

*ГИМ, Уваров, № 231, л. 6-6 об. «О невстанихи».

*ГИМ, Уваров, № 231, л. 7-7 об. То же¹.

¹ Записи заговоров от импотенции XX в.: (Виноградов 1908/1: 74, № 103 (то же: Кляус 1995: 354, № 16); Толмачев 1911: 65 (то же: Кляус 1995: 355, № 18); ВФЗИ 1994: 81, № 489, 492-496, 490 (то же: Кляус 1995: 356, № 20-23; РЗЗ 1998: 297, № 1932-1938); РЗЗ 1998: 297, № 1939).

4. ЗАГОВОРЫ ОТ ВРАЖЕСКОГО ОРУЖИЯ

XVII в.

Вел.-уст. *Турилов, Чернецов 2002б: 178–224. 2-я четв XVII в. (Ркп. РГБ, ф. 122, Великоустюжское собр., № 32). На л. 2–124 заговоры от оружия: «Слова на побоище итти» (л. 6), «От порчи» (л. 12), «Молитва от стрел» (л. 16), «Молитва идущим на бран царя Александра Макидонского» (л. 21), «Молитва от правежу» (л. 24), «От стрел к ратному делу» (л. 27), «Молитва» (л. 32 об.), «Молитва. От стрел» (л. 34), «Молитва. От стрел» (л. 35), «Молитва» (л. 37 об.), «Молитва. От стрел» (л. 40), «Сими отходити лихие слова» (л. 42 об.), «И инь заговор стрелной, и ножевой, и пицалной, и от всяково бою» (л. 75 об.), «Молитва царя Александра Макидонского» (л. 90 об.), «Молитва царя Александра Макидонского...» (л. 94 об.), «Молитва пророка Ильи от стрел...» (л. 109–109 об.), «Молитва от стрел, идучи на ратное дело» (л. 112).

Унд. *Сазонова, Топорков 2002а: 228–232. XVII в. Сборник заговоров от оружия. (Ркп.: РГБ, ф. 310, собр. В. М. Ундольского, № 1179).

Айгустов. *Зенбицкий 1907: 4. Из сыска по обвинению ротмистра Семена Васильевича Айгустова. 1668 г. (Ркп.: РГАДА, ф. 210, Столбцы Приказного стола, № 1133). 5 заговоров от оружия: от пуль свинцовых (стб. 176), от порчи пицали (стб. 182), то же (стб. 186), от стрел и всякого оружия (стб. 187–188), от пицалей и стрел (стб. 189–190). Опис.: Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1910. Кн. 16. С. 284–285.

Дон. *Маїков, 1891: 135–136. «Заговоры донских козаков. Из рукописного сборника конца XVII века, принадлежащего А. Ф. Бычкову». (То же: Проценко 1998: 242–245, № 371–375). 5 заговоров от оружия.

РНБ. *РНБ. О. III. № 185. Сборник заговоров к. XVII в. Заговор от оружия на л. 24–29. Опис.: Отчет имп. Публичной библиотеки за 1890 г. СПб., 1893. С. 141.

XVIII в.

Казан. *Смилянская 2002б: 329–336. (Ркп.: Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского государственного уни-

верситета. № 2366. Сборник смешанного содержания «Собрание нужнейших статей на всяку потребу». Ок. 1730 г.). Заговоры от оружия на л. 21–38: «Молитвы от стрел и всякого оружия» (л. 21–27 об.), «Молитва Александра царя Макед[онского]» (л. 28–34 об.), «Тому же» (л. 34 об.–38).

Сибир. *Турилов 2002а: 250–268. (Ркп.: ГИМ, Музейское собр., № 2275). Сборник-конволют смешанного содержания. Из Сибири. 1733 г. Заговоры от оружия на л. 47 об.–84 об.

Тихонр. *Сазонова, Топорков 2002б: 277–278. (Ркп.: РГБ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 70). Сборник заговоров от оружия. XVIII в.

Филим. *Тихонравов 1859: 103–105. 4 заговора от оружия опубликованы Н. С. Тихонравовым с примечанием: «Предлагаемые заговоры заимствованы нами из рукописи Е. Д. Филимонова, писанной в 1769–1774 гг. в Харькове». (Ркп.: РГБ, ф. 299, собрание Н. С. Тихонравова, № 11 (заговоры на л. 41–44 об.); описание рукописи см.: Елеонский 1954: 102–104).

Забел. *ГИМ, собр. И. И. Забелина, № 139 (776/8). 8 л. Сборник заговоров от оружия. XVIII в.

Барсов. *ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 2505. 181 л. Сборник заговоров и апокрифических статей. XVIII и XIX вв. Заговоры от оружия на л. 110–121 (8 текстов).

Бусл. *РНБ, Q. XVII.218 (Буслаев, № 97). Сборник смешанного содержания. XVIII – нач. XIX в. На л. 24–55 писаны молитвы и заговоры (см. опис. в кн.: Отчет имп. Публичной библиотеки за 1894 г. СПб., 1897. С. 141). На л. 47 об.–57 об. 11 заговоров от врагов, лихого человека и всякой напасти, в том числе: заговоры от оружия (л. 47 об.–50), 3 молитвы кресту и от стрелы (л. 53–56 об.).

Мазур. *РГАДА, Собр. Ф. Ф. Мазурина, ф. 196, оп. 1, № 1005. Сб. заговоров от оружия. XVIII в. «Молитва от стрел, от копья, от ножа, от топора, от пулки, от едра, от свинцовой пулки» (л. 1–3 об.), «Молитва идущего во рать, на службу...» (л. 4–5 об.), «Молитва» (л. 5 об.–7 об.), «Молитва людем» (л. 8 об.–9).

XIX век

Устюж. *Срезневский 1902а: 236-245. Устюжский сборник заговоров нач. XIX в. (Ркп.: БАН. 45.8.10). 14 заговоров, в том числе 9 от оружия (№ 1-6), «Слова отъворотные» (№ 8, 9), «Загов[о]рные стрелцов» (№ 14).

Собол. *Соболева 1990: 25-26, № 12-13. Сборник апокрифов, молитв и заговоров XIX в. (Ркп.: Научная библиотека Уральского государственного университета (Екатеринбург), Шатровское собрание, XV. 34р/80, л. 10-10 об., 16-18 об.). От оружия (2 текста).

Увар. *ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 231. Сборник (преимущественно заговоров). XIX в. На л. 40-46 заговоры от оружия (8 текстов).

Недатированные рукописи

Блох. *Блохин 1889: 13-16. Заговор из тетради, отобранной в 1844 г. у крестьянина Игната Николаенкова. Воронежская губ.

Костр. *Виноградов 1909/2: 44-47, № 42-45. 4 заговора против оружия. Рукопись приобретена в 1907 г. в Костроме. Рукопись-конволют, состоящая из трех переплетенных тетрадей. По определению Н. Н. Виноградова, «все тетради написаны новым раскольничьим полууставом» (Там же: 41).

Щапов. *Щапов 1863: 54-56, № 1. 2 заговора: оберег общего характера и заговор от оружия. (То же в кн.: Ефименко 1878: 221-222, № 109 «а», «б»; с заглавием «Оберег от оружия и от всякого погубления»; с пометой: «Известны и в Архангельской губернии». Первый текст включен в сборник Л. Н. Майкова, среди заговоров «от разных болезней» (Майков 1992: 88-89, № 223); со ссылкой на А. П. Щапова и пометой: «Из раскольнич. рукоп. XVIII в. в Симбирск. г., извл. Н. Аристов» (Там же: 186)).

Астр. *Майков 1992: 140-141, № 330-331. 2 заговора на «ратное дело». Из старообрядческой рукописи (г. Астрахань), хранящейся в архиве РГО.

Приложение 2.

**ГРЕЧЕСКИЕ МАГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ
ИЗ ЕГИПЕТСКИХ ПАПИРУСОВ**

III–V вв. н. э.

Papyri Graecae Magicae (PGM) — собрание папирусов, которые были созданы примерно с I по VI/VII вв. н. э. Различаются они и по объему: от нескольких строк до полноценных текстов, содержащих десятки заговоров и обрядовых действий; например, Берлинский (PGM I; IV/V вв. н. э.), Лондонский (PGM VII; III/IV вв. н. э.), Лейденский (PGM XIII; IV в. н. э.), Большой Парижский (PGM IV; IV в. н. э.) папирусы. Большая часть представленных в папирусах заговоров относится к сфере любовной магии и получения оракулов (предсказаний), значительно меньше магических средств, способных принести вред или, наоборот, охранить человека от него. Поскольку многие обрядовые действия описываются не полностью, а кроме того, имеются ссылки, указывающие на то, что читатель этих текстов должен был обладать элементарными знаниями в области магии, можно предположить, что они представляют собой рабочие пособия людей, профессионально занимающихся магией. Магическая терминология папирусов очень разработана и позволяет точно описывать разнообразные ритуальные действия. Характерной особенностью папирусов является синкретичность представлений их авторов; мы можем столкнуться здесь и с египетской, и с эллинистической, и с иудейской, и с христианской традициями; объединяет этот разнородный материал область применения — магия.

Практически в каждом заговоре упоминается одно, а большей частью несколько имен и эпитетов богов или демонов. По мере усложнения заговоров увеличивается и количество эпитетов и их разнообразие. Можно выделить несколько их групп: во-первых, традиционные имена и эпитеты богов, в основном египетских, греческих и библейских персонажей, во-вторых, искаженные эпитеты богов, а иногда и целые фразы, смысл которых, по-видимому, утрачен, в-третьих, звукоподражательные имена, ритмические вариации, палиндромы. Другой важный компонент большинства магических процедур — принесение разного рода жертв, в основном возлияний и воскурений.

Перевод осуществлен по изданию: *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri* / Herausg. von K. Preisendanz et al. 2. Aufl. Stuttgart; Teubner, 1973–1974. 2 Bd.

При составлении подстрочных примечаний использовалось издание: *Betz H. D. The Greek Magical Papyri in translation, including the demotic spells.* Chicago, 1996.

Я. П. Талбацкий

Из Парижского папируса (PGM IV; IV B. H. Э.)

Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός λαβῶν κηρὸν ἢ πηλόν, ἀπὸ τροχοῦ
 κεραμικοῦ πλάσον ζῳδία δύο, ἀρρενικὸν καὶ θηλυκὸν τὸν μὲν ἄρσενα ὡς
 Ἄρεα καθωπλισμένον ποίησον τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ κρατοῦντα ξίφος, κατα-
 κλίσσοντα αὐτῆς εἰς τὴν κατακλείδα τὴν δεξιάν, αὐτὴν δὲ ὀπισθάγγωνα
 καὶ ἐπὶ τὰ γόνατα καθημένην, καὶ τὴν οὐσίαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἄψεις ἢ
 ἐπὶ τοῦ τραχήλου. γράψον δὲ εἰς τὸ πλάσμα τῆς ἀγομένης ἐπὶ μὲν τῆς
 κεφαλῆς εἴση Ἰάω ιθι ουνε βριδω λωθιων νεβουτοσουαληθ ἐπὶ δὲ τῆς
 δεξιᾶς ἀκοῆς «ουερ μηχαν» ἐπὶ δὲ τῆς εὐωνύμου «λιβαβα ωῖμαθοθο», ἐπὶ
 δὲ τῆς ὀράσεως «ἀμουναβρεω» ἐπὶ δὲ τοῦ δεξιοῦ ὀφθαλμοῦ «ωρορμοθιο
 αθη» ἐπὶ δὲ τοῦ ἄλλου «χοβουε» ἐπὶ δὲ τῆς δεξιᾶς κλειδός «αδετα
 μερου» ἐπὶ δὲ τοῦ δεξιοῦ βραχίονος «ενε ψα ενεσαφ» ἐπὶ δὲ τοῦ ἄλλου
 «μελχιου μελχιεδια», ἐπὶ δὲ τῶν χειρῶν «μελχαμελχου αηλ» ἐπὶ δὲ τοῦ
 στήθους τὸ ὄνομα τῆς ἀγομένης μητρόθεν, ἐπὶ δὲ τῆς καρδίας «βαλαμιν
 Θωούθ» καὶ ὑπὸ τὸ ὑπογάστριον «αοβης αωβαρ» ἐπὶ δὲ τῆς φύσεως
 «βλιχιανεοι ουωία», ἐπὶ δὲ τῆς πυγῆς «πισσαδαρα» ἐπὶ δὲ τῶν πελ-
 μάτων τοῦ μὲν δεξιοῦ «ελω» τοῦ δὲ ἄλλο[υ] «ελωαιοε», καὶ λαβῶν
 δεκατρεῖς βελόνας χαλκᾶς πῆξον α ἐπὶ τοῦ ἐγκεφάλου λέγων «περονῶ
 σου, ἢ δεῖνα, τὸν ἐγκέφαλον», καὶ β εἰς τὰς ἀκοὰς καὶ β εἰς τοὺς
 ὀφθαλμοὺς καὶ α εἰς τὸ στόμα καὶ β εἰς τὰ ὑποχόνδρια καὶ α εἰς τὰς
 χεῖρας καὶ β εἰς τὰς φύσεις καὶ β εἰς τὰ πέλματα καθ' ἅπαξ λέγων
 «περονῶ τὸ ποιὸν μέλος τῆς δεῖνα, ὅπως μηδενὸς μνησθῆ πλὴν ἐμοῦ
 μόνου, τοῦ δεῖνα». καὶ λαβῶν πλάτυμμα μολυβοῦν γράψον τὸν λόγον τὸν
 αὐτὸν καὶ δίωκε καὶ συνδήσας τὸ πέταλον τοῖς ζῳδίοις μίτῳ ἀπὸ ἰστοῦ
 ποιήσας ἄμματα τξε, λέγων, ὡς οἶδας «Ἀβρασάξ, κατάσχεσ», τίθεσαι
 ἡλίου δύνοντος παρὰ ἀώρου ἢ βιαίου θήκην, παρατιθῶν αὐτῷ καὶ τὰ τοῦ
 καιροῦ ἄνθη. λόγος ὁ γραφόμενος καὶ διωκόμενος «παρακατατίθεμαι ὑμῖν
 τοῦτον τὸν κατάδεσμον, θεοῖς χθονίοις Υεσεμγαδων καὶ Κούρη Περσεφόνη
 Ἐρεσχιγὰλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ Βαρβαριθα, Ἐρμῆ καταχθονίῳ Θωούθ
 Ἐρεσχιγὰλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ Βαρβαριθα, Ἐρμῆ καταχθονίῳ Θωούθ
 φωκενταζεψευ αερχθαθου μισονκται καλβαναχαμβρη καὶ Ἀνούβιδι κρα-
 ταιῷ ψιρινθ, τῷ τὰς κλείδας ἔχοντι τῶν καθ' Αἰδου, θεοῖς καὶ δαίμοσι
 καταχθονίοις, ἀώροις τε καὶ ἀώραις, μέλλαξί τε καὶ παρθένοις, ἐνιαυτοὺς
 ἐξ ἐνιαυτῶν, μῆνας ἐκ μηνῶν, ἡμέρας ἐξ ἡμερῶν, ὥρας ἐξ ὥρῶν. ὀρκίζω
 πάντας δαίμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ συναρταθῆναι τῷ δαίμονι
 τούτῳ καὶ ἀνέγειρέ μοι σαυτόν, ὅστις ποτ' εἶ, εἴτε ἄρρη, εἴτε θῆλυς,
 καὶ ὑπαγε εἰς πάντα τόπον καὶ εἰς πᾶν ἄμφοδον καὶ εἰς πᾶσαν οἰκίαν
 καὶ ἄξον καὶ κατάδησον ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν δεῖνα, ἣς ἔχεις τὴν οὐσίαν,
 φιλοῦσάν με τὸν δεῖνα, ὃν ἔτεκεν ἡ δεῖνα μὴ βινηθῆτω, μὴ πυγισθῆτω
 μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιή[σ]ῃ μετ' ἄλλου ἀνδρός, εἰ μὴ μετ' ἐμοῦ μόνου,
 τοῦ δεῖνα, ἵνα μὴ δυνηθῆ ἡ δεῖνα μήτε πεῖν μήτε φαγεῖν, μὴ στέργειν,

μη καρτερεῖν, μη εἰσταθῆσαι, μη ὕπνου / ψυχῆν ἢ δεῖνα ἐκτός ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα, ὅτι σε ἐξορκίζω κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ φοβεροῦ καὶ τρομεροῦ, οὐ ἢ γῆ ἀκοῖσα/σα τοῦ ὀνόματος ἀνοιγῆσεται, οὐ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες τοῦ ὀνόματος ἐν φόβου φοβηθήσονται, οὐ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα ἴσονται ὀρκίζω σε, νεκύδαιμον, εἴτε ἄρρης, εἴτε θῆλυς, κατὰ τοῦ Βαρβαριθα χειμῶρα βαρουχαμβρα καὶ κατὰ τοῦ Ἄβρατ Ἄβρασὰξ σεσενγεν βαρφαραγγης καὶ κατὰ τοῦ αἰωια μαρι ἐνδόξου καὶ κατὰ τοῦ Μαρμαίρειωθ Μαρμαραυωθ Μαρμαραωθ μαρεχθανα αμαρζα μαριβεωθ μή μου παρακούσης, νεκύδαιμον, τῶν ἐντολῶν καὶ τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἔγειρον μόνον σεαυτὸν ἀπὸ τῆς ἐχούσης σε ἀναπαύσεως, ὅστις ποτὲ εἶ, εἴτε ἄρρης, εἴτε θῆλυς, καὶ ὕπαγε εἰς πάντα τόπον, εἰς πᾶν ἄμφοδον, εἰς πᾶσαν οἰκίαν καὶ ἔνεγκόν μοι τὴν δεῖνα, καὶ κατάσχεσ αὐτῆς τὴν βρῶσιν καὶ τὴν πόσιν, καὶ μὴ ἐάσης τὴν δεῖνα ἄλλου ἀνδρὸς πείραν λαβεῖν πρὸς ἡδονήν, μηδὲ ἰδίου ἀνδρὸς, εἰ μὴ ἐμοῦ μόνου, τοῦ δεῖνα, ἀλλ' ἔλκε τὴν δεῖνα τῶν τριχῶν, τῶν σπλάγχχνων, τῆς ψυχῆς πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, πάση ὥρᾳ τοῦ αἰῶνος, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, μέχρι οὐ ἔλθῃ πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, καὶ ἀχώριστός μου μείνη ἢ δεῖνα. ποιήσον, κατάδησον εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου καὶ συνανάγκασον τὴν δεῖνα ὑπουργὸν εἶναί μοι, τῷ δεῖνα, καὶ μὴ ἀποσκιρτάτω ἀπ' ἐμοῦ ὥραν μίαν τοῦ αἰῶνος. ἐάν μοι τοῦτο τελέσης, ἀναπαύσω σε ταχέως ἐγὼ γάρ εἰμι Βαρβαρ Ἄδωναί, ὁ τὰ ἄστρα κρύβων, ὁ λαμπροφεγγῆς οὐρανοῦ κρατῶν, ὁ κύριος κόσμου αθθουῖν ἰαθουῖν σελβιουωθ Ἄωθ σαρβαθιουθ ιαθθιεραθ Ἄδωναί ἰα ρουρα βια βι βιοθη αθωθ Σαβαῶθ ηα νιαφα αμαραχθι σαταμα ζαυαθθειη σερφω ἰαλαδα ἰαλη σβησι ιαθθα μαραδθα αχιλθθεε χοωω οη ηαχω κανσαοσα αλκμουρι θυρ θαωος σιεχη εἰμι Θῶθ οσωμαι ἄξον, κατάδησον τὴν δεῖνα φιλοῦσαν, ἐρώσαν, τὸν δεῖνα ποθοῦσαν (κοινόν), ὅτι ὀρκίζω σε, νεκύδαιμον, κατὰ τοῦ φοβεροῦ, μεγάλου ἰαεω βαφρενεμουν οθι λαρικριφια ευεαῖ φερκιραλιθον νομεν ερ φαβωεαι, ἵνα μοι ἄξης τὴν δεῖνα καὶ κεφαλὴν κεφαλῇ κολλήσῃ καὶ χεῖλεα χεῖλεσι συνάψῃ καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ καὶ μηρὸν μηρῷ πελάσῃ καὶ τὸ μέλαν τῷ μέλανι συναρμόσῃ καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ ἐαυτῆς ἐκτελέσῃ ἢ δεῖνα μετ' ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τοῦ αἰῶνος». εἶτα γράψον εἰς ἕτερον μέρος τοῦ πλατύματος τὴν καρδίαν καὶ τοὺς χαρακτῆρας, ὡς ὑπόκειται ἐξαίτησις τῆς πράξεως.

Перевод:

Удивительное магическое средство, налагающее любовные оковы. Возьми воск или глину с гончарного круга, слепи две фигурки, мужскую и женскую, мужскую сделай подобной Аресу, в полном вооружении, держащего в левой руке меч, который поражает правую ключицу женской, женскую сделай со связанными за спиной руками и стоящей на коленях, магический материал привяжи на голову или на

шею, напиши на фигурке прута фавоса, и положи на шею. Нао¹ ити уне бридо лотной небесы, на левом плече на левом плече либаба оиматото на шее, на правом предплечье — добу, на правой руке — на правой руке — на руках — мелхамел, на груди — имя приножаживающей, на стороне матери, на сердце — баламин Тоут, под чревом — асбиса, на половом органе — блихиансой уоиа, на ягодицах — писсадара на правой пятке — сло, на другой — слоайое, и возьми тринадцать медных игл, и воткни одну в голову, говоря: «я прокалываю твой мозг, такая-то», и две в уши, и две в глаза, и одну в уста, и две в области тела под хрящевыми ребрами, и одну в руки, и две в половые органы, и две в подошвы, произнеся каждый раз: «я протыкаю такую-то часть такой-то, чтобы она не думала ни о ком, кроме меня одного, такого-то». Возьми свинцовую табличку и напиши на ней те же самые слова и повтори это. И соедини металлическую табличку с фигурками нитью от ткани, сделав 365 узлов, произнося при этом, то, что ты знаешь: Абрасакс², завладей ею. И положишь это, когда солнце зайдет, при могиле умершего насильственной или преждевременной смертью, и положишь рядом цветы того времени [года].

Приворот, который надо написать и произнести: «Я кладу вам это заклинание, которое обязывает, богам подземным Юесемигадону и Коре Персефоне³ Ересхигалу и Адониди Барбариту, Гермесу преисподнему Тоут фокентадзепсею аэрхтату мисонктай калбанахамбрэ, Анубису могучему псиринт, владыке ключей от дверей Аида, богам и демонам преисподним, преждевременно умершим мужчинам и женщинам, юношам и девушкам, из года в год, из месяца в месяц, изо дня в день, из часа в час. Я связываю клятвой всех демонов, в этом месте

¹ Магический эпитет, произошедший от непронносимого имени еврейского бога YHWH (Яхве), которое, согласно ветхозаветному преданию, было открыто Богом Моисею в богоявлении при горе Хорив.

² Имя космологического существа в представлениях гностиков. Согласно доктрине василидиан (одной из гностических сект), Абрасакс — верховный глава небес и эонов, как бы совмещающий в своем лице их полноту. В системе Василида сумма числовых значений, входящих в слово «Абрасакс», дает 365 — число дней в году («целокупность мирового времени»), а также число небес («целокупность мирового пространства») и соответствующих небесам эонов («целокупность духовного мира»). Изображался на геммах-амулетах как существо с головой петуха, телом человека и змеями вместо ног.

³ В греческой мифологии богиня царства мертвых. Дочь Зевса и Деметры, супруга Аида, который с разрешения Зевса похитил ее.

рядом стоящих с этим демоном. Пробудись для меня, кто бы ты ни был, мужчина или женщина, введи во все места, во все дома, проведи по всем переулкам, и привяжи и приворожи. Приворожи такую-то, которую родила такая-то, магическим материалом, которой ты обладаешь, пусть же такая-то любит меня, которую родила такая-то. Пусть не занимается любовью, пусть не занимается этим анально, пусть не получает удовольствия с другими мужчинами, только со мной одним, таким-то. Пусть такая-то не сможет ни пить, ни есть, ни любить, не будет у нее сил, не будет здорова, не будет спать без меня. Потому что я связываю клятвой тебя именем, повергающим в дрожь и ужас; когда земля слышит это имя, она разверзается; когда демоны слышат это имя, повергающее в ужас, страх овладевает ими; когда реки слышат его, выходят они из берегов; когда горы слышат его, в прах обращаются они. Я связываю тебя клятвой, демон смерти, будь ты мужчина или женщина, теми, кто Барбарита хенмбра барухамбра и Аброт Абротакс сесенген барфаратгес и аона мари знаменитый и Мармареот Мармарают Мармараот марехтана амардзар марибеот, повинуйся мне, демон смерти, приказам и именам; но только ты пробудись от сна, который сковал тебя, кто бы ты ни был, мужчина или женщина, и введи во все места и во все жилища, и проведи по всем переулкам и приворожи ко мне такую-то, не давай ей ни питья, ни еды, пресекай всякие попытки такой-то заняться любовью с другим мужчиной, даже с собственным мужем, только со мной, таким-то; тащи такую-то за волосы, за чрево, за душу⁴ ко мне, такому-то, каждый час жизни ее, ночью и днем, пока не придет ко мне, такому-то, и пусть такая-то будет со мной на вечно. Приворожи, привяжи на все время жизни моей и вместе с тем заставь ее сделаться помощником моим, такого-то, и пусть ни на один час жизни моей не отходит от меня. Если это ты совершишь, то я быстро тебя отпущу, ибо я есть Барбар Адонай⁵, который гасит звезды, владыка небес светло-пламенных, повелитель космоса аттуин иатуин селбиуот Аот сарбатиут иаттиерат Адонай иа рура биа би биоте атот Сабаот⁶ за ниафа амарахти сатама дзауаттейэ серфо иалада

⁴ Греческое слово *ψυχή*, часто встречающееся в PGM, имеет значение «душа», «жизнь», «дух умершего», однако оно может означать также и женские половые органы. Так как достаточно трудно определить, какое из значений подразумевается в том или ином заговоре, мы решили переводить его везде словом «душа», оставляя право интерпретации за читателем. Хотя возможно, что двойной смысл присутствует в каждом употреблении.

⁵ Одно из обозначений Бога в иудаизме, с эпохи эллинизма применяющееся также как заменяющее (при чтении вслух) «непроизносимое» имя Яхве.

⁶ Одно из имен бога в иудаистической и христианской традициях.

нале сбеси иатта марадта ахиттегоу хевреюу мауе канонжу атемурисекоу
таох снече, я есть Тот охтмаф! привязал и привязал такую-то ко мне
любила, хотела, страстно желала вступить в связь со мною. Потом
что я связываю клятвою тебя, демон смерти, не шиким и нешакошим
страх насо бафренемун оти ларикрифна туган фиркиралитон кроме
нер фабжеай, чтобы ты приворожил такую-то ко мне и приклеил губу
ну к голове, привязал губу к губе, приклеил чрево к чреву и бацину к
бедру приблизил, и черное к черному приладил и чтобы такая то со
мною таким-то совершала свои любовные дела на времена вечные.
Затем напиши на каждой стороне металлической пластинки сердце и
печати, которые видишь ниже.

(PGM IV, 296-466)

Ἄγωγὴ ἐπὶ ζμύρνης ἐπιθυομένης ἐπιθύων ἐπὶ ἀνθράκων δίωκε τὸν
λόγον. λόγος «σὺ εἶ ἡ Ζμύρνα, ἡ πικρά, ἡ χαλεπή, ἡ αταλλάσσουσα τοὺς
μαχομένους, ἡ φρύγουσα καὶ ἀναγκάζουσα φιλεῖν τοὺς μὴ προσποιουμένους
τὸν Ἔρωτα. πάντες σε λέγουσιν Ζμύρναν, ἐγὼ δὲ λέγω σε σαρκοφάγον
καὶ φλογικὴν τῆς καρδίας. οὐ πέμπω σε μακρὰν εἰς τὴν Ἀραβίαν, οὐ
πέμπω σε εἰς Βαβυλῶνα, ἀλλὰ πέμπω σε πρὸς τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἵνα
μοι διακονήσῃς πρὸς αὐτήν, ἵνα μοι ἄξις αὐτήν. εἰ κάθηται, μὴ καθή-
σθω, εἰ λαλεῖ πρὸς τινα, μὴ λαλείτω, εἰ ἐμβλέπει τινί, μὴ ἐμβλεπέτω,
εἰ προσέρχεταιί τινι, μὴ προσερχέσθω, εἰ περιπατεῖ, μὴ περιπατείτω, εἰ
πίνει, μὴ πινέτω, εἰ ἐσθίει, μὴ ἐσθιέτω, εἰ αταφιλεῖ τινα, μὴ κατα-
φιλείτω, εἰ τέρπεταιί τινι ἡδονῇ, μὴ τερπέσθω, εἰ κοιμάται, μὴ κοιμάσθω,
ἀλλ' ἐμέ μόνον, τὸν δεῖνα, κατὰ νοῦν ἐχέτω, ἐμοῦ μόνου ἐπιθυμείτω, ἐμέ
μόνον στεργέτω, τὰ ἐμὰ θελήματα πάντα ποιείτω. μὴ εἰσέλθῃς αὐτῆς
διὰ τῶν ὀμμάτων, μὴ διὰ τῶν πλευρῶν, μὴ διὰ τῶν ὀνύχων μηδὲ διὰ
τοῦ ὀμφαλοῦ μηδὲ διὰ τῶν μελῶν, ἀλλὰ διὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ἔμμεινον
αὐτῆς ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ καῦσον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, τὸ στῆθος, τὸ ἥπαρ,
τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστά, τοὺς μυελούς, ἕως ἔλθῃ πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα,
φιλοῦσά με καὶ ποιήσῃ πάντα τὰ θελήματά μου, ὅτι ἐξορκίζω σε, Ζμύρνα,
κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων Ἄνοχω, Ἄβρασάς, Τρω καὶ τῶν ἐπακολουθο-
τέρων καὶ τῶν ἰσχυροτέρων Κορμειωθ, Ἰάω, Σαβαίωθ, Ἄδωναί, ἵνα μοι
τὰς ἐντολὰς ἐπιτελέσῃς, Ζμύρνα ὡς ἐγὼ σε κατακάω καὶ δυνατὴ εἶ,
οὔτω ἢς φιλῶ, τῆς δεῖνα, κατάκαυσον τὸν ἐγκέφαλον, ἔκκαυσον καὶ ἐκσ-
τρέψον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, ἔκσταξον αὐτῆς τὸ αἷμα, ἕως ἔλθῃ πρὸς
ἐμέ, τὸν δεῖνα τῆς δεῖνα. ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ μαρπακουριθ νασαρι
ναιεμαρε παιπαρι νεκουρι. βάλλω σε εἰς τὸ πῦρ τὸ καόμενον καὶ ὀρκίζω
σε κατὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ζώντος αἰεὶ ὀρκίσας σε καὶ νῦν ὀρκίζω σε
Ἄδωναί Βαρβαρ Ἰάω Ζαγουρη Ἀρσαμωσι αλαους καὶ σαλαως ὀρκίζω σε
τὸν στηρίζοντα ἄνθρωπον εἰς ζωὴν ἄκουε, ἄκουε, ὁ μέγας θεός, Ἄδωναίε

εθνα, αὐτογενέτωρ, ἀείζων θεο, πωτη Ἰάω αιω αιω φινεικ σφιντη Ἀρβαθιάω
 Ἰάω ιαη ιωα αι ο̄ ωι ελῆρ γουθιαωρ Ἐραηλ αβρα βραχα σοροορμερ
 φεργαρ μαρβαφκοιριγέ Ἰάω Σαβαϊώθ, Μασκελλι Μασκελλω (ὁ λόγος)
 αμοισωε Ἄνοχ μελ φινκειταβαιωθ σουσαε φινφεισηχ μαφίραρ ανουριν
 Ἰβαναωθ Ἀρουήρ Λιουφ Ἄνοχ βαθι ουχ Ἰάρβας βαβαυβαρ Ἐλωαί ἄγε
 μοι τὴν δείνα τῆς δείνα πρὸς ἐμέ, τὸν δείνα τῆς δείνα, ἐν τῇ σήμερον
 ἡμέρᾳ, ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ μουλωθ φοφιθ φθιωθ /Φ/θωϊθ
 πενιων ἐπικαλοῦμαι καὶ σέ, τὸν τὸ πῦρ κρατοῦντα Φθαν Ἄνοχ, εἰσάκου-
 σόν μου, ὁ εἰς, μονογενῆς μαγεβια βαίβαϊ χυριωου θαδειν, Ἄδωναί Ἐροῦ
 νουλι μωλιχ χουτιαι Μαρμαραυϊώθ ἄξον τὴν δείνα τῆς δείνα πρὸς ἐμέ, τὸν
 δείνα τῆς δείνα, ἄρτι, ἄρτι, ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ». λέγε δὲ καὶ τὸν κατὰ
 πάντων λόγον.

Перевод:

Любовный приворот, для которого используется смирна, воскури-
 ваемая на алтаре. В то время как воскуриваешь на углях, произнеси
 следующие слова. Вот они: «Ты Мирра, ты горька, ты тяжка, ты при-
 миряешь враждующих, ты возжигашь и принуждаешь к любви от-
 вергающих Эроса. О, Мирра, все призывают тебя, и я призываю тебя
 же, пожирающая плоть и воспламеняющая сердце. Я не посылаю тебя
 в дальнюю Аравию, я не посылаю тебя в Вавилон, но посылаю тебя к
 такой-то, чьей матерью была такая-то, чтобы ты помогла мне с ней,
 чтобы приворожила ее ко мне. Если сидит она, пусть не сидит, если
 болтает с кем-то, пусть не болтает, если смотрит на кого-то, пусть не
 смотрит, если приходит к кому-то, пусть не приходит, если прогули-
 вается, пусть не прогуливается, если пьет, пусть не пьет, если ест,
 пусть не ест, если ласкает кого-то, пусть не ласкает, если услаждает
 себя каким-нибудь удовольствием, пусть не услаждает себя, если
 спит, пусть не спит, но пусть только обо мне думает, пусть только ме-
 ня страстно желает, пусть только меня любит, пусть исполнит все мои
 желания. И проникай в нее не через глаза, не через ребро, не через
 ногти, не через пупок, не через члены, но через душу, и оставайся в
 сердце ее, и снедай лихорадкой чрево ее, и грудь, и печень, и дух, и
 кости, и разум, пока не придет ко мне такая-то, любящая меня, пока не
 будет исполнять все желания мои, поскольку я связываю клятвой те-
 бя, Мирра, тремя именами: Анохо, Абрасакс, Тро и именами, которым
 все подчиняются, и могущественнейшими Кормейот, Иао, Сабаот,
 Адонай, чтобы исполнила мои приказания, Мирра. Вот я сжигаю тебя,
 и ты наполняешься силой, чтобы вскружила голову той, которую я
 люблю, такой-то, сжигай и выворачивай утробу ее, высасывай кровь
 ее, пока не придет ко мне такая-то, чьей матерью была такая-то. Я свя-
 зываю клятвой тебя теми, кто марпаркурит насаари найемаре пайпари

некури. Я бросаю тебя в огонь, сжигаю тебя, и ты становишься дымом, и ты становишься воздухом, и ты становишься водой, и ты становишься землей. Я связываю клятвой Адонай Барбар Иао Зауэр Арбама и Абаки, и ты живущий эйое Иао аю айю финос сфинтер Арбатиао Иао иао иса ай то он Уэр гонтнаор Параэл абра браха сороормерфергар марбафриуриге Иао Сабаот, Маскелли Маскелло (слово) амонсое Анох ригх фнукен-табаот сусае финфесех мафирар анурии Ибанаот Гаруэр Хнуф Анох батир ух Иарбас бабаубар Елоай, приворожи ко мне такую-то, чьей матерью была такая-то, такого-то, чьей матерью была такая-то, ныне, в эту же ночь, в сей час мулот фофит фтоит Фтоют пеннион. Я призываю тебя, владычица огня Фтан Анох, повинуйся мне, Божественная Единица, единокровная манебиа баибаир хюрироу тадейн, Адонай Еру нуни миоонх хутиай Мармараюот, приворожи ко мне такую-то, чьей матерью была такая-то, такого-то, чьей матерью была такая-то, ныне, сейчас, сейчас, быстро, быстро». И говори также этот приворот для всех случаев.

(PGM IV, 1498-1595)

ἴθι μοι, κρατῶπι, φαεσφόρε, ταυρεόμορφε, ἵπποπρόσωπε θεά, κυνολύματε, δεῦρο, λύκαινα, καὶ μόλε νῦν, νυχία, χθονία, ἅγια, μελανείμων, ἣν ἀνακυκλεῖται κόσμου φύσις ἀστερόφοιτος, ἥνικ' ἄγαν αὐξῆς. σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας γεννᾶς γὰρ σὺ πάντα ἐπὶ χθονὸς ἢδ' ἀπὸ πόντου καὶ πτηνῶν δ' ἐξῆς παντοῖα γένη παλίνεδρα, πανγεννήτειρα καὶ ἐρωτοτόκεια Ἀφροδίτῃ, λαμπαδία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα Σελήνῃ ἀστρο[δ]ία καὶ οὐρανία, δαδοῦχε, πυρίπνου, τετραπρόσωπεινή, τετραώνυμε, τετραοδίτι χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον, οὐρανία, λιμενίτι, ὀρίπλανε εἰνοδία τε, νερτερία, βυθία, αἰωνία σκοτία τε ἔλθ' ἐπ' ἡμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσον νυμίαις ἐπάκουσον, οὐρανία, λιμενίτι, ὀρίπλανε εἰνοδία τε, νερτερία, βυθία, αἰωνία σκοτία τε ἔλθ' ἐπ' ἡμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσον εὐχομένῳ τε ἐπάκουσον ἐμοί, λίτομαί σε, ἄνασσα.

Перевод:

Ну-ка подойди ко мне, рогатая, факелоносная, быкоподобная, лошадиномордая богиня, воющая как собака, подойди ко мне, волчица, ныне же приди, владычица ночи, царица подземного царства, священная, ходящая в черном, вокруг которой вращается звездно-блуждающая природа космоса, когда чрезмерно чтишь ее. Ты, родившая и рождающая мировое целое, ибо ты порождала всё на земле и на море и всевозможные разновидности перелетных птиц, родительница всего,

мать Эроса. Афродиты, светло-лучезарная, лучезарная и освещающая, Селена, звездно-лучезарная, небесная, факелоносная, огнедышащая, четырехжыльница, четырехжды призванная, четырехжды покровительница перекрестков. Радуйся, богиня, прислушайся к своим именам, небесная, хранительница гавани, блуждающая по горам, богиня дорог, подземная, глубокая, вечная тьма. Приди на жертвы мои и окончи дело это для меня, внемли именам: небесная, хранительница перекрестков, блуждающая по горам, богиня дорог, подземная, глубокая, вечная тьма. Приди на мои жертвы и окончи это дело для меня призывающего, внемли мне, умоляю тебя, госпожа.

(PGM IV, 2549–2560)

Ἀγωγή. πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης ἐπίθυμα ἐπίθυμα περιστερᾶς λευκῆς αἵμα καὶ στέαρ, ζμύρνα ὠμῆ καὶ ὀπτῆ ἀρτεμισία, ὁμοῦ ποίει κολλούρια καὶ ἐπίθηε πρὸς τὸν ἀστέρα ἐπὶ ἀμπελίνων ξύλων ἢ ἀνθράκων. ἔχε δὲ καὶ ἐγκέφαλον γυπὸς εἰς τὸν ἐπάναγκον, ἵνα ἐπιθύης, ἔχε δὲ καὶ φυλακτήριον θηλείας ὄνου ὀδόντα τῶν ἄνωθεν δεξιῶ σκιαγονίου ἢ μόσχου πυρροῦ ἱεροθύτου, ἀριστερῶ βραχίονι ἀνουβιακῶ ἐνδεδεμένον.

Перевод:

Любовный приворот.

Подношение звезде Афродиты. Возьми кровь белой голубки и жир ее, сырую мирру и сушеную белую полынь, сделай смесь, подобную мази, и на углях или сухой виноградной лозе воскури это звезде. Еще возьми голову коршуна, для принуждения, чтобы принести жертву, а в качестве амулета зубы женского осла, взятые из тех, которые вверху правой челюсти, или жертвенной рыжей коровы, и [амулет,] привязанный к левому предплечью анубийской нитью.

(PGM IV, 2892–2900)

διὸ ποίησον, ἄνασσα, ἱκετῶ ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν δεῖνα, τάχιστα μολοῦσαν ἔλθειν ἐν προθύροισιν ἐμοῦ τοῦ δεῖνος, οὐ ἢ δεῖνα, φιλότῃτι καὶ εὖνῃ, οἴστρω ἐλαινομένην, κέντροισι βιαίοις ὑπ' ἀνάγκη, σήμερον, ἄρτι, ταχύ. ὀρκίζω γάρ σε, Κυθήρη.

Перевод:

Поэтому сделай же это, владычица, слезно прошу я тебя, приворожи ко мне такую-то, которую родила такая-то, пусть же быстрее ветра придет на порог ко мне такому-то, которого родила такая-то, разделит со мной ложе, терзаемая мучительной страстью, принуж-

Греческие магические тексты из папируса III века н. э.
денная невыносимым желанием, сегодня ...
вую клятвой тебя, Китера.

(PGM IV, 2908-2912)

βάλε πυρσὸν ἔρωτα, ὡστ' ἵπ' ἐμοῦ τοῦ δαίνα, οὐ ἡ δαίνα, φιλότητι
τακῆναι ἤματα πάντα. σὺ δέ, μάκαρ, 'Ρουζω, τάδε νεύσον ἐμοί, τῶ σίνι,
ὡς σὸν ἐν ἄστροις ἐς χορὸν οὐκ ἐθέλοντα ἦξας ἐπὶ λάκτρα μύγῃται,
ἀχθεῖς δ' ἐξαπίνης καὶ τὸν μέγαν οὐκ ἐστρεφε Βαρζαν, στρεφθεῖς τ' οὐκ
ἀνεπαύσατ' ἐλισσόμενός τε δονεῖται ... διὸ ἄξον μοι τὴν δαίνα, ἣν δαίνα,
φιλότητι καὶ εὐνῇ σὺ δέ, Κυπρογένεια θεά, τέλει τέλει ἐπαιδῆν. εἰάν
ἴδῃς τὸν ἀστέρα λαμπυρίζοντα, σημεῖον, ὅτι ἐκρούσθη, εἰάν δέ σπινθηρο-
βολοῦντα, ἐν τῇ ὁδῶ ἦλθεν, εἰάν δέ παραμήκην ὡς λαμπάδα, ἦδη ἦξεν.

Перевод:

Низвергни пламя страсти для меня такого-то, которого родила такая-то, пусть же изнывает от любви во все дни. Ты же, счастливец, Рудзо, положи не желающего человека, чтобы он сочетался с тобой, и приведенный он стал поворачивать великую Барзу, и, повернувшись, он не прекращал вращаться. Поэтому приворожи ко мне такую-то, которую родила такая-то, чтобы полюбила меня и отдалась мне. Ты же, Кипридорожденная богиня⁷, оканчивай обряд магического заговора. Если увидишь звезду светло-огненную, [то это] знак того, что ее ударили; если же мечущую искры, [то это] знак того, что она вышла на дорогу; если же удлиненную подобно огненному метеору, [то это] знак того, что она уже пришла.

(PGM IV, 2932-2939)

Из Лондонского папируса (PGM VII; III/IV вв. н. э.)

Ποτήριον καλόν. ἐ[π]ὶ ποτηρίου λέγε ζ «Κανωπί[τι] πραη ρωδοχ[ι]φ
καλυψας ερεκιν ποθηξας ερατευ μορφυς Χάρις Φαφιети Εἰσι ω Βούβαστι
Ποθωπι, ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἅγια ὀνόματα τῆς Κύπριδος, ὅπως, εἰάν καταβᾶτε
εἰς τὰ σπλάγχχονα τῆς δαίνα, <ἦν> ἡ δαίνα, ποιῆσαι φιλεῖν». κοινά.

Перевод:

Заговор на славную чашу. Произнеси на чашу 7 раз: Канопити проиэ родохф калюпсас эрэкин потэксас эратеун морфюс Харис Фафиети Эиси о Бубасти Потопи. Я связываю вас клятвой, священным

⁷ Прозвище Афродиты, богини любви и красоты.

ιμενeμ Κιπριδeς, τoυτoς νu, eςλι πρoσικνετε vo τρεvo τaκoυ-τo, κoτo-
pυoυ ρoδιλa τaκaя-тo, зaстaвиλι [eε] πoλυoιτi мeнa. Дoбaвu oбычнoε.

(PGM VII, 385-388)

Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου καὶ Δημοκρίτου ὀνειρόμαντις μαθηματικός.
ὁ εἰσερχόμενος ἄγγελος ἠλίῳ ὑποτέτακται καὶ ὡς ὑποτεταγμένος ἠλίῳ
εἰσέρχεται, οὕτως ἐν φίλου σου, οὐ γνωρίζεις, σχήματι εἰσέρχεται, ἔχων
ἀστέρα ἔκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ποτὲ δὲ καὶ πύρινον εἰσέρχεται
ἔχων ἀστέραν. λαβὼν οὖν κλάδον δάφνης ἐπίγραφον εἰς ἕκαστον φύλλον
ζῳδίων κινναβάρει (καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τοῦ ζῳδίου προσυπογράφων),
ἔστεμμένος. καὶ αὕτη ἡ πράξις ἔ[ν]θεος διὸ ἐν στέρνοις ἔχων τὰ ὑπ'
ἐμοῦ σοι δηλωθέντα καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ βίου τοῦ ἐμοῦ ὁσίως
πράξας ἐπιτεύξῃ.

Перевод:

Откровение Пифагора о снах и прорицания Демокрита по снам.
Ангел входящий солнцу подчинен; как подчиненный солнцу, он вхо-
дит под видом твоего друга, которого ты признаешь, с сияющей звез-
дой на челе своем, иногда же с огненной звездой. Итак, возьми ветвь
лавра и вырежи на каждом листке знак зодиака киноварью (кроме то-
го, припиши название этого знака зодиака), увенчавшись венком. Де-
ло это боговдохновенно. Поэтому, держащий в груди своей явленное
мною тебе, даже после расставания с жизнью моею, благочестиво вы-
полнив, ты добьешься успеха.

(PGM VII, 795-808)

καὶ «ἔστιν» ὁ λόγος σεληνιακός «ἐπικαλοῦμαι σε, δέσποινα τοῦ σύνπαν-
τος κόσμου, καθηγουμένη συστήματος τοῦ σύμπαντος, θεὰ μεγαλοδύναμη,
[δαίμ]ων ἰλαρῶπι, νυχία, ἠροδία, φεροφορη αναθρα ...ουθρα ἐξ<ακ>ούσ[α]σα
τὰ ἱερά σου σύμβολα δὸς οἴζον [καὶ] δὸς ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον
ὄσκιον διακονή[σον]τα τῇ σήμερο[ν ν]υκτί, ἐν τῇ ἄρτι ὥρα προκυνη
Βαυβὼ φοβειος με, καὶ κέλευσον ἀγγέλῳ ἀπελθεῖν πρὸς τὴν δεῖνα, ἄξαι
αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν π[ο]δῶν φοβουμένη, φανταζομένη, ἀγρυπνοῦσα
ἐπὶ τῷ ἔρωτί μου καὶ τῇ ἐμοῦ φιλίᾳ, τοῦ δεῖνα, ἦκοι σηκῶ». ὧδε ἡ
ᾠδὴ ἐστίν. ὅταν δὲ ἴδῃς τὴν θεὰν πυρρὰν γινομένην, γίνωσκε, ὅτι ἄγει
ἦδη, καὶ τότε λέγε «δέσποτι, ἔκπεμψον ἄγγελόν σου ἐκ τῶν παρεδρευόν-
των σο[ι], καθηγούμενον τῆς νυκτός, ὅ[τι] ἐξορκίζω <σε> τοῖς μεγάλοις
ὀνόμασίν σου, ἃ οὐ δύνακταί σοι παρακοῦσαι οὔτε ἀέριος οὔτε ὑπόγειος
μεσουρφαβαβορ· βραλ ιηω· Ισι η· πρόσελθέ μοι, καθὼς ἐπικέκλημαί σε
Ὅρθῶ Βαυβὼ νοηρε κοδηρε σοιρε σοιρε Ἐρεσχιγάλ· σανκιστη δωδεκακι-

στη ἀκρουροβόρε· κοδηρε· σαμφει· ἄκουσόν μου τῶν λόγων καὶ ἐκπεμψόν σου τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς α ὥρας διατάσσοντα, Μενεβαϊν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς β ὥρας, Νεβουν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς γ ὥρας, Λημνει, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς δ ὥρας Μορμοθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ε ὥρας, Νουφιηρ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ς ὥρας, Χορβορβαθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ζ ὥρας, Ὀρβεηθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς Ϸ ὥρας, Πανμωθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς θ ὥρας, Θυμενφρι, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς η ὥρας, Σαρνοχοι(β)αλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ια ὥρας, Βαθιαβηλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ιβ ὥρας, Ἀβραθιαβρι, ἵνα μοι ποιήσης τόδε ἄξις, [δ]αμάσης ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ σήμερον νυκτί, καὶ μὴ δυνηθῇ ἡ δείνα (ἡ ὀ δείνα) ἐπιτυχεῖν, ἕως ἐλθοῦσα πρὸς ἐμέ, τὸν δείνα, «διαμείνη» πληροφοροῦσα, ἀγαπῶσα, στέργουσα ἐμέ, τὸν δείνα, καὶ μὴ δυνασθῇ ἄλλω ἀνδρὶ συμμιγῆναι, εἰ μὴ ἐμοὶ μόνω». πολλάκις δὲ δίωκε τὸν λόγον, καὶ ἄξει καὶ καταδεσμεύσει, καὶ ἐρασθήσεται σου εἰς τὸν τῆς ζωῆς χρόνον. ὅταν δὲ ἄξις καὶ συνγένηταί σοι, τότε ἄρας ἀπόθου τὴν θεάν, οὐσίαν αὐτῇ δούς, καὶ ἡλίω μὴ δείξης, καὶ οὐ καταπαύσεται ἐρχομένη, ἐρώσα. ἐπὶ δὲ ὄνειροπομποῦ ὡσαύτως ποιήσεις, ἕως οὐ ἀπαρτίσης, ἡ βούλη. ἔστιν δὲ ἰσχυρὰ ἡ δύναμις. ὑπόκειται τὸ ζῷδιον.

Перевод:

И вот слова, посвященные Селене. Я призываю тебя, госпожа всей вселенной, владетельница космоса, богиня многосильная, демон радостный, ночной, путешествующая по воздуху, фεροфорэ анатра утра. Ты слышала священные свои прозвания, издай свистящий звук и дай священного ангела или помощника божественного, которые будут служить ночью нынешней, в сей час прокюне Баубо фобеиос мэе. И прикажи ангелу своему проникнуть к такой-то, пусть приведет ее за волосы ее и за ноги ее, пусть она дрожит от страха, бредит, не спит из-за страсти и любви моей; такая-то, приди ко мне в спальню. Вот такова песня. Всякий раз, когда ты видишь богиню, становящуюся огненной, знай, что она ныне привораживает, и поэтому говори: «О госпожа, пошли ангела своего, из сидящих рядом с тобой, владыку ночи, потому что я связываю клятвой тебя, великими твоими именами, которым не могут не подчиняться ни небесные, ни подземные демоны месурфабабор бралиэо Иси э. Подойди ко мне, потому что я призвал тебя Орто Баубо ноере кодере сойре Ересхигал санкисте додекаките акруроборе кодере сампсей, слушай глаголы мои, и посылай ангела своего, который властвует над первым часом, Менебайн, и над вторым часом, Небун, и над третьим часом, Лемней, и над четвертым часом, Мормот, и над пятым часом, Нуфнер, и над шестым часом, Хорборбат, и над седьмым часом, Горбеэт, и над восьмым часом, Панмот, и над девятым часом, Тюменффри, и над десятым часом, Сарнохойбал, и над одиннадцатым часом, Батиавел, и над двенадцатым часом, Авратиабри, чтобы

сделала это для меня, чтобы ты могла приворожить, чтобы ты могла подчинить [такую-то или такого-то] этим днем и этой ночью, и пусть такая-то или такой-то не будут счастливы, пока не придут ко мне; такая-то останется удовлетворяющей меня, обожающей и любящей меня, пусть такая-то не сможет заниматься любовью с другими мужчинами, только лишь со мной.

Многократно повторяй эти слова, и он [заговор] приворожит и привяжет магическим узлом, и будет она страстно любить тебя всю свою жизнь. Всякий раз, как ты привораживаешь, она сожительствоует с тобой, вот тогда поднимай богиню и отставляй ее, и давай магический материал ей, и не показывай солнцу, и она не перестанет приходить, вожделя. Таким же образом будешь делать, чтобы послать сновидения, пока не достигнешь того, чего ты хочешь. Сила этого заговора велика. А фигура лежит внизу.

(PGM VII, 880–918)

Νικητικὸν θαυμαστὸν τοῦ Ἑρμοῦ, ὃ ἔχε ἐν τοῖς πεδίλοις. λαβὼν λεπίδα ἡλιακὴν γράψον χαλκῶ γραφεῖω καὶ περίθου, ὡς ἂν βούλη, καὶ ὄρα, τί ποιεῖ πλοίω, ἵππῳ, καὶ ἐκπλαγήσει. εἰσὶν δὲ οἱ χαρακτῆρες.

Перевод:

Славное средство от Гермеса, способствующее победе, которое ты должен держать в своих сандалиях. Возьми табличку, подобную солнцу⁸, и напиши на ней медным грифелем и помести в то, что ты хочешь, и посмотри, что он делает на корабле и на лошади, и ты поразишься.

(PGM VII, 919–924)

[Α]γώγιμον. ἀπὸ πάντων σαυτὸν ἀγνίσας ἡμέρας ...λέγε τὸν λό(γον) τοῦτο]ν σὺν ἀνατολῇ «Ἡλιεε, ἀλλὰ δεῦρό μοι, κυρία Ἀκτιῶφι, Ἑρεσχιγὰ]λ Περσεφ[ό]νη ἄγε [μοι καὶ κατάδησον τῆ]ν δεῖν', ἣν δεῖνα, [εἰς] τὸν ἐπ' ἔρ[ωτι αὐτῆς τηκόμενο]ν, τὸν ἄρτι [χρό-]νον, καί]ε ἐκπληρώσου]αν τοῦ δεῖνα, ὃν ἔτεκε δεῖνα, τὰ νυκτε[ρινὰ καταθύμια, ν]αί, κύριε Νεθμομαω [Ἡλιε εἰσβηθι] τῆς δεῖνα, ἥ[ν] ἡ δεῖνα, ἐπὶ τὴν [ψυχὴν καὶ καῦσον τὴν καρ]δίαν, τὰ σπλάγ[χνα, τὸ ἦπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστᾶ. κ]αλῶς μοι τέλει ταύτην τὴν ἐπα]οιδήν, ἦδη, ἦδ[η, ταχύ, ταχύ». Προσ]βλέπ[ων τὰ]

⁸ Подразумевается пластина из золота.

Перевод:

Любовный приворот.

Очисти себя самого от всего [в течение] ... дней, и скажи следующие слова с восходом: Гелиос, приди ко мне, госпожа Актисфи. Ерес-родила такая-то, к томящемуся от страсти к ней, ныне же сожги ее такую-то, выполняющую ночные желания такого-то, которого родила такая-то, владыка Нетмомао Гелиос, проникни в душу такой-то, которую родила такая-то, и сжигай сердце, чрево, печень, дух, кости ее. Исполни хорошо этот магический заговор для меня. Ныне, ныне, быстрее, быстрее.

(PGM VII, 981-993)

Из Лейденского папируса (PGM XII; IV в. н. э.)

«ἤκέ μοι, ὁ δεσπότης τῶν μορφῶν, καὶ διέγειρόν μοι ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἀνάγκασον αὐτοὺς ποιῆσαι τῇ σιγῇ αἰεὶ ἰσχυρᾷ καὶ κραταιᾷ φουρει αρναι συσυν φρεω ριωβαιοσοι σὺ εἰ ατεφθο αωρελ Ἀδωναί, καὶ ποιήσον αὐτοὺς ἐνφόβους, ἐντρόμους, ἐπτοημένους, τὰς φρένας ἐνοχλήσῃς διὰ τὸν φόβον σου, καὶ ποίει τῷ δεῖνα ἅπαντα τὰ προγεγραμμένα. ἐὰν δέ μου παρακούσης, κατὰκαήσεται ὁ κύκλος, κατὰ σκοτός ἔσται καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, καὶ ὁ κάρθαρος κατὰβήσεται, ἕως ποιήσει[ς] μοι π[ά]ν[τ]α, ὅσα γράφω ἢ λέγω, ἀπαραβάτως ἤδη ἤδη, ταχὺ [τ]α[χ]ύ». [λόγος] δεύτερος, λεγόμενος ἐπὶ [τ]ῆς θυσίας «ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ κατέχοντος τὸν κόσμον καὶ ποιήσαντος τὰ τέσσαρα θεμέλια καὶ μίξαντος τοὺς δὲ ἀνέμους. σὺ εἰ ὁ ἀστράπτων, σὺ εἰ ὁ βροντῶν, σὺ εἰ ὁ σείων, σὺ εἰ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας π[ά]λιν. ποιήσον στρέφεσθαι πάντας ἀνθρώπους τε καὶ πάσας γυναῖκας ἐπὶ [ἐ]ρωτὰ μου, τοῦ δεῖνα (ἢ τῆς δεῖνα), ἀφ' ἧς ἂν παραιτῶ ὥρας ἐν τούτῳ τῷ παραφίμῳ, κατ' ἐπιταγῆν τοῦ ὑψίστου θεοῦ Ἰάω Ἀδωναί ἀβλα[ν]θαθανάλβα σὺ εἰ ὁ περιέχων τὰς Χάριτας ἐν τῇ κορυφῇ λαμπρῇ, σὺ εἰ ὁ ἔχων ἐν τῇ [δε]ξιᾷ τὴν Ἀνάγκην βελτεπιαχ, σὺ εἰ ὁ διαλύων καὶ δεσμεύων σεμεσιε-λαμπεκριφ ἐπάκουσόν μου ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον». λόγος γ' ἐπὶ τῆς αὐτῆς θυσίας «ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, θεοὶ οὐράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ ἀέριοι καὶ ἐπιχθόνιοι, καὶ ἐξορκίζω κατὰ τοῦ κατέχοντος τὰ δὲ θεμέλια ἐπιτελέσαι μοι, τῷ δεῖνα (ἢ τῆς δεῖνα), τότε πρᾶγμα καὶ δοῦναί μοι χάριν, ἡδυγλωσσίαν, ἐπ[αφ]ροδίσιαν πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ πάσας γυναῖκας τὰς ὑπὸ τὴν κτίσιν, ἵνα μοι ὡς ὑποτεταγμένοι εἰς πάντα, ὅσα ἐ[ὰν] θέλω, ὅτι δούλος εἰμι τοῦ ὑψίστου θεοῦ [τ]οῦ κατέχον-

το(ς) τὸν κόσμον καὶ παντοκράτορος Μαρμαριῶθ λασιμιωληθ араас.σ.
 Σηβαρβ(α)ῶθ νοω αση ωτηρ. (ἄρτυμα.) α/ααα/α ηηηηηη ωωωωωω.
 παραγγέλλω τῶ/ ἐπὶ τούτων «τῶν» τεταγμένω/ν λεγομένω Ἐρωτι, ὅ(τ)ι
 «ἐγώ» εἰμι θεὸς θεῶν ἀπάντων Ἰάων Σαβαῶθ Ἀδιωναὶ Ἀβρασαῆξ Ἰαραββα
 θωωριω θανακερμηφ πανχοναψ».

Перевод:

Приди ко мне, владыка красоты, и возожги страстью ко мне мужей и женщин, принуди их силой предвечной и властью могучей делать все, что ни скажу иль напишу я, ейсафсанта фуреи арнаир сюсюн фрео⁹ рию баносои, если ты атефто аорел Адонаи, и сделай их пугливыми, дрожащими, устрешенными, приведи в замешательство их души страхом, исходящим от тебя, и пусть такой-то делает все, что предписано. Если мне не подчинишься, солнечный круг выгорит, и тьма покроет весь мир, и скарабей спустится, пока не сделаешь все, что я написал и сказал, неукоснительно, ныне, ныне, быстро, быстро.

Слово второе, произносимое при жертвоприношении, я связываю клятвой тебя с помощью того, кто есть владетель мира и держатель четырех основ, смешивающий четыре ветра, если ты громовержец и молний метатель, если ты колебатель земли, если сила твоя такова, что ты переворачиваешь все, а потом распрямляешь. Сделай, чтобы женщины все и мужи полюбили меня, такого-то или такую-то, с того самого часа, когда я прошу с помощью этого заклинания, по приказу всевышнего бога Иао Адонеай абланатаналба¹⁰, если на вершине горы ты обнимаешь Харит, если в правой руке у тебя необходимость белтепиах, если во власти твоей освободить и сковывать семесиелампекрифр, повинуйся мне от сего дня и навеки.

Слово третье, произносимое при том же жертвоприношении. Я призываю вас, боги небесные, наземные, воздушные, земные, я связываю клятвой с помощью того, кто есть держатель четырех основ, исполняй приказанья мои, такого-то или такой-то, вот это самое дело и одари меня милостью, устами сладчайшими, и чтобы под чары мои подпадали все мужи и все женщины, чтобы во всем были подчинены, чего бы я ни хотел, потому что я раб бога верховного, владыки космоса и вседержителя Мармариот ласимиолет, араас.с. Себарбаот ноо аоиоиер. (приправа). Ааааа ееееее оооооо. Я приказываю

⁹ Имеется в виду Ра великий, египетский бог солнца.

¹⁰ Это магическое имя, часто призываемое в заговорах с целью добиться превосходного результата, представляет собой палиндром. Происхождение его неясно, хотя некоторые исследователи высказывают мнение, что оно имеет семитские корни.

ваю Эросу, который обязан выполнять мои приказания, потому что я бог всех богов Иаон Сабаот Адонаи Абрахам Иарафбай тоюрио танакермеф панхонаис.

(PGM XII, 51-76)

«Δεσμόλυτον» ἐὰν δὲ θέλῃς δεικτικόν τι ποιῆσαι καὶ αὐτὸς ἀπολυθῆναι κίβδυνου, στὰς πρὸς τῇ θύρᾳ λέγε τὸν λόγον, καὶ εἰπὼν ἐκπορεύσῃ, καὶ μηδεὶς αὐτὸν θεασάσθω. καὶ ἀνοιγήτωσαν αὐτῷ αἱ θύραι,

Перевод:

Магическое средство, освобождающее от оков. Если ты хочешь сделать что-то поражающее и при этом избежать опасности, встань у двери и произнеси следующие слова, и, сказав слова эти, выйди, прибавляя: «Пусть освободится такой-то от оков, пусть двери ему отворятся, и никто не увидит его».

(PGM XII, 161-164)

Ἐὰν βούλῃ τινὰ ὀργιζόμενόν σοι καταπαῦσαι, γράψας [εἰς βύσσον] ζμύρνισον τὸ τῆς ὀργῆς ὄνομα τοῦτο «χνεωμ» καὶ κράτει τῇ εὐωνύμῳ χεῖρὶ καὶ λέγε «κατέχω τὴν ὀργὴν πάντων, μάλιστα τοῦ δεῖνα, ἧ ἔστιν χνεωμ».

Перевод:

Если ты хочешь, чтобы кто-то гневающийся на тебя смирил свой гнев, напиши на виссоне смирной это прозвание гнева хнеом¹¹. И держа это левой рукой, произноси: «Я смиряю гнев всех, более всего такого-то, который есть хнеом».

(PGM XII, 179-181)

«Κύριε, χαῖρε, τὸ χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκουμένης οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον Ἄρσενοφρη, ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανίων θεῶν, Ἄβ]λαναθαναλβα, ὁ τὸ δίκαιον ἔχων, Ἄκραμμαχαμαρει, ὁ ἐπίχαρις θεός, σανκ]ανθара, ὁ τῆς φύσεως ἡγεμών, σατραπερκμηφ, ἧ γένεσις τοῦ οὐρανοῦ [κόσμου], ἀθαννου ἀθαννου, ἀστραφαι, ἰαστραφαι, πακεπτωθ,

¹¹ Возможно, египетский бог Хнум, считавшийся богом плодородия и изображавшийся в виде барана с закругленными горизонтальными рогами. В греко-римский период — демиург, создавший на гончарном круге весь мир.

πα[.....]ηριντασκλιουθ ηφω, Μαρμαραούθ. ἡ παρρησία μου μή με ἐνκατα-
λειπ(έτω, ἀλλ') ἀκουσάτω μοι πᾶσα γλῶσσα καὶ πᾶσα φωνή, ὅτι ἐγὼ
εἰμι Περταω [μηχ χαχ/ μηχ σακμηφ 'Ιαωουκη ωτηω ωτηω ιεουωτηηιαηα
ιηωουει, δὸς μοι εὖμεν]ώς, ὃ ἐάν βούληται.

Перевод:

Господине, радуйся, благодарение космоса и всего населенного
мира, и небо для тебя стол для пира Гарсенофре, царь небесных богов,
Абланатаналба, правда истинная, Акраммахамареї¹², владыка мило-
стивый, санкантара, правитель природы, сатраперкмеф, начало горне-
го мира, аттанну аттану, астрафай, настрафай, пакептот, паэринтаск-
лиут эфио, Мармараот.

Пусть же глаголы, исходящие от меня, не оставят меня, пусть вся-
кий голос и всякий язык услышат меня, потому что я Пертао мех хах
мнэх сакмеф Ιαουез оео оео неуоененаеа неоуен, одари милостынею
своей меня, сколько ты хочешь.

(PGM XII, 182–189)

Δακτυλίδιον πρὸς ἐπίτευξιν καὶ χάριν καὶ νίκην. ἐνδόξους ποιεῖ καὶ
μεγέλους καὶ θαυμαστοὺς καὶ πλουσίους κατὰ δύναμιν ἢ τοιούτων φιλίας
παρέχει. ἔστι σοι κατὰ πάντα δικαίως καὶ εὐπροφύρως ἀδιάλειπτος ὁ
κύκλος. ὄνομα περιέχει κάλλιστον. ἤλοις γλύφεται ἐπὶ λίθου ἡλιοτροπίου
τὸν τρόπον τοῦτον δράκων ἔστω ἐνκύμων, στεφάνου σχήματι οὐρανὸν ἐν
τῷ στόματι ἔχων. ἔστω δὲ ἐντὸς τοῦ δράκοντος κάρθαρος ἀκτινωτὸς
ἱερός. τὸ δὲ ὄνομα ἐκ τῶν ὀπισθε μερῶν τοῦ λίθου γλύψεις ἱερο-
γλυφικῶς, ὡς προφήται λέγουσιν, καὶ τελέσας φέρει καθαρείως. τούτου
μείζον οὐδὲν ἔσχεν ὁ κόσμος ἔχων γὰρ αὐτὸ μεθ' ἑαυτοῦ, ὃ ἂν παρά-
τινος αἰ(τ)ήσης, πάντως λήμψει. ἔτι δὲ βασιλέων ὀργὰς καὶ δεσποτῶν
παύει. φορῶν αὐτό, ὃ ἂν τινι εἴπης, πισθευθήσῃ ἐπίχαρις τε πᾶσιν ἔσει.
ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμὰ διακρήξει καὶ λίθους ὁ προσάγων τὸν λίθον,
τούτ' ἔστιν ψῆφον, καὶ λέγων τὸ ὄνομα τὸ ὑπογεγραμμένον. ποιεῖ δὲ καὶ
πρὸς δαιμονοπλήκτους δὸς γὰρ φορεῖν αὐτό, καὶ παραυτὰ φεύζεται τὸ
δαιμόνιον. πρῶτας δὲ σταθεῖς κατέναντι τοῦ ἡλίου, κρατῶν τὸν λίθον τὸν
εὐμετρον, τὸν καλοποιόν, τὸν θεῖον, τὸν ἀγνόν, τὸν χρήσιμον, τὸν
φειδωλόν, τὸν εὐσπλαγχνον, τὸν τὰς χρήσεις μεταδιδόντα, τὸν ἐμμελῆ,
τὸν εὐπρεπῆ.

¹² Это магическое имя, имеющее различные написания и обычно призывае-
мое для достижения превосходного результата. Этимология слова неясна; воз-
можно, оно имеет семитское происхождение.

Перевод:

Маленькое колечко для успеха расположения, доброты, это возможно или доставит дружбу великим известным, богатым и востановит твой для использования и приносит успех удачу. Кольцо же, которое содержит самое прекрасное имя.

Вырежи солнце на камне гелиотропе следующим образом. Змея, беременную, свернувшуюся в виде венка, держащую лавст в устах. На стороне камня иероглифически имя, как пророчашие произносят, и окончив, носи, когда ты чист.

В мире не было ничего больше этого. Ибо имея его при себе, ты получишь превосходнейшим образом то, что ты от кого-нибудь про- ни сказал, тебе поверят и всем будешь приятен. Откроет двери и ра- зорвет оковы тот, кто к ним прикоснется камнем, а именно вот этим гелиотропом, произнося имя, ниже написанное. Это действует и по отношению к одержимым демонами. Дай это для ношения, и демон тотчас же убежит. Встань на рассвете против солнца, держа камень соразмерный, творящий добро, божественный, священный, полез- ный, бережливый, милосердный, передающий пользу, солидный, славный.

(PGM XII, 270-284)

<...> καῦσον τὴν δεῖνα, ἕως [ἐλ]θη πρὸς ἐμέ τὸν δεῖνα, ἧδ[η] ἧδ[η],
ταχὺ ταχύ. ἐ[ξο]ρκίζω ὑμᾶς, [ν]εκυδαίμων[α]ς, «κατὰ» νεκύ[ων] καὶ τοῦ
δ]αίμων[ο]ς τοῦ Βαλ[σάμου] καὶ τοῦ θεοῦ] κυ[νο]πρ[ο]σώπου καὶ τῶν
σὺν αὐτῷ θεῶ[ν ...]

Перевод:

<...> Сжигай такую-то, пока не придет ко мне такая-то, сейчас же, сейчас же, немедленно, быстро, быстро. Я связываю клятвой вас, де- моны смерти, покойниками и демоном Валсамом, и богом с собачьим ликом, и богами, которые с ним.

(PGM XII, 480-485)

τὰν Ἐκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις, κεί τινες ἡρώων
ἔθανον ἀγύναιοί τε ἄπαιδες, ἄγρια συρίζοντες, ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔδοντες,

(οἱ δὲ ἀνέμων εἰδωλον ἔχοντες) στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς τῆς δεῖνα ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν γλυκὴν ὕπνον, μηδέποτε βλέφαρον βλεφάρῳ κολλητὸν ἐπέλθοι, τειρέσθω δ' ἐπ' ἐμαῖς φιλαγρύπνισσι μερίμναις. εἰ δέ τιν' ἄλλον ἔχουσ' ἐν κόλποις κατάκειται, κείνοι ἀπωσάσθω, ἐμὲ δ' ἐν φρεσὶν ἐνκαταθέσθω καὶ προλιποῦσα τάχιστα ἐπ' ἐμοῖς προθύροισι παρέστω, δαμνομένη ψυχῆ ἐπ' ἐμῇ φιλότῃ καὶ εὐνῇ. ἀλλὰ σύ, ὦ Ἐκάτη, πολυώνυμε, παρθένε, Κοῦρα, ἐλθέ, θεά, κέλομαι, ἄλωσ φυλακὰ καὶ ἰωγῆ, Περσεφόνα, τρικάρανε, πυρίφοιτε, βοῶπι.

Перевод:

Я призываю тебя, Геката¹³, с умершими преждевременно и с теми из героев, которые умерли бездетными и неженатыми, дико свистящими, пожирающими дух в груди, имеющими образ ветров. Встаньте у главы такой-то, лишите ее сладкого сна, и пусть никогда [ее] ресницы не сомкнутся с ресницами, и пусть [она] терзается под властью неутишимых забот обо мне. Если возлежит она, имея на груди кого-то другого, пусть оттолкнет его и вложит меня в сердце свое и оставит его быстро, и пусть сидит у крылец моих, и душа ее обречена на любовь и ложе мое. Но ты, Геката, многоименная, девственница, Кора¹⁴, приди, богиня, призываю, стражница и защитница молотильного тока, Персефона, трехглавая, ходящая в огне, волоокая.

(PGM XII, 2730–2748)

Фрагменты из других папирусов

θυμοκάτοχον πρὸς βασιλέα ἢ μεγιστᾶνα εἴσαγε, τὰς χεῖρας ἐντὸς ἔχων λέγε τὸ ὄνομα <τ>ὸ δίσκου, βαλὼν ἄμμα τοῦ παλλίου σου ἢ τοῦ ἐπικαρσίου, καὶ θαυμάσεις.

¹³ В греческой мифологии богиня мрака, ночных видений и чародейства. Дочь титанидов Перса и Астерии. Под влиянием орфического учения она сделалась мистическим божеством и в этом виде смешивалась с Деметрой, Персефоной, Рею. Она отождествляется также с Артемидою, которая и сама называлась Гекатой и подобно ей была богиней луны и властительницей ночи. Колдуньи, которые ночью отыскивают травы и произносят свои заклинания, находятся под ее покровительством и получают от нее свою сверхъестественную силу. Поэты изображали ее со змеями вместо волос, со змееобразными ногами и с тремя головами, лошадиною, собачьей и львиной. Изображения ее помещались на распутье или перекрестке дорог.

¹⁴ В греческой мифологии одно из имен богини Персефоны.

Перевод:

[Заговор,] сдерживающий гнев. Пошли к царю или к...
 жа руки под одеждой, и надели им...
 плаща своего или накидки, и ты будешь в восторге от радости.

(PGM XIII, 252-264; IV в. н. э.)

ὀρκίζω σε, νεκυδαίμονα, κατὰ τοῦ Ἀδωναίου Σαβ[αώθ] αμαραχθει
 αξιασθ азар θεέ αθρwa σου ομαλαξα θε(ε) ...|εν μαрата ахw χιμμ νεμ-
 γαιφ υ[...]|α|χι|λθтее μαρ[αδθ]α θαρβι αφωχ[...]| ποιήσον [φθείνει]ν και
 κατατήκεσθαι Σαρα[πίων]α, ὃν ἔτεκε Πασάμητρα, ἐπὶ τῷ ἔρωτι Διοσκο-
 ροῦτος, ἣν [ἔτ]εκε [Τικ]ωί. στίξαι τὴν καρδίαν αὐτ[οῦ], ἔκτρησον, καὶ τὸ
 αἷμα αὐτοῦ ἐκ[θήλ]ασον φιλία, ἔρ[ω]τι, ὀδύνη, [ἕως] ἔλθῃ Σαραπίων, ὃν
 ἔ[τεκε] Πασάμητρα, [πρ]ὸς Διοσκοροῦν, [ἣν] ἔτεκε Τικοῦί, καὶ ποιήσῃ
 τὰ κατ[αθ]ύμιά μου πάντα καὶ διαμείνη [ἐμ]έ φιλῶν, ἕως ὅτ[αν εἶς]
 [Ἄδ]ην ἀφίκηται.

Перевод:

Я связываю клятвой тебя, демон смерти, теми, кто Адонай Саваот
 амарахтей аксиаот адзар тее атроа су омалакса тее ен марата ахо хим-
 ми немегаиф юахилттее марадта тарви апсох..., сделай так, чтобы по-
 гиб Сарапион, которого родила Пасаметра, растаял от страсти к Дио-
 скуре, которую родила Тикои. Выжги сердце его, расплавь, высасывай
 кровь его любовью, страстью, болью, пока не придет Сарапион, кото-
 рого родила Пасаметра, к Диоскуре, которую родила Тикои, и делает
 все в душе моей и останется любящим меня, пока не придет в Гадес.

(PGM XVI, 9-17; 2-я пол. III в.).

ἀνάπαυσον αὐτὴν τῆς ὑπερηφανείας καὶ τ[οῦ] λογισμοῦ καὶ τῆς
 αἰσχύνης. ἄξον δ[έ] μοι αὐτὴν ὑπὸ τοὺς ἐμούς πόδας [ἐρ]ωτικῆ ἐπιθυμῖα
 τηκομένην ἐν πάσαις ὥραις ἡμεριναῖς καὶ νυκτεριναῖς, αἰέ μου μμνησκο-
 μένην τρώγουσαν, πίνου[σα]ν, ἐργαζομένην, ὄμλοῦσαν, κ[οι]μωμένην,
 ἐνυπνιαζομένην, ὀνειρώττουσαν, ἕως ἂν ὑπό σου μαστιζομένη ἔλθῃ ποθοῦσά
 με, τὰς χεῖρας ἔχουσα πλήρεις, μετὰ μεγαλοδώρου ψυχῆς καὶ χαρίζομένη
 μοι ἑαυτὴν καὶ τὰ ἑαυτῆς [κ]αὶ ἐκτελοῦσα, ἃ καθήκει γυναίξιν πρὸς
 ἄνδρ]ας, καὶ τῇ ἐμῇ καὶ ἑαυτῆς ἐπιθυ[μῖα] ὑπη]ρετουμένη ἀόκνω[ς] καὶ
 ἀδυσωπήτως μηρὸν μηρῶ καὶ κοιλίαν κοιλία.

Перевод:

Смири гордыню ее и избавь от мелочности и от позора ее, приво-
 рожи ее ко мне и приведи к ногам моим ее, снедаемую любовной стра-
 стью во все время дня и ночи, пусть же помнит обо мне всегда, когда

пищу вкушает, когда жажду утоляет, когда трудится, когда разговорами себя занимает, когда почивает, когда сны видит, когда имеет истечение во время сна, пока не придет ко мне она, тобою [Анубисом] мучимая, желая меня, не с пустыми руками, с щедрой душой, и отдаст владения свои и саму себя мне, и исполнит то, что женщине предназначено делать мужчинам, и повинуется своим и моим желаниям без промедления, соединяя бедро с бедром и чрево с чревом.

(PGM XVIIa, 7–21; IV в.).

Ὡς ὁ Τυφῶν ἀντίδικ[ός] ἐστίν τοῦ Ἡλίου, οὕτως καῦσον καρδίαν καὶ ψυχὴν αὐτοῦ Ἀμωνείου, οὗ ἔτεκεν Ἐλένη, καὶ εἰδίᾳ μήτρα, Ἀδωναί, Ἀβρασάξ, Πιν[ο]ῦτι καὶ Σαβαώς, καῦσον ψυχὴν καὶ καρδίαν αὐτοῦ Ἀμωνείου, οὗ ἔτεκεν Ἐλένη, ἐπ' αὐτὸν Σεραπιακόν, ὃν ἔτεκεν Θρέπτη, ἄρτι, ἄρτι, ταχὺ ταχύ.

Перевод:

Как Тифон противник Гелиоса, так и ты сжигай душу и сердце того Амонея, которого родила Елена, произведя из матки своей, Адонай, Абрасакс, Пиути и Сабаос, жги душу и сердце того Амонея, которого родила Елена, чтобы полюбил Серапиака, которого родила Фрепта, ныне, ныне, быстро, быстро.

(PGM XXXIIa, 6–10; II в. н. э.)

Ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου, Βυθαθ, ἐπικαλοῦμαι καὶ τὸν καθήμενον ἐν τῷ πρώτῳ οὐρανῷ, Μαρμαρ, ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ β οὐρανῷ, Ῥαφαήλ, ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ γ οὐρανῷ, Σουριήλ, ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ δ οὐρανῷ, Ἰφιαφ, ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ οὐρανῷ ε, Πιτιήλ, ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ οὐρανῷ ς, Μουριαθα. ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ χιόνος, Τελζη, ἐπικαλοῦμαί σε, Ἐδανώθ, τὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, ἐπικαλοῦμαί σε, Σαεσεχέλ, τὸν ἐπὶ τῶν δρακόντων, ἐπικαλοῦμαί σε, Ταβιυμ, ὁ ἐπὶ τῶν ποταμῶν, ἐπικαλοῦμαί σε, Βιμαδαμ, ἐπικαλοῦμαί σε, Χαδραουν, ὁ καθήμενος ἐν μέσῳ τοῦ Χαδραλλου, μέσον τῶν δύο Χερουβίμ καὶ Σαραφίν ὑμνολογούων τὸν κύριόν σε πάσης στρατιᾶς τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν. ἐξορκίζω ὑμᾶς πάντας κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ Ἀβράμ καὶ Ἰσακὰ καὶ Ἰαχώβ, ἵνα μου ὑπακούσητε τελέως παλάμη, πᾶς τελέως ἀκούων, καὶ παραμείνητε μοι καὶ δώσητέ μοι χάριταν καὶ δυναμίαν καὶ νίκην καὶ ἰσχύιν ἐμπεροσθεν πάντων, ἀνδρῶν μικρῶν καὶ μεγάλων, ὡς καὶ μονομάχων καὶ στρατιωτῶν καὶ παγανῶν καὶ γυναικῶν καὶ κορασίων καὶ παιδίων

καὶ πάντων, ταχύ ταχύ, διὰ τὴν δύναμιν τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ
 Σαβαώθ καὶ τὸ ἔνδυμα τοῦ Ἐλωὶ καὶ τὸ κράτος τοῦ Ἀδωναί καὶ τὸν
 στέφανον τοῦ Ἀδωναί. δότε κάποι χάριτα καὶ νίκην ἔμπροσθεν πάντων,
 ὡς τὰγαθὰ δορήματα ἐχαρίσου τῷ Ἀλβαναθαλβα καὶ Ἀκραμαχαμари, καὶ
 διὰ τοῦτο οὖν παρακαλῶ καὶ ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἵνα δότε χάριν καὶ νίκην καὶ
 δύναμιν καὶ πνεῦμα, κυριάρχου διαδηματώφου τρίτου, χαρίτην μου,
 ταχύ (ταχύ), ὅτι ἐξορκίζω ὑμᾶς».

Перевод:

Я взываю к тебе, сидящий на Абиссе, я взываю к тебе, Бютат, сидящий
 на первом небе, Мармар, я взываю к тебе, сидящий на втором небе, Рафа-
 сидящий на четвертом небе, Ифиаф, я взываю к тебе, сидящий на пятом
 небе, Питиэл, я взываю к тебе, сидящий на шестом небе, Муриата.

Я взываю к тебе, сидящий на снеге, Телдзе, я взываю к тебе, Еданот,
 сидящий на море, я взываю к тебе, Саесехел, сидящий на змеях, я взываю
 к тебе, Табиом, сидящий на реках, я взываю к тебе, Бимадам, я взываю к
 тебе, Хадраун, сидящий посередине Хадралла, посередине двух Херуви-
 мов и Серафимов, воспевающих тебя, владыку всех войск поднебесных.

Я связываю всех вас клятвой и богом Авраама, Исаака и Иакова,
 чтобы подчинялись мне всей силой своей, чтобы каждый из вас был
 подвластен мне до конца, чтобы не покидали меня, чтобы одарили меня
 удачей, силой, победой и могуществом пред всеми мужами, малыми иль
 великими, гладиаторами, воинами, крестьянами, и женщинами, и де-
 вушками, и детьми, перед всеми, быстро, быстро, через мощь Иао, через
 силу Саваофа, через одежду Елое, через власть Адоная, через венок
 Адоная. Одарите меня удачей и победой перед всеми, поскольку ты ода-
 рил хорошими дарами Алванатаналба и Акрамахамари, поэтому-то я
 призываю и связываю клятвой вас, чтобы одарили меня удачей, побе-
 дой, мощью и духом, одари удачей своей, владыка, трижды увенчанной
 диадемой, быстро, быстро, потому что я связываю вас клятвой.

(PGM XXXV, 1-28; V в. н. э.)

Ἄγωγή, ἔμπυρον βέλτιστον, οὐ μῖζον οὐδέν. ἄγι δὲ ἄνδρας γυνεξίν καὶ
 γυνεκας ἄνδρεσιν καὶ παρθένους ἐκπηδᾶν οἰκοθεν ποιεῖ. λαβὼν χάρτην
 καθαρὸν γράφε αἵματι οὐνίω τὰ ὑποκείμενα ὀνόματα καὶ τὸ ζώδιον, καὶ βαλὼν
 οὐσίαν, ἧς θέλεις γυναικός, χρίσας τὸ πιττάκιον ἀξοκόμ βεβρευμένη κόλλα
 εἰς τὸν ξηρὸν θόλον τοῦ βαλανίου, καὶ θαυμάσεις. τή(ε) δὲ σεαυτόν, μὴ
 πληγῆς. ἔστι δὲ τὰ γραφόμενα ταῦτα ἐλθέ, Τυφῶν, ὁ ἐπὶ τὴν ἵπτιαν
 πύλην καθήμενος, Ἰὼ Ἐρβηθ, Ἰὼ Πακερβήθ, Ἰὼ Βαλχοσήθ, Ἰὼ Ἀπομφ,
 Ἰὼ σεσενρω, Ἰὼ βιματ, Ἰακουμβια, ἀβερραμενθω ουλερβεξαναξ ἐθρελυοωθ

μεμαρεβα του Σήθ, ὡς ὑμεῖς καίεσθε καὶ πυροκίπτε, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ, ἡ καρδία τῆς δεῖνα, ἧς ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ἕως ἂν ἔλθῃ φιλοῦσα ἐμὲ τὸν δεῖνα καὶ τὴν θηλυκὴν αἰτῆς φύσιν τῇ ἀρσενικῇ μου κολλήσῃ, ἦδη ἦδη, ταχύ ταχύ».

*Алло ἔμπυρον. λαβὼν χάρτην καθαρὸν γράφε τὰ ὑποκείμενα ὀνόματα καὶ τὸ ζώδιον ζυριόμελαι καὶ λέγε τὸν λόγον τρίς. ἔστιν δὲ τὰ γραφόμενα ὀνόματα καὶ τὸ ζώδιον τοῦτο «κλιθί μοι, ὁ κτίζων καὶ ἐρημῶν καὶ γενόμενος ἰσχυρὸς θεός, ὃν ἐγέννησεν λευκὴ χοίρας, ἀλθακα, εἰθαλλαθα, σαλαιοθ, ὁ ἀίταφαιεῖς ἐν Πηλοισίω, ἐν Ἡλίου πόλει, κατέχων ἄβδον σιδηρᾶν, ἐν ἧ ἀνέφραξας τὴν θάλασσαν καὶ διεπέρασας τὰ φυτά, ἄξον ἐμοὶ τῷ δεῖνα τὴν δεῖνα καιομένην, πυρουμένην, ἀεροπετοιμένην, πεινώσαν, διψῶσαν, ὕπνου μὴ τυγχάνουσαν, φιλοῦσαν ἐμὲ τὸν δεῖνα, ὃν ἔτοκεν ἡ δεῖνα, ἕως ἂν ἔλθῃ καὶ τὴν θηλυκὴν αἰτῆς φύσιν τῇ ἀρσενικῇ μου κολλήσῃ, ἦδη ἦδη, ταχύ ταχύ».

Перевод:

Любовный приворот, превосходнейшим образом возбуждающий желание, самый могущественный из всех. Он привораживает женщин к мужчинам, а мужчин к женщинам и заставляет девушек уходить из дома своего. Возьми чистый лист папируса и напиши кровью ослиною следующие имена и фигурки. И положи магический материал той женщины, которой ты хочешь завладеть, намазав листок, смоченный виноградной камедью, приклей в сухую круглую ванну, и поразишься результату. Однако будь осторожен, чтобы не навредить себе. Написать нужно следующее: «Приди, Тифон, сидящий на вершине ворот, Ио Ербет, Ио Пакербет, Ио Балхосет, Ио Апомпс, Ио сесенро, Ио бимат, накумбиаи, аберраменто улертексанакс етрелюоот мемарева ту Сет; как вы жжете и сжигаете, так и душу и сердце такой-то, которую родила такая-то, жгите, пока не придет и не полюбит меня, пока природа женская ее к моей мужской не прилепится. Ныне, ныне, быстро, быстро».

Другое средство, возбуждающее желание. Возьми чистый лист папируса и напиши следующие имена и фигурки черной смирной и трижды произнеси следующие слова. Вот эти имена и фигурки, которые следует написать: «Внимай мне, тот, кто основывает и опустошает, тот, кто стал богом могущественным, который рожден белой скалой, алтака, ейтаталлата, салайот, рожденный в Пелусе, в Гелиополе, владетель жезла железного волшебного, которым моря разверзал и прошел по ним, иссушив все растения. Приворожи ко мне такую-то, чтобы страсть сжигала ее, чтобы мучения иссушали ее, чтобы голодала, чтобы жажду испытывала, чтобы в небе летала, чтобы не спала, пусть полюбит меня такого-то, которого родила такая-то, пока не придет ко мне, пока природа женская ее к моей мужской не прилепится. Ныне, ныне, быстро, быстро».

БИБЛИОГРАФИЯ

Сокращения

- АКНЦ — Архив Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)
- БАН — Отдел рукописей Библиотеки Российской Академии наук (Санкт-Петербург)
- ГАПО — Государственный архив Псковской области
- ГЯО — Государственный архив Ярославской области
- ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва)
- ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург)
- ККМ — Каргопольский краеведческий музей (Каргополь)
- НББ — Народная библиотека в Белграде
- НБКМ — Народная библиотека Кирилла и Мефодия (София)
- НБУ — Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского (Киев), Отдел рукописей, ф. 301 (Церковно-археологический музей при Киевской духовной академии)
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
- РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
- РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
- РГО — Русское географическое общество
- РНБ — Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)
- РЭМ — Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)
- ЭА ЦМБ — Этнологический архив Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (Российский государственный гуманитарный университет, Москва).
- PDM — Demotic Egyptian magical papyri as translated by J. Johnson // The Greek Magical Papyri in Translation / Ed. by H. D. Betz. 2d ed. Chicago and London; The University of Chicago Press, 1996.
- DT — *Audollent A. Defixionum tabellae*. Paris, 1904.
- PGM — Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri / Herausg. von K. Preisendanz et al. 2. Aufl. Stuttgart; Teubner, 1973–1974. 2 Bd.
- SM — Supplementum Magicum / Ed. by R. W. Daniel and F. Maltomini. Opladen, 1990–1992. V. 1–2 (Papyrologica Coloniensia, XVI, V. 1–2).

Литература

- Аввакум 1991 — Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент А. Н. Робинсона М., 1991
- Авдеева 1842 — Авдеева К. А. Записки о старом и новом быте. СПб., 1842.
- Аверинцев 1977 — Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев 1985 — Аверинцев С. С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985. С. 5-34.
- Агапкина 2002а — Агапкина Т. А. Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Литература, культура и фольклор славянских народов. К XIII Международному съезду славистов. М., 2002. С. 237-249.
- Агапкина 2002б — Агапкина Т. А. Лях на конопляных ногах // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2002. С. 5-8.
- Агапкина 2004 — Агапкина Т. А. Ареальный аспект восточнославянской заговорной традиции. Доклад на чтениях памяти Н. И. Толстого в Институте славяноведения РАН (май 2004 г.).
- Агапкина 2005 — Агапкина Т. А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 247-291.
- Агапкина, Топорков 1988 — Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Славянские заговоры, обращенные к бузине, в сопоставлении с германскими // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тез. и предварит. мат-лы к симп. М., 1988. Ч. 1. С. 59-60.
- Агапкина, Топорков 1988 — Агапкина Т. А., Топорков А. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 68-75.
- Адоньева, Овчинникова 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XIX века / Сост. С. Б. Адоньевой и О. А. Овчинниковой. СПб., 1993.
- АДР 1997 — Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997.
- Адрианова-Перетц 1947 — Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.; Л., 1947.
- Ајдачић 2004 — Ајдачић Д. Прилози проучавању фолклора балканских Словена. Београд, 2004.
- Александрийская поэзия 1972 — Александрийская поэзия / Пер. с древнегреческого. М., 1972.
- Александров 1988 — Александров А. А. Об одном мифологическом персонаже в сказках Северо-Запада // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. науч. конф. «Древнерусское язычество и его традиции». Псков, 1988. С. 4-6.
- Алексеев 2002 — Алексеев А. А. Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.
- Алексеев 1941 — Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Изд. 2-е. Иркутск, 1941.
- Алиева 2005 — Алиева А. И. Судьба и труды В. Й. Мансикки (1884-1947) // Мансикка В. Й. Религия восточных славян. М., 2005. С. 11-44.

- Алмазов 1896 — Алмазов А. И. Книжкины молитвы на разные случаи жизни и памятники) Одесса, 1896.
- Алмазов 1900 — Алмазов А. И. Врачебные молитвы К материалам и исследованиям по истории рукописного Трехника (Одесса, 1900).
- Алмазов 1901 — Алмазов А. И. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности.) (Одесса, 1901).
- Алпатов 1972 — Алпатов М. В. Андрей Рублев. М., 1972.
- Анисимов 1999 — Анисимов Е. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.
- Анисимова, Рыков 1995 — Анисимова Т. В., Рыков Ю. Д. Рукописи древнерусские и старообрядческой традиции // Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции // М., 1995. С. 28-37.
- Антић 1969 — Антић В. Мотиви што се срећават во апокрифната и во народната литература // Македонски фолклор. Скопје, 1969. № 3/4. С. 195-208.
- Антонович 1890 — Антонович В. Заклинания против чар // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 72-76.
- Апресян 2003 — Апресян В. Ю. «Природные процессы» в сфере человека // Логический анализ языка. Избранное. 1988-1995. М., 2003. С. 414-419.
- Арнаутова 1997 — Арнаутова Ю. Е. Западноевропейские средневековые «оборотни» // Вопросы истории. 1994. № 11. С. 158-162.
- Арнаутова 2004 — Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
- Арциховский, Янин 1978 — Арциховский А. В., Янин В. Л. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962-1976 гг.). М., 1978.
- Астахова 1928 — Астахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2. С. 33-76.
- Атанасова 2001 — Атанасова Д. Ритуални действия в неканоничните молитви. Молитвата като ритуал (по материал от Ркп.: No. 646 — НБКМ) // Култ и обредност. София, 2001. С. 48-54.
- Атхарваведа 1989 — Атхарваведа: Избранное / Пер., коммент. и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е. М., 1989.
- Афанасьев 1862 — Несколько народных заговоров / Сообщены А. Н. Афанасьевым // Летописи русской литературы и древности. М., 1862. Т. 4. Отд. III. С. 72-80.
- Афанасьев 1984-1985/1-3 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / Изд. подг. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984-1985. Т. 1-3.
- Афанасьев 1994/1-3 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1-3 (репринт издания 1865-1869 гг.).
- Афанасьев 1996 — Афанасьев А. Н. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996.
- Афанасьев 1997 — Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857-1862 / Изд. подг. О. Б. Алексеева и др. М., 1997.
- Афанасьева, Дьяконов 2000 — Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. Сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. М., 2000.
- Багно 1985 — Багно В. Е. Договор человека с дьяволом в «Повести о Савве Грудцыне» и в европейской литературной традиции // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. XL. С. 364-372.

- Бадж 2001 — *Бадж У.* Амулеты и суверия. М., 2001.
- Байбурин 2001 — *Байбурин А. А.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды Факультета этнологии. Европейский университет в Санкт-Петербурге СПб, 2001. Вып. 1. С. 96–115.
- Балушок 1993 — *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (Попытка реконструкции) // Советская этнография. 1993. № 4. С. 57–66.
- Балушок 1998 — *Балушок В. Г.* Обряды инициаций украинцев та давних слов'ян. Львів, Нью-Йорк, 1998.
- Балушок 2001 — *Балушок В.* «Волк» и «волколак» в славянской традиции в связи с архаическим ритуалом // Etnolingwistyka. Lublin, 2001. T. 13. S. 215–226.
- Баранцев 1979 — *Баранцев А. П.* К вопросу о взаимодействии языков южной Карелии в первой половине 17 в. // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Петрозаводск, 1979. С. 110–112.
- Баранцев 1984 — *Баранцев А. П.* О людиковском языковом памятнике начала XVII века // Советское финно-угроведение. 1984. Т. 20. № 4. С. 298–303.
- Баранцев 1987 — *Баранцев А. П.* Людиковские заговоры начала XVII века: тексты, чтение // Советское финно-угроведение. 1987. Т. 23. № 4. С. 285–294.
- Барсов 1888 — *Барсов Н. И.* Русские заклинания начала XVIII века // Пантеон литературы. 1888. № 9. Современ. летопись. С. 9–12.
- Барсов 1893 — *Барсов Н. И.* К литературе об историческом значении русских народных заклинаний // Русская старина. 1893. № 1. С. 209–220.
- Бахтина 1999 — *Бахтина О. Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999.
- Бегунов 1976 — *Бегунов Ю. Н.* Раннее немецкое известие о Золотой бабе // Изв. Сиб. отд-ния АН СССР. Сер. общ. наук. 1976. № 11. Вып. 3. С. 11–13.
- Безобразов 1917 — *Безобразов П.* Византийские сказания. Ч. 1. Рассказы о мучениках. Юрьев, 1917.
- Белецкий 1911–1912/5–6 — *Белецкий А. И.* Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии // Зап. Неофилологического общества при С.-Петербургском университете, 1911, вып. 5, с. 59–193; 1912, вып. 6, с. 67–84.
- Белобородова 1997 — *Белобородова И. Н.* Священник и колдун в русской урало-сибирской народной культуре: О символике обрядов посвящения // Ежегодник НИИ Русской культуры Уральского государственного университета. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 92–100.
- Белова 1999 — *Белова О. В.* Кровь // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 677–681.
- Белова 2000 — *Белова О. В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.
- Белова 2004 — *Белова О. В.* Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: Семантика и грамматика. М., 2004. С. 183–189.
- Березовський 1984 — Героїко-фатастичні казки / Упор., передм. та примітки І. П. Березовського. Київ, 1984.
- Бернштам, Лалин 1981 — *Бернштам Т. А., Лалин В. А.* Виноградье — песня и обряд // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3–109.
- Бланков 1973 — *Бланков Ж.* О двоеверии и амулетах-змеевиках // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура. М., 1973. С. 203–209.

- БЛДР 2000/3 Библиотека литературы Древнерусского Севера (1889-1912) // Библиографический указатель. М., 2000. С. 12-20.
- Бажин 1889 — Бажин С. А. Заговоры и молитвы. М., 1889. Вып. 5. С. 12-20.
- Бобков, Шенцов 1996 — Бобков К. В., Шенцов Е. В. Заговоры и молитвы. М., 1996.
- Бобрин, Финченко 1986 — Бобрин А. Е., Финченко Е. Е. Заговоры и молитвы в пастушеской обрядности Русского Севера (XVIII-XIX вв.) // Русский Север. Л., 1986. С. 135-164.
- Богатырев 1916 — Считалки и драмилки, записанные П. Г. Богатыревым в Шенкурском уезде Архангельской губернии летом 1916 г. // РГАЛИ. ф. 47, ед. хр. 8. № 5.
- Богданов 1991 — Богданов А. Заговор и молитва (к уяснению поправа) // Русская литература. 1991. № 3. С. 65-68.
- Богословский 1912 — Богословский М. Земское самоуправление на Русском Севере. М., 1912. Т. 2.
- Богословский 1925 — Богословский П. С. Кунгурские рукописные заговоры и их научное значение // Кунгуро-Красноуфимский край. Кунгур. 1925. № 3. С. 25-28.
- Богоявленский 1960 — Богоявленский Н. Л. Древнерусское врачевание в XI-XVII вв.: Источники для изучения истории русской медицины. М., 1960.
- Богоявленский 1966 — Богоявленский Н. Л. Медицина у первоселов Русского Севера. Очерки из истории санитарного быта и народного врачевания XI-XVII вв. Л., 1966.
- Бондаренко 1992 — Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинання) / [Упор. Г. Б. Бондаренко]. Київ, 1992.
- Борисовский 1875 — Борисовский А. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Н. Новгород, 1875. Т. 5.
- Булычев 1991 — Булычев А. А. О колдовском заговоре против бубонной чумы (По материалам архива Разрядного приказа) // Реализм исторического мышления: Проблемы отечественной истории периода феодализма. Чтения, посвященные памяти А. Л. Станиславского. Тез. докл. и сообщений. М., 1991. С. 46-48.
- Буслаев 1849 — Буслаев Ф. И. Об одном старинном русском заклятии (Письмо к М. П. Погодину) // Москвитянин. 1849. Ч. 5, № 20, отд. III. С. 103-112.
- Буслаев 1859 — Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе. М., 1859. С. 1-51. Приложения. С. 1-32.
- Буслаев 1861a — Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861.
- Буслаев 1861b — Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Бучилина 1998 — Бучилина Е. А. Апокрифические молитвы в составе заговоров в современной христианской среде (По материалам полевых исследований) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 376-403.
- Бучилина 1999 — Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / Сост., вступ. ст., подг. текстов, исслед. и коммент. Е. А. Бучилиной. М., 1999.

- Варенцова 1998 — *Варенцова Е. М.* Сон Богородицы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. II — С. СПб., 1998. С. 485-487.
- Варлаам 1858 — *Варлаам*, архимандрит [*Денисов В. П.*]. О пребывании патриарха Никона в заточении в Ферапонтове и Кириллове Белозерских монастырях, по актам последнего, и описание сих актов // ЧОИДР. 1858. Кн. 3. Отд. I. С. 129-168.
- Василенко, Шевчук 1991 — Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упорядкування М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.
- Васильев 1999 — *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.
- Васильевич 1895 — *Васильевич J. X.* Прилози к историји књижевности // Годншњица Николе Чупића. Београд, 1895. Књ. 15. С. 125-171.
- Васильков 1988 — *Васильков Я. В.* Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 83-127.
- Ведерникова 2003 — *Ведерникова Н. М.* От Егория до Покрова: скотоводческая обрядность на Кенозере // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 3. С. 131-140.
- Великия Минеи-Четии 1870 — Великия Минеи-Четии, собранныя Всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 1-3. СПб., 1870.
- Вельмезова 1999 — *Вельмезова Е. В.* Семантика пространства лечебного заговора: К типологии формул отсылки болезни (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. М., 1999. № 4. С. 50-60.
- Вельмезова 2004 — *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры: Исследования и тексты. М., 2004.
- Вертелова 2001a — *Вертелова И. Ю.* Концептуализация внутреннего мира человека в русском языке: психические состояния печали. Автореф. ... канд. филол. наук. Калининград, 2001.
- Вертелова 2001b — *Вертелова И. Ю.* Тоска в русском языковом сознании: локализация, динамические свойства, воздействия на другие психические и физические сферы человека // Структура текста и семантика языковых единиц. Сб. науч. тр. Калининград, 2001. С. 24-31.
- Веселовский 1909 — *Веселовский А. А.* Любовная лирика XVIII века. К вопросу о взаимоотношении народной и художественной лирики XVIII в. СПб., 1909.
- Веселовский 1875-1877 — *Веселовский А. Н.* Очерки по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. № 4. С. 283-331; № 5. С. 48-130; 1876. № 2. С. 241-288; № 3. С. 50-116; № 4. С. 341-363; № 6. С. 326-367; 1877. № 2. С. 186-252; № 5. С. 76-125.
- Веселовский 1881 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. III-V // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1881. Т. 28. № 2. С. 1-150.
- Веселовский 1883 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. VI-X // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1883. Т. 32. № 4. С. 1-461.

- Веселовский 1895 — *Веселовский А. И.* Молитвы св. Сисиния и Варшавского (собр.)
 Журнал Министерства народного просвещения 1895, № 7, С. 216-224.
- Веселовский 1905 — *Веселовский И. И.* Мнимые каменные бабы СПб., 1905.
- Весілля 1970/1-2 — *Весілля / Упор. текстів, примітки М. М. Шубравської.*
 Київ, 1970. Кн. 1-2.
- Весільні пісні 1988 — *Весільні пісні / Упорядник, автор вступної статті та
 приміток М. М. Шубравська.* Київ, 1988.
- Ветухов 1902-1907/1-2 — *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и дру-
 гие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из ис-
 тории мысли). Варшава, 1902-1907. Вып. 1-2.
- Виноградов 1908-1909/1-2 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спаситель-
 ные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным запи-
 сям). СПб., 1908. Вып. 1; 1909. Вып. 2.
- Виноградов 1930 — *Виноградов Г.* Русский детский фольклор. Иркутск, 1930. Кн. 1.
- Владимирцев 1984 — *Владимирцев В. П.* К типологии мотивов сердца в фольклоре
 и этнографии // *Фольклор и этнография: У этнографических истоков
 фольклорных сюжетов и образов.* Л., 1984. С. 204-211.
- Вохин 1878 — *Вохин Н. Н.* Народные заговоры против болезней начала XVIII ве-
 ка // *Русская старина.* 1878. Т. 22. № 7. С. 490-492.
- Вранска 1940 — *Вранска Ц.* Апокрифите за Богородица и българската народна
 песен. София, 1940.
- ВФЗИ 1994 — *Вятский фольклор. Заговорное искусство.* Котельнич, 1994.
- Вытегорский погост 1884 — *Вытегорский погост // Олонецкие губернские
 ведомости.* 1884, № 90. С. 894-895; № 91. С. 909-910; № 94. С. 943-944;
 № 95. С. 954-955; № 96. С. 967; № 97. С. 978-979.
- Вышеславцев 1929 — *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской
 мистике. Париж, 1929.
- Гайсина 1992 — *Гайсина О. Б.* Легенда о Золотой бабе в сочинениях ино-
 странцев и на европейских картах России XVI — начала XVII в. // *Зер-
 кало истории.* М., 1992. С. 85-91.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский
 язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1-2.
- Гарелин 1867 — *Гарелин Я. П.* Местные народные суеверия в Шуйском уезде // *Тр.
 Владимир. губ. стат. комитета.* Владимир, 1867. Вып. 6. С. 77-89 (1-й паг.).
- Генон 1997 — *Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997.
- Герберштейн 1988 — *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
- Гиппиус 2005 — *Гиппиус А. А.* «Сисиниева легенда» в новгородской берестя-
 ной грамоте // *Заговорный текст: Генезис и структура.* М., 2005. С. 136-142.
- Голан 1993 — *Голан А.* Миф и символ. М., 1993.
- Гордлевский 1947 — *Гордлевский В. А.* Что такое «босый волк»? (К толкова-
 нию «Слова о полку Игореве») // *Изв. Отд-ния лит-ры и яз. АН СССР.*
 1947. Т. 6. Вып. 4. С. 317-337.
- Горелкина 1987 — *Горелкина О. Д.* К вопросу о магических представлениях в
 России XVIII в. (на материале следственных дел по колдовству) // *На-
 учный атеизм, религия и современность.* Новосибирск, 1987. С. 289-305.
- Гранстрем 1953 — *Гранстрем Е. Э.* Описание русских и славянских пергамен-
 ных рукописей. Л., 1953.
- Грицевская 2003 — *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.

- Гришина, Махов 1987 — *Гришина Е. А., Махов А. Е.* Формулы в составе текста (к анализу новгородской берестяной грамоты № 605) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 209–220.
- Гуляев 1848 — *Гуляев С. И.* Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. 1848. Т. 90. Отд. III. С. 1–142.
- Гура 1995 — *Гура А. В.* Волк // Славянские древности: Этнолингвистический словарь М., 1995. Т. 1. С. 411–418.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура, Левкиевская 1995 — *Гура А. В., Левкиевская Е. Е.* Волколак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 418–420.
- Даль 1984/1–2 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1–2.
- Даль 1994 — *Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994.
- Даль 2002/1–4 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2002. Т. 1–4.
- Данилевич 1913 — *Данилевич В. Е.* Заклятия на судей // Вестник Харьковско-го историко-филологического общества. 1913. Вып. 4. С. 77–80.
- Демин 1995 — *Демин А. С.* Древнерусская литературная анималистика // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 89–126.
- Демин 1999 — *Демин А. С.* Отрывки из неизвестных посланий и писем XVI–XVII вв. // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) / Изд. подг. Н. Л. Пушкарева. М., 1999. С. 567–568.
- Демкова 1997 — *Демкова Н. С.* Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997.
- Демкова 1998 — *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998.
- ДП 1962 — Демократическая поэзия XVII века / Подг. текста и примеч. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1962.
- Димитрова-Маринова 1998 — *Димитрова-Маринова Д.* Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции // От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 38–58.
- Дмитриева 1988 — *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- Дмитриева 1994 — *Дмитриева С. И.* Сравнительный анализ мировоззренческих элементов русских заговоров и гаданий // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 66–75.
- Добровольская 2001 — *Добровольская В. Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 95–105.
- Довнар-Запольский 1890 — *Довнар-Запольский М.* Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 49–72.
- Дуйчев 1954 — *Дуйчев И.* Апокрифни формули и заклинания против болести и страдания // Естествознание в средновековна България. София, 1954. С. 536–553.

- Дурасов 1989 — Дурасов Г. П. Обряды, связанные с бытием в общине Каргополя в XIX — начале XX в. // Русский семантизм в фольклоре и этнографии. М., 1989. С. 265–282.
- Дурново 1902 — Дурново Н. Н. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности Труды Славянской комиссии Московского имп. Археологического общества. М., 1902. Т. 3. С. 45–113.
- Евгеньева 1963 — Евгеньева А. П. Очерки по языку русской устной поэзии и записях XVII–XX вв. М., Л., 1963.
- Евсеев 1994 — Карело-финский народный эпос / Сост., вступ. ст., пер., примеч. В. Я. Евсеева. М., 1994. Кн. 2.
- Елеонская 1994 — Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России // Елеонский 1994. С. 99–143.
- Елеонский 1954 — Елеонский С. Ф. Сказка в быту и рукописной традиции XVIII века // Учен. зап. Моск. гор. пед. ин-та им. В. П. Потемкина. Т. 34. Каф. рус. лит-ры. Вып. 3. М., 1954.
- Елпидимский 1872 — Елпидимский С. Обход или спуск для скота // Олонекские губернские ведомости. 1872. № 52. 8 июля. Ч. неофиц. С. 586–587.
- Емельянов 2003 — Емельянов В. В. Древний Шумер. СПб., 2003.
- Есаулов 2004 — Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М., 2004.
- Есипов 1878 — Есипов Г. Колдовство в XVII и XVIII столетиях // Древняя и новая Россия. 1878. Кн. 3. № 9. С. 64–70; № 10. С. 157–164; № 11. С. 234–244.
- Есипов 1888 — Есипов Г. В. Приворотный корешок // Исторический вестник. 1888. Т. 28 (июль). С. 660.
- Ефименко 1866 — Ефименко П. Обереги и подходы // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. Отд. 1. С. 9–20.
- Ефименко 1866 — Ефименко П. О заклинаниях // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 год. Архангельск, 1866. Отдел этнографический. С. 3–39.
- Ефименко 1874 — Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874 (Чтения в имп. О-ве истории и древностей российских при Москов. ун-те. 1874. Кн. 1).
- Ефименко 1877 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1877 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 1).
- Ефименко 1878 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2).
- Ефименко 1884 — Ефименко П. Попытка околдовать волостной суд // Киевская старина. 1884. Т. 8. № 3. С. 508–509.
- Ефименко 1886 — Ефименко П. С. Околдование начальства // Киевская старина. 1886. Т. 15. № 5. С. 175–178.
- Ефименко 1994 — Ефименко П. С. Из «Материалов по этнографии русского населения Архангельской губернии» // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 270–277.
- Ефремова 1991 — Ефремова Н. Как любили наши предки // Эрос. 1991. № 1. С. 13–17.

- Живов 1988 — Живов В. М. История русского права как лингво-семиотическая проблема // *Semiotics and the History of Culture*. Ohio, 1988. P. 46–128.
- Живов 1994 — Живов В. М. Святость: Краткий словарь этнографических терминов. М., 1994.
- Живов 2000 — Живов В. М. Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. 4 (XVIII — начало XIX века). М., 2000. С. 701–753.
- Живов, Успенский 1994 — Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б. А. Избр. тр. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 110–218.
- Жирмунский 1978 — Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. Изд. подг. В. М. Жирмунский. 2-е, испр. изд. М., 1978. С. 257–362.
- Житие Епифания 1994 — Житие протопопы Аввакума. Житие инок Епифания. Житие боярыни Морозовой / Изд. подг. Н. В. Понырско. СПб., 1994.
- Житие Стефана Пермского 1995 — Житие Стефана Пермского (подг. древнерусского текста Т. Ф. Волковой, О. Б. Рыбаковой, пер. Г. М. Прохорова) // Святитель Стефан Пермский / Статья, текст, перевод с древнерусского, комментарии. СПб., 1995. С. 50–263.
- Жуйкова 2003 — Жуйкова М. Східнослов'янські предикати любовної магії: *сахнути*. Історія, референція та семантика // Тіло в текстах культур. Київ, 2003. С. 205–222.
- Журавель 1992 — Журавель О. Д. Сведения о древнерусской литературе в материалах судебно-следственных дел о волшебстве (XVII–XVIII вв.) // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 29–40.
- Журавель 1996 — Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Журавель 1999 — Журавель О. Д. О неизданной демократической редакции Повести о Савве Грудцыне // Роль традиции в литературной жизни эпохи: Сюжеты и мотивы. Новосибирск, 1999. С. 25–35.
- Забелин 1851 — Забелин И. Е. Сыскные дела о ворожеях и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче // Комета. М., 1851. С. 469–492.
- Забелин 2001 — Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Т. 2. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. М., 2001.
- Забылин 1880 — Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1990 (репринт изд. 1880 г.).
- Завойко 1914 — Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 1/4. С. 81–178.
- Завьялова 2005 — Завьялова М. В. Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балто-славянском ареале // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 355–374.
- Заговоры 1902 — Заговоры (Наговоры, нашептывания, заклинания и пр.) // Владимирские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1902. № 30. С. 7–8.
- Зайковские 1999 — Зайковские Виталий и Татьяна. Ритуальное обнажение тела в сказках о приметах царевны // Кодови словенских культур. Делови тела. Београд, 1999. Год. 4. С. 111–130.

- Залесская 1974 — *Залесская В. И.* К вопросу об атрибуции заговоров-бересте (в связи со статьей А. В. Рышановой) // *Византизм и славянство*. М., 1974. Т. 36. С. 184–189.
- Зализняк 1987 — *Зализняк А. А.* Текстовая структура древнерусских писем на бересте // *Исследования по структуре текста*. М., 1987. С. 147–181.
- Зализняк 1993 — *Зализняк А. А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор*. М., 1993. С. 104–107.
- Зализняк 1995 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд. М., 2004.
- Замовы 1992 — *Замовы / Уклад., систэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч*. Минск, 1992.
- Зелинский 1897 — *Зелинский Ф. Ю.* О заговорах // *Сборник Харьковского историко-филологического общества*. Харьков, 1897. Вып. 10. С. 1–58.
- Зенбицкий 1907 — *Зенбицкий П.* Заговоры (конца XVII века) // *Живая старина*. 1907. Вып. 1. Отд. II. С. 1–6.
- Зерцалов 1895 — *Зерцалов А. Н.* К материалам о ворожбе в древней Руси. Сыновну // *Чтения в имп. О-ве истории и древностей российских при Москов. ун-те*. 1895. Кн. 3. Отд. I. С. I–IV, 1–38.
- Зинченко 1998 — *Зинченко Ю. И.* Духовный стих «Сон Богородицы» в контексте устной и письменной культуры // *Староладожский сборник*. Старая Ладога, 1998.
- Зінчук 1994 — *З навичерпної криниці. Казки українських Карпат / Зап. та впорядк. М. Зінчук*. Ужгород, 1994.
- Золтан 1987 — *Золтан А.* Се азъ... К вопросу о происхождении начальной формулы древнерусских грамот // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. 11. С. 179–186.
- Зырянов 1975 — *Зырянов И. В.* Заговор и свадебная поэзия // *Фольклор и литература Урала*. Пермь, 1975. Вып. 2. С. 49–81.
- Иванов 1975 — *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // *Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и языка*. 1975. Т. 34. № 5.
- Иванов 1980а — *Иванов Вяч. Вс.* Бык // *Мифы народов мира*. М., 1980. Т. 1. С. 203.
- Иванов 1980б — *Иванов Вяч. Вс.* Волк // *Мифы народов мира*. М., 1980. Т. 1. С. 242.
- Иванов, Топоров 1982 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Лев // *Мифы народов мира*. М., 1982. Т. 2. С. 41–42.
- Иванова 1994 — *Заговоры и заклинания Пинежья / Подг. текстов А. А. Ивановой*. Карпогоры, 1994.
- Иванова 2004 — *Иванова А. А.* Пропажа и поиск скота в мифоритуальной практике Верхокамья и Пинежья // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. М., 2004. Вып. 3. С. 140–155.
- Иванчик 1988 — *Иванчик А. И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // *Советская этнография*. 1988. № 5.
- Ильинский 1884 — *Ильинский В.* Домашний отпуск при выгоне рогатого скота на пастбище // *Олон. губ. вед.* 1884. № 3. С. 515–516.
- Ипполитова 2004 — *Ипполитова А.* Поверья о «царских» растениях в устной и рукописной традиции // *Русская филология*. 15. Сб. науч. работ молодых филологов. Тарту, 2004. С. 38–44.

- Исаченко 1997 — Книга глаголемая «Прохладный вертоград» / Сост., предисл., вступ. ст. переводы, коммент. Т. А. Исаченко. М., 1997.
- Иткина 1992 — Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея. Москва; Сост. и автор текста Е. И. Иткина. М., 1992.
- Ито 1993 — *Ито Н.* 'Волкодлак' и 'волчий пастырь' — два общеславянских фольклорных мотива, связанных с культом волка. Tokyo, 1993 (Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures [offprint] Japanese Contributions to the XIth International Congress of Slavists. Bratislava, Aug. 31 — Sept. 7, 1993).
- Кабакова 1999 — *Кабакова Г. И.* «Зносины», или словесные поединки в Полесье. Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 207–213.
- Кабакова 2001 — *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Каган-Тарковская 1993 — *Каган-Тарковская М. Д.* Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. Т. 46. С. 287–293.
- Кагаров 1981 — *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 66–76.
- Калачов 1854 — Старинное заклятие (Сообщено в рукописи XVIII века Н. А. Калачовым) // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым. М., 1854. Кн. 2. 2-я половина. Отд. V. С. 53–54.
- Калашникова 2000 — *Калашникова Р. Б.* Свадебное содержание и «присушивательная» символика заонежских беседных песен второй половины XIX века // Кижский вестник. Сб. стат. Петрозаводск, 2000. № 5. С. 72–94.
- Калугин 1992 — *Калугин В. В.* «Русской природной язык» в системе религиозно-культурных ценностей раннего старообрядчества // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 4. XVII — начало XVIII вв. М., 1992. С. 188–255.
- Калугин 1994 — *Калугин В. В.* «Псы» и «зайцы» (Иван Грозный и протопоп Аввакум) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 44–63.
- Камалова 1994 — *Камалова А. А.* Формирование и функционирование лексики со значением психического состояния в русском литературном языке. Архангельск, 1994.
- Каратыгин 1877 — *Каратыгин И.* Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1877. № 1/2. С. 159–184; № 3/4. С. 423–448.
- Качановский 1890 — *Качановский В.* [Рец. на кн.:] Материалы и заметки по старинной славянской литературе М. Соколова. Вып. 1. М., 1888 // Вестник славянства. Казань, 1890. Кн. 5. С. 95–102.
- Качановский 1897 — *Качановский В.* Молитва с апокрифическими чертами «от злого (вредоносного) дождя» // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1897. Т. 2. Кн. 3. С. 608–610.
- Киреевский 1977/1 — Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях / Подг. текстов, ст. и коммент. А. Д. Соимонова. Л., 1977. Т. 1.

- Кирша Данилов 1977 — Државна архивна служба, Скопје, 1977.
шею Даниловым. М., 1977.
- Киселева 1992 — Киселева Ю. М. Смысловая организация русского любовного заговора. Сер. 9. Филология. 1992. № 4. С. 12–19.
- Киселева 1998 — Киселева Ю. М. Смысловая организация русского заговора // Конференция «Славянские языки: традиции и будущее слова». М., 1998. С. 32–37.
- Киселева 2001 — Киселева Ю. М. Смысловая организация русских любовных заговоров. Автореф. канд. дис. М., 2001.
- Кісь 1994 — Кісь Р. Ерос і водна стихія. (Первісна семіотичність шлюбної магії) // Сучасність. Київ. 1994. № 1. С. 83–98.
- Клейненберг 1969 — Клейненберг И. Э. «Лютый зверь» на печатях Великого Новгорода XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1969. Т. 2. С. 176–189.
- Кляус 1994 — Кляус В. Л. Взаимоотношения полов в славянских заговорах (на материале южных и восточных славян) // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994. С. 369–373.
- Кляус 1995 — Заговоры и магические средства / Ст. и публ. В. Л. Кляуса // Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1995. С. 344–361.
- Книголюбов 2002 — Заговоры из сборника Г. Д. Книголюбова / Публ. подг. А. Л. Топорков // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 359–389.
- Козлова 2000 — Козлова Н. К. Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
- Козлова 1998 — Козлова Ю. А. «И тою де ворожбою она, Дарьица, ворожила многое время...» (один из московских колдовских процессов XVII в.) // Проблемы истории России. Вып. 2. Опыт государственного строительства XV–XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 280–300.
- Колосов 1877 — Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии северно-великорусского наречия // Сборник Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1877. Т. 17. № 3. С. 1–343.
- Колчин 1994 — Колчин А. Из статьи «Верования крестьян Тульской губернии» (Глава III) // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 223–243.
- Константинов, Константинова 1995 — Константинов К., Константинова В., Оловни пластины // Кириллометодиевска енциклопедия. София, 1995. Т. 2. С. 850–852.
- Копаневич 1896 — Копаневич И. К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896.
- Кораблев 2003 — Кораблев Л. Рунические заговоры и апокрифические молитвы исландцев. М., 2003.
- Коробка 1910 — Коробка Н. И. «Камень на море» и камень алатырь // Живая старина. 1910. Вып. 3. С. 189–214.
- Коровашко 1997 — Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков). Сост., вступ. ст. и коммент. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- Короленко 1892 — Короленко П. П. Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1892. Т. 4. С. 274–282.

- Косарев 2003 – *Косарев М. Ф.* Основы языческого миропонимания. М., 2003.
- Котков и др. 1968 – Московская деловая и бытовая письменность XVII века / Изд. подг. С. И. Котков и др. М., 1968.
- Кофырин 1900 – *Кофырин Н.* Сусверия крестьян села Песчаного, Пудожского уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1900, № 100. С. 2; № 107. С. 2; № 109. С. 2; № 112. С. 2; № 114. С. 2; № 116. С. 2; № 117; С. 2; № 126. С. 2; № 127. С. 2; № 128. С. 2; № 134. С. 2; № 135. С. 2; № 136. С. 2.
- Красносельцев 1889 – *Красносельцев Н. Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки и Иерусалиме. Казань, 1889.
- Кузнецова 1992 – *Кузнецова В. П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 117–131.
- Кузнецова 1993 – *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.
- Кузнецова 2000 – *Кузнецова В. П.* Дружка и его роль в русской свадьбе Заонежья // Кижский вестник. 2000. № 5. С. 95–104.
- Кузнецова 1994 – *Кузнецова В. С.* Сюжет о дуалистическом миротворении в апокрифе о Тивериадском море (текстологические наблюдения, традиции бытования) // Роль традиции в литературной жизни эпохи: Сюжеты и мотивы. Новосибирск, 1994. С. 24–37.
- Кузнецова 1998 – *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Кузнецова 1999 – *Кузнецова В. С.* О море Тивериадском // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 45–49.
- Курец 2000 – Русские заговоры Карелии / Составитель Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Лавров 2000 – *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000.
- Ламанский 1860 – *Ламанский В. И.* Заговор от грыжи // Вестник Рус. геогр. о-ва. 1860. Ч. 30. Кн. 11. Отд. II. С. 146.
- Лахтин 1912 – *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912 (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17).
- Лебедев 1902 – *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902.
- Лев Диакон 1988 – *Лев Диакон.* История. М., 1988.
- Левин 2004 – *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. М., 2004.
- Левитт 2004 – *Левитт М.* Ода как откровение: православный богословский контекст одической поэзии Ломоносова // Славянский альманах. 2003. М., 2004. С. 368–384.
- Левицкий 1901 – *Левицкий Ор.* Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII ст. // Киевская старина. 1901. Т. 75. № 10. С. 45–76; № 11. С. 233–255; № 12. С. 424–471.
- Левкиевская 1995 – *Левкиевская Е. Е.* Семантика славянских вербальных апотропеев (белорусская традиция) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 260–302.
- Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е. Е.* Голос и звук в славянской апотропической магии // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 51–72.

- Левкиевская 1999б — Левкиевская Е. Е. Ключ // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 311–312.
- Левкиевская 1999в — Левкиевская Е. Е. Змей летающий // Там же. С. 330–332.
- Левкиевская 1999г — Левкиевская Е. Е. Змей огненный // Там же. С. 332–333.
- Левкиевская 2002а — Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская 2002б — Левкиевская Е. Е. Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги // Живая старина. 2002. № 4. С. 23–25.
- Леон-Дюфур 1990 — Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Пер. с 2-го франц. изд. Брюссель, 1990.
- Лесков 1894 — Лесков Н. Ф. «Viänduöyd» // Живая старина. 1894. Вып. 2. С. 515–516.
- Липатов 1980 — Липатов В. А. П. А. Шилков и его фольклорно-этнографические работы // Фольклор и историческая действительность. Свердловск, 1980. С. 129–146.
- Липатов 1983 — Липатов В. А. К проблеме региональной специфики фольклора: О вариативности заговоров // П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983. С. 99–108.
- Липатов 1994 — Липатов В. А. Любовь и железо: Уральский любовный заговор // Родина. 1994. № 2. С. 112–113.
- Лихачев 1986 — Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Лихачева 1993 — Лихачева О. П. Лев — лютый зверь // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 129–137.
- Лихт 1995 — Лихт Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции / Пер. с англ. В. В. Федорина. М., 1995.
- Логинов 1988 — Логинов К. К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64–76.
- Логинов 1993а — Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Логинов 1993б — Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.) СПб., 1993.
- Логинов 1994 — Логинов К. К. О свадебной «порче» в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994.
- Логинов 2000 — Логинов К. К. Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной конференции «Рябининские чтения-90»). Петрозаводск, 2000. С. 176–186.
- Логинов 2004 — Логинов К. К. О современных «магических специалистах» Карелии и Архангельской области // Живая старина. 2004. № 2. С. 13–16.
- Логиновский 1899 — Логиновский К. Д. Свадебные песни и обычаи казаков восточного Забайкалья // Зап. Приамурского отдела имп. Рус. геогр. о-ва. Хабаровск, 1899. Т. 5. Вып. 2. С. I–V, 1–94.
- Логиновский 1903 — Логиновский К. Д. Материалы к этнографии забайкальских казаков // Зап. О-ва изучения Амурского края Владивосток. отделения Приамурского отд. имп. Рус. геогр. о-ва. 1903. Т. 9. Вып. 1. С. I–II, 1–135.
- Лозинский 1896 — Лозинский А. Психология знахарства // Северный вестник. 1896. № 9. С. 139–149.

- Лойтер 1991 — Русский детский фольклор Карелии. Сост. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 1991.
- Лонг 1969 — Лонг Дафинс и Хюя. *Атлас Татий Левкиппа и Клитифронг. Золотой осет. Пер с древнегреч и лат М.* 1969. С. 167-234.
- Лопарев 1993 — Лопарев А. М. Кирилы. Христианство. Энциклопедический словарь М., 1993. Т. 1. С. 736-737.
- Лосев 1925 — Лосев Л. Заговоры народные, записанные в Кунгурском округе // Кунгурско-Красноуфимский край 1925. № 2. С. 20-23.
- Лосев 1906 — Лосев С. А. Маленькая находка // Олонецкие губернские ведомости 1906 № 86 10 авг. С. 2; № 87 12 авг. С. 2; № 90 22 авг. С. 3; № 93 31 авг. С. 3-4; № 94 2 сент. С. 3; № 97 12 сент. С. 3.
- Лосский 1991 — Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Луканин 1861 — Луканин А. Как священнику отвечать на вопросы, предлагаемые больными относительно их выздоровления и смерти? // Руководство для сельских пастырей. 1861. Т. 1. № 2 (15 янв.). С. 51-66.
- Лукин 2000 — Лукин П. В. Народные представления о государственной власти в России XVII века М., 2000.
- Лукьянов 1913 — Лукьянов Г. Г. Из истории русского колдовства в XVII в. // Вестник Харьковского историко-филологического общества 1913. Вып. 4. С. 67-73.
- Любовное заклинание 1859-1960 — Любовное заклинание из следственного дела 1769 года // Летописи русской литературы и древности. 1859-1860. Т. 3. Кн. 6. Отд. III. С. 92-93.
- Ляцкий 1893 — Ляцкий Е. А. К вопросу о заговорах от трясовиц // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 121-136.
- Майков 1891 — Майков Л. Н. Заговоры донских казаков (Из рукописного сборника конца XVII века, принадлежащего А. Ф. Бычкову) // Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 135-136.
- Майков 1992 — Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.
- Макаров 1981 — Макаров Н. А. Магические обряды при сокрытии клада на Руси // Советская археология. 1981. № 4. С. 261-264.
- Максимов 1886 — Максимов С. В. Русский человек в гостях: Этнографический очерк // Задушевное слово: Журнал для детей старшего возраста. 1886. Т. 12. С. 416-417.
- Малиновский 1875-1876 — Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875-1876. Вып. 1. Отд. II. С. 69-92.
- Малиновский 1876 — Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкие губернские ведомости. 1876. 28 февр. № 15. С. 161-163; 3 марта. № 16. С. 172-173; 10 марта. № 18. С. 192-195.
- Мансветов 1881 — Мансветов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясовицах // Древности: Тр. Имп. Моск. археол. о-ва. М., 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24-36.
- Мансикка 1908 — Мансикка В. Н. К изучению заговоров. (Заметка по поводу недавно появившейся книги А. В. Ветухова) // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1908. Т. 13. Кн. 3. С. 371-383.

- Мансикка 1909а — Мансикка В. И. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина 1909 Вып. 4 С. 3–30.
- Мансикка 1909б — Мансикка В. И. [Рец. на кн. Виноградов И. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.] // Журнал Министерства народного просвещения. 1909. № 10. Критика и библиогр. С. 447–453.
- Мансикка 1910 — Мансикка В. И. Представление о «море» в Голубиной книге // Журнал Министерства народного просвещения. 1910. № 2. С. 275–283.
- Мансикка 1926 — Мансикка В. И. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III Třída České Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1 Praha, 1926. S. 185–233.
- Маркина 1994 — Маркина Н. Ю. «Четырехчастная» икона в контексте богослужебного чина // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 270–287.
- Марков 2002 — Беломорские старинны и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / Изд. подг. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко. СПб., 2002.
- Мијушковић 1985 — Мијушковић М. Љубавне чини. Београд, 1985.
- Миллер 1867 — Миллер О. Ф. Заметка // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. 4. С. III–XLVII (2-й паг.).
- Милорадович 1909 — Милорадович В. Украинские тайные знания и чары. (Этнографический очерк) // Пошана. Сб. Харьк. ист.-фил. о-ва. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1909. Т. 18. С. 232–243.
- Миненок 1994 — Миненок Е. В. Роль женщины в заговорной традиции // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994. С. 362–362.
- Михайлова 1999 — Михайлова Т. В. Колдовские дела второй половины XVIII века // Историческая психология и ментальность. СПб., 1999. С. 297–323.
- Михайлова 2000 — Михайлова Т. В. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII в. // Вестник молодых ученых. Исторические науки. СПб., 2000. С. 31–40.
- Михайлова 2004 — Михайлова Т. В. «Волшебные книжки» и «суеверные письма»: заговоры в составе колдовских дел // Studia Ethnologica. Труды Факультета этнологии. СПб., 2004. Вып. 2. С. 174–200.
- Младшая Эдда 1994 — Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. М., 1994.
- Молитвенник 1980 — Молитвенник. Брюссель, 1980.
- Молитвослов 1999 — Молитвослов. Молитвы на всякую потребу. СПб., 1999.
- Мороз 2001 — Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 232–258.
- Мороз 2002 — Мороз А. Б. Пастушеские отпуска на Русском Севере // Живая старина. 2002. № 3. С. 48–50.
- Мороз 2003а — Мороз А. Б. Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 42–52.
- Мороз 2003б — Мороз А. Б. «Лесной отпуск»: Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. (Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск, 2003. С. 206–208.

- Морозов 1998 – *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998.
- Морозов 2001 – «Отпуск» пастуха из Каргопольского р-на Архангельской обл. / Подг. к публ. И. А. Морозова // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 120–124.
- Москвина 1996 – *Москвина В. А.* Символика персонажей русских заговоров. Омск, 1996. Канд. дис. (машинопись).
- Мосс 2000 – *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Мяло 1987 – *Мяло К. Г.* Космогонические образы мира: между Западом и Востоком. Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 227–261.
- Назаревский 1961 – *Назаревский А. А.* О литературной стороне грамот и других документов Московской Руси начала XVII века. Киев, 1961.
- Народные суеверия 1869 – Народные суеверия // Олонецкие губернские ведомости. 1869. № 92. 22 ноября. С. 978–979; № 94. 29 ноября. С. 997.
- Небжеговская-Бартминская 2004 – *Небжеговская-Бартминская С.* Роль мотива в описании модели текста // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 256–272.
- Неклюдов, Кроон 1909 – *Неклюдов М. Н., Кроон Р. Н.* Приветы и ответы в деревнях Смоленской губернии // Памятная книжка Смоленской губернии на 1909 г. Смоленск, 1909. С. 1–24.
- Несколько заклинаний 1896 – Несколько заклинаний // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1. С. 19–24.
- Несколько заговоров 1863 – Несколько народных заговоров // Летописи русской литературы и древностей. 1863. Т. 5. Отд. III. С. 111–112.
- Никитина 1994 – *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 172–205.
- Никитина 1999 – *Никитина С. Е.* Сердце и душа фольклорного человека // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 26–38.
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Николаева, Чернецов 1991 – *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- Никольский 1995 – *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е, испр. и доп. М., 1995 (репринт изд. 1907 г.).
- НКС 1983/4 – Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4.
- НКС 1992/1 – Настольная книга священнослужителя. Изд. 2-е. М., 1992. Т. 1.
- Новак, Штэйнер 1997 – Таямніцы замоўнага слова / Укладаньня, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул, каментарыі і рэдагаванне В. С. Новак, І. Ф. Штэйнера. Гомель, 1997.
- Новичкова 1995 – Русский демонологический словарь / Автор-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Новичкова 1996 – *Новичкова Т. А.* Сор и золото в фольклоре // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 121–156.
- Новозаветные апокрифы 2001 – Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С. А. Ершова. СПб., 2001.

- Новомбергский 1906 — *Новомбергский Н. Я.* Календарь на 1906 г. СПб., 1906 (Материалы по истории металлургического дела в России).
- Новомбергский 1909 — *Новомбергский Н. Я.* Приложения к «Историческому словарю» в 4-х частях. СПб., 1909. Т. 4 (Известия имп. Томского университета. К. 3).
- Новомбергский 2004 — *Новомбергский Н. Я.* Словарь и дело о заговорах. М., 2004. Т. 1-2 (репринт изд. 1909 г.).
- Овчаров 1997 — *Овчаров Н.* «Проклятия нежити» // Българска етнология. 1997 № 1/2. С. 104-108.
- Овчаров 1998 — *Овчаров Н.* Няколко слабо известни апокрифни молитви от 1497/1498 г. // Българска етнология. 1998. № 3/4. С. 81-88.
- Огородников 1866 — *Огородников С.* Заговоры, собранные в Соломбале. Труды Архангельского губернского статистического комитета за 1865 год. Архангельск, 1866. Кн. 1. Отдел этнографический. С. 40-44.
- Озерецкий 1870 — *Озерецкий П.* Очерк древнерусских народных воззрений на религиозно-нравственные предметы // Руководство для сельских пастырей. 1870. № 26. С. 302-312; № 28. С. 361-372; № 30. С. 426-439; № 31. С. 461-471; № 32. С. 478-488.
- Ончуков 1904 — *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. СПб., 1904.
- Описание 1901/10; 1903/11; 1902/12; 1915/18; 1915/32; 1912/34 — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1901. Т. 10; 1903. Т. 11; 1902. Т. 12; ; 1912. Т. 34; 1915. Т. 18; 1915. Т. 32.
- Отреченное чтение 2002 — Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Островский, Баранов 1996 — *Островский А. Б., Баранов Д. А.* Лев в русском крестьянском искусстве // Живая старина. 1996. № 3. С. 21-23.
- Острожская библия 1988 — Острожская библия. М., Л., 1988 [Фототипическое переиздание текста с издания 1581 г.].
- Павел Алеппский 1897 — *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века / Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1897. Т. 2.
- Панченко 1998 — *Панченко А. А.* «Магическое письмо»: к изучению магического фольклора // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 175-216.
- Панченко 2002 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Панченко 1984 — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Пасенко 1912 — *Пасенко В.* Молитва от суда (материал для истории русских народных заговоров) // Филологические записки. 1912. № 4. С. 589-590.
- ПВЛ 1996 — Повесть временных лет. СПб., 1996.
- ПГЗ 1984 — Повесть о Горе-Злочастии / Изд. подг. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984.
- Пеньковский 2003 — *Пеньковский А. Б.* Нина. Культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом освещении. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003.
- Первушин 1897 — *Первушин П.* Суеверия села Катайского Камышловского уезда // Зап. Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1897. Т. 17. Вып. 2. С. 329-331.

- Переседов 2004 — *Переседов И. Г.* Об амулетах-змеевиках и их связи с натальными крестами и иными предметами церковной культуры // Византизм и контексте мировой истории. Мат-лы науч. конф. посвящ. памяти А. В. Банк СПб., 2004. С. 108–121.
- Песков 1977 — *Песков А. М.* Об устойчивых поэтических элементах русского заговора // Филология. М., 1977. Вып. 5. С. 26–39.
- Песковы 1993 — Обереги и заклинания русского народа / Тексты подготовили М. И. и А. М. Песковы. М., 1993.
- Петканова 1976 — *Петканова Д.* Фолклорът в апокрифните молитви // Български фолклор. 1976. Кн. 2. С. 28–40.
- Петканова 1978 — *Петканова Д.* Апокрифна литература и фолклор. София, 1978.
- Петканова 1982 — [Петканова Д.]. Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982.
- Петров 1906 — *Петров А.* Статьи об Угорской Руси. СПб., 1906 (Зап. Ист.-Филол. фак-та имп. С.-Петербургского ун-та; Прилож. к LXXXI части).
- Петров 1981 — *Петров В. П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.
- Петров 1875 — *Петров Н. И.* Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Киев, 1875. Вып. 1.
- Петров 1877 — *Петров Н. И.* Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Киев, 1877. Вып. 2.
- Петропавловский приход 1884 — Петропавловский приход (В Кондушской волости, Вытегорского уезда) // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 34. 12 мая. С. 335–336.
- Петрухин 1993 — *Петрухин В. Я.* Из древнейшей истории русского права. Игорь Старый — князь-«волк» // Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 125–133.
- ПЗ 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подг. текстов и коммент. Т. А. Агалкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Пигин 1998 — *Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Пигин 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых / Подг. текста и коммент. А. В. Пигина // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 241–249.
- Пигин 2003 — Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке / Подг. текстов и сост. А. В. Пигина. СПб., 2003.
- Пихоя 1987 — *Пихоя Р. Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (к. XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987.
- ПЛДР 1988/1 — Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- Плотникова 1995 — *Плотникова А. А.* Воск // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 442–444.
- Плюханова 1996 — *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 380–459.
- ПМП 1997 — Православный молитвослов. Псалтирь. СПб., 1997.
- ПНТ 1985 — Повесть о нашествии Тохтамыша // Воинские повести Древней Руси. Л., 1986. С. 270–289.

- Погодин 1842 — *Погодин М.* Путешествие в Финляндию. Погодин М. — М.: Издательство 1842. Ч. 4. № 8. Цыганская словесность (С. 243–283).
- Погосян, Сморжевских 2002 — *Погосян Е., Сморжевских М.* Живая старина. История и историография в литературном приложении Тарту, 2002 (С. 1695–1742 гг.). *Studia Russica, Helsingiensia et Tartuensia VIII*. История и историография в литературном приложении Тарту, 2002 (С. 1695–1742 гг.).
- Подосинов 2000 — *Подосинов А. В.* Символы четырех евангелистов. Их происхождение и значение. М., 2000.
- Познанский 1912 — *Познанский Н. Ф.* Сисиниева легенда-оберег и сроднящиеся амулеты и заговоры // *Живая старина*. 1912. № 1. С. 95–116.
- Познанский 1995 — *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995 [репринт издания 1917 г.].
- Покровский 1916 — *Покровский А. А.* Древнее Псковско-Новгородское письменное наследие // *Труды XV Археологического съезда в Новгороде в 1911 г.* М., 1916. Т. 2. С. 215–402.
- Покровский 1975 — *Покровский Н. Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII–начала XX в.* Новосибирск, 1975. С. 110–130.
- Покровский 1979 — *Покровский Н. Н.* Исповедь алтайского крестьянина // *Памятники культуры. Новые открытия*. 1978. Л., 1979. С. 49–57.
- Покровский 1987 — *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // *Научный атеизм, религия и современность*. Новосибирск, 1987. С. 239–266.
- Покровский 1873 — *Покровский П.* Народное суеверие: Наговоры // *Олонцкие губернские ведомости*. 1873. 9 мая. № 36. С. 430–431; № 38. 16 мая. С. 455–456.
- Полякова 1994 — *Византийские легенды* / Изд. подг. С. В. Полякова. М., 1994.
- Попов 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- Попов 1877 — *Попов Н. А.* Осип Андреевич Баженин (Эпизод из истории общественных нравов Петровской эпохи) // *Древняя и новая Россия*. 1877. Т. 3. № 9. С. 5–29.
- Порфирьев 1891 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // *Труды Четвертого археологического съезда*. Казань, 1891. Т. 2. 3-я паг. С. 1–24.
- ПОС 1973/2; 1990/8 — *Псковский областной словарь с историческими данными*. Л., 1973. Т. 2; Л., 1990. Т. 8.
- Потанин 1864 — *Потанин Г. Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // *Этнографический сборник*. СПб., 1864. Вып. 6. С. 1–154 (1-й паг.).
- Потебня 1876–1883/1–4 — *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. Варшава, 1883. Ч. 1–4.
- Потебня 1877 — *Потебня А. А.* Малорусская народная песня по списку XVI в. Харьков, 1877.
- Потебня 1883–1887/1–2 — *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883–1887. Т. 1–2.
- Потебня 1905 — *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности: (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). Харьков, 1905.
- Потебня 2000 — *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2000. (Собрание трудов.)

- Прожуркина 2001 — *Прожуркина В.* «Сог Ardens»: смысл заглавия и эзотериче-
ская традиция // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 196–213.
- Пр-ский 1873 — *Пр-ский И. С.* Народные суеверия. Две молитвы // Олонецкие гу-
бернские ведомости. 1873. № 76. 29 сент. С. 870–871, № 78. 6 окт. С. 891–892.
- Проценко 1998 — *Проценко Б. Н.* Духовная культура донских казаков: Заговоры,
обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- ПСГ 1988 — Повесть о Савве Грудцыне // Памятники литературы Древней
Руси. XVII век. М., 1988. Кн. 1. С. 39–54.
- ПСРЛ 1843. 2 — Полное собрание русских летописей. СПб., 1843. Т. 2.
- Путилов 1956 — *Путилов Б. Н.* Песня «Добрый молодец и река Смородина» и
«Повесть о Горе-Злочастии» // Труды Отдела древнерусской литерату-
ры. М.: Л., 1956. Т. 12. С. 226–235.
- Пушкарев 1977 — Редкие источники по истории России / [Текст подготовил
Л. Н. Пушкарев]. М., 1977. Вып. 1.
- Пушкарева 1989 — *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.
- Пушкарева 1999 — *Пушкарева Н. Л.* «Како ся разгоре сердце мое и тело мое до
тебе...»: Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненор-
мативным источникам // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика
и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина
XIX в.) / Изд. подг. Н. Л. Пушкарева. М., 1999. С. 507–515.
- Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина;
Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1996a — *Раденковић Љ.* Символика света в народној магији Јуж-
них словена. Београд, 1996.
- Раденковић 1996b — *Раденковић Љ.* Народна бајања код јужних словена. Бео-
град, 1996.
- Раденковић 1998 — *Раденковић Љ.* Дъна — стари словенски назив једне боле-
сти // Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 190–197.
- Разумова 1954 — *Разумова А. П.* Из истории русской фольклористики: П. Н. Рыб-
ников. П. С. Ефименко. М.; Л., 1954.
- Разумовский 2002 — *Разумовский Г.* Объяснение священной книги псалмов.
М., 2002.
- Ранович 1990 — *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христиан-
ства. Античные критики христианства. М., 1990.
- Рахимова 2002 — *Рахимова Э. Г.* Изобразительность метафорических уподоб-
лений в рунах калевальской метрики // Народные культуры Русского
Севера. Фольклорный этнитет этноса. Архангельск, 2002. С. 64–71.
- Ребров 1886 — *Ребров В.* Молитва скоту // Олонецкий сборник. Петроза-
водск, 1886. Вып. 2. Отд. II. С. 49–54.
- РЗЗ 1998 — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экс-
педиций 1953–1993 гг. М., 1998.
- Роббинс 1995 — *Роббинс Р. Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 1995.
- Рогачевская 1999 — *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тек-
сты и исследования. М., 1999.
- Рождественская 2001 — *Рождественская М. В.* О новонайденном свитке из
Государственного Архива Швеции («Сон Богородицы») // Норна у ис-
точника Судьбы: Сборник статей в честь Е. А. Мельниковой. М., 2001. М.,
2001. С. 324–332.

- Розанов 1928 — *Розанов С.* Народные заговоры (в их развитии). Труды (Серия: История быта и мысли) / (Сборник статей и очерков) А. И. Соболевского. СПб., 1928. С. 30–35.
- Розов 2003 — *Розов А. П.* Священник в духовной жизни русской литературы XIX в. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2003.
- Ряхов 1968 — *Ряхов П. П.* Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода (О предполагаемых западнославянских источниках сочинений Иларiona) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1968. С. 71–85.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Рыбников 1867 — *Рыбников П. Н.* Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. 4.
- Рындина 1972 — *Рындина А. В.* Суздальский змеевик // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 217–235.
- Саввушкина 1993 — *Саввушкина Н. И.* Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Саввушкиной. М., 1993.
- Сазонова 1991 — *Сазонова Л. И.* Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.). М., 1991.
- Сазонова 1999 — *Сазонова Л. И.* Мотив «Сердце царево в руке Божией» в русской литературе // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 121–129.
- Сазонова, Топорков 2002а — *Сазонова Л. И., Топорков А. Л.* Сборник заговоров XVII в. от оружия // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков. М., 2002. С. 225–232.
- Сазонова, Топорков 2002б — *Сазонова Л. И., Топорков А. Л.* Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. // Там же. С. 267–289.
- Сапунов 1970 — *Сапунов Б. В.* Памятники материальной культуры двоеверцев // Труды гос. Эрмитажа. Л., 1970. Т. 11. С. 7–24.
- Сахаров 1997 — *Сахаров И. П.* Русское народное чернокнижие. СПб., 1997.
- СБЛ 1992/5 — *СБЛ.* Стара българска литература. Т. 5. Естествознание / Съст. и ред. А. Милтенова. София, 1992.
- Свешникова 1979 — *Свешникова Т. Н.* Волки-оборотни у румын // *Balkanica.* Лингвистические исследования. М., 1979. С. 201–221.
- Свод 1991 — *Свод древнейших письменных известий о славянах.* Т. (I–VI вв.). М., 1991.
- СД 1991 — *СД.* Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подг. текста и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- СДЯ 1988/1 — *СДЯ.* Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988. Т. 1.
- Селецкий 1886 — *Селецкий А.* Колдовство в юго-западной Руси в XVIII ст. // Киевская старина. 1886. Т. 15. № 6. С. 193–236.
- Селиванов 1990 — *Селиванов Ф. М.* Художественные сравнения русского песенного эпоса: Систематический указатель. М., 1990.
- Сендерович 2002 — *Сендерович С.* Георгий Победоносец в русской культуре. Страницы истории. 2-е изд., перераб. М., 2002.
- Серафимово послушание 1996 — *Серафимово послушание: Жизнь и труды Н. А. Мотовилова.* М., 1996.
- Серебрянников 1918 — *Серебрянников В. Н.* Народные заговоры, записанные в Оханском уезде, Пермской губернии. Пермь, 1918.
- Сидоров 1997 — *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.

- Симеон Новый Богослов 2004 — *Преподобный Симеон Новый Богослов* Приди, свет истинный Избранные гимны В стихотворном пер с греч епископа Илариона (Алфеева) СПб 2004
- Симеон Полоцкий 1996 2000 1 3 — *Симеон Полоцкий* Вертоград многоцветный / Подг текста, статья и комментарий А Хинсли и Л. И. Сажоновой Wien, 1996, 1999, 2000. Т. 1 3 (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte Reihe B Editionen Neue Folge, Bd 10/1 III)
- СЖК 1987-1 — *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI первая половина XIV в.)* Л., 1987
- СМ 1995 — *Славянская мифология*. М., 1995.
- Смилянская 1993 — *Смилянская Е. Б.* Университетские фрагменты «Истории о пане Твердовском» (к изучению «фаустовской» темы в русской литературе первой половины XVIII в.) // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета: Исследования и материалы. М., 1993. С. 188-203.
- Смилянская 1995 — *Смилянская Е. Б.* Заговоры из рукописных материалов XVIII века // *Русский эротический фольклор*. М., 1995. С. 362-370.
- Смилянская 1996 — *Смилянская Е. Б.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. 1996. № 1. С. 3-20.
- Смилянская 2000 — *Смилянская Е. Б.* Колдун и ведьма в контексте русской культуры XVIII века. М., 2000 [мат-лы семинара].
- Смилянская 2001 — *Смилянская Е. Б.* «Любовь твоя раны мне великие дает...» (Чувства и страсти по следственным материалам XVII в.) // *Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах*. СПб., 2001. С. 26-40.
- Смилянская 2002а — *Смилянская Е. Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // *Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков*. М., 2002. С. 75-98.
- Смилянская 2002б — *Смилянская Е. Б.* Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. (Публикация Е. Б. Смилянской) // *Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков*. М., 2002. С. 99-172.
- Смилянская 2002в — *Смилянская Е. Б.* Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всей какое по ряду стоят (Публикация Е. Б. Смилянской) // *Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков*. М., 2002. С. 322-364.
- Смилянская 2002г — *Смилянская Е. Б.* Скандал в благородном семействе Салтыковых: пагубные страсти и «суеверия» в середине XVIII в. // *Россия в XVIII столетии*. М., 2002. Вып. 1. С. 74-96.
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Смирнов 1866 — *Смирнов Гр.* Как простолудин смотрит иногда на своего священника и чего требует от него при отпращивании последним своих священных обязанностей // *Руководство для сельских пастырей*. 1866. Т. 1. № 15 (10 апр.). С. 522-526.
- Сморгунова 2002 — *Сморгунова Е.* Два мира народной медицины: «Божьи противники — людские помощники» // *Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2002. С. 217-234.

- (МН) 1985 — Сказание о Мухоморова / *Восточная славянская литература*. М., 1985. С. 203–209.
- (МУ) 1998 — Словеса на матах теранци / *Восточная славянская литература*. М., 1998. С. 203–209.
- (Сторри) (Сторри) (Сторри) 1980 — *Сторри Сторри*. М., 1980.
- (Соболева) 1990 — Соболева Л. С. Рукописная литература периода феодализма / *Славянская литература периода феодализма*. М., 1990. С. 203–209.
- (Соболева) 1992 — Соболева Л. С. Рукописные заговоры в собраниях. Екатеринбург // *Религия и церковь в Сибири*. Вып. 3. Письменные и устные источники заговоров. Тюмень, 1992. С. 5–38.
- (Соболева) 1998 — Соболева Л. С. Жанровые разновидности апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // *Древнерусская книжная традиция и современная народная литература*. Нижний Новгород, 1998. С. 68–70.
- (Соболева) 2000 — Соболева Л. С. Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // *Устная и рукописная традиции*. Екатеринбург, 2000. С. 209–246.
- (Соколов) 1892 — С[околов] А. Заговоры и наговоры (Из книги «Сказание о ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Казань, 1892. Т. 10. Вып. 1. С. 116–117.
- (Соколов) 1888 — Соколов М. И. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1.
- (Соколов) 1889 — Соколов М. И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1889. Т. 263. Отд. 2. С. 339–368.
- (Соколов) 1895 — Соколов М. И. Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // *Древности: Тр. Слав. комиссии имп. Моск. археол. о-ва*. 1895. Т. 1. С. 134–202.
- (Соколова) 1998 — Соколова М. Н. (Монахиня Иулиания). Одежия Пресвятой Богородицы // *Православная икона: Канон и стиль*. М., 1998. С. 214–215.
- (Сперанский) 1898 — Сперанский М. Заметки о рукописях Белградских и Софийских библиотек // *Изв. Ист.-фил. ин-та в Нежине*, 1898. Т. 16. С. [1–4], 1–87 (отд. пагинации).
- (Средство против суеверий) 1860 — Средство против суеверий и предрассудков народа относительно лица священника // *Руководство для сельских пастырей*. 1860. Т. 2. № 42 (13 дек.). С. 161–172.
- (Срезневский) 1902а — Срезневский Вс. Отчет Отделению русского языка и словесности Имп. Академии Наук о поездке в Вологодскую губернию. (Май — июнь 1901 года) // *Изв. Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук*. 1902. Т. 7. Кн. 4. С. 128–245.
- (Срезневский) 1902б — Срезневский Вс. Отчет о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии // *Изв. Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук*. 1902. Т. 10. Кн. 4. С. 99–104.
- (Срезневский) 1903 — Срезневский Вс. Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки имп. Академии наук в 1902 г. СПб., 1903.

- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Срезневский 1989 — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. М., 1989. Т. 1. Ч. 1-2; Т. 2. Ч. 1-2; Т. 3. Ч. 1-2.
- СРНГ 1977/13 — Словарь русских народных говоров. Л., 1977. Вып. 13.
- СРЯ XI-XVII вв. 1977/4, 1981/8, 1995/21, 1996/23 — Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1977. Вып. 4; 1981. Вып. 8; 1995. Вып. 21; 1996. Вып. 23.
- СС 1999 — *Благова Э., Цейтлин Р. М., Геродес С. и др.* Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. 2-е изд., стереотип. М., 1999.
- ССРЛЯ 1963/15, 1965/17 — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1963. Т. 15; 1965. Т. 17.
- Старостина 1948 — *Старостина Т. В.* Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676-1677 гг. о хранении заговорных писем // Учен. зап. Кarelо-Финского ун-та. Петрозаводск, 1948. Т. 2, вып. 1. С. 44-89.
- Старшая Эдда 2000 — *Старшая Эдда* / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб., 2000.
- Степанов 1997 — *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
- Степанова 2002 — *Устная поэзия тунгудских карел* / Изд. подг. А. С. Степанова. Петрозаводск, 2000.
- Стефанов 1989 — *Стефанов П.* Отново за светците в български фолклор // Български фолклор. 1989. № 4. С. 21-29.
- Стојановић 1903 — *Стојановић Љ.* Каталог Народне библиотеке у Београду. IV. Рукописи и старе штампане књиге. Београд, 1903.
- Суеверия 1885 — *Суеверия и предрассудки в простом народе* // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 78. С. 690-691.
- Сумникова 1986 — *Сумникова Т. А.* О словосочетании *лютый зверь* в некоторых памятниках восточнославянской письменности // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986. С. 59-77.
- Сумцов 1888 — *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- Сырку 1883 — *Сырку П.* Отрывок малорусского простонародного лечебника и два заговора. По рукописи начала XVII в., хранящейся в Румынском государственном архиве в Букуреште // Филологические записки. 1883. Вып. 1. С. 1-12 (4-й паг.).
- ТБ 1904-1913/1-11 — Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Пб., 1904-1913. Т. 1-11.
- Творогов 1995 — *Творогов О. В.* Гроза // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 62-64.
- Телетова 1993 — *Телетова Н. К.* Первый русский лирический поэт П. А. Квашнин-Самарин // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 47. С. 293-307.
- Титов 1902 — *Титов А.* Дела XVIII века // Русский архив. 1902. Кн. 3. № 11. С. 401-409.
- Титова 1987 — *Титова Л. В.* «Беседа отца с сыном о женской злобе»: Исследование и публикация. Новосибирск, 1987.
- Тихонравов 1859 — *Заговоры на оружие* [Публ. Н. С. Тихонравова] // Летописни русской литературы и древности. 1859. Т. 2. Кн. 4. С. 103-105.

- Тихомиров 1863/1 2 — Тихомиров Н. С. Памятники старинной русской литературы. М., 1863. Т. 1. 2.
- Ткаченко 2001 — Ткаченко Е. В. Феномен «русская точка» в контексте духовной народной традиции (семантический анализ) // Язык и поэтика фольклора. Петрозаводск, 2001. С. 209–212.
- Тодорова-Пиргова 2003 — Тодорова-Пиргова И. Баяния и магия София. 2003.
- Толмачев 1911 — Толмачев П. М. Заговоры и поверья в Забайкалье // Сибирский архив. 1911. № 2. С. 63–75.
- Толстая 2001 — Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 151–295.
- Толстая 2004 — Толстая С. М. Семантические корреляты слав. *sux- // Язык культуры: Семантика и прагматика. М., 2004. С. 384–400.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Бык // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 272–274.
- Толстой, Толстая 1998 — Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. М., 1998. С. 88–125.
- Тончева 2000 — Тончева Хр. Старобългарските молитви за всяка потреба в развоя на славянската ръкописна книжнина (до края на XIX век). Пловдив, 2000.
- Топорков 1989 — Топорков А. Л. Откуда у Бабы-Яги ступа? // Русская речь. 1989. № 4. С. 126–130.
- Топорков 1997 — Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке. М., 1997.
- Топорков 1998 — Топорков А. Л. Грамота № 521: заговор или любовная записка? // Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 230–241.
- Топорков 1999а — Топорков А. Л. Русские любовные заговоры XIX века // Эрос и порнография в русской культуре / Под ред. М. Левитта и А. Топоркова. М., 1999. С. 54–71.
- Топорков 1999б — Топорков А. Л. Дежа // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 45–49.
- Топорков 2001 — Топорков А. Л. Антропонимическое пространство Олонецкого сборника заговоров XVII века // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. М., 2001. Ч. 2. С. 126–131.
- Топорков 2002а — Топорков А. Л. Заговорно-заклинательная поэзия в рукописных традициях восточных и южных славян // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003). Доклады российской делегации. М., 2002. С. 351–361.
- Топорков 2002б — Суеверия в лечебниках XVII–XVIII вв. (Публикация А. Л. Топоркова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 376–393.
- Топорков 2002в — Топорков А. Л. Сердце // Славянская мифология: Энциклоп. словарь. М., 2002. С. 431.
- Топорков 2002г — Топорков А. Л. Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 338–376.
- Топорков 2002д — Топорков А. Л. К символике 'мужского' и 'женского' в славянской магической поэзии (на материале русских заговоров от импо-

- тенции) // Wiener Slawistischer Almanach. Wien, 2002. Sonderband 55. S. 557–566.
- Топорков 2003 – Топорков А. Л. Олонецкий сборник заговоров как памятник народной культуры XVII века // Вестник Российского государственного научного фонда. 2003. № 1. С. 148–155.
- Топоров 1969 – Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. 4. С. 9–43 (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та Вып. 236).
- Топорков 1972 – Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77–103.
- Топоров 1982 – Топоров В. Н. Рыба // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 391–393.
- Топоров 1983 – Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
- Топоров 1993 – Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Топоров 1995 – Топоров В. Н. Дажьбог и Стрибог // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 526–531.
- Топоров 1996 – Топоров В. Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 7–88.
- Топорова 1996 – Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
- Топорова 2002 – Топорова Т. В. О древнеисландских космологических загадках как феномене языка и культуры. М., 2002.
- Торчинов 2000 – Торчинов Т. Е. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 2000.
- Торэн 1935 – Торэн М. Д. Об образе лихорадки // Советская этнография. 1935. № 1. С. 107–113.
- Требник монашеский 2003 – Требник монашеский. М., 2003 [Печатается по синодальному изданию 1906 г.].
- Трубецкой 1906 – Трубецкой Н. С. К вопросу о золотой бабе // Этнографическое обозрение. 1906. № 1/2. С. 56–65.
- Труворов 1889 – Труворов А. Н. Волхвы и ворожеи на Руси, в конце XVII века // Исторический вестник. 1889. Т. 36. № 6. С. 701–715.
- Турилов 1995 – Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции / Отв. ред А. А. Турилов. М., 1995.
- Турилов 2002 – Сибирский сборник XVIII в. / Предисловие и публикация А. А. Турилова // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 250–267.
- Турилов, Чернецов 1986 – Турилов А. А., Чернецов А. В. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография. 1986. № 1. С. 95–103.
- Турилов, Чернецов 1994 – Турилов А. А., Чернецов А. В. Ангел Пострелил и зверь Любимец // Живая старина. 1994. № 1. С. 26–28.

- Турилов, Чернецов 1997 — Турилов А. А., Чернецов А. В. Народные верования (рукописи) // Истоки русской культуры: материалы конференции по археологии России М., 1997. Вып. 3. С. 19–21.
- Турилов, Чернецов 2002а — Турилов А. А., Чернецов А. В. Традиция XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 8–72.
- Турилов, Чернецов 2002б — Великоустюжский сборник XVII в. / Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 177–224.
- Турилов, Чернецов 2002в — Сборник заговоров начала XIX в. / Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 290–294.
- Тюнен 1995 — Тюнен С. В. К вопросу о прародителе огня в карело-финских заговорах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 109–117.
- ТФНО 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области / Изд. подг. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001.
- Урынсон 1999 — Урынсон Е. В. Тоска // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. Вып. 1. Изд. 2-е, испр. С. 441–445.
- Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Успенский 1993 — Успенский Б. А. Солярно-лунарная символика в облике русского храма // Christianity and the Eastern Slavs. V. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. by V. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993. P. 241–251 (California Slavic Studies. V. 16).
- Успенский 1994 — Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1–2.
- Успенский 2000 — Успенский Б. А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000.
- Успенский 1940 — Успенский М. И. Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография: Сб. статей. М., 1940. С. 168–173.
- Успенский 2004 — Успенский Ф. Б. Лютый зверь на Руси и в Скандинавии // Славяноведение. 2004. № 2. С. 88–105.
- Ушаков 1994 — Ушаков Д. Н. Из «Материалов по народным верованиям великороссов» (Глава II) // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 205–223.
- Ф.....ов 1892 — Ф.....ов К. Присловья, приметы, обычаи, заговоры и верования простого народа в Вытегорском уезде // Олонецкие губернские ведомости. 1892. № 37. С. 391–392; № 39. С. 411–412.
- Фадеева 1995 — Фадеева Л. В. Письменная заговорная традиция (проблемы собирания и изучения) // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти проф. Н. И. Савушкиной. М., 1995. С. 38–45.
- Фадеева 1997 — Фадеева Л. В. Заговоры с мотивом целительного рукоде-
лия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1997. Вып. 1. С. 37–50.

- Фадеева 2000 — *Фадеева Л. В.* Битва утица в русских заговорах (роль христианских источников в формировании образа) Канд. дис. М., 2000 (машинопись).
- Фадеева 2001 — *Фадеева Л. В.* Рим — Покров в заговорной поэзии // *Художественный мир традиционной культуры*. М., 2001. С. 77–97.
- Фаминцын 1995 — *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1995.
- Фишман 1986 — *Фишман О. М.* Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел. Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 190–205.
- Флоренский 1990 — *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. Ч. 1–2.
- Фудзивара 2004 — *Фудзивара Л.* «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции // *Живая старина*. 2004. № 2. С. 16–22.
- Ханзен-Леве 2003 — *Ханзен-Леве А.* Русский символизм: Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика. СПб., 2003.
- Харитоновна 1991 — *Харитоновна В. И.* Любовна магія слов'ян (сербсько-російські паралелі) // *Проблеми слов'янознавства*. Львів, 1991. С. 59–66.
- Харитоновна 1992 — *Харитоновна В. И.* Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: Конспекты лекций. Львов, 1992.
- Харузин 1894 — *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии // *Олонецкий сборник*. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 302–346.
- Херасков 1864 — *Херасков М.* Суеверное мнение о молитве священника над больным // *Руководство для сельских пастырей*. 1864. Т. 2. № 26 (28 июня). С. 324–331.
- Хлыбова 2000 — *Хлыбова Т. В.* Святой Георгий на иконе и в духовном стихе // *Традиционная культура*. 2000. № 2. С. 27–35.
- Христианство 1993 — *Христианство: Энциклопедический словарь*. М., 1993. Т. 1.
- Христова 2001 — *Христова Б.* Амулетите и талисманите в българската писмена традиция. София, 2001.
- Хроленко 2001 — *Хроленко А. Т.* Русская ментальность в фольклорном лексиконе // *Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах*. Петрозаводск, 2001. С. 29–36.
- Цонев 1910 — *Цонев Б.* Опис на рукописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София, 1910. Т. 1.
- Цонев 1923 — *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2.
- Черепанова 1977 — *Черепанова О. А.* Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях // *Язык жанров русского фольклора*. Петрозаводск, 1977. С. 44–57.
- Черепанова 1979 — *Черепанова О. А.* Явление прозопопеи и языковые средства его реализации в заговорах и заклинаниях // *Язык жанров русского фольклора*. Петрозаводск, 1979.
- Черепанова 1983а — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1983б — *Черепанова О. А.* Роль имени собственного в мифологической лексике // *Язык жанров русского фольклора*. Петрозаводск, 1983. С. 74–84.

- Черешкин 1929 — Черешкин Т. В. Иллюстрированная этнография 1929 № 2 С. 101—110
- Черная 1999 — Черная Т. В. Русская языковая модель мира: от неолита к Новому времени М., 1999
- Чернецов 1994 — Чернецов А. В. Духовный мир и язык // Живая старина 1994. № 4 С. 16—19
- Чернецов 2003 — Чернецов А. В. Возвращаясь к напечатанному // Живая старина 2003. № 3 С. 58—59
- Чернов 1965 — Чернов И. О структуре русского языкового заговора по знаковым системам. Тарту. 1965. Вып. 2. С. 159—172
- Черных 1993 — Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2.
- Шашков 1990 — Шашков А. Т. Якутское дело о колдуне Иване Желтоброве: Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма Новосибирск, 1990. С. 83—88.
- Шейн 1898 — Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.
- Шилков 1883 — Шилков П. А. О суеверии населения Екатеринбургского уезда Пермской губернии // Пермские губернские ведомости. 1883. № 23.
- Шилков 1892 — Шилков П. «Заговор для присухи» // Живая старина. 1892. № 3. С. 149—151.
- Шимчук 1991 — Шимчук Э. Г. Из истории лексики, связанной с духовным миром человека (др.-русс. *тъска* и его окружение) // Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка М., 1991 Ч. 1. С. 75—85.
- Шиндин 1993а — Шиндин С. Г. О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // Славяноведение. 1993. № 3. С. 60—68.
- Шиндин 1993б — Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 108—127.
- Шиндин 1995 — Шиндин С. Г. К общей характеристике восточнославянских заговоров // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 303—318.
- Шмелев 2002 — Шмелев А. Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М., 2002.
- Шнитер 2001 — Шнитер М. Молитва и магия. София, 2001.
- Шпренгер, Инсистерис 2001 — Шпренгер Я., Инсистерис Г. Молот ведьм / Сост., примеч. С. Ершова / Пер. с лат. Н. Цветкова. СПб., 2001.
- Штаден 1925 — Штаден Г. О Москве Ивана Грозного: Записки немца-опричника. М., 1925.
- Щапов 1863 — Щапов А. П. Исторические очерки народного мировоззрения и суеверия (православного и старообрядческого). Приложение I. Заговоры, извлеченные из рукописей старообрядческих // Журнал Министерства народного просвещения. 1863. Ч. 117. № 1. Отд. IV. С. 54—63.
- Щепанская 1999 — Щепанская Т. Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 149—190 (Сб. Музея антропологии и этнографии РАН. Т. 47).

- Щепанская 2001а - *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX - XX вв.) - Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 9-27.
- Щепанская 2001б - *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) - Там же. С. 71-94.
- Щепанская 2003 - *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX - XX вв. М., 2003.
- Элиаде 1998 - *Элиаде М.* Азиатская алхимия - Пер. с румын., англ. и французских языков М., 1998.
- Элиаде 1999 - *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. М., 1999.
- Эллинистские поэты 1999 - Эллинистские поэты VIII - III вв. до н.э. Эпос, элегия, ямбы, метрика. Изд. подг. М. Л. Гаспаров, О. П. Цыбенко, В. Н. Ярхо. М., 1999.
- Юань Кэ 1987 - *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая / Пер. с кит. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1987.
- Юдин 1997 - *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юдин 1999 - *Юдин А. В.* Состав тела человека в русских заговорах // Кодови словенских культура. Делови тела. Белград, 1999. Год. 4. С. 7-31.
- Яворский 1915 - *Яворский Ю. А.* Заговоры и апокрифические молитвы по карпатско-русским рукописям XVIII и нач. XIX в. // Русский филологический вестник. 1915. Т. 73. № 2. С. 193-223.
- Якушкин 1868 - *Якушкин Е.* Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль, 1868. Вып. 5. С. 157-182.
- Якушкин 1983 - *Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина.* Л., 1983. Т. 1.
- Янин 1975 - *Янин В. Л.* Комплекс берестяных грамот № 519-521 из Новгорода // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 30-39.
- Ясинская 2003 - *Ясинская М. В.* Аномалии глаз как признак мифологического персонажа // Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых. М., 2003. С. 259-273.
- Яцимирский 1913 - *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. Отд-ния рус. языка и словесности Императорской Академии наук. 1913. Т. 18. № 3. С. 1-102; № 4. С. 16-126.
- Barb 1966 - *Barb A.* Antaura, the Mermaid and the Devil's Grandmother // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966. V. 29. P. 1-24.
- Betz 1996 - *The Greek Magical Papyri in Translation / Ed. by H. D. Betz.* 2d ed. Chicago and London; The University of Chicago Press, 1996.
- Biggs 1967 - *Biggs R. D.* ŠA. ZI. GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations. Locust Valley, New York, 1967.
- Bilabel, Grohmann 1935 - *Bilabel F., Grohmann A.* Griechische, koptische und arabische Texte zur Religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. 2 Bd. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen. Bd. 5. Heidelberg, 1935.
- Breen 1999 - *Breen G.* «The Wolf is at the door»: Outlaws, Assassins and Avengers, Who Cry «Wolf!» // Arkiv för nordisk filologi. 1999. № 114.
- Briggs 1996 - *Briggs R.* Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft. London, 1996.

- Brucker 1963 — *Brucker G. A. Sorcery in art. Renaissance and Baroque. Studies in the Renaissance* 1963. V. 10.
- Brucker 1971 — *Brucker G. A. The Society of Renaissance Education. New York, 1971.*
- Carus 1977 — *Carus A. B. The Affective «Grammar» and Structure of Great Russian Charms // Forum at Iowa on Russian Literature* 1977. V. 2. P. 3-19.
- Chodurska 1977 — *Chodurska H. Kocha lubi szanuje... (rosłiny zapraszają dożgonną miłość w zieleńniku czarodziejskim) // Słowian wschodnich // Słowianie Wschodni. Między językiem a kulturą* Kraków, 1997.
- Conrad 1989 — *Conrad J. L. Russian Ritual Incantations. Tradition, Diversity and Continuity // Slavic and East European Journal*. 1989. V. 33. № 3. P. 422-444.
- Couliano 1987 — *Couliano I. P. Eros and Magic in the Renaissance / Trans. M. Cook. Chicago, 1987.*
- Davies 1996 — *Davies O. Healing Charms in Use in England and Wales 1700-1950 // Folklore*. 1996. V. 107. P. 19-32.
- Detelić 2001 — *Detelić M. Saint Sisinius in the Twilight Zone of Oral Literature // Studia Mythologica Slavica*. 2001. V. 4. P. 225-239.
- Doueïhi 1997 — *Doueïhi M. A Perverse History of the Human Heart. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1997.*
- Dronk 1988 — *Dronk P. Towards the interpretation of the Leiden love-spell // Cambridge Medieval Celtic Studies*. 1988. V. 16. P. 61-75.
- Ebermann 1903 — *Ebermann O. Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin, 1903 (Palaestra, Bd. XXIV).*
- Eisler 1978 — *Eisler R. Man Into Wolf: An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy. Santa Barbara, 1978.*
- Faraone 1991 — *Faraone C. A. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbink. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 3-32.*
- Faraone 1993a — *Faraone C. A. The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture: Erotic Magic in Pindar *Pythian* 4: 213-19 // Classical Journal*. 1993. V. 89. P. 1-19.
- Faraone 1993b — *Faraone C. A. Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies // Journal of Hellenic Studies*. 1993. V. 113. P. 60-80.
- Faraone 1995 — *Faraone C. The «Performative» in Three Hellenistic Incantations and Theocritus' Second Idyll // Classical Philology*. 1995. V. 90. P. 1-15.
- Faraone 1999 — *Faraone Ch. A. Ancient Greek Love Magic. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts; London, England, 1999.*
- Fauth 1999 — *Fauth W. Der Christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin // Vigiliae Christianae*. 1999. V. 53. P. 401-425.
- Flint 1991 — *Flint Valerie I. J. The Rise of Magic in Early Medieval Europe. Princeton, New Jersey, 1991.*
- Gaster 1900 — *Gaster M. Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // Folklore*. 1900. P. 129-162.
- Geller 1997 — *Geller M. J. Freud, Magic and Mesopotamia: How the Magic Works // Folklore*. 1997. Vol. 108. P. 1-7.
- Gibbs et al. 1994 — *Gibbs R. W., Beitel D. A., Harrington M., Sanders P. Taking a Stand on the Meanings of *stand*: Bodily Experience as Motivation for Polysemy // Journal of Semantics*. 1994. № 11. P. 231-251.

- Golopentia 1996 - *Golopentia S.* Love Charms in Cornova, Bassarabia // *Studies in Moldovan: the History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova* / Ed. by L. D. Donald. New York, 1996. P. 145-205.
- Golopentia 1998 - *Golopentia S.* Desire Machines: a Romanian Love Charms Database. Bucharest, 1998.
- Golopentia 2003 - *Golopentia S.* Toward a Pragmatic Study of Magic Poetry // *Linguistic Approaches to Poetry* / Ed. by C. Michaux and M. Dominici. Amsterdam, 2003. P. 53-73.
- Golopentia 2004 - *Golopentia S.* Towards a Typology of Romanian Love Charms // *Charms and Charming in Europe* / Ed. by J. Roper. New York, 2004. P. 145-187.
- Graf 1997 - *Graf F.* Magic in the Ancient World / Translated by F. Philip. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Greenfield 1988 - *Greenfield R.* Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1988.
- Greenfield 1989 - *Greenfield R.* St Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories // *Byzantina*. 1989. V. 15. P. 82-141.
- Hunt 1990 - *Hunt T.* Popular Medicine in Thirteenth-Century England. London, 1990.
- Jackson 1988 - *Jackson H. M.* A contribution toward an Edition of the *Confession* of Cyprian of Antioch: The *Secreta Cypriani* // *Museon*. 1988. V. 101. P. 33-41.
- Jacoby 1974 - *Jacoby M.* *Wargus, vargr* 'Verbrecher, Wolf': eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Uppsala, 1974 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia. Bd. 12).
- Jagić 1878 - *Jagić V.* Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. XVI. Sredovječni liekovi, gatanja i vraćanja // *Starine*. Zagreb, 1878. Knj. 10. S. 81-126.
- Kačanovskij 1881 - *Kačanovskij V.* Apokrifne molitve, gatanja i priče // *Starine*. Zagreb, 1881. T. 13. S. 150-161.
- Karwot 1955 - *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa. Wrocław, 1955.
- Kieckhefer 1976 - *Kieckhefer R.* European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.
- Kieckhefer 1989 - *Kieckhefer R.* Magic in the Middle Ages. Cambridge, 1989.
- Kieckhefer 1991 - *Kieckhefer R.* Erotic Magic in Medieval Europe // *Sex in the Middle Ages* / Ed. by J. E. Salisbury. New York, 1991. P. 30-55.
- Kieckhefer 2003 - *Kieckhefer R.* Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Kivelson 1991 - *Kivelson V. A.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // *Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation* / Ed. by B. E. Clements, B. A. Engel, C. D. Worobec. Berkeley; Los Angeles, 1991. P. 74-94.
- Kivelson 1995 - *Kivelson V. A.* Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy // *Harvard Ukrainian Studies*. 1995. V. 19. P. 302-323.
- Kivelson 1997 - *Kivelson V. A.* Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // *Московская Русь (1359-1584): культура и историческое самосознание* / Под ред. А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М., 1997. С. 267-283.

- Klagstad 1958 — *Klagstad H. L.* Great Russian Charm Structure. *Indiana Slavic Studies*. 1958. V. 2. P. 135-144.
- Kolberg 1962 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15. Wielkie Księstwo Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kovačević 1878 — *Kovačević L.* Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti. *Starine*. Zagreb, 1878. Knj. 10. S. 274-283.
- Kövecses 1988 — *Kövecses Z.* The Language of Love: The Semantics of Passion in Conversational English. Lewisburg: Bucknell University Press; London and Toronto: Associated University Presses, 1988.
- Kövecses 1991 — *Kövecses Z.* A linguist's quest for love // *Journal of Social and Personal Relationships*. 1991. V. 8. P. 77-97.
- Kretzenbacher 1975 — *Kretzenbacher L.* Südost Überlieferungen zum apokriphen Traum Mariens. München, 1975.
- Kuhnert 1894 — *Kuhnert E.* Feuerzauber // *Rheinisches Museum*. 1894. Bd 49. S. 37-54.
- Le Roy Ladurie 1978 — *Le Roy Ladurie E.* L'aiguillette // *Le territoire de l'historien*, II. Paris, 1978. P. 136-149.
- Lecouteux 2001 — *Lecouteux C.* Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age. Paris, 2001.
- Levin 1997 — *Levin E.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*. Northern Illinois Univ. Press, 1997. P. 96-114.
- Maiello 2004 — *Maiello G.* Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy. Praha, 2004.
- Mansikka 1909 — *Mansikka V. J.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen Helsinki, 1909 (*Annales Academiae Acientiarum Fennicae*. Ser. B. T. 1).
- Martin 1989 — *Martin R.* Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650. Oxford; Blackwell, 1989.
- Martinez 1995 — *Martinez, D. G.* «May She Neither Eat nor Drink...»: Love Magic and Vows of Abstinence // *Ritual Power in the Ancient World* / Ed. by M. Meyer, P. Mirecki. Leiden, 1995. P. 335-360.
- Meyer, Smith 1999 — *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* / Ed. by M. Meyer and R. Smith. Princeton, New Jersey, 1999.
- Minczev 2003 — *Minczev G.* Święta księga — ikona — obrzęd: Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Łódź, 2003.
- Monter 1976 — *Monter, E. W.* Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation. Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.
- Nachtigal 1941-1942/1-2 — *Nachtigal R.* Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. 1 del. Fotografski posnetek. Ljubljana, 1941; 2 del. Tekst s komentarjem. Ljubljana, 1942.
- Naveh, Shaked 1985 — *Naveh J., Shaked S.* Amulets and Magic Bowls. Jerusalem. 1985. V. 1.
- Oates 1993 — *Oates C. F.* Trials of Werewolves in the Franche-Comte in the early modern period. Ph. D. thesis. London, 1993.
- Ohrť 1931/1932 — *Ohrť F.* Jordansegen // *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin, 1931/1932. Bd 4. S. 766-770.

- O'Neil 1987 - *O'Neil M[ary]* Magical Healing. Love Magic and the Inquisition in Late-Sixteenth Century Modena - Inquisition and Society in Early Modern Europe - Ed. and transl. by S. Halizer. London, 1987. P. 88-114.
- Ortega 1991 - *Ortega M. H. S.* Sorcery and Eroticism in Love Magic // Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World / Ed. by M. E. Perry. A. J. Cruz. Berkeley, 1991. P. 58-92.
- Otten 1986 - A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture / Ed. by C. F. Otten. Syracuse, New York. Syracuse University Press, 1986.
- Pantelić 1973 - *Pantelić M.* Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael // Slovo. Zagreb, 1973. T. 23. S. 161-205.
- Parry 1992 - *Parry H.* Thelxis: Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry. Lanham, New York, London, 1992.
- Petropoulos 1993 - *Petropoulos J. C.* Sappho Sorceress: Another Look at Frag. 1 (L-P) // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1993. Bd 97. S. 43-56.
- Radenković 1997 - *Radenković L.* Apocryphal Prayers and Apotropaisms among Southern Slavs // Balcanica. Belgrade, 1997. T. 28. P. 151-163.
- Radermacher 1927 - *Radermacher L.* Griechische Quellen zur Faustsagen // Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse. 1927. Bd. 206. Abh. 4.
- Rätsch 1997 - *Rätsch C.* Plants of Love. The History of Aphrodisiacs and A Guide to Their Identification and Use. Berkeley, California, 1997.
- Roper 2004 - *Roper J.* Typologising English Charms // Charms and Charming in Europe / Ed. by J. Roper. New York, 2004. P. 128-144.
- Ruggiero 1993 - *Ruggiero C.* Binding Passions: Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. VIII.
- Ryan 1999 - *Ryan W. F.* The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia. Pennsylvania, 1999.
- Ryan 2004 - *Ryan W. F.* Eclecticism in the Russian Charm Tradition // Charms and Charming in Europe / Ed. by J. Roper. New York, 2004. P. 128-144.
- Ryan (in print) - *Ryan W. F.* Ancient Demons and Russian Fevers (in print).
- Santos Otero 1978-1980/1-2 - *Santos Otero De, Aurelio.* Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Berlin, 1978. Bd. 1; 1981. Bd. 2.
- Scully 1995 - *Scully S.* Marriage or a career? Witchcraft as an alternative in seventeenth-century Venice // Journal of Social History. 1995. V. 28. P. 857-876.
- Segal 1974 - *Segal C.* Eros and Incantation: Sappho and Oral Poetry // Arethusa. 1974. V. 7. P. 139-160.
- Serman 1988 - *Serman I. Z.* Mikhail Lomonosov: Life and Poetry. Jerusalem, 1988.
- Šetka 1969 - *Šetka J.* Majka Božja u hrvatskim narodnim pjesmama // Kačić. 1969. № 2. S. 301-392.
- Spier 1993 - *Spier J.* Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1993. V. 56. P. 25-62.
- Stephens 2002 - *Stephens W.* Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.
- Storms 1948 - *Storms G.* Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948.
- Stutley 1980 - *Stutley M.* Ancient Indian Magic and Folklore: An Introduction. Boulder. Great Eastern, 1980.

- Taberner 1985 — *Taberner P. V.* Aphrodisiacs. The Science and the Myth. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1985.
- Talko-Hryncewicz 1893 — *Talko-Hryncewicz J.* Zarys leżnictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Tavener 1942 — *Tavener E.* The Use of Fire in Greek and Roman Love Magic. Studies in Honor of F. W. Shipley. St. Louis, 1942. P. 17-37.
- Thomas 1991 — *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England. London, 1991.
- Trethowan 1992 — *Trethowan W. H.* The Demonology of Impotence // Witchcraft, Woman and Society. New York; London, 1992. Vol. 10. 265-271.
- Walton 1958 — *Walton H.* Aphrodisiacs: From Legend to Prescription: A study of Aphrodisiacs Throughout the Ages, with Sections on Suitable Food, Glandular Extracts, Hormone Stimulation and Rejuvenation. Westport, Conn.: Associated Booksellers, 1958.
- Wierzbicka 1991 — *Wierzbicka A.* Dusha (= soul), toska (= yearning), sud'ba (= fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // Metody formalne w opisie języków słowiańskich. Białystok, 1991.
- Wilson 2000 — *Wilson St.* Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe. London; New York, 2000.
- Winkler 1990 — *Winkler J. J.* The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. New York, 1990.
- Worobec 1995 — *Worobec Chr. D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // The Russian Review. 1995. V. 54. № 2. P. 165-187.
- Worobec 2001 — *Worobec Chr. D.* Possessed: Woman, Witches and Demons in Imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.
- Zahn 1882 — *Zahn T.* Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. Erlangen, 1882.
- Zathey 1984/1985 — *Zathey J.* Modlitwa z XIV wieku o charakterze zaklęcia, mająca zapewnić żonie miłość męża // Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej. 1984/85. T. 34/35. S. 63-64.
- Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa: Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

УКАЗАТЕЛЬ ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ ТИПОВ, ТЕМ, МОТИВОВ И ФОРМУЛ ЗАГОВОРОВ

Любовные заговоры

- Мотив насылания любовного огня — 28–31, 34–40, 45, 114, 133
- Формула: пусть горит сердце имярека — 28–31, 34–40, 115, 117, 119, 122, 123
- Формула: как горит (разгорается / разжигается) огонь (дрова / дерево / щепка / три печи / след / огненная река / камень), так бы горела (разгоралась / растоплялась) девица (тело / сердце / жилы и суставы) по рабу Божьему — 28–31, 35–40, 116, 177
- Формула: как тает / плавится свеча / воск, так бы таяло / плавилось сердце рабы Божией по рабу Божию — 38, 40–41
- Формула: как сохнет дерево (трава / роса / пот / слона / утренняя заря), так бы сохла раба Божия по рабу Божию — 37–38, 116, 159
- Формула: как кипит пена на камне (всякая вещь в печи / белый ключ под землей), как бы кипела кровь (сердце) у рабы Божьей по рабу Божию — 38
- Формула: как не может жить рыба без воды, так бы раба Божия не могла жить без раба Божия — 116, 178
- Формула: как тужит кобыла по жеребенку, так бы тужила раба Божия по имяреку — 116, 123, 154
- Формула: как любят хлеб и соль, так бы муж любил жену — 116, 140, 197, 198
- Формула: как смотрятся в зеркало, так бы муж на жену не мог насмотреться — 116
- Формула: пусть девица / женщина не может есть и пить 115–116, 119, 123–131, 138–140, 171
- Формула: пусть девица / женщина не может общаться с отцом, матерью и другими родственниками 115, 119, 136–152
- Формула: пусть девица/женщина не может забыть об имяреке во время беседы с добрыми людьми — 138
- Формула: пусть девица/женщина не может ни с кем разговаривать — 115, 117, 123
- Формула: пусть мужчина кажется девице / женщине милее отца и матери — 140
- Формула: пусть имярек кажется девице / женщине красивее солнца — 115, 138–140, 198–199, 218
- Формула: пусть мужчина и женщина соединяются телом к телу: рука к руке, рот ко рту и т.д. — 115, 123
- Формула: пусть девица / женщина не может спать без имярека — 115, 117, 123
- Формула: любить всем сердцем, всей душой и всей мыслью — 26, 32–34, 198
- Мотив насылания тоски — 114, 117, 119, 136–140, 153–182
- Формула: как тошно рыбе без воды, так тошно пусть будет рабу имярек — 116, 158

**Заговоры социальной направленности
(на власть, судей, царя, помещиков)**

Тема уподобления людей животным 49-50, 76-96, 104-105, 107-119, 193-194

Формула: я волк / лев, ты овца 84-94

Формула: пусть у меня будет сердце львиное, а у тебя ягцье -- 85, 103

Формула: имярек едет верхом на звере -- 94-95

Тема радости -- 192-196, 199, 202, 206

Формула: как радуется Богородица во воскресению Христу, так бы люди радовались имяреку -- 193-196

Формула «чудесного одевания»: имярек одевается светом, зарей, облаком, месяцем, солнцем, звездами -- 193, 210-271

Мотив шествия в окружении светил и персонажей христианского предания 221-222, 232, 237

Мотив: протагонист кладет солнце на голову -- 222-223

Формулы: протагонист сидит на облаке с крестом и другими предметами в руках, облеченный в солнце, месяц и звезды -- 232

Формулы: протагонист забирается на гору, попадает в рай, возрождается там как младенец и становится красивым -- 232

Формула: протагонист опоясался молниями, оделся облаком, вокрылся небом -- 232-233, 235

Формула: протагонист возьмет в руки меч Господень и молнию -- 233

Формула: протагонист опоясался поясом Богородицы -- 233

Формула: протагонист сияет как солнце -- 233

Формула: властители поклоняются протагонисту как месяцу или кресту -- 233

Формулы: пусть слушают меня как гром с неба; да буду светить как денница среди звезд; да сияет моя голова как солнце в небе -- 233

Мотив «чудесной внешности»: солнце меж очами, месяц за плечами -- 239-243

Лечебные заговоры

От кровотечения -- 295-296, 303-306, 309-310, 312-333, 355-356

Мотив: девица / баба / муж сидит на камне в море (на острове кровати, стула) и зашивает рану -- 322-323

Мотив: ворон хватает иглу и увозит ее -- 323

От лихорадки -- 22, 36, 305-307, 309

От импотенции -- 300, 334-344, 350

От боли в желудке -- 302

Молитвы и обереги

«Сон Богородицы» — 9, 16, 21–22, 196

«Похвала кресту» — 57–58, 308–309

От вражеского оружия 23, 301

На сон грядущий — 222

Мотив: святые на страже (Христос в ногах, Богородица в головах, ангелы по бокам) — 222

Молитва св. Георгию — 216, 227, 229, 395, 399

Молитва Михаилу-архангелу — 80, 196

Молитва архангелу Агатаилу — 80–84, 227, 229

Молитва апостола Павла от змей — 296, 306–308

Молитва от кровотечения — 324–325, 332

Заговоры скотоводческие/пастушеские

Формула: имярек воздвигает вокруг стада каменную стену / огненную реку — 56, 59, 62, 347–348

Мотив: животные тоскуют по хозяину / пастуху — 177–178

«Черные» заговоры

Формула отречения от Христа и родителей — 141–152

Мотив договора с дьяволом — 150–152

Заговоры, регулирующие отношения с природой

От змей — 295–296, 304–307, 310–311

Межфункциональные мотивы и формулы

Мотив: ключ на дне моря — 55, 57–61, 72, 105–106

Формула: стрела поражает противника в сердце — 65–67, 72, 105

Формула: имярек берет противника рукой за сердце — 67–69, 105–106

Формула: имярек вскрывает тело своего противника — 67–69, 72, 123

Инициальная формула: стану благословясь, пойду перекрестясь — 10, 115, 118–119, 211, 222

Инициальная формула: есть в море камень — 319

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аввакум Петров, протопоп 31 32,
 36-37, 51, 54, 67, 70, 79, 98, 148,
 170, 234, 241, 248, 261-262, 262
 Август, римский император 125
 Авдеева К. А. 92
 Аверинцев С. С. 290
 Агапкина Т. А. 7, 12, 316, 328
 Адрианова-Перетц В. П. — 78
 Айтустов С. В. — 187, 366
 Александр Македонский — 201, 216,
 282, 284
 Алексей Михайлович, царь — 261
 Алмазов А. И. — 7, 16, 316
 Аманацкий В. — 384
 Андреев Ф. — 187, 393
 Анхимкова В. А. — 92
 Аристов Н. — 405
 Атанасова Д. — 183
 Афанасий Александрийский — 58
 Афанасьев А. Н. — 7, 13-14, 42, 211, 258
 Афанасьева В. К. — 222
- Баранцев А. П.** — 63
 Барсов Е. В. — 160, 366
 Барсов Н. И. — 15
 Батраков Ф. С. — 399
 Бахтина В. А. — 12
 Беренисов Д. — 384
 Бернар С. — 268
 Биггс Р. — 334
 Блок А. А. — 113, 267
 Бобров А. Г. 7, 12, 19, 26, 46, 210
 Богданов К. А. — 7, 12
 Богословский Н. Л. — 18
 Борисов С. — 175, 368
 Борисова А. — 175
 Булавин Г. — 187, 240, 393
 Буслаев М. — 346, 390
 Буслаев Ф. И. — 7, 13-14, 16, 294-
 295, 313
- Варлаам, иеродьякон** — 187, 393
 Василий Иванович, великий князь — 63
- Васильев П. 186 187, 277, 393
 Васильев Я. 176
 Вельмезова Е. В. — 7, 127
 Вергилий 40-41
 Вертелова И. Ю. — 156
 Веселовский А. Н. 7, 13, 16
 Винклер Дж. — 111
 Виноградов Г. С. — 352
 Виноградов Н. Н. — 16-17, 116, 215
 Виноградова Л. Н. — 7, 405
 Виноградская П. — 190, 394
 Всеслав Полоцкий, князь — 79
- Гален — 125
 Гацак В. М. — 12
 Гваццо Ф.-М. — 141
 Герберштейн С. — 322
 Глленция С. — 111
 Гораций — 41
 Горький А. М. — 12
 Грабарь-Пассек М. — 39
 Грандые У. — 142
 Гранстрем Е. Э. — 46
 Граф Ф. — 111
 Григорович В. И. — 82
 Гуляев С. И. — 381
 Гура А. В. — 96
- Даль В. И. — 155, 272, 283, 287, 345
 Данилова М. Г. — 54
 Державин Г. Р. — 264
 Дмитрий Иванович, князь — 79
 Доброниский А. — 187, 239, 392
 Дорофейка, волхв-коновал — 189, 389
 Дурасов Г. П. — 19
 Дурново И. — 293
- Евсеев В. Я. — 59, 72, 241
 Егоров А. — 190
 Елизаренкова Т. Я. — 113, 136, 159,
 331, 348
 Елеонская Е. Н. — 7-8, 17-18
 Елизавета Петровна, императрица — 64

- Емельянов В. В. — 343
 Епифаний, инок — 32–33, 158, 170
 Епифаний Премудрый — 41
 Еремеева Н. — 175
 Есипов Г. В. — 15
 Ефименко П. С. — 11, 14, 116, 144, 183, 280, 381, 385

Ж
 Жеглов И. — 141
 Живов В. М. — 184
 Журавель (Горелкина) О. Д. — 20, 110, 148

З
 Забелин И. Е. — 13–14
 Завьялова М. В. — 7
 Зализняк А. А. — 25, 27
 Зелинский Ф. Ю. — 211
 Зерцалов А. Н. — 15
 Золотарев Н. — 372

И
 Иван Васильевич, царь — 63
 Иванов Аверкий — 101, 187, 393
 Иванов Алексей — 391, 401
 Иванов В. И. — 67, 240
 Иванов Макарий — 370, 394
 Иванов П. А. — 385
 Игорь Старый, князь — 79
 Иларион, епископ (Алфеев) — 263
 Иларион, митрополит — 254
 Ильина Т. С. — 92
 Иоанн Златоуст — 187
 Иоанн Мосх — 92
 Иов, патриарх — 80
 Ипполит Римский — 98
 Исаак Сирин — 33

К
 Кабакова Г. И. — 95
 Каган-Тарковская М. Д. — 7, 308
 Кагаров Е. Г. — 41
 Казаринов П. П. — 365
 Калашников А. — 185, 187, 392
 Калугин В. В. — 79
 Качановский В. — 16
 Каспина М. М. — 12
 Квашнин-Самарин П. А. — 167, 171
 Кивельсон В. — 111
 Кикхефер Р. — 32, 39, 111
 Киприан из Антиохии — 134–135, 212–213, 215
 Кирилл Туровский — 56
 Кириллов А. — 186–187
 Клочков И. — 334
 Кляус В. Л. — 7, 12
 Книголюбов Г. Д. — 255–256, 342
 Ковачевич Л. — 16
 Кожевникова А. — 335
 Козмин Х. — 187, 394
 Коллинс С. — 335
 Кон И. С. — 12
 Кондратьев С. — 125–126
 Кораблев Л. — 126
 Корниловы, заонежские крестьяне — 84, 204, 220, 249, 390
 Коробенко Л. А. — 12, 229
 Коровашко А. В. — 333
 Корсун А. — 109
 Кошелкин Е. — 143, 371
 Кузнецова В. С. — 258
 Кузьмин И. — 391
 Кузьмин Т. — 221

Л
 Лавров А. С. — 7–8, 20, 110, 184
 Ламанов Д. — 364
 Лахтин М. Ю. — 16, 294–295
 Лев Диакон — 76
 Левин И. — 22
 Левитт М. — 12
 Левкиевская Е. Е. — 7, 12, 210, 214
 Лемешкин И. — 179
 Лесков Н. С. — 92
 Лихачев Д. С. — 161
 Лихачева О. П. — 97
 Логинов К. К. — 12, 144, 280
 Логиновский С. — 400
 Ломоносов М. В. — 264
 Лонг — 125
 Лукин П. В. — 276

М
 Майков Л. Н. — 7, 11, 13–14, 16, 116, 294, 318, 381, 405
 Макарий, митрополит — 135
 Малиновский Л. Л. — 15, 17

- Малышев В. И. — 202
 Мансикка В. — 7, 17-18, 211, 314, 318, 320, 323, 326-327, 332, 348
 Мартинец Д. — 124, 146
 Миллер О. Ф. — 15
 Миненок Е. В. — 12
 Минчев Г. — 21
 Михаил Федорович, царь — 238, 273-274, 282, 284
 Михайлов К. — 188
 Михайлова Т. А. — 7, 12
 Михайлова Т. В. — 20
 Миюшкович М. — 111, 128
 Мороз А. Б. — 12, 19, 128
 Морозова Ф. П. — 54, 264
 Мотовилов Н. А. — 263
 Муха А. — 268
- Набоков В. В. — 67, 173
 Навтанович Л. М. — 261
 Назаревский А. А. — 79
 Наталья Кирилловна, царица — 189
 Науменко А. — 157, 364
 Недосеков С. — 142, 391
 Незлобин Я. — 378
 Некрасова Д. — 91
 Николова В. — 12, 229
 Никон, патриарх — 71, 148, 261
 Новомбергский Н. Я. — 16-18
- Овчинников М. Н. — 19, 91, 186-187, 220, 276, 369, 392, 401
 Оконнишников М. — 141
 Ольга, княгиня — 79
 Ольшанский Ф. — 187
 О'Нейл М. — 126
 Орлицкий Ю. Б. — 12
 Осипов П. — 187, 201, 392
 Охотников Ф. — 187, 277, 391
- Павел Алеппский — 345
 Панченко А. А. — 12
 Панченко А. М. — 149
 Пеньковский А. Б. — 182
 Перепелкин И. — 372
 Петканова Д. — 183
- Петр Алексеевич, царь — 187
 Петров В. П. — 211, 213-214
 Петров П. — 187
 Пигин А. В. — 8, 12, 21
 Пикуличка М. — 190, 391
 Погодин М. П. — 13-14
 Познанский Н. Ф. — 7, 18, 29, 211, 213, 315, 217, 246, 315, 334
 Покровский Н. Н. — 7, 8, 19, 25
 Поньрко Н. В. — 12
 Попов Л. — 143
 Попов Н. А. — 15
 Попов Т. — 369
 Порфирьев И. Я. — 7, 13, 16
 Потebня А. А. — 13, 41, 211
 Псевдо-Кесарий — 76
 Пушкарева Н. Л. — 7, 12
 Пушкин А. С. — 267, 360, 361
 Пэрри Х. — 111
- Раденкович Л. — 12, 22, 111
 Райан В. — 12, 22
 Ранович А. Б. — 260
 Рахимова Э. Г. — 241
 Розанов С. — 18
 Рыбников П. Н. — 15, 374, 398
- Савваитов П. И. — 13, 399
 Савушкина Н. И. — 7
 Сазонова Л. И. — 12, 23
 Сапфо — 111
 Свешникова Т. Н. — 7
 Севергин Ф. — 335
 Сендерович С. Я. — 242
 Серафим Саровский — 263
 Сергей Радонежский — 263
 Серебряный С. Д. — 12
 Сидоров А. А. — 144
 Симеон Новый Богослов — 263
 Симеон Полоцкий — 31, 41, 67
 Смилянская Е. Б. — 7-8, 12, 19-21, 110, 143, 183-184
 Смирнов Ю. И. — 7
 Соколов И. — 187, 201, 394
 Соколов М. И. — 7, 16, 121
 Соколов Ф. — 33, 186, 217, 367

- Срезневский В. И. — 16–18, 185, 318
 Срезневский И. И. — 155
 Стариков Н. — 90, 217–218, 391
 Степанов О. — 186
 Степанов Ф. — 371
 Степанова А. С. — 329
 Струтинский Д. — 190
 Сырку П. — 16
- Талбацкий Я. П. — 12, 129
 Тверитина Е. — 176
 Тверитина И. — 176
 Тихонравов Н. С. — 16
 Толстая С. М. — 7, 12, 95
 Толстой Н. И. — 7, 95, 104
 Толстой Ф. А. — 46
 Тончева Хр. — 103
 Топоров В. Н. — 7, 12, 44, 315
 Топорова Т. В. — 7, 329, 331
 Труворов А. Н. — 15
 Трухин Я. — 186–187, 391
 Тулубьев В. — 176
 Тургенев И. С. — 92
 Турилов А. А. — 7–8, 12, 19, 21
- Урусова Е. П. — 54, 264
 Успенский М. И. — 18
 Успенский Ф. Б. — 102
- Фадеева Л. В. — 7, 316
 Фаминцын А. С. — 211
 Фараон К. — 111–112, 118, 124, 146, 152
 Федор Алексеевич, царь — 67
 Федорова А. — 175
 Феодосий Печерский — 147
 Феокрит — 38, 40–41, 111
 Феофан Грек — 349
 Финченко А. Е. — 19, 210
- Харитонов И. — 187, 389
 Харитонова В. И. — 7
- Харузин Н. Н. — 280
 Хвалинская М. В. — 292
 Хелимский Е. А. — 63–64
 Холодов М. Т. — 143
 Христова Б. — 21
- Цивьян Т. В. — 12
- Черепанова О. А. — 279
 Черепнин Л. В. — 18
 Чернецов А. В. — 7–8, 12, 19, 21
 Черных П. Я. — 172
 Чернышев Н. — 383, 399
 Човпило И. — 239, 392
- Шашков А. Т. — 141
 Шестаков П. — 187, 369, 392
 Шигилеевский М. — 91
 Шиндин С. Г. — 7
 Шнитер М. — 21
 Штаден Г. — 91
 Шулин В. И. — 379
- Щапов А. П. — 7, 14, 405
- Эберман О. — 314
 Элиаде М. — 263
- Юдин А. В. — 7, 12, 287
 Юрлов В. — 399
- Яворский С. — 264
 Ягич В. — 16
 Якимов Г. — 187, 393
 Яковлев В. А. — 374, 396
 Яковлев П. — 336, 401
 Якушкин П. И. — 402
 Якшин И. — 44, 368
 Янин В. Л. — 24–25, 28
 Яцимирский А. И. 7, 81–82, 183,
 314–317

УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ

Первая книга Моисеева. Бытие

Быт 1: 3 — 249, 270
Быт 2: 23-24 — 145
Быт 4: 9-11 — 313, 314
Быт 28: 17 — 57
Быт 49: 9 — 97
Быт 49: 27 — 85

Вторая книга Моисеева. Исход

Исх 16: 10 — 252
Исх 19: 9, 16 — 235, 265
Исх 24: 15 — 235
Исх 24: 29 — 252
Исх 33: 18 — 252
Исх 34: 29, 35 — 234, 265

Четвертая книга Моисеева. Числа

Числ 24: 8 — 64
Числ 27: 16-17 — 77

Пятая книга Моисеева. Второзаконие

Втор 5: 22 — 252
Втор 6: 5 — 32
Втор 10: 12 — 32
Втор 11: 13 — 32
Втор 11: 17 — 325
Втор 11: 18 — 32
Втор 13: 3 — 32
Втор 26: 16 — 32
Втор 28: 23 — 325
Втор 28: 65, 67 — 69
Втор 30: 2 — 32
Втор 30: 6 — 32
Втор 30: 10 — 32
Втор 32: 42 — 64

Книга Иисуса Навина

Нав 7: 5 — 40
Нав 22: 5 — 32
Нав 23: 14 — 32

Книга Судей Израилевых

Суд 14: 5 — 97

Первая книга Царств

1 Цар 1: 16 — 157
1 Цар 10: 9 — 69
1 Цар 17: 34 — 97
1 Цар 21: 17 — 77

Вторая книга Царств

2 Цар 17: 10 — 103
2 Цар 22: 15 — 64
2 Цар 24: 17 — 77

Третья книга Царств

3 Цар 2: 4 — 32
3 Цар 8: 48 — 32
3 Цар 22: 34-35 — 325

Четвертая книга Царств

4 Цар 9: 24 — 66
4 Цар 23: 3 — 32
4 Цар 23: 25 — 32

Первая книга Паралипоменон

1 Пар 28: 9 — 32

Вторая книга Паралипоменон

2 Пар 6: 38 — 32
2 Пар 15: 12 — 32
2 Пар 34: 31 — 32

Книга Ездры

Ездр 16: 20 — 172

Книга Иова

Иов 6: 4 — 66
Иов 16: 13 — 66
Иов 19: 27 — 40
Иов 20: 6-7 — 261
Иов 37: 1 — 69

Иов 37: 2, 4-5 – 233

Иов 37: 24 – 69

Псалтырь

Пс 1: 4 – 80

Пс 5: 7 – 61

Пс 10: 4 – 53

Пс 12: 4 – 71

Пс 17: 15 – 64

Пс 17: 16-17 – 58

Пс 17: 33-34 – 253

Пс 17: 43 – 80

Пс 21: 13-14 – 51, 83, 98

Пс 21: 15 – 40

Пс 25: 2 – 30

Пс 28: 3-9 – 252

Пс 30: 6 – 67

Пс 30: 19 – 61

Пс 32: 18 – 53

Пс 33: 16-17 53

Пс 34: 5 – 80

Пс 37: 3 – 66

Пс 37: 11 – 69

Пс 49: 2 – 218

Пс 54: 5 – 69

Пс 57: 9 – 40

Пс 67: 3 – 40-41

Пс 68: 1-2 – 58

Пс 68: 25 – 51

Пс 76: 19 – 233

Пс 78: 13 – 72

Пс 90: 5-6 – 61

Пс 91: 10-12 – 101

Пс 96:1-6 – 252

Пс 99: 3 – 77

Пс 101: 5-12 – 131

Пс 103 – 212-235, 246-251, 262

Пс 103: 2 – 246-248, 268

Пс 103: 7 – 233

Пс 103: 20-23 – 248-249

Пс 114: 4 – 172

Пс 118: 176 – 55

Пс 127: 6 – 64

Пс 131: 9 – 253

Пс 146: 2-3 – 222

Книга Притчей Соломоновых

Притч 1: 27 – 172

Притч 12: 25 – 172

Притч 21: 1 – 67

Притч 28: 15 – 97

Книга Песни Песней Соломона

Песн 6: 10 – 241

Книга премудрости Соломона

Прем 3: 1 – 67

Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова

Сир 38: 16-18 – 156

Книга пророка Исаии

Ис 8: 7 – 58

Ис 11: 6-7 – 99

Ис 13: 7 – 40

Ис 14: 13-14 – 265

Ис 19: 1 – 40

Ис 21: 4 – 69

Ис 31: 4 – 97

Ис 43: 2 – 58

Ис 57: 20 – 58

Ис 59: 17 – 252

Ис 61: 10 – 252-253

Ис 65: 25 – 99

Книга пророка Иеремии

Иер 4: 7 – 97

Иер 5: 6 – 97

Иер 6: 23 – 58

Иер 20:9 – 30

Иер 32: 41 – 32

Иер 50: 6 – 77

Иер 50: 42 – 58

Книга плач Иеремии

Плач 3: 1-13 – 66

Книга пророка Иезекииля

Иез 1: 10 – 99

Иез 11: 19 – 85

Иез 21: 7 — 40
Иез 22: 25 — 97
Иез 32: 2 — 97
Иез 34: 6, 8 — 54
Иез 34: 30-31 — 77
Иез 36: 26 — 85

Книга пророка Даниила

Дан 2: 21-23 — 302
Дан 4: 13 — 85
Дан 4: 30 — 100
Дан 7: 4, 7-8 — 100
Дан 10: 6 — 235
Дан 12: 3 — 234, 262

Книга пророка Осии

Ос 4: 10 — 130
Ос 5: 14 — 97
Ос 11: 10 — 97
Ос 13: 7-8 — 97

Книга пророка Амоса

Амос 3: 8 — 97

Книга пророка Ионы

Иона 3: 3-8 — 57

Книга пророка Михея

Мих 5: 8 — 97

Книга пророка Наума

Наум 2: 10 — 40

Книга пророка Аввакума

Авв 3: 4 — 252

Книга пророка Софонии

Соф 1: 15 — 172

Евангелие от Матфея

Мф 4: 18-19 — 70
Мф 7: 15 — 78
Мф 9: 20-22 — 313
Мф 10:34-35-37 — 145
Мф 13: 43 — 234, 262

Мф 16: 19 — 56
Мф 17: 2 — 234
Мф 17: 5 — 224
Мф 18: 12-14 — 78, 106
Мф 19: 5 — 145
Мф 19: 29 — 145
Мф 19: 29 — 145
Мф 22: 37 — 32, 198
Мф 23: 35 — 314
Мф 24: 30 — 234
Мф 26: 64 — 234
Мф 28: 3 — 235

Евангелие от Марка

Мк 1: 16-19 — 70
Мк 10: 7-8 — 145
Мк 10: 29-30 — 146
Мк 12: 29 — 198
Мк 12: 30, 33 — 32

Евангелие от Луки

Лк 5: 1-11 — 70
Лк 9: 34-35 — 235
Лк 10: 19 — 308
Лк 10: 27 — 32, 198
Лк 14: 26 — 145
Лк 15: 4-6 — 106
Лк 18: 28-30 — 145
Лк 24: 26 — 252
Лк 24:32 — 30

Евангелие от Иоанна

Ин 1: 1-16 — 194, 270
Ин 1: 31 — 56
Ин 1: 32 — 57
Ин 1: 51 — 57
Ин 3: 17-19 — 192
Ин 10: 7 — 57
Ин 10: 1-27 — 78, 106
Ин 12: 35 — 221
Ин 19: 34 — 313, 316
Ин 21: 15-17 — 56

Деяния апостолов

Деян 1: 9, 11 — 252

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)

- РГБ, ф. 92, № 75; 1745 г. — 199, 251, 254, 257, 338, 345-346, 370, 393, 401
 РГБ, ф. 113, № 331; требник XV в. — 55, 247
 РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 4693; ркп. нач. XIX в. — 195, 205, 226, 397
 РГБ, ф. 218, № 515-11; ркп. нач. XIX в. — 194, 204, 206, 226, 237, 251, 290, 291, 293, 397
 РГБ, ф. 310, № 696; ркп. XVII в. — 303, 346
 РГБ, ф. 344, к. 428, ед. хр. 9; ркп. рубежа XVIII-XIX вв. — 204, 395
 РГБ, ф. 732, № 118; ркп. 2-й четв. XIX в. — 86, 201, 221, 397
 РГБ, ф. 299, № 728, л. 110; ркп. серед. XIX в. — 256, 398, 402

Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

- РНБ, Софийское собр., № 836; ркп. к. XV — нач. XVI в. — 308
 РНБ, О. III. № 185; ркп. к. XVII в. — 85, 196, 245, 390, 403
 РНБ, О. XVII.33; ркп. XVIII-XIX вв. — 80, 246, 277, 282, 395
 РНБ, О. XVII.38; ркп. 1-й пол. XVIII в. — 200, 205, 226, 250, 394
 РНБ, О. XVII.46; ркп. 1-й пол. XIX в. — 34, 90, 157, 159, 194, 205-206, 246, 278, 281, 283, 291, 377, 397
 РНБ, О. XVII, № 74; ркп. XVIII-XIX вв. — 350
 РНБ, Q. XVII.218; ркп. XVIII и нач. XIX в. — 86, 196, 395, 404
 РНБ, собр. Титова, № 4194; ркп. к. XVIII в. — 89, 100, 163, 246

Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

- РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 781 — 37

