

# ОДИССЕЙ



2008

Script/Oralia: взаимодействие  
устной и письменной традиций

Ночь как объект  
исторической науки

Историческая наука  
и «порядочные люди»

Карьерные стратегии  
монархии Габсбургов

НАУКА

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА, И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ,  
Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА, К.А. ЛЕВИНСОН,  
С.И. ЛУЧИЦКАЯ (составитель и зам. главного редактора),  
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ,  
А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА, Л.П. РЕПИНА,  
А.В. ТОЛСТИКОВ (ответственный секретарь), П.Ю. УВАРОВ,  
Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук Т.Н. ДЖАКСОН,  
доктор исторических наук В.Я. ПЕТРУХИН

**Одиссей** : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. :  
Наука, 1989 – .

**2008** : Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в  
Средние века и раннее Новое время / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2008. –  
483 с. – ISBN 978-5-02-036740-1.

Юбилейный двадцатый выпуск альманаха “Одиссей” открывается разделом, посвященным анализу трансформаций, которые происходят с устной традицией в ситуации конфликта и взаимодействия с традицией письменной, в частности в условиях билингвизма при переводе с одного языка на другой и в эпоху книгопечатания, когда печатное слово начинает проникать в сферу устного и наоборот. Другие разделы сборника посвящены сравнительным исследованиям, истории представлений о времени, социальной истории, проблемам анализа словесных и визуальных образов в культуре. Публикация номера – текст гомилии блаженного Августина на один из стихов 120-го псалма. Традиционно значительное место уделено рецензиям и обзорам новой литературы.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и более широкого круга читателей.

Темплан 2009-И-238

ISBN 978-5-02-036740-1

- © Институт всеобщей истории РАН, 2008
- © Лучицкая С.И., составление, 2008
- © Коллектив авторов, 2008
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания), 2008
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2008

# СОДЕРЖАНИЕ

К читателю .....	5
<b>SCRIPT/ORALIA: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ</b>	
<i>С.И. Лучицкая</i> ВВЕДЕНИЕ .....	7
<i>А.Л. Топорков</i> МАГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИЦИ- ЦИЯХ РОССИИ XVII–XVIII ВВ. ....	13
<i>С.И. Лучицкая</i> ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В ХРОНИКАХ И CHANSONS DE GESTE ПЕРВОГО КРЕСТОВОГО ПОХОДА. ....	29
<i>О.И. Тогоева</i> “УПОВАЮ НА НЕГО И НЕ БОЮСЬ...” (ИС. 12: 2). ПРЯМАЯ РЕЧЬ ЖАННЫ Д’АРК НА ПРОЦЕССЕ 1431 г. ....	62
<i>София Менаше</i> УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ В ХРОНИКАХ: ТЕКСТЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ (перевод с английского С.И. Лучицкой) .....	81
<i>Мари-Кристин Вароль</i> ТРАДИЦИЯ ТЕКСТОВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ВЕЛИКОМ В СОВРЕМЕН- НЫХ ЕВРЕЙСКО-ИСПАНСКИХ ПОСЛОВИЦАХ (перевод с француз- ского С.И. Лучицкой) .....	105
<i>А.А. Котомина</i> “ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ПРЯХ”: ОПЫТ ЗАПИСИ ПОВЕРИЙ В УСЛОВИЯХ ОСВОЕНИЯ НОВОЙ ТЕХНОЛОГИИ .....	138
<i>М.И. Василенко</i> ТРАДИЦИОННАЯ АРАБСКАЯ ПОЭЗИЯ: К ПРОБЛЕМЕ СООТНО- ШЕНИЯ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ .....	155
<i>Г.А. Попова</i> КТО ГОВОРИЛ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ В ХРИСТИАНСКОМ ТОЛЕ- ДО? (СФЕРЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА В ТОЛЕДО XII–XIII ВВ.) .....	165

<i>С.И. Лучицкая</i>	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	178

### СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Г.В. Бондаренко</i>	
НИВЕРНО-ROSSICA: “ЗНАНИЕ В ОБЛАКАХ” В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ...	182
<i>П.В. Лукин</i>	
ДРЕВНЕРУССКИЙ “ПОТОК И РАЗГРАБЛЕНИЕ” В СВЕТЕ GERMANСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ .....	196

### ВРЕМЯ САКРАЛЬНОЕ – ВРЕМЯ МИРСКОЕ

<i>Ален Кабантус</i>	
НОЧЬ КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ (ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА XVII–XVIII вв.) ( <i>перевод с французского И.К. Стаф</i> ) .....	211

### ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

<i>О.В. Хаванова</i>	
КАРЬЕРНЫЕ СТРАТЕГИИ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в. В ЗЕРКАЛЕ ОБРАЩЕНИЙ НА ВЫСОЧАЙШЕЕ ИМЯ .....	230

### СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

<i>О.Ф. Кудрявцев</i>	
“ЗАПЕЧАТЛЕННЫЙ САТУРНОМ”: АСТРАЛЬНАЯ МАГИЯ МАРСИЛИЯ ФИЧИНО .....	251
<i>И.Г. Галкова</i>	
“АКВИТАНСКИЙ ВСАДНИК” И АКВИТАНСКИЕ АРИСТОКРАТЫ: К ВОПРОСУ О СВЕТСКОМ ЗАКАЗЕ ЦЕРКВЕЙ В XII в. ....	275

### ИСТОРИК И ВРЕМЯ

<i>С.Л. Козлов</i>	
ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА И “ПОРЯДОЧНЫЕ ЛЮДИ”: МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ КОММЕНТАРИЯ К “АПОЛОГИИ ИСТОРИИ” .....	302

### ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ

<i>Питер Бёрк</i>	
“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ( <i>перевод с английского К.А. Левинсона</i> ) .....	337

*Е.Е. Савицкий*

“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В ИСТОРИОГРАФИИ – ДРУГИЕ ВЕРСИИ (КОММЕНТАРИЙ К СТАТЬЕ ПИТЕРА БЁРКА) .....	355
---	-----

### ПУБЛИКАЦИИ

*С.А. Степанцов*

“УЖЕ ОСВЕЩЕНЫ ГОРЫ”: ПС 120: 1 У АВГУСТИНА И ЕГО ПРЕД- ШЕСТВЕННИКОВ .....	367
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ

*К.А. Левинсон*

#### ТАКАЯ РАЗНАЯ УСТНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Nitхаммер Л.</i> Фрагменты немецкой памяти. М. (в печати). Книга погро- мов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны 1918–1922 гг.: Сб. док-тов / Отв. ред. Л.Б. Милякова и др. М., 2007 .....	382
---	-----

*С.И. Лучицкая*

#### ВОСПРИЯТИЕ НОЧИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

<i>L’imaginaire de la nuit au Moyen âge / Études réunies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes.</i> 2002. Т. 106, N 2 .....	409
--	-----

*О.Е. Кошелева*

#### ВОЛОВЬИ ЛУЖКИ И СИБИРСКИЕ ПРОСТОРЫ

<i>Kivelson V.</i> Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth- Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006 .....	417
---	-----

*А.В. Толстиков*

#### СЕЛЬСКИЙ ПРИХОД ПОСЛЕ “ОХОТЫ НА ВЕДЬМ”

<i>Lennerstrand M., Oja L.</i> Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häx- processerna 1668–1671. [Hedemora], 2006 .....	430
--	-----

### ХРОНИКА

*А.В. Свешников, Б.Е. Степанов*

ВОСПОМИНАНИЕ О БУДУЩЕМ (К 20-ЛЕТИЮ “ОДИССЕЯ”) .....	444
---	-----

*М.Ю. Парамонова*

ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ А.Я. ГУРЕВИЧА .....	457
-----------------------------------	-----

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЕЖЕГОДНИКЕ “ОДИССЕЙ” ЗА 1999–2008 ГОДЫ .....	461
--	-----

SUMMARIES .....	471
-----------------	-----

#### IN MEMORIAM

Юрий Павлович МАЛИНИН (1946–2007) .....	476
---	-----

# CONTENTS

To the reader .....	5
---------------------	---

## SCRIPT/ORALIA: THE WRITTEN AND THE ORAL IN THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME

*S.I. Luchitskaya*

INTRODUCTION .....	7
--------------------	---

*A.L. Toporkov*

MAGIC TEXTS IN THE 17 <sup>TH</sup> - AND 18 <sup>TH</sup> -CENTURY RUSSIAN ORAL AND HANDWRITTEN TRADITION .....	13
---	----

*S.I. Luchitskaya*

THE INTERPLAY OF THE ORAL AND THE WRITTEN IN CHRONICLES AND CHANSONS DE GESTE OF THE FIRST CRUSADE .....	29
---	----

*O.I. Togoeva*

'FIDUCIALITER AGAM ET NON TIMEBO' (ISAIAH 12: 2). JOAN OF ARC'S DIRECT SPEECH AT THE 1431 TRIAL .....	62
--	----

*S. Menache*

ORALITY IN CHRONICLES: TEXTS AND HISTORICAL CONTEXTS .....	81
--	----

*M.-Chr. Varol*

TEXTUAL TRADITION OF ALEXANDER THE GREAT IN MODERN JUDEO-SPANISH PROVERBS .....	105
--	-----

*A.A. Kotomina*

THE GOSPELLES OF DYSTAUES: ASSIMILATING NEW KNOW-HOW AND WRITING DOWN POPULAR BELIEFS .....	138
--	-----

*M.I. Vasilenko*

THE ORAL AND THE WRITTEN IN TRADITIONAL ARABIC POETRY .....	155
---	-----

*G.A. Popova*

WHO SPOKE ARABIC IN CHRISTIAN TOLEDO? (THE USE OF ARABIC IN 12 <sup>TH</sup> - AND 13 <sup>TH</sup> -CENTURY TOLEDO) .....	165
---	-----

*S.I. Luchitskaya*

CONCLUSION .....	178
------------------	-----

## COMPARATIVE HISTORY

*G.V. Bondarenko*

HIBERNO-ROSSICA: 'KNOWLEDGE IN THE CLOUDS' IN OLD IRISH AND OLD RUSSIAN MYTHOPOEIC TRADITIONS .....	182
--	-----

<i>P.V. Lukin</i>	
THE OLD RUSSIAN <i>POTOK I RAZGRABLENIE</i> AND ITS GERMANIC PARALLELS .....	196

### TIME SECULAR AND SACRED

<i>A. Kabantus</i>	
NIGHT AS SUBJECT OF HISTORICAL RESEARCH (WESTERN EUROPE, 17 <sup>TH</sup> –18 <sup>TH</sup> CENTURIES) .....	211

### SOCIAL HISTORY

<i>O.V. Khavanova</i>	
CAREER STRATEGIES IN THE 18 <sup>TH</sup> -CENTURY HABSBERG MONARCHY IN THE MIRROR OF PETITIONS TO THE MONARCH .....	230

### WORD AND IMAGE IN CULTURE

<i>O.F. Kudryavtsev</i>	
‘IMPRINTED BY SATURN’: MARSILIO FICINO’S ASTRAL MAGIC .....	251
<i>I.G. Galkova</i>	
THE ‘AQUITAINIAN HORSEMAN’ AND AQUITAINIAN NOBLES: TOWARDS THE QUESTION OF LAY PATRONAGE OF THE 12 <sup>TH</sup> -CENTURY CHURCH BUILDING .....	275

### HISTORIAN AND TIME

<i>S.L. Kozlov</i>	
THE HISTORICAL RESEARCH AND THE <i>HONNÊTES GENS</i> : TOWARDS AN EXPLICATIVE COMMENTARY TO MARC BLOCH’S <i>APOLOGIE POUR L’HISTOIRE</i> .....	302

### DISCUSSIONS ON HISTORIOGRAPHY

<i>P. Burke</i>	
THE PERFORMATIVE TURN IN RECENT CULTURAL HISTORY .....	337
<i>Ye.Ye. Savitsky</i>	
‘THE PERFORMATIVE TURN’ IN HISTORIOGRAPHY: OTHER VERSIONS (A COMMENTARY ON PETER BURKE’S ARTICLE) .....	355

## PUBLICATIONS

*S.A. Stepantsov*

- 'IAM ILLUMINATI SUNT MONTES': PSALM 120: 1 IN AUGUSTIN'S AND HIS PREDECESSORS' WRITINGS ..... 367

## BOOK REVIEWS

*K.A. Levinson*

## ORAL HISTORY THE MANIFOLD

- Niethammer L.* Fragmenty nemetskoy pamyati. Moskva (forthcoming); Kniga pogromov. Pogromy na Ukraine, v Byelorussii i v evropeyskoy chasti Rossii vo vremya Grazhdanskoy voyny 1918–1920 gg. Sbornik dokumentov / Otv. red. L.B. Milyakova i dr. Moskva, 2007 ..... 382

*S.I. Luchitskaya*

## THE PERCEPTION OF NIGHT IN THE MIDDLE AGES

- L'imaginaire de la nuit au Moyen âge / Etudes recueillies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes.* 2002. T. 106. N 2 ..... 409

*O.Ye. Kosheleva*

## OXEN MEADOWS AND THE VAST TRACTS OF SIBERIA

- Kivelson V.* Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth-Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006 ..... 417

*A.V. Tolstikov*

## LIVING ON IN A RURAL PARISH AFTER THE WITCH HUNT

- Lennerstrand M., Oja L.* Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671. [Hedemora], 2006 ..... 430

## CHRONICLE

*A.V. Sveshnikov, B.Ye. Stepanov*

- TWENTY YEARS AFTER (THE 20<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF *ODYSSEUS*) ..... 444

*M.Yu. Paramonova*

- AARON GUREVICH MEMORIAL READINGS ..... 457

- INDEX OF ARTICLES PUBLISHED IN *ODYSSEUS* IN 1999–2008 ..... 461

- SUMMARIES ..... 471

## IN MEMORIAM

- Yuriy Pavlovich MALININ (1946–2007) ..... 476



*А.Л. Топорков*

## МАГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИЦИЯХ РОССИИ XVII–XVIII вв.\*

В России середины XIX – начала XX в. к заговорам обращались параллельно исследователи древнерусской литературы и исследователи фольклора. В лице таких ученых, как Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня и А.Н. Веселовский, эти роли счастливым образом сочетались друг с другом<sup>1</sup>. До сих пор сохраняют свою актуальность работы, посвященные апокрифическим, или “неканоническим”, молитвам и их соотношению с заговорами<sup>2</sup>. Однако в настоящее время в отечественной науке вербальной магией занимаются главным образом фольклористы. Научные достижения второй половины XIX – начала XX в. в значительной степени остаются невостребованными.

Для западной науки характерен устойчивый интерес к старой рукописной традиции заговоров, и это неудивительно для таких стран, как, например, Германия и Англия, в которых первые фиксации магических текстов относятся к периоду Средневековья<sup>3</sup>. В России известны отдельные записи заговоров в берестяных грамотах и в приписках к старинным рукописям, но все же массовая фиксация магических текстов началась только во второй четверти XVII в., значительно позже, чем в Западной и Центральной Европе.

Во многих русских заговорах книжные по своему происхождению черты сочетаются с фольклорными. Это создает такую оптическую иллюзию, когда “наивные” исследователи воспринимают тексты как исключительно фольклорные или подвергшиеся лишь незначительному книжному влиянию, а исследователи более искушенные усматривают в них же искаженные фрагменты книжных молитв, в большей или меньшей степени подвергшиеся фольклоризации. Если западная традиция исследования заговоров связана главным образом со второй тенденцией, то в отечественной гуманитаристике последних десятилетий безусловно преобладает первая. Весьма характерно, что классическая книга финского исследователя Вильо Мансикки, изданная в 1909 г. на немецком языке и посвященная книжным источникам русских заговоров, до сих пор остается на Западе одним из основных источников сведений о русских магических текстах и практически неизвестна в России<sup>4</sup>.

Живое бытование заговоров на Западе в основном прекратилось уже несколько веков назад<sup>5</sup>, в то время как у восточных славян тра-

---

\* Работа выполнена при поддержке программы Отделения историко-филологических наук РАН “Русская культура в мировой истории”, направление “Русский фольклор в ближайшем этническом окружении”.

диция магического слова, несмотря на преследования со стороны государства, сохранилась до нашего времени. Это еще одна из причин того, что в России заговорами занимаются в основном фольклористы, в то время как на Западе – исследователи средневековой литературы и истории.

Благодаря архивным разысканиям и публикациям в последние годы в научный оборот введено большое количество русских заговоров XVII–XVIII вв. из различных рукописных сборников и следственных дел о колдовстве<sup>6</sup>. Выявлены также материалы, касающиеся социального функционирования магических текстов: их письменной фиксации, хранения, передачи, устного бытования и т.д.<sup>7</sup> Естественно, что осмысление этих данных потребует какого-то времени и усилий специалистов разного профиля: историков, этнографов, фольклористов, археографов, филологов.

Новые материалы не только велики в количественном отношении, но и весьма разнообразны в жанровом, функциональном, структурном отношении. Магические тексты существовали в неоднородном и многомерном социальном пространстве: к ним прибегали люди, относящиеся к разным половозрастным и социальным группам – клирики и миряне, мужчины и женщины, жители деревень и городов, крестьяне, посадские и служивые. Рукописные сборники заговоров часто составляли и хранили люди, сведущие в богослужебной литературе и в то же время близкие фольклорной культуре, в частности сельские и городские священники<sup>8</sup>.

Заговоры бытовали наряду с каноническими и неканоническими молитвами, литургическими формулами, заклинательными формулами церковного и нецерковного происхождения, проклятиями, бранью. Магическая словесность представляла собой сложно организованный континуум, который в целом структурировался двумя основными противопоставлениями: “письменное – устное” и “церковное – светское”. При этом мы видим, с одной стороны, довольно ясное противопоставление на полюсах и “перетекание” форм в центральной зоне. Не всегда можно сказать, имеем ли мы дело с заговорами или с молитвами, с записями устных текстов или с копиями текстов рукописных, возникли ли тексты в данной местности или переведены с других языков и т.д. Тем более трудно сказать, как именно воспринимались эти тексты людьми, которые ими пользовались, переписывали и хранили в виде рукописей. По-видимому, многие из них искренне считали заговоры вполне допустимым средством лечения от болезней и воздействия на окружающий мир и не видели какой-то принципиальной разницы между заговорами, неканоническими и даже каноническими молитвами<sup>9</sup>. Нужно также учитывать, что в требники и часословы включались спорадически такие молитвы, которые близки заговорам<sup>10</sup>.

Говоря о соотношении устных и рукописных текстов, следует прежде всего выделить два аспекта. Первый можно условно назвать технологическим, а второй – социокультурным. В первом случае речь пойдет о письменной фиксации текста как технической операции, закрепляющей его на определенном материальном носителе. Фиксация устного заговора могла произойти в нескольких ситуациях. Во-первых, в том случае, если кто-то по тем или иным причинам решил записать его по памяти или под диктовку, например чтобы перенять чужой текст и самому им пользоваться, или для того, чтобы его не позабыть, или для того, чтобы со временем передать его одному из своих родственников или постороннему человеку. Большое количество таких устных заговоров имеется в Олонецком сборнике второй четверти XVII в., который в этом отношении (как и во многих других) занимает исключительное положение в русской магической традиции<sup>11</sup>. Во-вторых, если знаток устных текстов попал в руки правосудия, то он сообщал свой репертуар при дознании; в таком случае мы находим записи заговоров в составе следственных материалов.

Письменная традиция, с одной стороны, дает устным текстам единственный шанс сохраниться в неизменном виде, а с другой – накладывает на наши знания об устной традиции жесткие ограничения. Нам известно только то, что стало достоянием письма. Много это или мало, какая часть той вербальной магии, которая существовала в России XVII–XVIII вв., дошла до нашего времени, – можно строить об этом предположения. Но очевидно, что это далеко не всё.

В социокультурном аспекте важно то, что письменная фиксация магических текстов наложила существенный отпечаток на их структуру, содержание и способы социального функционирования. Многие из дошедших до нас текстов находились в сложных отношениях с категориями устности и письменности. Дело в том, что сборники заговоров (охотничьи, пастушеские, воинские, социальной направленности и др.) функционировали параллельно в двух регистрах – как амулеты, которые следовало носить с собой, и как тексты, которые следовало читать, чтобы придать им действенность. Использовать список в качестве амулета могли и грамотный человек, и неграмотный, однако грамотный мог еще дополнительно и прочитать его.

Характерной чертой заговорных сборников является то, что наряду с текстами заговоров в них имеются краткие инструкции, поясняющие, как именно их использовать. Например, в заговорах от вражеского оружия, как правило, говорится, что носить их нужно, зашив в одежду, в месте чистом. Характерно также то, что в рамках сборников объединены тексты сходного содержания, причем некоторые из них могли функционировать и самостоятельно. В связи с этим не всегда просто определить, с чем именно имеет дело исследо-

ватель: с единым текстом, составленным из большего или меньшего числа фрагментов, или с несколькими разными текстами, объединенными в рамках одного сборника. Не всегда также ясно и то, как отделить один текст от другого. Такая проблема, в частности, существует при исследовании сборников воинских, пастушеских, социальных заговоров.

Причины массового переписывания магических текстов и их широкого распространения во многом объясняются социальными условиями их функционирования. Так, например, на Русском Севере пастух должен был иметь “отпуск”\*, чтобы нормально пасти скот, получать за работу более высокую плату, восприниматься сельским сообществом как “знающий” человек; “отпуск” давал объяснительную модель, которая позволяла пастуху найти выход из критических ситуаций, например, в случае пропажи домашнего скота<sup>12</sup>.

Копирование заговорных сборников для их последующей продажи было, по-видимому, довольно прибыльным делом<sup>13</sup>. Можно думать, что фольклорные представления о том, что кое-где в прошлом существовали специальные школы “чернокнижников”, в своих истоках опираются именно на такие ситуации<sup>14</sup>. Практика корыстного переписывания заговоров сохранялась и в XIX в. Примечательна в этом отношении личность некоего Г.Д. Книголюбова, пробавлявшегося в середине XIX в. копированием и продажей рукописей в Москве<sup>15</sup>. Творчество Григория Книголюбова имело счастливую судьбу. Около тридцати из перелицованных или сочиненных им текстов было включено в известную книгу “Русский народ”, изданную неким М. Забылиным<sup>16</sup>. Благодаря многочисленным репринтным переизданиям этой книги “поделки” Г.Д. Книголюбова распространились ныне в сотнях тысяч экземпляров, о чем сам основатель “рукописографии” (как он выражался) не мог и мечтать.

Но вернемся в XVII в. Наряду с текстами устными, лишь спорадически фиксировавшимися на письме, и текстами, бытовавшими параллельно в двух регистрах – устном и письменном, существовали и такие, в которых основной акцент делался не на содержании, а на способе написания и характере материального носителя. Например, слова писали на хлебе, яблоке, просфоре, которые потом следовало съесть; писали кровью на лбу потерпевшего. Для подобных записей могли использовать литургические формулы, буквы под титлами (причем трудно сказать, могли ли их расшифровать), слова типа

---

\* Отпуском называли обряд, который предполагал заключение договора между пастухом и сверхъестественными силами и согласно которому последние берут на себя обязанность выпаса и защиты стада, в то время как пастух обязуется соблюдать ряд запретов в течение всего пастбищного периода. Отпуском называли также рукописный заговор, который использовался пастухом в обряде первого выгона скота (*примеч. ред.*).

“абракадабры”. Эта традиция письменной магии была широко известна с древности на Ближнем Востоке, в Византии, в средневековой Европе. В России XVII–XVIII вв. она представлена главным образом в лечебниках<sup>17</sup>.

Одна из характерных черт русской заговорной традиции – тесное взаимодействие заговоров и молитв, канонических и неканонических<sup>18</sup>. Многие магические тексты XVII–XVIII вв. представляют собой промежуточное образование между заговором и молитвой. По своему происхождению это могут быть либо апокрифические молитвы, которые подверглись переделке в духе фольклора, либо устные заговоры, которые подверглись книжному влиянию<sup>19</sup>. Сближение заговора с молитвой проявлялось в использовании инициальных и заключительных молитвенных формул (“Господи, благослови, отче”, “Во имя Отца и Сына и Святого Духа”, “Отныне, присно и во веки веков”, “Аминь” и др.), во введении в текстовое пространство таких персонажей, как Христос, Богородица и святые, которым дана сила побеждать зло и болезни. Магическое слово подчас вкладывалось в уста сакральных персонажей.

Использование молитвы (как правило, неканонической) в качестве рукописного оберега широко известно и в мире восточного, и в мире западного христианства. В разное время Россия получила от своих соседей такие тексты, как “Епистолия о неделе”, “Послание царя Авгаря”, “Молитва Киприана”, “Сон Богородицы”, “Молитва от трясовицы” и др. Для этих текстов характерна двучастная структура: в первой части излагается содержание легенды, а во второй даются рекомендации относительно того, как нужно хранить и использовать список молитвы.

Во многих апокрифических молитвах высказывается просьба о том, чтобы Господь помог их владельцам, например: “Сохрани, Господи, и помилуй, и защити раба Божия имярек, а хто носит сию молитву на себе”<sup>20</sup>. Встречаются прямые указания на то, что рукописные тексты должны помогать даже неграмотным, которые не могут сами прочитать их: “Аще хто в грамоте не умиеть, оне бы носили сию молитву на себе, и он не боится лихие порчи и злаго человека”<sup>21</sup>.

В глазах грамотной, полуграмотной и вовсе неграмотной паствы XVII–XVIII вв. на магические рукописи могли проецироваться образы божественных книг, известные в христианской литературе (в частности, в Апокалипсисе) и в иконографии, а также представления о книгах, используемых в богослужебной практике (Евангелие, требник, часослов и др.). В апокрифической молитве от змей апостол Павел получает заклинание от змей в книге, которую ему вручает во сне архангел Михаил<sup>22</sup>. В “Епистолии о неделе” и “Стихе о Голубиной книге” сообщается, что их текст был получен в письме или в священной книге, которая упала с неба.

В историко-литературном отношении большой интерес представляет “Молитва от трясовицы”, которая восходит к древним ближневосточным текстам, призванным уберечь ребенка и роженицу от женского демона. Для нашей темы важно то, что “Молитва от трясовицы” бытовала как в устной форме, так и в виде рукописи, которую больной носил как амулет или священник читал над больным.

Наибольшей популярностью в России пользовался “Сон Богородицы”, известный в нескольких жанровых модификациях: неканонической молитвы, духовного стиха и заговора (каждая модификация представлена и в устном исполнении, и в рукописной фиксации). В заключительной части молитвы подробно излагаются те случаи, в которых она может быть полезна: в пути, при беременности и тяжелых родах, на суде и перед лицом власти и т.д.<sup>23</sup>

Высокий авторитет Богородицы, особое значение эпизодов Рождества, распятия и Воскресения Христа, которые фигурируют в тексте, композиционное совершенство повествования, отсутствие каких-либо явных еретических моментов, корреляция с иконографией Успения Богородицы – все это способствовало широкой популярности “Сна Богородицы”, который дошел до нас в сотнях списков конца XVII – XX в. Если неискушенные носители традиции, по-видимому, не видели особой разницы между “Сном Богородицы” и церковными молитвами, то представители церкви и государства, наоборот, высказывали особое недовольство по отношению к “Сну Богородицы” именно из-за его сходства с обычными молитвами<sup>24</sup>.

Хотя такие тексты, как “Епистолия о неделе”, “Молитва Киприана”, “Сон Богородицы”, “Молитва от трясовицы”, “Молитва от кровотечения” (с упоминанием библейского царя Ахава), “Молитва ко властям” (с формулой чудесного ограживания) и многие другие по своему происхождению связаны с миром церковной книжности, они встречаются подчас в тех же рукописных сборниках, что и фольклорные заговоры.

Чтобы конкретизировать наши наблюдения, приведем пример, иллюстрирующий взаимодействие рукописных и устных, церковных и фольклорных традиций. Речь пойдет о магическом использовании начального стиха Евангелия от Иоанна.

“В начале было Слово...” На протяжении многих веков церковная магия, одобряемая и внедряемая христианством, сочеталась с магией бытовой, имеющей внецерковный характер<sup>25</sup>. Хорошо известны такие явления, как гадание по Псалтыри или другим книгам Библии, чтение псалмов с закликательными целями, включение отдельных стихов или словосочетаний Библии в состав заклинаний, благословений и заговоров.

В ряду христианских текстов, используемых в магии, особое место занимает Евангелие от Иоанна и особенно его начальный стих. Последний широко использовался в России как магическое средство от разных болезней. Например, в русском лечебнике 1670-х годов рекомендуется такое “лечение” от лихорадки или малярии: «Аще на комь будет трясовица, писать на просфире, разрезать на три части. На первой части написать: “Искони бе слово”, на второй части: “И слово бе к Богу”, на третьей части: “И Бог бе слово”, и постяся день един, а ясти в вечере первую часть да ковшик пива выпить, да дай три милостины по силе, а по другой день тако ж сотвори, а в третий день тако же, а опроче того ни пить ни ясти»<sup>26</sup>. Здесь хорошо видно, как магическая традиция обращается с каноническим христианским текстом: она придает ему материальный характер и делает объектом ритуальных манипуляций, призванных достичь конкретного результата – излечиться от болезни. Сакральной формулу пишут на просфире, которую после этого съедают, т.е. в плане метафорическом как бы поглощают сам сакральный текст. Кстати, библейская метафора “вкушаемого” слова была вполне актуальной в России XVII в.<sup>27</sup> Учитывая содержание этой формулы, можно думать, что поедание просфоры символизировало также обращение ко временам первотворения (*Искони бе слово*), апелляцию к божеству (*И слово бе к Богу*) и даже поедание самого божества (*И Бог бе слово*), т.е. аналог Евхаристии. Напомним, что просфора “носит имя и название Христа, как агнца закалаемого”<sup>28</sup>. “Печать на просфире изображает крест, который напечатлевается на всех просфорах с прибавлением слов, означающих победу Христову: *Ис. Хр. ника*”<sup>29</sup>.

Аналогичное средство от “трясовицы” имеется в лечебнике, который был конфискован в 1732 г. в Петербурге; впрочем здесь же предлагался и другой вариант: писать текст не на просфире, а на долях чеснока: “Написати на трех однозубцах на чесноке, на первом: *Исконе бе слово*, на втором: *Слове бе к Богу*, на третьем: *И Бог бе слово*”<sup>30</sup>. В лечебнике XVII в., составленном на территории Литовской Руси, инициальная формула Евангелия от Иоанна рекомендуется как средство от змеиного укуса; на чем именно следует ее писать, здесь не указано: «Иже вкусит змия человека, сие слова напиши: “Искони бе слово, и слово бе от бога, и бог бе слово, и тым вся быша без него не быть нечто ж”. И дай ему зьясти»<sup>31</sup>.

В севернорусской рукописи начала XIX в. формулу “В начале бе слово...” предлагали “говорить от родимцу младенцу”<sup>32</sup>. Однако чаще к ней прибегали все-таки как к средству от лихорадки. Например, в середине XIX в. из Саратовской губернии сообщали такой “Заговор от лихорадки”: “Берут три корки хлеба и на первой пишут: *в начале бе слово*; на второй: *и слово бе к Богу*; на третьей: *и Бог бе слово*. Все это больной должен съесть”<sup>33</sup>. В аналогичном сообщении из

Белоруссии уточняется, что больному лихорадкой нужно давать на утренней заре корку хлеба, на которой написано: “Ва імя Атца і Сына і Святога Духа. Амінь. У начале бе Слова, і Слова бе к Боху, і Бох бе Слова”<sup>34</sup>. В Воронежской губернии слова из Евангелия писали на клочке бумажки следующим образом:

+  
В начале бе Слово и  
+ Слово бе к Богу, и Бог +  
бе Слово.  
+

Потом ее сжигали и пили пепел с благовещенскою водою<sup>35</sup>.

В севернорусских заговорах фрагменты Евангелия от Иоанна входят в состав композиции из заговоров и молитв, например, заговор от лихорадки начинается с чтения молитвы “Да воскреснет Бог”; далее следует: “В начале бе слово и слово бе к Богу и Бог бе слово. Сей бе искони Богу, вся тем быша, и без ничтоже бысть, еже бысть”; после этого – похвала кресту: “Крест хранитель всея вселенныя...” и т.д.<sup>36</sup> В свадебном обереге формуле из Евангелия от Иоанна предшествует фрагмент о кресте: “...со крестом станем, со крестом пойдем и печатаемся печатью, сим честным и животворящим крестом, и крестом ся ограждаем... Искони бе слово и слово бе у Бога и Бог бе слово, плоть бысть и вся тим быша (3-жды), Христос с нами устави ся вчера, днесь той же и вовеки (трижды)”<sup>37</sup>.

В сборнике начала XIX в. некоего дьякона по имени Петр из Тотемского уезда Вологодской губернии за заговорами, помещенными в первой части рукописи, следует фрагмент из Евангелия от Иоанна. Публикатор рукописи Н.Н. Виноградов отмечал: «После этой молитвы-заговора следует написанное сполна Евангелие, читаемое в первый день Пасхи, на литургии (1-е зачало от Иоанна, гл. I, ст. 1–16). 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. Многие церковные молитвы, прочитанные с конца в известное время и с известными обрядами, обладают, по мнению “ведунов”, страшною силою. Еще большую силу имеют различные части пасхальной обедни и заутрени, прочитанные на 1-й день Пасхи в церкви с конца, причем делающий заклинания должен быть без креста»<sup>38</sup>.

Магическое использование первого стиха Евангелия от Иоанна известно также у южных славян. Одно из наиболее ранних свидетельств находим в хорватском глаголическом амулете конца XIV – начала XV в., опубликованном Марией Пантелич. Амулет включает 11 пронумерованных текстов, среди которых большинство связаны с так называемой Сисиниевой молитвой. В 10-м тексте вслед за перечислением трех королей (Гашпар, Балдазар, Мельхиор) приводится



инициальная формула Евангелия от Иоанна в следующем виде: “Н(гъст)ь љ(lově)къ створень bis(i) iskonі бѣ sl(o)vo. Н(гъст)ь љ(lově)къ створень bis(i) i sl(o)vo бѣ u Boga. + Н(гъст)ь љlověкъ створень bis(i) i Bo(g)ь бѣ sl(o)vo. + Н(гъст)ь љ(lově)къ створень bis(i) i se бѣ is’konі u Boga”<sup>39</sup>. Под номером 11 в амулете помещена молитва при трудных родах, которая завершается словами “iskonі бѣ sl(o)vo”<sup>40</sup>. Со слов “Искони бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово и сї бѣ искони отъ Бога. Въ име Отца и Сина и Светаго Дюуха” начинается апокрифическая молитва от “нежита” в рукописи XVI в. из Савина монастыря близ г. Херцегнови на далматинском побережье<sup>41</sup>.

Начало и другие фрагменты Евангелия от Иоанна широко использовались с магическими целями в Чехии. В качестве средства от лихорадки носили на груди написанное на пергамене Евангелие от Иоанна<sup>42</sup>. Желая получить большой урожай пшеницы, человек зажигал освященную свечку, выходил на середину поля и читал первую главу того же Евангелия<sup>43</sup>. Чтобы спастись от непогоды, завидев тучи, падали на колени и крестили их со словами “И слово стало плотию и обитало с нами” (Ин. 1: 14)<sup>44</sup>. Чтобы выиграть в лотерею, советовали в течение девяти дней читать Евангелие от Иоанна (“В начале было Слово” и т.д.), затем 9 раз “Отче наш”, “Богородице дево, радуйся” и “Верую”, а в конце – текст специальной молитвы<sup>45</sup>.

Свидетельства такого рода многочисленны и за пределами славянского ареала. В средневековой Германии при лихорадке “предписывалось читать Пролог из Евангелия от Иоанна, затем произносилась специальная формула заклѣтия, в которой именем Креста, на котором был распят Иисус Христос, от нее требовали покинуть свою жертву, угрожая ей при этом преследованиями со стороны Ангела”<sup>46</sup>. В Англии Евангелие от Иоанна фигурирует в деле так называемого “билсонского мальчика” (1620 г.): “Предполагалось, что дьявол, поразивший мальчика, вызывал у него припадки при чтении первого стиха первой главы Евангелия от Иоанна”<sup>47</sup>. Английский знахарь Ричард Уолтон обычно давал своим клиентам кусок пергамена, на котором написано начало 1-й главы Евангелия от Иоанна и некоторые другие фрагменты Библии, а также “многие священные имена, принадлежащие Богу и его святым ангелам”<sup>48</sup>. Согласно Реджинальду Скотту, в Англии XVII в. Евангелие от Иоанна считалось эффективным средством от воров<sup>49</sup>.

Впрочем, сакральные формулы могли использовать не только против демонов, но и для общения с ними. Так, например, во время процесса над Жанной де Бриг и Масет де Рюйи в Париже (1390–1391 гг.) Масет «призналась, что вызывала Люцифера и что с этой целью трижды прочитывала вслух Евангелие от Иоанна (вероятно, первый стих), “Отче наш” и “Аве Мария”»<sup>50</sup>.

И в западном, и в восточном христианстве 1-я глава Евангелия от Иоанна широко использовалась в экзорцизмах<sup>51</sup>. Поскольку магические функции приписывались началу Евангелия от Иоанна и католиками, и православными, можно предполагать, что такая практика предшествовала разделению церквей. Один из коптских папирусов содержит текст “апокрифического письма царя Авгаря к Христу, а также первые слова из всех четырех Евангелий...”<sup>52</sup>

Особая роль 1-й главы Евангелия от Иоанна связана с его символической значимостью, общеизвестностью и включенностью в важнейшие для христианина литургические ситуации. Хотя в составе Библии Евангелие от Иоанна идет четвертым, после Евангелий от Матфея, Марка и Луки, Евангелия-апракос, которыми пользовались обычно при церковной службе, начинались с первой главы Евангелия от Иоанна, читавшейся в пасхальное воскресенье (стихи 1–17; так называемое *первое зачало*). Прихожанин не только мог слышать 1-й стих в церкви, но и видеть его написанным на иконе: на раскрытой странице в книге, которую держит в руках Иоанн Богослов.

Евангелие от Иоанна занимает особое место в Новом Завете и существенно отличается по своему содержанию от трех других, так называемых синоптических Евангелий<sup>53</sup>. По церковному преданию, Иоанн написал свое Евангелие в Эфесе в конце I в. н.э., в глубокой старости, уже после того как были созданы Евангелия от Матфея, Марка и Луки. «Имея в лице апостола Иоанна одного из ближайших свидетелей и очевидцев “служения Слова”, христиане Эфеса стали просить его, чтобы он описал им земную жизнь Христа Спасителя. Когда они принесли Иоанну книги первых трех евангелистов, то он похвалил их за истинность и правдивость повествования, но нашел, что в них много опущено весьма важного. При повествовании о Христе, пришедшем во плоти, необходимо говорить о Его Божестве, так как иначе люди с течением времени начнут судить и думать о Христе лишь по тому, каким он являлся в земной жизни. Евангелие от Иоанна начинается поэтому с изложения не человеческой стороны в жизни Христа, а именно божественной стороны – с указания на то, что воплотившийся Христос есть Слово изначальное, то самое, которое “в начале было у Бога” и само “было Бог”, тот Логос, чрез который произошло все существующее»<sup>54</sup>.

Для библейского учения о Слове основополагающий характер имеет описание творения мира в Книге Бытия: “И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. (...) И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. (...) И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... (...) И назвал Бог твердь небом” (Быт. 1: 3, 5, 6, 8); ср. также: “Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их. (...) Да боится Господа вся земля; да трепещут перед ним все, живущие во вселенной, Ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось” (Пс. 32: 6, 8–9).

Значимость Слова иногда передается его олицетворением, “параллельно с олицетворением Премудрости Божией и Духа Божия. Так происходит и со Словом откровения... и в особенности со Словом действенным, исполняющим повеления Божии...”<sup>55</sup>

В Новом Завете именно Иоанн Богослов “открывает нам последнюю тайну Слова Божия, приближая ее самым тесным образом к тайне Самого Иисуса, Сына Божия. (...) Как Слово, Иисус, следовательно, существовал превечно в Боге и Он Сам был Бог (Ин. 1.1 сл). Он был тем созидающим Словом, через которое все начало быть... тем просвещающим Словом, которое светило во тьме мира, чтобы принести людям откровение Бога... От начала Ветхого Завета Он уже проявлял Себя тайно, как Слово действия и откровения. Но в конечном счете, в конце времен это Слово открыто вошло в историю, став плотию...”<sup>56</sup>

Некоторые ученые предполагают, что Евангелие от Иоанна испытало влияние гностиков, а его начало именуют “поэмой о Слове-Логосе – посреднике между Богом и мирозданием”<sup>57</sup>. Как бы то ни было, начальный стих Евангелия от Иоанна – один из самых глубокомысленных в Библии. На протяжении христианской истории он многократно цитировался, обсуждался и становился предметом полемики.

Обратим также внимание на то, что в славянском переводе этот стих представляет собой идеально организованную симметрическую структуру, своего рода магический квадрат. Приведем его с условной разбивкой на колонны:

Искони<sup>58</sup> бѣ<sup>59</sup> слово,  
и слово бѣ оу Бога<sup>60</sup>,  
и Богъ бѣ слово...

Обозначим лексемы “искони” как 1, “бѣ” – как 2, “Слово” – 3, “оу Бога”/“Богъ” – как 4. В соответствии с концепцией матричного построения фрагмент можно представить в виде тройки троек и поместить в таблицу из трех строк и трех столбцов<sup>61</sup>:

1	2	3
3	2	4
4	2	3

Принцип троичности соблюден здесь идеально: и по горизонтали, и по вертикали. Формула включает три синтаксических периода, связанных друг с другом отношениями грамматического и семантического параллелизма; каждый из периодов в свою очередь включает три полнозначных слова. При этом трижды повторяются глагол “бѣ” в одной и той же центральной позиции и существительное “Слово”.

Первый период связан с вторым подхватом: первый завершается лексемой “слово”, второй с нее же начинается. Аналогичным образом второй колон завершается существительным “Бог” и с него же начинается третий колон. Второй и третий колоны совпадают друг с другом по набору полнзначных лексем; отличается только порядок их следования и падежная форма слова “Бог”.

В плане богословском троичность соотносится с учением о божественной Троице; в плане магическом она подсказывает способы использования надписи: разрезать просфору на три части и на каждой написать по одному предложению; есть просфору в течение трех дней и т.д. Особая эффективность текста обусловлена тем, что он и сам посвящен слову, и представляет собой совокупность слов. Имя Христа в тексте хотя и не названо, но именно он подразумевается под Словом.

Подведем некоторые итоги.

1. В России XVII–XVIII вв. устные, фольклорные по своему происхождению, магические тексты сосуществовали с текстами рукописными, имеющими книжное происхождение (так называемые неканонические или апокрифические молитвы). При этом, с одной стороны, книжные тексты переходили в устное бытование и “вращались” в плоть фольклорной традиции, а с другой – фольклор фиксировался на письме, что сопровождалось его обработкой в духе книжной традиции. Благодаря этим процессам сформировалось большое количество текстов, сочетающих в себе черты письменной, церковно-христианской традиции и традиции устной, фольклорной, связанной с внецерковными пластами словесности.

2. Невозможность локализовать заговоры в какой-то одной зоне культуры (устной или письменной, светской или церковной) отражает их неопределенный статус, многообразие в структурно-содержательном и функциональном отношениях, сложные корреляции на одном полюсе – с миром церковной книжности и литургики, а на другом – с бытовой магией и фольклором.

3. Для социального функционирования вербальной магии важную роль сыграло то, что один и тот же текст могли использовать и грамотные люди, и неграмотные (ношение рукописи-амулета, участие в лечебном ритуале в качестве пациента).

4. В текстах неканонических молитв заложен принцип мультипликации текстов: указание на то, что их переписывание и распространение является богоугодным делом; условно можно назвать его “принципом святого письма”<sup>62</sup>. Учитывая, что до нашего времени дошла небольшая часть этого рукописного наследия, можно только строить предположения о том, что оно представляло собой в

количественном отношении. Вероятно, счет шел на многие тысячи текстов.

5. Обратившись к евангельской формуле “В начале было слово...”, мы убедились в том, что в России ее использовали как средство от лихорадки, от укуса змеи, от родимца; писали на просфоре, на корках хлеба, на долях чеснока; включали в состав молитв и заговоров от лихорадки и свадебных оберегов. На первый взгляд, такое функционирование сакральной формулы может показаться чем-то случайным или маргинальным, свойственным народной культуре. Однако в этом случае (как и во многих других) явление, известное у русских, имеет широкие параллели в культуре других народов Европы и является частью общехристианского наследия.

<sup>1</sup> Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке. М., 1997. С. 304–310.

<sup>2</sup> Порфирьев И.Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды Четвертого археологического съезда. Казань, 1891. Т. 2. 3-я паг. С. 1–24; Алмазов А.И. К истории молитв на разные случаи. (Заметки и памятники). Одесса, 1896; Он же. Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900; Он же. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901; Яцимирский А.И. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. Отд. рус. языка и словесности Имп. Академии наук. 1913. Т. 18, № 3. С. 1–102; Т. 18, № 4. С. 16–126.

<sup>3</sup> Топорова Т.В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

<sup>4</sup> Mansikka V.J. Über russische Zaubersprüche mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae; Ser. B. T. 1).

<sup>5</sup> Заговоры современных неоязычников представляют собой особое явление, которое лишь косвенно соотносено со старыми текстами.

<sup>6</sup> Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

<sup>7</sup> Михайлова Т.В. Колдовские дела второй половины XVIII века // Историческая психология и ментальность. СПб., 1999. С. 297–323; Лавров А.С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003. Из более ранних работ следует отметить публикацию большей части так называемого Олонецкого сборника второй четверти XVII в. (Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 481–512) и книг Е.Н. Елеонской “К изучению заговора и колдовства в России” (1917) и “Сельскохозяйственная магия” (1929) (см. переизд.: Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М., 1994. С. 99–178).

<sup>8</sup> Лавров А.С. Указ. соч. С. 123–127; Михайлова Т.В. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII в. // Вестник молодых ученых. Исторические науки. СПб., 2000. С. 31–40; Смилянская Е.Б. Волшеб-

- ники. С. 119–141; *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России: пер. с англ. М., 2006. С. 52, примеч. 37.
- <sup>9</sup> *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004. С. 84–109.
- <sup>10</sup> *Розанов С.* Народные заговоры в церковных Требниках (К истории быта и мысли) // Сб. ст. в честь акад. А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 30–35.
- <sup>11</sup> *Топорков А.Л.* Олонецкий сборник заговоров как памятник народной культуры XVII века // Вестник Российского государственного научного фонда. 2003. № 1. С. 148–155.
- <sup>12</sup> *Бобров А.Г., Финченко А.Е.* Рукописный “отпуск” в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – начало XX в.) // Русский Север. Л., 1986. С. 135–164.
- <sup>13</sup> *Смилянская Е.Б.* Волшебники. С. 113–117.
- <sup>14</sup> *Логонов К.К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной конференции “Рябининские чтения–90”). Петрозаводск, 2000. С. 182.
- <sup>15</sup> *Топорков А.Л.* О рукописи Г.Д. Книголюбова // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А.Л. Топорков, Т.Г. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. М., 2002. С. 352–358.
- <sup>16</sup> *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным.* М., 1880.
- <sup>17</sup> *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 309–311.
- <sup>18</sup> Из последних работ о соотношении заговоров и молитв отметим: *Шнитер М.* Молитва и магия. София, 2001; *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 196–202; *Она же.* Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги // Живая старина. 2002. № 4. С. 23–25; *Белова О.В., Левкиевская Е.Е.* Молитва // Славянские древности: Энциклопедический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 276–280.
- <sup>19</sup> Так, например, основной тип заговоров на власть имущих восходит к определенному кругу неканонических молитв (*Топорков А.Л.* Заговоры... С. 183–209).
- <sup>20</sup> *Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А.А. Турилова, А.В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков.* М., 2002. С. 213 (2-я четв. XVII в.).
- <sup>21</sup> Там же. С. 212.
- <sup>22</sup> *Каган-Тарковская М.Д.* Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. Т. 46. С. 289.
- <sup>23</sup> *Соболева Л.С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета “Сон Богородицы” // Устная и рукописная традиции. Екатеринбург, 2000. С. 222–224.
- <sup>24</sup> *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 427.
- <sup>25</sup> *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 279–308.
- <sup>26</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва). Ф. 310 (В.М. Ундольский). № 696. Л. 122–122 об., № 60.
- <sup>27</sup> *Полякова С.В.* “Всякого добра добрейша суть книжное поучение” (Об усвоении Аввакумом метафоры съедания слова) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 188–190.
- <sup>28</sup> *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский.* Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1999. С. 98.

- <sup>29</sup> Там же. С. 94.
- <sup>30</sup> *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. 130.
- <sup>31</sup> Редкие источники по истории России / [Текст подгот. Л.Н. Пушкарёв]. М., 1977. Вып. 1. С. 105.
- <sup>32</sup> *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. 245.
- <sup>33</sup> Предрассудки и поверья крестьян в Петровском уезде Саратовской губернии // Отечественные записки. 1848. Т. 56, № 2, отд. VIII. С. 206.
- <sup>34</sup> *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. С. 173, № 8; перепечатка: Заомовы / Уклад., систэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992. С. 513, № 868, примеч.
- <sup>35</sup> *Селиванов А.В.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 90.
- <sup>36</sup> *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2 (Гр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2). С. 205, № 42 (из старинной рукописи).
- <sup>37</sup> Там же. С. 149, № 11 (Холмогорский уезд; из старинной рукописи).
- <sup>38</sup> *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1909. Вып. 2. С. 14.
- <sup>39</sup> *Pantelić M.* Hrvatskoglagojski amulet tipa Sisin i Mihael // Slovo. Zagreb, 1973. Т. 23. S. 203.
- <sup>40</sup> Ibid.
- <sup>41</sup> *Kačzanovskij V.* Apokrifne molitve, gatanja i priče // Starine. Zagreb, 1881. Т. 13. S. 154, N 1 “з”.
- <sup>42</sup> *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры: Исследования и тексты. М., 2004. С. 103, № 75.
- <sup>43</sup> Там же. С. 180–182, № 259.
- <sup>44</sup> Там же. С. 221, № 340; см. также № 341, 347.
- <sup>45</sup> Там же. С. 176–178, № 252.
- <sup>46</sup> *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004. С. 286–287.
- <sup>47</sup> *Роббинс Р.Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. М., 1995. С. 60.
- <sup>48</sup> *Davies D.* Cunning-Folk: Popular Magic in English History. L., 2003. P. 48.
- <sup>49</sup> *Scot R.* The Discovery of Witchcraft. L., 1972. P. 131.
- <sup>50</sup> *Рассел Дж.Б.* Колдовство и ведьмы в Средние века / Пер. с англ. А.М. Татлыбаева. СПб., 2001. С. 278.
- <sup>51</sup> *Роббинс Р.Х.* Указ. соч. С. 535.
- <sup>52</sup> *Бадж У.* Амулеты и суеверия. М., 2001. С. 116.
- <sup>53</sup> *Лопухин А.П.* Евангелие // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 512.
- <sup>54</sup> Там же. С. 514.
- <sup>55</sup> Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Пер. с 2-го франц. изд. Брюссель, 1990. Стб. 1051.
- <sup>56</sup> Там же. Стб. 1051.

- <sup>57</sup> Скогорев А.П. Раннехристианская апокрифика и религиозные искания поздней античной эпохи // Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя: Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000. С. 44.
- <sup>58</sup> Варианты по древнейшим спискам славянского перевода Евангелия от Иоанна: *Въ началѣ, Въ начало* (Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изд. подгот. А.А. Алексеев и др. СПб., 1998. С. 3 (2-й паг.)).
- <sup>59</sup> Вариант: *бѣаше*.
- <sup>60</sup> Варианты: *отъ Бога, къ Богу*.
- <sup>61</sup> Об этой методике см.: *Спивак Д.Л.* Матричные построения в стиле “плетения словес” // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 101.
- <sup>62</sup> *Панченко А.А.* “Магическое письмо”: к изучению магического фольклора // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 175–216; *Соболева Л.С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета “Сон Богородицы” // Устная и рукописная традиции. Екатеринбург, 2000. С. 230.