
НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА, ЗАГОВОРЫ И БЫТОВАЯ МАГИЯ ВОЛЫНСКОЙ ГУБЕРНИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ М.Ф. КРИВОШАПКИНА ИЗ АРХИВА РГО)

Публикация и комментарии Т.А. Агапкиной

Среди материалов научного архива Русского географического общества (далее – РГО), относящихся к Украине, выделяется рукопись, озаглавленная «О Волыни и Минском Полесье», автором которой был действительный статский советник Михаил Фомич Кривошапкин. М.Ф. Кривошапкин – профессиональный врач, практиковавший сначала в Сибири, затем в Казани. В 1890-е гг. он перебрался на Украину, где с 1893 по 1900 г. числился вольнопрактикующим врачом г. Луцка Волынской губернии.

Еще в молодости, служа в Сибири, М.Ф. Кривошапкин проявлял интерес к традиционному быту, образу жизни, обрядам и обычаям народов Сибири и собирал соответствующие материалы. Результатом этой деятельности стали этнографические публикации, позже объединенные в двухтомник «Енисейский округ и его жизнь» (СПб., 1865. Т. 1–2). Книга была издана РГО и в том же году удостоена малой золотой медали Императорского Русского географического общества (Иванова 2019: 28–29).

Рукопись «О Волыни и Минском Полесье» представляет собой объемный труд (более 550 страниц), хранящийся в материалах РГО по Волынской и Минской губерниям (Волынская губ., разр. VIII, оп. 1, № 12; Минская губ., разр. XX, оп. 1, № 12). Присланный в РГО в несколько приемов с сопроводительными письмами, этот труд был довольно подробно описан Д.К. Зелениным (1914/1: 291–300; 1915/2: 697–699).

Этнографические наблюдения Волыни, поддержанные Русском географическим обществом, М.Ф. Кривошапкин вел в течение несколь-

DOI: 10.31168/91674-564-1.16

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (№ 17-18-01-373).

ких лет (1896–1899), практически до самой смерти в 1900 г. О характере своих разысканий и их целях Кривошапкин сообщал в письме в РГО следующим образом:

«Имею честь довести до сведения Совета, почтившего меня поручением изучения Волыни с высылкою при том 200 р. на разъезды и другие расходы при изучении края, что я тотчас приступил к делу и посетил следующие местности: особенно много посещено селений Острожского уезда в самых разнообразных направлениях; уезды – Заславский, Староконстантиновский, Кременецкий, Ровенский, Луцкий и Владимир-Волынский посещены каждый, но в немногих местах; Житомирский в трех направлениях, Овручский с юга на север до Овруча и за ним немного к с.-з. и с.-в.; Ковельский в двух направлениях; Новгород-Волынский в 5-ти направлениях. <...>

При этом я обращал внимание на все стороны: почву со степенью ее урожайности, способами землевладения; горы с их <...> составом, минералами и металлами; леса, их породы, способы пользования ими и степень пользы от них; реки, озера и каналы с их особенностями для жизненных потребностей: рыбы, способы ловли, сплав, судоходность и проч.; дороги; климат; растительное и животное царства; затем вся бытовая сторона: разнообразие народонаселения, отношения между собою, с орудиями обработки полей и всем полевым и домашним обиходом; одежда; пища со способами ее приготовления; обычаи, предрассудки, приметы, суеверия и остатки язычества; пословицы и поговорки – следы народной мудрости; песни, сказки и предания; болезни и способы их лечения народом; свадьбы и похороны как самые важные акты жизни человека, которые более всего выражают не только 900-летнее влияние православного христианства как религии любви, но проявляют до сих пор и следы того культа язычества, которым обхвачен был народ с дней своего исторического младенчества» (*Кривошапкин М.Ф.* Краткий очерк о поездке по изучению Волыни // РГО, разряд VIII, оп. 1, дело 29, л. 1–1об.; 1896 год, Ноября 6 дня, г. Острог Волынской губернии).

Помимо этого, Кривошапкин пытался вести археологические раскопки, а также собирал предметы материальной культуры и отправлял все свои находки в РГО.

Записи Кривошапкина заслуживают вдумчивого изучения, и прежде всего потому, что они относятся к такой архаической исторической области, как Волынь, тесно связанной, с одной стороны, с Полесьем, а с другой – с Карпатами и весьма интересной в фольклорно-этнографическом отношении. Материалы были записаны в самом конце XIX в., что позволяет обнаружить в них сведения, ранее мало или совсем неизвестные, а также содержащие интересные и оригинальные детали.

Вместе с тем надо иметь в виду, что, составляя главы своего труда, автор, хотя это и неочевидно сразу, местами пополнил собственные записи и записи своих помощников или корреспондентов опубликованными материалами (что осталось не замечено Зелениным). После прочтения рукописи создается впечатление, что она носит отчасти компилятивный характер и что Кривошапкин, видимо, намеревался дать подробное описание традиционной культуры и быта Волины, используя в том числе и ранее опубликованные источники (основными послужили книги А. Богдановича, П. Чубинского и П. Ефименко). И, конечно, надо помнить, что Кривошапкин не был профессиональным этнографом или фольклористом, и в его записях недостает многих, порой необходимых деталей.

Ниже мы публикуем выдержки из рукописи М.Ф. Кривошапкина, относящиеся к народной медицине и некоторым сферам бытовой и социальной магии (л. 332–341; с. 62–80 по пагинации, приведенной в описи Д.К. Зеленина). В целом раздел о медицине и магии содержит много других сведений, однако большая часть малоинтересна – это собственно народно-медицинские предписания и народно-фармакологические рецепты, которые мы опускаем.

Публикация сопровождается краткими комментариями, цель которых состоит в следующем. Во-первых, нам важно показать, как материалы Кривошапкина вписываются в волинскую традицию и какие соответствия они обнаруживают за ее пределами. Во-вторых, мы стремимся выявить имеющиеся в рукописи дословные перепечатки из ранее опубликованных источников и тем самым не «засорять» ими научный оборот (полной уверенности в том, что мы выявили все случаи подобных заимствований, у нас нет; при этом важным идентификационным признаком оригинальных материалов является указание на точное место их записи). И, наконец, в-третьих, нам бы хотелось установить степень оригинальности этих материалов, для чего мы отыскиваем параллели к ним в украинских материалах, причем прежде всего в тех, которые относятся к современной Кривошапкину эпохе – ко второй половине XIX в.

Материалы публикуются в соответствии с рукописью, при этом орфография и пунктуация авторского текста на русском языке даются по современным нормам; в публикации также раскрываются очевидные сокращения.

Л. 332

Лечение от испуга и морака

а) В Зазилинцах и смежных с ними селениях, признавая появление болезни от испуга, ходят к знахарке «выкачаты переляг». Для того баба

берет стакан чистой воды и свежее куриное яйцо. Прикасаются яйцом несколько раз к болящему месту, читая и молитвы, и заговоры. Потом разбивают яйцо, вливают в стакан с водою и смотрят – какую форму примет желток. По этой форме объясняют причину болезни и уверяют, что болезнь снимет как рукою, а если не снимет, то прием лечения нужно повторить 2 или 3 раза.

Зазилинцы – вероятно, имеется в виду с. Зозулинцы Красиловского р-на Хмельницкой области (прежде Красиловская волость Староконстантиновского у. Волынской губ.).

Выкачивание испуга (укр. *переляк*) – один из типичных приемов лечения этого недуга у восточных славян, см. ранние примеры такого лечения: Трублаевич 1868: 501 (Подолия); Rulikowski 1879: 110 (Волынь). В данном случае ритуал объединяет две тактики. Первая – это снятие недуга с тела ребенка при помощи яйца: «Сила отговаривания прыстрыта или переляку заключается преимущественно в яйце, коим окачивают тело больного с той целью, чтобы попасть на то место, где собственно заключается прыстрыт» (Трублаевич 1868: 502); поэтому чаще в ритуале фигурирует вареное яйцо, которым с тела снимают соринки, волоски и т. д., и сам ритуал называется *викачати переляк*. Вторая тактика состоит в том, чтобы по форме желтка в воде установить виновника испуга (и этот ритуал называется *виливати переляк*).

Л. 332об.

От запоя

<...>

б) Кладут под голову пьющего череп либо хоть частицу черепа, напр. зуб мертвеца.

в) Кладут серебряную монету под язык мертвеца и потом бросают ее в водку, которую запойник и выпивает. Но в Турове это лечение считается уже опасным, потому что одна запойная, выпив такую водку, будто бы 3 дня кричала: «во рту мертвецом смердит», и на 4-й день умерла.

Использование предметов, имеющих отношение к покойному, в том числе его костей и т. д., иногда практиковалось для лечения пьянства по всей Восточной Славии. В частности, встречаем практику пропускать через тряпицу, которой обмывали покойного, горилку, подносимую пьянице для опохмела (Драгоманов 1876: 27). Чаще, однако, мотивы, связанные с покойником, встречались в составе заговоров от пьянства.

г) Лечат следующим заговором: «На Возсянній горе, на синем море плаває палубь, а в том палубі Св. Пречиста. Ходыть сонце и місяц по заволоками, поможе Св. Пречиста своїми руками».

укр. *заволока*, пелена, завеса, то, что заволакивает, закрывает; *по заволоками*, здесь – по облакам.

На Возсіянной горѣ – постоянный мифотопоним украинских заговоров (см., напр., Драгоманов 1876: 75). По-видимому, имеется в виду гора Сион, символ Иерусалима и царства Божия, центр мифопоэтического пространства восточнославянских заговоров (Агапкина, Березович, Сурикова 2018: 35–36).

«На море корабль, на корабле некто, кто вылечит имярек» – мотив, изредка встречающийся в украинских заговорах (см.: Зорі 1991: 104, Подолия).

От зубной боли

а) «Місяцю Серпеню! Чи бачив ты на том світі мерцов? – Бачив. – А чи є у них зу́ба? – Є. – А здоровые? – Здоровые». И так нужно проговорить 3 раза.

Типовой восточнославянский заговор от зубной боли, апеллирующий к теме покойников, которые не чувствуют боли (волинские варианты см.: Talko-Hrunciewicz 1893: 358). В данном случае заговор претерпел трансформацию: тема нечувствительности к боли преобразуется в мотив «у покойников здоровые зубы», чего раньше нам не встречалось; в целом эта трансформация вписывается к концепцию «здорового тела», которое заговор активно навязывает пациенту.

Оригинальным представляется также имя месяца (*месяц Серпень*): месяцу в заговорах часто присваиваются либо антропонимы, имена календарных месяцев или названия лунных фаз.

б) «Як на небі місяц, як на бору сосна, як на морі камень. Як сіи 3 нэ зыйдуця, так нэхай рабу Божию N зубы нэ болять». Лечат им перед закатом солнца либо по закате и предварительно крестят 3 раза голову.

Типовой заговор от зубной боли, известный на Украине, в Белоруссии и южнорусских областях. В основе – формула невозможного («когда трое сойдутся, тогда у имярек заболят зубы»). В качестве этих троих обычно выступают именно месяц, камень и дерево, однако последним чаще всего оказывается дуб; сосна в этой позиции встречается нам впервые.

в) Записано в Кременце: «Місяце! як у тебе нэ болілы золотии роги, щоб нэ болілы кости у мэнэ свячоного молитвенного N».

Кременец – ныне город на севере Тернопольской обл., на территории, традиционно относящейся к Волини.

Близкий вариант см. в анонимной публикации волинских заговоров: Волинские епархиальные вед. 1897/36: 1177. Автором публикации мог быть М.Ф. Кривошапкин.

г) «Св. Земле! тэбэ сіют и орут, боли нэ чуваешь и крови нэ пускаешь, щоб так нэ чув и я в своим місці».

Близкий вариант см.: Волинские епархиальные вед. 1897/36: 1177.

В основе заговора – тема «мук земли», характерная для ряда «житийных» текстов, известных в том числе в украинском фольклоре (о них см.: Толстой 1994).

е) В Кременчугском у. записана уверенность, что кто встает ото сна левою ногою, у того не могут болеть зубы.

л. 333

д) В Севруках, як місяць настане, то на 3 день его появления стань, перекрестившись, смотрячи на него, и скажи: «Місяцю, тобі на подножье, а мені на здоровьице! В гробі мертвий, в лісі дуб сухий, в морі камєнь. Як тїи 3 брата зойдутца до купы, тоді раба Божого заболять зубы». За тїм прочты молитвы – Богородицу, Отче наш, Живый в помощи. Повторы их 3 раза и никогда зубы нэ заболят.

Севруки – с. Севрюки Староконстантиновского у. Волынской губ., ныне село в Красиловском р-не Хмельницкой обл. Украины.

Контаминированный заговор от зубной боли. Первая часть – типичная заговорная формула, адресованная меняющемуся месяцу: в ней обычно фигурирует молодой месяц (*молодик*), которому желают стать «полным», подрасти, ср.: «Молодык, молодык, тоби вповни, мени на здоровїи...» (Гринченко 1896/2: 316). Публикуемый вариант интересен тем, что в нем актуализируется тема обновления: месяцу желают обновиться (*на подножье*), что символически соотносится с выздоровлением человека.

От червей

Выяснения, что это за черви, добиться не мог. Лечат:

а) тем, что животному вешают на шею на сырой нитке какую-нибудь косточку с дыркой.

На закате солнца *заломляют* растение *дыванну* (одуванчик) с такой *прямовой*: «Дыванна панна! Гляди, щоб у мою сивою коровы высипались черви».

На л. 337 помещен аналогичный ритуал:

От червей у скотины

Если у скотины в какой-нибудь ране черви заведутся, то чтобы сами вылетели вон, нужно делать так: сперва нужно найти растение *коровьяк*, которое большей частью растет на старых рвах, а цветет желтым цветом, верхушку его пригнуть к земле, придержать камнем и проговорить: «У моего однолетнего <бычка?> есть в ноге черви; не выну тебя, коровьяк, из-под камня, пока черви не вылетят из ноги». И черви должны до трех дней выйти и, как не будет червей, нужно сбросить камень с верхушки коровьяка.

Оба ритуала и сопутствующие им формулы угрозы довольно типичны. В украинской и белорусской традициях по преимуществу, а иногда и в польской подобные формулы обращены к растению *Verbascum thapsus*, коровяк обыкновенный: рус., укр. *коровяк*, бел. диал. *дзіванна*, *дзівонна*, укр. диал. *дивина*, которое считается лекарственным.

Ранние записи ритуала и сопутствующих формул см. также: Ефименко 1874, № 60. О ритуале и формулах подробно см.: Агапкина 2019.

От ужаления змеей

Так как знахарь считается повелевающим ужами, то когда укушенный является к знахарю, последний сперва просвистит 1, 2 и 3 раза; по 3-м свистке является перед ними укусивший и ему знахарь приказывает высосать яд. Иногда же знахарь скажет только заговор над отравленным ядом опухолью, и болезнь (будто бы) проходит.

Знахарю же ужи покорны до такой степени, что когда знахарь провалился в землю, где был род залы, наполненной ужами, то самый большой из них, согнувшись дугообразно, помог ему вылезть из ямы.

В этом рассказе очевидно какое-то смешение ужей со змеями, (л. 333об.) так как речь должна бы идти об ядовитых змеях, а не об ужах.

Свидетельство о том, что знахарь повелевает змеями, принадлежит к довольно распространенным. Параллели, которые нам удалось обнаружить, относятся к разным регионам Украины (священник собирает змей свистом, Гринченко 1896/2: 323; человек закликает ужей латинскими формулами и носит их в мошне вместе с табаком, Rulikowski 1879: 114), в т. ч. к Закарпатыю – там рассказывали, что есть люди, которые управляют «гадами»: по их зову змеи якобы сползаются к этому человеку и по его свисту расползаются обратно (Толстая 2017: 116–117). Вместе с тем указание на то, что по приказу знахаря, который повелевает змеями, укусившая человека змея должна прийти и вынуть жало, довольно редко и встречается, кажется, только на Карпатах (Потушняк 2011: 258–259).

Второй сюжет из этого свидетельства – о том, как знахарь провалился в «залу», наполненную змеями, – представляет собой вариант мифологических рассказов о зимовье змей под землей, в яме или пещере. Согласно им, когда змеи уходят под землю после Воздвижения, они собираются в ямах, в которые вместе с ними и по разным причинам может проникнуть человек. О проникновении человека в зимовье змей рассказывали в украинских Карпатах и на Волыни (Гура 1997: 339–340); в сказочной версии этот сюжет обнаруживает параллели у балканских славян, сюжет АТ 409А (Беновска-Събкова 1995: 22–23, 141–143). Вместе с тем мотив «змея помогает человеку выбраться из зимовья» кажется оригинальным и до сих пор нам не встречался.

От кровотечения из раны

а) Наложить большой палец правой руки на рану и 3 раза произнести: «Шов Христос через Иордань, вода стала и кровь перестала».

Распространенная формула заговоров от кровотечения, основанная на противопоставлении динамики (что-то движется) и статики (кровь должна остановиться), широко известна в украинском, южнорусском и белорусском фольклоре, ср.: «Ишов Христос до Ордани реки, и Ангел ишов; Христос став, и Ангел став, и Иордань река стала, а которая не стала, неблагословенна стала» (Ефименко 1874, № 43); «Шел Иисус Христос через Иордань и стал: и ты, кровь, стань и не капь из раба Божия имярек» (Харламов 1901: 31, Ейск).

б) «Шов дід черед гору, сіяв чемыргу: як чемырга нэ взыйдэ, так нэхай кровь нэйдэ».

чемырга – ср. укр. *чемерица*, род многолетних трав семейства Мелантиевые; укр. *чемерник* «морозник, лат. *Helleborus*, род многолетних травянистых растений семейства Лютиковые» (СУМ 11: 292–293).

Еще один популярный мотив заговоров от кровотечения, передающий идею «отсутствия движения / развития»: «Как растение не взошло / не растет, так не будет идти кровь» (о нем: Агапкина 2010: 352–353), основная зона распространения которого – Украина и примыкающие белорусские и южнорусские территории.

(с л. 335 об.) Лечат заговором: «Водяные ключи закрываются, река Иордань становится: остановись и кровь».

Заговор с упоминанием остановления вод и реки Иордань, характерных для заговоров от кровотечения. Несколько смущает тот факт, что заговор записан по-русски.

От желтухи

а) Смотрят в церковную чашу <...>

Использование симптоматического лечения желтухи золотом широко известно. Вместе с тем обычай смотреть в золотую (позолоченную) чашу в церкви или костеле встречается в основном в карпатоукраинской и западнославянской традиции: русины, словаки, поляки, мораване, чехи (Усачева 1999: 201), см. свидетельство из Прикарпатья, согласно которому для избавления от желтухи надо было пойти к священнику и позволить посмотреться в освященную церковную чашу (Лепкій 1884: 269, Дрогобычский у.; см. также: Чубинский 1872: 113, Люблинская губ.).

От запорушенья (засорения) глаза

а) <...>

б) Пальцы правой руки согнуть так, чтоб образовалась трубка из них, и большим глазом через эту трубку взглянуть по 3 раза и вверх и вниз и за каждым из разов сплевывать нужно в сторону.

Подобный способ избавления от соринки в глазу нам до сих пор не встречался. В то же время аналогичные магические приемы, когда человек должен был смотреть через отверстие, широко известны у восточных славян. Заключение объекта, находящегося на расстоянии от смотрящего, в магический круг призвано было в том числе вернуть утраченное, восстановить порядок и благополучие. С другой стороны, смотрение через отверстие по своей семантике аналогично пониманию через отверстие – ритуальному действию, имеющему широкое народно-медицинское применение. Такое действие, по общему мнению, имело семантику «второго рождения»: больной человек как бы оставался по ту сторону отверстия, а по эту принимался (появлялся) его здоровый двойник (см.: СД 5, s.v. *Сквозь*; *Смотреть*). Среди глазных недугов смотрение на солнце через щель практиковалось на Волины для лечения куриной слепоты (см.: Kopernicki 1887: 214).

Предупреждение опоя лошади

Когда поить станешь лошадь, надобно, поднимая свои глаза вверх и опуская вниз по 3 раза, приговаривать: «Пара (пар) в гору, вода вниз», и опоя не будет.

Заговоры от опоя крайне редки. В украинских материалах, предшествующих записям Кривошапкина и современных ему, мы обнаружили лишь две формулы от опоя, но обе они отличаются от публикуемой здесь (Пригаровский 1866: 241; Сорокин 1890: 15).

При родах

«Печь-мати! помози N рожати! и мученики-помощники! райские двери, отчинятэся, железные ключики, отомкнитеся, рабе Божьей N! Поможитэ дитя родытця и на сей світ пустыты. Як мене matka рожала и ни якого смуту нэймала. Отныне и до віка и до суда».

<...>

Текст основан на типичном для заговоров на облегчение родов мотиве «Двери/ворота, откройтесь, младенец, выйди», который соотносится с принятой у восточных славян практикой открывать царские ворота в церкви, а также отпирать другие двери и замки в случае трудных родов. Вместе с тем чаще всего в заговорах упоминаются «царские ворота»; что касается «райских врат», то они характерны именно для волинских записей, правда, значительно более поздних (Полесские заговоры 2003, № 18, 19).

Среди объектов, которые должны быть открыты во время тяжелых родов, встречается также и печь, заслонку которой принято было ото-

двигать. Для облегчения родов использовалась и другая печная утварь: в частности, при приближении родов повитуха давала роженице пить воду с хлебной лопаты (Боцяновский 1895: 502, Житомирский у.). Вместе с тем прямое обращение к печи с просьбой помочь в родах, кажется, оригинально.

От лихорадки

Ее называют, как и на с.-в. Руси, так и здесь, *теткой*, *трясцей*, *трясавицей*, *пропастицей*, *болезнью 77 чортов*.

а) Знахарь в м. Козин Острожского у. <Волынской губ.> берет ножницы и остригает ногти, а также концы волос с головы, усов и бороды. Потом завертывает все это в бумагу и дает держать в зубах. В таком положении ведет больного в лес, подводит к осине, отмеривает на ней рост большого (л. 334) снизу до рта, продабливает тут дырку, велит ему сунуть в нее кончик языка и так стоять, пока знахарь не произнесет 3 раза: «Трясысь, осына!» Затем получает денежки и лечению конец: трясца, дескать, перейдет на осину. Этого знахаря осаждали больные до того времени, как я поселился в 5 верстах от Козина и стал не только принимать бесплатно больных крестьян, но и давать им бесплатно же лекарства, какие имел.

Козин – ныне поселок городского типа Козин Обуховского р-на Киевской обл.

Магический ритуал передачи лихорадки осине в принципе известен, хотя среди украинских эта архивная запись оказывается едва ли не самой ранней. Из других ранних украинских свидетельств с ней сопоставимо только описание Ю. Талько-Гринцевича, сделанное в Новоушицком у. в Подолии, где для лечения зубной боли рекомендовали поковырять зуб сосновой палочкой и вложить ее в отверстие в осине (Talko-Hrynciewicz 1893: 356). Более близким вариантом можно считать зафиксированный в с. Хечнаровице (ныне Бельского пов. Силезского воев.) обычай: при лихорадке знахарь вел больного к осине, просверливал в ней дыру, вкладывал в нее ногти и волосы больного, после чего заставлял его сильно дунуть в отверстие, после чего забивал это отверстие колышком, чтобы лихорадка не вышла из него (Gustawicz 1882: 282). Известны и более поздние записи, относящиеся к разным областям Украины. Имеются также два аналогичных русских свидетельства – одно В.И. Даля (Луганский 1845: 250, без привязки к месту записи), другое – в материалах Г.И. Попова (Попов 1903: 208, Пензенская губ.), в которых, впрочем, не упоминается о практике заставлять больного дуть в отверстие.

Помимо полноты описания, в материалах Кривошапкина присутствует момент, который кажется уникальным: отверстие просверливается на высоте рта больного и его заставляют вложить туда язык, что, во-первых, усугубляет телесный контакт больного с деревом, столь

важный при символической передаче ему болезни, и, во-вторых, согласуется с обыкновением дуть в отверстие в дереве, характерным для польских материалов.

б) В Кременецком у. <лихорадку> лечат между прочим так: берут 77 зерен проса, уносят в какой-нибудь уединенный уголок, напр. на островок, и рассыпают зерна по воздуху, приговаривая: «Скільки вас? – 77. – Нэхай вам всім будэ обід и чорт матеру вашу забэрэ нехай зовсім». О чертовой матери сказано в приговоре оттого, что народ считает вообще болезни насылаемыми Богом в наказание за грехи, но одна только лихорадка непременно происходит от черта.

Народное лечение лихорадки предусматривало исполнение магических практик и ритуалов (лихорадку задабривали, пугали, отвращали и т. д.), в состав которых входили в том числе краткие заклинательные формулы, адресуемые 7, 12 или 77 сестрам-лихорадкам. Одним из самых популярных мотивов этих формул было именно «кормление» лихорадок (им предлагали завтрак, обед или ужин); этот мотив характерен для белорусских, украинских и южнорусских заговоров. Подобные формулы были известны в ранних украинских записях (см.: Talko-Hrynciewicz 1893: 239–240; о составе формул: Агапкина 2013), предшествующих публикуемой здесь и вполне с ней сопоставимых.

Вместе с тем данная формула содержит одну оригинальную деталь – в ней упоминается «мать» лихорадок, чего до сих пор нам нигде не встречалось. (Заметим, что Кривошапкин что-то явно перепутал, т. к. в тексте формулы нет упоминания о «чертовой матери».) Эта деталь весьма архаична, ибо находит параллель с наиболее ранними записями Сисиниевой молитвы. В части этих записей упоминается, что трясовицы – дочери царя Ирода, который убил Иоанна Предтечу, а их мать испросила у Ирода его голову, чтобы играть ею, как яблоком на блюде, см. фрагменты Сисиниевой молитвы: «мы Ирода царя дщери еже убиша Иоанна Предтечу и тут же на блюдо матери испроси у Ирода царя поиграти главою аки яблоком на блюде» (Балов 1893: 425–426); «идем в мир христианский народ мучить: трясти же научила нас мать наша Жупело» (Селиванов 1886: 91–92). В списках Сисиниевой молитвы упоминание о «матери трясовиц» встречается не более пяти раз, причем самая ранняя фиксация этой детали относится к XVII в., а соответствующий список молитвы имеет скорее всего южнорусское или украинское происхождение (Агапкина 2010: 696). Отмеченная деталь устанавливает связь простейшей и, казалось бы, довольно поздней вербальной формулы с ранними записями молитвы, тем самым указывая на истоки формулы и актуализируя «память жанра».

<...>

з) Свечами, принесенными остатком из церкви со службы Страстей Господних, выжигают на потолке помещения больного кресты; потом берут с них сажу, высыпают ее в освященную воду и этим поят больного.

Речь идет о так называемой четверговой свече, освящаемой в церкви накануне Страстного четверга.

л. 334об.

<...>

От насморка

а) В Староконстантиновском у. записано, что лечат насморк нюханием 3 раза от обжигаемого хвоста кошки, либо дымом же от пшеничных круп.

б) Во Владимиро-Волынском у. нюхают от поджигаемой коцубы. <...> Резкий запах чего-то горелого или тлеющего (шерсти с хвоста кошки, муки, зерна и др.) как способ избавления от насморка широко известен в украинской традиции: Чубинский 1872: 113–114, из Проскуровского у. Подольской губ.

л. 335

От бессонницы детей

<...> употребляют вечером при подаче огня следующий заговор: «Ліса, праліса! ў тэбэ дівка, ў мэнэ сын. Посватаймося, побратаймося – нэхай твая дівка даст сонливыцы, а мій сын віддаст плаксывыцы».

Известный сюжетный тип заговоров от детской бессонницы. Данный текст дословно повторяет опубликованный в: Чубинский 1872: 112, из Проскуровского у. Подольской губ.

в) Нужно под колыханцю (колыбель) поставить в миске горшок с водою, да и то вверх ногами, и тут же положить стальной нож. Как вода войдет назад в горшок, то и бессонница пройдет.

От призора, ветра, воды, глаза и от всякой худобы

а) <...> лечат перепеченьем, т. е. сажаньем ребенка на лопате в испропленную печь. Приговор гласит: «Мати Марія! Ты спородила Христа, Христос сотворил всі на землі – небо, звезды, луну, землю. Тако дай крепость рабу Божію N и сохрани его от болезни призорной и от вітру и от воды, и з глаза, и от всякой худобы».

Перепекание больного ребенка – распространенная магическая практика (параллели в ранних записях см.: Чубинский 1872: 123; Talko-Hryniewicz 1893: 128–129), однако обычно она сопровождается ритуалом-диалогом (об этой магической процедуре в целом см.: Топорков 1992).

В заговоре отражены, с одной стороны, народно-христианские воззрения, согласно которым творцом мира выступает Христос, создающий небо и землю (см.: Белова 2004, № 467; Белова, Кабакова 2014, № 11), а с другой – архаическое представление о женском начале как источнике жизни: Богородица рождает Христа и тем самым выступает в роли «праматери» всего сущего. Ср. зафиксированное в Полесье представление о Марии как матери Адама и Евы: «Божа Мати создала Одама и Еву – и шчэ на зиемлю пустила...» (Оболенская, Топорков 1990: 168).

б) «Вроку! дэнь добрый. У мэне сын, у тэбе дівка. Пасватаймось. Тут тобі нэ стояты, жовтой кости нэ ломаты, червоной крови нэ сосаты, щысерца нэ нудыты».

При этом бросают навзничь в сосуд с непечатою водой 27 <тридевять. – Т.А.> раскаленных углей с приговором: «Уроки-урочыща, пйдут собі на луга, на ліса дремучыи, на степы сыпучыи, гді глаз челоувічый нэ заходыты, гді півны нэ співають».

Тексты и описание ритуала почти дословно совпадают с опубликованным Чубинским свидетельством лечения от уроков из Черниговской губ. (Чубинский 1972: 132–133, «е»).

От паралича

Паралич называют подвеем, считая его тоже произведением злого духа, кружащегося в вихре. Лечат посредством перевязок перед огнем печи как очистительным началом домашнего очага ниткою из крапивы или дикой конопли, которую затем и бросают в огонь <...>.

Практически дословно повторяет сообщение, приведенное А.И. Богдановичем (1895: 166–167), впоследствии перепечатанное П.В. Шейном (Шейн 1902/3: 274, без уточнения места) и относящееся к практике белорусской народной медицины.

<...>

л. 335об.

<...>

От зцени

Всякую болезнь с бредом и галлюцинациями называют «зцению». В этом слове заменена по-западнорусски буква *t* буквою *ц*, а спереди прибавлена по-польски буква *з*. Приравнивая тень человека его двойнику, в данном случае увидел народ утрату <болезнь> в проявлении второго Я, т. е. тени. И как черт от запродавших ему душу имеет много всяких теней, то очевидно, что это ненормальное проявление личности в бреде и в галлюцинациях есть не что иное, как внедрение чертом в больного чужой тени. Поэтому и лечат болезнь тем, что больного кла-

дут на солнце брюхом на доску и следят от него тень. Доску по тени обрезают, а самую доску с очерком тени утопляют в воде либо сжигают ее со словами: «кабы да ты не ворочалася».

Публикуемое описание скорее всего является белорусским. По нашим сведениям, в украинской народной медицине недуг под сходным названием не зафиксирован, в то время как в белорусских источниках название встречается довольно часто, хотя, судя по описаниям, речь в этом случае может идти об очень разных болезнях (см.: Добровольский 1891: 166, № 1, Смоленская губ., «Ат стня», типа сухот у ребенка). Вместе с тем оригинальность сообщения Кривошапкина в данном случае сомнительна, т. к. оно почти дословно совпадает с тем, что было опубликовано А.И. Богдановичем (1895: 165–166) и позже републиковано П.В. Шейном (Шейн 1902/3: 274, без уточнения места).

Что же касается самого описания лечения, безотносительно к его происхождению, то соответствующий способ избавления от «сцени» – тем или иным способом очерчивать тень больного и затем «уничтожать» ее – фиксируется довольно часто. Так, в Воронежской губ. больного ставили к стене, чтобы на ней обозначилась его тень; ее обкалывали булавками и обводили мелом, а затем, собрав булавки, клали их под порог, а мел перекидывали через голову больного, говоря: «Тень, тень! Возьми свою сень» (Селиванов 1863: 84). Ритуал очерчивания тени на земле и выкладывания ее соломой с последующим сожжением см.: Романов 1891, № 147 (Могилевская губ., Горецкий у.). О сцени в целом см. подробно: Валодзіна 2009: 246–252.

л. 336

<...>

От престрита

Сперва заболевшего *наврочаного* (т. е. науроченного) нужно перекрестить стальным ножом и произнести затем следующую *отмову*: «Чы с прыстрыта, чы с перзлета, из Матэры Божьей стопкы воду браты и прыстрыт отмовляты: ты, прыстрыт, трымайся за стрип». После этих слов нужно лицо больного обтереть росой, <нрзб.> на стекле, потом языком слизывать с чела и справа, и слева, слизанное сплевывать на землю. Так повторять до 3 раз и читать при том молитвы Богородице и Отче наш. <...>

(Записано в Севруках Староконстантиновского у. через Небывайло).

Укр. *стрип* – небольшой сноп обмолоченного жита, которым покрывали крышу, а также сам настил крыши из таких снопов (СУМ 9: 779), ср. укр. *стриха* «крыша, преимущественно соломенная».

трымайся за стрип – «держись за крышу/солону», вероятно, формула изгнания болезни. В украинских заговорах встречаются мотивы из-

гнания пристрита со стрехи: русины вост. Словакии выливали воду после купания больного ребенка на соломенную крышу со словами: «Як са вода на стрісі не затримать, так бы са на тобі буль не затримав» [Как воде на стрехе не задержаться, так бы на тебе боли не задержаться] (Вархол 1995: 250).

Аналогичные описанным здесь методы лечения и заговаривания «пристрита» относятся к распространенным и встречаются в том числе в ранних украинских источниках. В данном сообщении интерес представляет сам заговор, а точнее, упоминание о том, что для лечения пристрита использовалась вода из *Матэры Божьей стопкы*. С большой долей вероятности речь идет о том, что воду для лечения «пристрита» надо было собрать из камня-следовика, происхождением связываемого с Богородицей. Сама по себе эта практика общеизвестна, однако упоминание о ней в тексте заговора уникально.

Возможно, включение этого мотива в заговор объясняется близостью места его записи к одному из наиболее известных на Волыни камней-следовиков, имеющих отношение к Богородице, который так и называется – «стопа Богородицы». Этот камень и сопутствующий ему источник находятся на территории Свято-Успенской Почаевской лавры (Тернопольская обл.), а их появление связывается с чудесным явлением Богородицы. Церковное предание гласит, что в середине XIII в. на месте будущего монастыря, куда переселились киево-печерские монахи, бежавшие от татаро-монгольского нашествия, им явилась в огненном столпе Пресвятая Дева: «и на том месте скалы, где Она стояла, отпечатлелся след правой стопы Ее, и камень стал источать воду, которая в той стопе с тех пор не умалывается и не переливается» (Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы 1904: 254). Сам след стопы Божьей Матери, как и вода святого источника, расположенного рядом, в результате строительства монастыря оказались внутри храма; они считались целебными и привлекали толпы паломников, и до настоящего времени цельбоносная стопа Божией Матери остается одной из главных лаврских святынь.

От уроков людей и даже растений, равно и червей у животных

От уроков-ўроков (здесь произносят *вроков*) делают так: в четверг Страстной недели до звона берут краюху хлеба, соли на 3 пальца и стакан воды, крестятся 3 раза; все ставят в миску и относят под крышу дома. После тот хлеб оказывается полезным для отелившихся коров, от ўроков; вода для окропления и умывания людей от ўроков, иначе призора очес; соль разводят в воде и окропляют плодовые деревья тоже от ўроков; этот же раствор полезен животным от червей.

(Записано в Староконстантиновском у. через Небывайло).

Сообщение описывает магическую практику (приуроченную к большим праздникам) выносить продукты и некоторые предметы бытового обихода «под звезды», «под зори», «под солнце», под ночное небо – с целью придания этим предметам продуцирующих, апотропеических и иных свойств (см. об этом: Агапкина 2002: 566–567). Свидетельство Кривошапкина подтверждается более поздними данными с Волыни, указывающими, что примечательно, на тот же набор освящаемых предметов: на Ровенщине до недавнего времени в ночь на Купалу на крышу клали хлеб с солью, которые позже использовали для лечения людей и скота (ПА, Берестье Ровенской обл.).

От волосатика

(Записано там же)

Так называется болезнь, состоящая по преимуществу из ломоты в голени с язвою. Боль и язву приписывают волосатику. Для вывода его делают так: вырывают сперва 9 колосков жита с зерном, а можно и без зерна, кладут их в горшочек, наливают ручьевой воды и заваривают, потом те колосья кладут к тому месту, где волосатик ломит (?) кость, и ложкой льют воду до горнятки, ту самую, что кипела с колосьями, и произносят при этом следующую отмову: «Волос, волос, волос! выйди на колос, ті всі (л. 336об.) волоса, вийдытє на дэвьяты колоса – чы ты водяной, чы дэрэвяный; чы ты жовтый, чы сивый, чы білый, чы рыжий, чы черный, чы червоный, чы вишневый, чы зеленый, чы сыный (= 9), и ті всі волоса, вийдытє на дэвьяты колоса. Я тэбэ отмовляю, ключевой водой обмываю. Выволяю тэбэ з кісты, з тіла, з крови и изсылаю тэбэ на гоcіт <осот>, на будьяк, на шыпшину».

Это все нужно произнести 9 раз и после того волосатик уничтожится, какой бы он ни был.

Укр. *горнятко* – маленький горшочек.

волосатик – согласно народным представлениям, водяной червь, падающий в том числе под кожу, обычно во время купания, и провоцирующий появление подкожных нарывов (см. подробнее: Гура 1997: 377–379). Так часто называют панариций и другие воспаления мягких тканей пальцев рук, хотя в данном случае Кривошапкин говорит о язве на голени.

Кривошапкин описывает типичный ритуал избавления от волосатика, при том что чаще в нем используют не девять, а тридцать колосьев. На фоне других ранних записей публикуемый текст выделяется своей пространностью, ср.: Трусевич 1865/107; Ефименко 1874, № 26–27; Короленко 1892: 277.

Неординарность этому сообщению придает текст заговора, включающий в том числе характеристику волосатика (волоса) по цвету; в са-

мих заговорах она встречается крайне редко, хотя упоминания о разноцветности червей-волосатиков имеются в описаниях их изгнания: «...потом, когда уже баба видмовить и розчепирить (развернет) тот пучок <колосьев>, то волос там... так много, Боже, как много, целая пропасть – и всякие: и черные, и белые, и синие – всякие (Киевлянин 1866/24: 1–2). Примечательно, что девяти колосьям в тексте заговора соответствуют девять цветовых видов волоса (желтый, сивый, белый, рыжий, черный, красный, вишневый, зеленый и синий).

Отсылка недуга на колючие растения: *изсылаю тэбэ на госім <осот>, на будьяк, на шыпшину* – в восточнославянских заговорах почти не встречается; параллели к этому мотиву можно обнаружить чаще в украинских Карпатах («...жебы ты ішло до сивого каменя, до терньового кореня», Мушинка 1967: 35, русины; «Свербогуз, тримай гуз...», Вархол 1995: 253), а также в Южной и Западной Славии, см. в чешском заговоре: «Zažehnávám vás, nemoše... Děte na hory, lesy, kopce, skály, na hloží, trní!» [Заговариваю вас, болезни... Уходите на горы, леса, холмы, скалы, на боярышник, на колючий кустарник!] (Вельмезова 2004, № 203).

Отмова рожи

(Зап. в Староконстантиновском у. Небывайло)

Берут стальной нож, прилагают его к месту рожи и, пока отмова идет, нож повертывают не только по месту, занятому рожею, но и по окрестности ее, чтоб рожа не перешла в другое место. По окончании отмовы нужно на пунцовый пояс настругать бузины, а на нее белой глины и завязать. Тогда рожа пропадет. Отмова же читается так: «Ясно соничко! развысылы нас, Матинька Божа! помилуй нас. Св. Анна пророчица! моли Бога о нас. Св. Ульяна дева, моли Бога о нас. Святые Екатерина, Варвара Великомученица и Св. Параскева, молитесь Бога о нас». И так нужно столько святых помянуть, сколько вспомнишь, и затем уже самую отмову: «Рожучко зоручко! чы ты синя, чы червона, чы чорна, чы біла; чы ты водяна, чы вітряна. Водяна с шумом знійдэшь, вітряна с вітром полэтышь. Чы костяна, чы тілова, чы кровляна. Чы заслана, чы наслана, чы от всхода, чы от запада, чы с яснаго неба. Тут тэбэ нэ треба, тут тобі нэ буваты, чэрвоной крови нэ сосаты, білой кости нэ ломаты, чыстого тіла нэ смоктаты, нэ рабі Божьей N кість ломаты. А я ж тобі отмовляю, до всіх святых моли(ы)тву, славу тобі отсылаю, зсылаю тэбэ, ді поля нэ засівають, ді куры нэ співають, там тобі буваты, сухе лыстя розываты, (л. 337) нэ рабі Божьей кість ломаты». – Это повторяют трижды. Потом продолжают: «Я тэбэ вымовляю из кісты, из крови, из білого тіла, из головы, рук, ніг, из каждой жилочки и составчика, 77 вир, 77 жил». Эту отмову нужно проговорить 12 раз около больного и после молиться Богу разными молитвами.

Обвязывание больного места красной тканью – распространенный прием лечения рожистого воспаления. Например, в ранних украинских записях находим указание на обвязывание ноги шерстяным по-ясом (Трусевич 1865/107, киевское Полесье).

Аналогичные заговоры от рожистого воспаления широко известны в украинской традиции, однако данный текст явно оригинальный, на что указывает множество частных отличий от ранее опубликованных, см. подборки в: Чубинский 1872: 115–117; Talko-Hrynczewicz 1893: 305–308.

Начало заговора содержит призыв о помощи к Богородице и женским святым, ср. обращение в чудотворным богородичным иконам в заговоре от рожи из Холмской Руси: «Матінко Божа, Сокальська, Шаршасовська, Почаєвська, Ченстоховська, стань мыні на помочь!..» (Чубинский 1872: 115; ср. также: Иващенко 1874: 177, и др.).

Предупредительное лечение боли спины

В Волочиске при первом громе катаются спиной по земле, после чего не болит при работах до того болевшая спина.

Волочиск – город в Староконстантиновском у. Волынской губ., ныне в составе Хмельницкой обл.

Повальные болезни на людях и на скоте

Во время последней холеры я жил в одном селе Острожского у. Волынской губ. Имение имело вытянутую форму, так что на одном конце его стояло село, а на другом деревня, бывший фольварк от села. <Случаи заболевания холерой, если и бывали, сразу же прекращались.> Народ объяснял эти явления по-своему: будто бы 100 лет тому назад оно <имение> попало в число местностей, обгортаных на черных кошке, петухе и собаке, а некоторые старухи прибавляли, что обвозили кругом девицу, причем старухи, раздевшись донага, били в сковороды, бубны и косы, чтобы испугать производящую болезнь панну, и проведение борозды сопровождали дикими визгами и криками. Видимо, что это исходит из глубокой языческой старины.

(л. 337об.) <...> в последнюю холеру народ уверял, будто видали нарядную панну где-либо у перекрестка дорог, причем она помахивала платком и в ту и в другую сторону, как бы на те или другие селения, в которых затем действительно и появлялась холера <...> Интересно, что в то время, как население деревни в испуге от смертных случаев отказывалось от найма на работы, рабочие из села ходили на поля деревни жать и косить; но, возвращаясь с полей при деревне, подвергали себя на пограничной полосе очищению через огонь и из них запоздавшие довольствовались переступанием через зажженную на пограничной черте спичку. Так оно <имение> и оставалось в течение двух лет подряд свободным от появления в его населении холеры.

Интересен также рассказ об отгоне эпидемий и эпизоотий посредством производства в один день, с восхода до заката солнца, полотна. Для этого нужно, чтоб девушки приносили лен и при полном сосредоточении на деле, а следовательно и в молчании, пряли, сновали основу, ставили кросна и ткали. О готовности оповещалась деревня, и полотно несли девушки над своими головами, а между тем разводился легкий из щепок костер, и они держали его <полотно> за концы над огнем. Народ пролезал между полотном и огнем, значит, через последний <огонь>. Затем тут же полотно и сжигали.

Укр. *обгортати* – обворачивать, обматывать и т. п.; здесь явно в переносном значении ‘объезжать, обходить’.

В этом свидетельстве объединены сообщения о трех разных апотропеических процедурах: опаживании, очищении посредством огня на пограничье, а также об изготовлении и ритуальном применении обычного полотна.

Представление о холере (а также о моровом поветрии или чуме) как о странствующей женщине, часто с платком (красным или зеленым), которым она машет, тем самым распространяя болезнь в разные стороны, известно в том числе по ранним записям. Об этом поверье (применительно к Польше, Литве и Западной Руси) упоминает А.А. Потебня (Потебня 2000: 48–49). А. Подбереский приводит страннный мифологический рассказ о встрече с холерой, размахивавшей красным платком, который был записан в с. Райгородок Черноярского у. Астраханской губ. (ныне Волгоградская обл.) (Podbereski 1880: 27–28). Беллетризованный рассказ о встрече с холерой, которая ходит с зеленым платком, относится к Ровенскому у. (Кудринский 1892: 368) и т. д. Краткое описание обряда опаживания, составленное Кривошапкиным, конечно, не является первым из известных, однако в ранних опубликованных материалах свидетельство о бытовании обряда опаживания на Волыни нам до сих пор встретилось лишь однажды (Народный быт Волынского Полесья 1859: 69–70). Почти через 100 лет после этого сообщения были сделаны записи Полесской этнолингвистической экспедиции на Волыни, которые подтвердили достаточно широкое бытование обряда на территории волынского Полесья.

Из краткого описания обряда, сообщаемого Кривошапкиным, можно составить самое общее представление об опаживании, в целом совпадающее с данными из других восточнославянских традиций. Вместе с тем создается впечатление, что Кривошапкин неточно передал некоторые детали обряда, и прежде всего это относится к сообщению о том, что село якобы объезжали на черных кошке, собаке и петухе. Скорее всего речь могла бы идти о том, что этих животных в процессе обряда приносили в жертву или умерщвляли случайно встреченных и пой-

манных кошек и собак, что подтверждают многочисленные указания в опубликованных на настоящий момент источниках (см. подробно: Журавлев 1994: 111–115), ср.: «На ночь собирались по 20 душ обоего пола молодых людей и чрез целую ночь бродили по селу, с криком бросаясь на всякого встречного. Несчастливая кошка или собака особенно белого цвета, замеченная сими удалцами, была преследуема дубинами и палками как холера» (Народный быт Волынского Полесья 1859: 69). Вызывает также удивление тот факт, что в описании ничего не сказано о близнецном культе в обряде опахивания, хотя для Волыни участие в обряде близнецов-пахарей или волов-близнецов очень характерно. Сообщение об изготовлении и использовании обыденного полотна, к сожалению, является неоригинальным. Скорее всего оно заимствовано из книги А.Е. Богдановича (Богданович 1895: 168), с которым оно совпадает как в целом, так и в деталях. Обратим внимание, что в рукописи речь идет не конкретно о холере (как в рассказе об опахивании), а об эпидемиях и эпизоотиях (у Богдановича – о море, поветрии); в обоих описаниях полотно ткут девушки, а не женщины; девушки несут полотно над головами, разводят под ним костер из щепок, и все участники обряда проходят под полотном, хотя чаще полотно расстилают по земле и прогоняют по нему скот и людей и в итоге полотно сжигают.

Общий взгляд

Общий взгляд народа на болезни состоит в том, что они либо насылаются, либо производятся кем-либо и чем-либо. Потому и для лечения их употребляют способы, состоящие:

- а) в вытаптывании их на пороге хаты;
- б) в выкатывании их, особенно яйцом;
- в) в растирании (<...>);
- г) в выгрызании, например, пупка;

л. 338

- д) в вытягивании горшком (<...>);
- е) в откидывании: например, для лечения ячменя берут 3 либо 9 ячменных зерен, обводят каждым зерном вокруг ячменя, отбрасывают зерно в сторону наотмашь и потом пускают курицу, чтобы их съела.
<...>

Как перевести свою болезнь на врага

Нужно вырыть ямку, положить в нее яйцо и замолвить: «Кто найдет и возьмет вещи, на того и болезнь перейдет». А чтобы другому не навредить, кладут предварительно на дверной порог и придавливают <яйцо>. Тоже подбрасывают кусок кумача и др. предметы.

Заставить врага тосковать и плакать

(Записано в Староконстантиновском у. через Небывайло)

Нужно стать перед месяцем и говорить: «Ты, місяцу молодому! Прошу тѣбѣ за владыку. Нэхый владыка нэ смыряется, на голові Ивана сокрушается; як злый вітэр по лісах и в черетах (тростниках) шумит, нэхай так в голові и сердці Ивана пыщит». Потом руки приложи к глазам, глаза выворачивай в стороны <?> и вой по-волчьи, реви по-медвежьи, мяучи по-кошачьи. Тогда и Иван заплачет.

Вредоносный ритуал (фактически насылание тоски) и черный заговор, каковых, в том числе украинских, известно совсем немного.

В заговоре примечательно обращение за помощью в месяцу (как ночному светилу и потенциально – покровителю темных дел), а также название месяца «владыкой» (см. то же: Зорі 1991: 170), чему соответствует более частое для заговоров именование месяца *Владимиром* «владыка мира» (напр., Чубинский 1872: 92 «в»).

Как убить черта

Как и на всем пространстве С.-В. Руси, так и на Волыни, черта убивают в вихре, бросая в него нож, а на Полесье так даже вскакивая в вихорь с ножом в зубах, тогда в ноже, воткнутом в землю, будет черная и вонючая кровь. Эта прибавка делает и сказание более древним.

Бросание в вихрь ножа и даже топора и последующее появление на ноже крови (черта, Сатаны, ведьмы) – типовые мотивы мифологических рассказов о вихре, широко известных в Полесье и значительно реже за его пределами. В данном случае интерес представляет указание на то, что кровь у черта отличается от человеческой. Параллели к этому мотиву находим в украинских, в том числе западноукраинских материалах (Онищук 1909: 16, гуцулы), см. также сообщение Э. Руликковского о том, что у убитого солдатом сатаны кровь, «як бы кто из бочки смолу разлил» (Rulikowski 1879: 119, зап. от донского казака).

Как сделаться стрелком без промаха

а) Для этого, не проглотивши полученную в рот частицу святых (л. 338об.) даров, завернутых в холстину, привесить к дереву и выстрелить в нее.

На Полесье и тут делается прибавка, состоящая в следующем: если этот нагло-дерзкий кощунственный охотник переступит в лесу через самоупавшее, а не ветром вывороченное дерево, которых так много, то его самого вместе с его ружьем разорвет на том же месте в мелкие куски.

Такой прием антиповедения как способ обрести желаемое умение описан в: Драгоманов 1876: 35 (Кубань).

б) Можно заговорить ружье так, чтоб оно и на близком расстоянии не убивало, а снять заговор можно свяченою водой. «Віз чорт охотників с песком, забывав в дуло – пулю, кремень, землю и воду». При этом нужно в дуло дунуть: «вверх летыть соколом, вниз – осыковым (осиновым) колком».

Близкий, хотя и не дословный вариант ритуала и формулы см.: Talko-Hrupsewicz 1893: 383, Воронежская губ. О подобных заговорах подробнее см.: Топорков 2013: 249.

От хмары (градовая туча)

а) Когда идет грозовая туча, нужно отмахнуть ее той палкой, которою разогнана была гадука-змея с жабою, и гроза уйдет в ту сторону, куда ее отмахнешь.

Очень известное поверье, характерное для Белоруссии, Украины, Карпат и Южной Славии (см. подробнее: Гура 1997: 332–334). Ранние украинские записи см.: Богданович 1877: 282–283, Полтавская губ.

б) Бьют в церковные колокола.

Об утушении огня

«Братэ Демидэ! нэ займай широко и нэ взнимай високо; дым на земли, камень на морі, окунь ў річці <речки>: когда они будут пыты мед и вино, тогда ты будешь широко займаты и високо взниматы». При этом нужно 2 раза махнуть рукою в противоположные стороны и поклониться.

В основе заговора – формула невозможного «трое никогда не сойдутся вместе», более характерная для заговоров от зубной боли.

Мотив «огонь, не расходишь вширь и ввысь» типичен для украинских и белорусских заговоров от пожара, ср., напр.: «теперь своей силы не расширяй и больше не гори» (из ранних записей: Стороженко 1892: 128, зап. конца XVIII в.), и находит параллели в польских заговорах (об этом см.: Полесские заговоры 2003: 410).

Традиция присвоения огню личного имени также характерна для Украины и Белоруссии, см., например: «Кметухи сии <женщины, умеющие заговаривать и останавливать пожар> утверждают, что и огни имеют свои имена, сильнейший из них называется *Андрій*» (Народный быт Волынского Полесья 1859: 70), «*Святая Одарка*, ны жывы багата, ны ступай шыроко, ны займай далёко...» (Валодзіна 2009: 650, Брестская обл.), и также имеет соответствия в польской традиции. *Демид* как имя огня нами до сих пор не фиксировалось.

При запрягании в 1-й раз вола

«Ты ж велик, половенькый, в тобі разум молодэнькый. Дай, Боже, тобі чоловічій разум и медвіжу силу. Куда я, и ты иды».

Медвежья сила довольно часто упоминается в заговорах: «Не моя поміч, Господня поміч, не моя сила, медведяча сила» (Talko-Hrynciewicz 1893: 309).

Как истреблять вред от завитков ржи

Дело в том, что народ здесь приписывает закручивание ржи злему человеку, действующему при участии злой силы, черта, и будто бы это делается на вызов смерти хозяина ржи либо на какое-либо большое общее несчастье для всего дома, например, истребление пожаром. (л. 339) Поэтому страх перед этими завитками или завертками так велик, что никто из домохозяев к этой ржи не смеет и прикоснуться, не говоря уже о том, чтобы ее сжать. Верят, что завитки бросают на дороге, по которой проходит хозяин, чтоб он либо весь его род переломился, если шагнет через них. Воображение приписывает деяние завитков ведьмам, но вероятнее их производит тот местный знахарь, который уверен, что его пригласят и хорошо заплатят за уничтожение с избежанием вместе с тем и всякого вреда. Знахарь употребляет между прочим такой заговор: «Помяни, Боже, царя Давида и всю кротость его! Тогда будут мені лихіє вчинки брать, як мертвыи с того світа вставать. Нема стена, нема вода, нема и 3 мертвецы N, N, N. Тогда мені будут лихіє вчинки брать, як мертвыи с того світа вставать». Самые же завитки так осторожно собираются, чтобы отнюдь нисколько не уронить на дороге, и сожигают их целиком в трубе над хатою.

Но в такого рода заклинанной борьбе принимает участие и духовенство <далее Кривошапкин многословно пересказывает историю одного священника: тот показал собирателю униатский требник XVII в., по которому он отчитывал завитку, тем самым укрепляя «темный народ в его вере в чародейство, злые завитки во ржи и т. п.»>.

Укр. *вчинок* – поступок, действие. Как наименование зловредных действий, подобных порче и сглазу, аналогичный термин встречается в Галиции (Кузив 1889: 336); а другие аналогичные производные от *činiti* – также и в западноукраинских регионах.

Типичное описание народного восприятия завитки, или заломы, – вида сельскохозяйственной порчи, представляющего опасность для хозяина поля и его семьи. В основе заговора – формула невозможного. Из ранних свидетельств с Волыни ср.: Kopernicki 1887: 199.

Свидетельство Кривошапкина примечательно скептическим отношением к суеверию: он высказывает сомнение в том, что завитка есть результат ведьмовства. Кривошапкин указывает на то, что завитку может сознательно творить местный знахарь, которого приглашают уничтожить завитку: таким образом он зарабатывает себе на жизнь и одновременно поддерживает свое реноме среди местных жителей.

Это сообщение поднимает тему социально-регулятивной функции де-монологии в традиционном сообществе.

л. 340

От сверчков

Чтобы их не было в хате, нужно сесть верхом на клюку, распустить во все стороны волосы на голове и ходить по хате, приговаривая: «Свірчки молодцы! Ходытэ сюды! Кличе вас місяц на навоження». Нужно про-делать все 3 раза.

Практически дословное совпадение описания и вербальной формулы с опубликованными Чубинским (Чубинский 1872: 68).

От воробьев

По заходе солнца надобно сходить на кладбище и взять с могилы земли со словами: «Воспоминание Господа нашего, Господь-помочь и я з рукою». Потом нужно идти на пашню, снять сорочку, бегать кругом пашни и приговаривать: «Агу, горобец! и я молодэц», и при каждом восклицании бросают воробьям землю <?> да снятую сорочку бросают тут же».

Максимально близкое воспроизведение описания ритуала и вербальной формулы, опубликованных в: Ефименко 1874, № 140.

В воспоминание Господа и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа – аналогичная молитвенная формула произносится в народной традиции перед началом некоторых лечебных заговоров: см.: «Воспоминание Господа нашего» (Иващенко 1874: 178, перед чтением заговора от перелога); «Воспоминание Господа. Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй. Господь помічь и я з рукою» (Там же: 179, как начало заговора от крови). Формула представляет собой начальную молитву при совершении проскомидии и означает, что проскомидия совершается по заповеди Иисуса Христа. Включение этой формулы в практику народной медицины как бы освящает ритуал заговаривания.

От волков

Чтоб волк и другой зверь не вредил домашним животным, говорят так: «Господу Богу помолимся, и Св. Духу, и Св. Николаю, и Св. Михаилу, и Св. Пречистой, св. Вознесению, св. Покрову, св. Юрью, и тэбэ прошу, краснэ сонцэ, ясный місяцю, зіры-зірныцы, Божьи помощницы, и тэбі прошу, галочко (иголка): отверны злых собак от мово скота, и тэбэ про-шу, царя Давида и кротость его – стань мені в помощи».

Практически дословное воспроизведение ритуала и текста, опубликованных в: Ефименко 1874, № 155 (из Черниговских губ. вед.).

О порче на свадьбе

Войдя в хату, говорят: «Смерку, смерку! Замыкаешь засікы, замкны моим ворогам рты, що б мене молитвенного и крещеного рота нэ роззявалы, языка нэ обэрнули, худого слова не проговорылы».

Ср. укр. *смерека* «ель».

Заговор апеллирует к устройству засеки – преграды из деревьев, которые валили так, чтобы своими острыми вершинами они были обращены к врагу. Упоминание в формуле ели мотивировано колючестью и густотой ее ветвей.

К сожалению, в сообщении нет никаких деталей, уточняющих время ритуала, его исполнителя и место в структуре свадебного обряда.

К вызову любимого

а) Должно выйти в полночь на воду, положить на нее доску, встать на доску, встряхиваться и говорить: «Трясу, тряску кладкою, кладка водою, вода купыною, купына чортями, а черти что бы N тряслы и до менэ прынэслы».

б) «Отец домовый! скачь до долу, прынэсы N до мого дому, нэсы его душу, нэсы его кісты, нэсы его живот и біло лыцо и щырэ серця найскорійше, біжы прытко, біжы ходко, як цей дым біжыть ў гору».

в) Когда вечерняя заря будет и появятся звезды, говорят: «Зірочка вэчерняя и світова! Позычьте мені того кубочка, що Хрыстос руки мые, и я его тоді верну, як хрыщеного N до сэбе прыверну».

г) Сорвать древесный плод и над ним говорить: «На морі на океані, на острові на Буяны, там ростет дуб на 12 пнях, на дубу 12 сучков, а на сучках 12 бісов. Пійду до царя их Вельзевула, що бы дал мені 12 дочерей, щоб разжечь кровь рабе человеческой N, и она бы іла, пыла, гуляла, да мэня N нэ забывала». Потом этот наговоренный плод надобно отдать ей, чтобы съела, потому что как съест, то никого уже больше не полюбит и выйдет замуж за него.

д) Чтобы причаровать кого, нужно поймать голубя, ослепить его и отпустить с приговором: «Як голубу без очей, так бы тобі за мною без ночей <?>».

В рукописи Кривошапкина присутствует пять любовных заговоров, из которых четыре («а», «б», «в» и «д») дословно повторяют опубликованные у Чубинского (1872: 91«а», «б», 92«д», 94«з»).

К заговору под литерой «г» таких параллелей мы пока не обнаружили. Этот заговор включает типовые мотивы: в нем есть обращение за помощью к демонам, сидящим на дубу с 12 суками, и мотив разжигания крови у того, на кого он направлен (см.: Полесские заговоры 2003, № 952, Гомельская обл.).

Средство от суда

Когда за вину потребуют на суд, нужно взять с собою: срезанную от хлеба краюшку, тряпку, которою было подвязано лицо у умершего, и еще на кладбище частицу земли из гроба умершего. Сделать это 3 раза либо один раз, на зато уже из 3-х гробов и до заката солнца. Запасшись таким материалом, перед походом на суд нужно еще 9 раз проговорить: «Царь Давид Иудейский! Заступи за мене». Когда подойдешь к зданию суда, нужно проговорить: «Я иду до пана, за мною громада, за мною суд и рада», а входя, на каждом из трех порогов проговаривать: Аминь, аминь, аминь по 3 раза. Когда станешь уже для допроса, то незаметно подбрось вперед себя взятой с собою земли из гробов кладбища с приговором про себя: (л. 341) «Щоб було так трудно до мене говорыты, як тому умершему, где земля взята». Затем нужно вынуть из пазухи тряпку, взятую из-под бороды умершего, приговаривая: «Щоб вам всім було трудно говорыты до мене и осудыты мене, як цему умершему». Наконец, когда на допросе высказал все то, что задумал на нем сказать, то отойди в стороны и больше ничего уже не отвечай, хоть бы и еще стали спрашивать. (Записано в Севруках через учит. церк.-пр. школы Небывайло).

Тема покойника в заговорах, читаемых перед судом и начальством, встречается редко (ср., например: Добровольский 1891: 205, № 5, Смоленская губ.). Гораздо чаще в подобных заговорах начальников и судей уподобляют тупым и безгласным животным либо стремятся напугать их, представив имярека в устрашающем виде. Вместе с тем в судебной магии покойнички предметы активно использовались. В частности, в Подолии, чтобы обезопасить себя «от пересудов», рекомендовали взять медный пятак, который лежал под умершим в доме, и носить его при себе. Как умерший не может говорить и ничем не движет, так и осуждающие не в силах будут заниматься пересудами (М.Б. 1867: 692). На Полтавщине дом, откуда на человека распространяется некая напасть, осыпают могильной землей, а собирая эту землю на кладбище, читают заговор, в котором мертвец описывается как тот, кто не встанет, не посмотрит и не заговорит (Иващенко 1974: 181). В более поздних материалах речь чаще идет о том, что в суд брали с собой тряпицу, которой были перевязаны ноги или руки покойного.

Способ к исправлению молочности коровы

Когда корова начнет ветрить и мочиться, то хозяйка подставляет ладони и скопившееся в ладонях бросает корове в глаза, приговаривая: «Думай то, що я думаю». Потом берет священный нож, чтоб стругнуть с правого рога вверх к концу рога, а ножницами выстригает шерсти из правого уха. Срезанными рогом и шерстью подкуривает вымя.

Ветрить – вероятно, название болезни скота, ср. рус. диал. *ветрена* ‘болезнь домашних животных’, *ветреник* ‘болезнь лошадей’, ‘из названий болезней домашних животных’ (СРНГ 3: 199).

Чтоб скот велся

Когда купишь корову, нужно из пучка волос на конце ее хвоста вырезать 9 волосков. Скрути их в клубочек, выдолби в дверной колоде ямку, вложи в нее клубочек и забей навсегда осиновым колышком, приговори: «Тот у меня возьмет приплод, кто эти волоски возьмет, если только место нахождения узнает сам, а не через других».

Типовой оберег: часть чего-то, принадлежащего человеку или скотине, помещают в отверстие в двери, которое заколачивают осиновым колышком. Формула записана по-русски, поэтому установить контекст не представляется возможным.

* * *

Публикуемые здесь материалы представляют украинскую традиционную культуру (магию и народную медицину) конца XIX в. Самый очевидный вывод, который напрашивается при знакомстве с ними, – многослойность культурной традиции.

В какой-то своей части материалы являются общими для Восточной Славии. Это обряд опахивания, практика «выкачивать» испуг яйцом, использование покойницких предметов для лечения пьянства, ритуальное заламывание растения с целью избавления скотины от червей в ране, обращение к месяцу при заговаривании зубной боли, мотив разжигания крови в любовных заговорах, «гомеопатическое» лечение рожистого воспаления и многое другое. Не менее широко эти материалы репрезентируют традицию запада и юга Восточной Славии (значительная часть Белоруссии и Украины с примыкающими южнорусскими областями): ритуальное уничтожение завитки, мотив «трое никогда не сойдутся» в заговорах от зубной боли, «иорданская» формула в заговорах от кровотечения, мотив «кормления» сестер-лихорадок в заклинательных формулах, практика выведения волоса на колос и т. д.

Другую группу составляют сообщения, которые оказываются специфичны преимущественно или исключительно для Волыни: например, упоминание в заговоре на легкие роды «райских врат» (а не «царских», как в других традициях) или присвоение огню личного имени. Часть этих данных находит продолжение в культуре карпатского ареала и далее – западнославянских традиций (смотреть в церковную чашу при желтухе; передавать дереву болезнь, используя ротовую полость; «изгонять» болезнь на колючие растения; мотив заговоров от

пожара («огонь, не иди высоко, не расходись широко») и балканских славян (сюжет «человек зимует вместе со змеями») или использование в магии палки, которой были разогнаны змея и лягушка). Связь с локальной культурой проявляется и в том, что волынские заговоры – при всей их традиционности – оказываются пронизываемы для экстратекстовой реальности (мотив «стопы Богородицы»).

Наконец, еще один пласт сообщений в рукописи Кривошапкина формируют так называемые культурные архаизмы – достаточно редкие фольклорные мотивы и ритуальные практики (не специфически волынские), которые, на наш взгляд, указывают на высокую сохранность традиционной культуры волынского региона. В их числе – вынесение «под звезды» пищи и бытовых предметов для придания им магических свойств; упоминание о «матери» сестер-лихорадок, название месяца «владыкой», мотивы «у черта черная кровь» и «змея помогает человеку выбраться из зимовья», представление о женском начале (воплощенном в образе Богоматери) как основе мироздания и другие.

Литература и источники

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина 2013 – *Агапкина Т.А.* Вербальные формулы на мотивы Сининевой молитвы в восточнославянской заговорной традиции // Славянский мир в третьем тысячелетии. К 1150-летию славянской письменности. М., 2013. Кн. 2. С. 232–239.

Агапкина 2019 – *Агапкина Т.А.* Словесные формулы в магическом ритуале: аспекты взаимодействия // *Studia litterarum*. 2019. № 1. С. 310–329.

Агапкина, Березович, Сурикова 2018 – *Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. II: Земли. Горы. Острова. Города // Вопросы ономастики. 2018. № 2. С. 28–69.

Балов 1893 – *Балов А.* Молитвы, заговоры и заклинания, зап. в Пошехонском у. Ярославской губ. // Живая старина. 1893. № 3. С. 425–428.

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова, Кабакова 2014 – У истоков мира. Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.

Беновска-Събкова 1995 – *Беновска-Събкова М.* Змеят в българския фолклор. София, 1995.

Богданович 1877 – *Богданович А.В.* Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.

Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

Боцяновский 1895 – *Боцяновский Н.Ф.* Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского у.) // Живая старина. 1895. № 3–4. С. 499–504.

Валодзіна 2009 – *Валодзіна Т.* Цела чалавека: Слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.

Вархол 1995 – *Вархол Н.* Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань // Науковий збірник державного Музею української культури в Свиднику. Пряшів, 1995. Т. 20. С. 239–258.

Вельмезова 2004 – *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Гринченко 1896/2 – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1896. Т. 2.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Данильченко 1869 – *Данильченко Н.* Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменецк-Подольский, 1869. Вып. 1.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Ефименко 1874 – *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Валодзіна 2009 – *Валодзіна Т.В.* Замовы // Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2009. С. 629–654.

Зеленин 1914/1, 1915/2 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Петроград, 1914. Т. 1; 1915. Т. 2.

Иванова 2019 – *Иванова Т.Г.* Кривошапкин Михаил Фомич // Русские фольклористы. Библиографический словарь XVIII–XIX вв. / Под ред. Т.Г. Ивановой. СПб., 2019. Т. 3. С. 27–29.

Иващенко 1874 – *Иващенко П.С.* Шептанья. Приложение к реферату: «Следы языческих верований в южнорусских шептаньях» // Труды 3-го Археологического съезда в 1874 г. Киев, 1878. Т. 2. С. 171–181.

Короленко 1892 – *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сб. Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 274–282.

Кудринский 1892 – *Кудринский Ф.* Божий час // Киевская старина. 1892. Т. 39, № 12. С. 361–378.

Кузів 1889 – *Кузів І.* Жите-буте, звичаї и обычаї гѳрського народу // Зоря. 1889. № 20. С. 336–337.

Лепкій 1884 – *Лепкій Д.* Деяки вірування про дитину // Зоря. 1884. № 15/16. С. 269–270.

Луганский 1845 – *Луганский В.* [Даль В.И.] О повериях, суевериях и предрассудках русского народа // Иллюстрация. 1845. № 16. С. 250–251.

М.Б. 1867 – *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епархиальные вед. Отд. неофиц. 1867. № 20. С. 689–695.

Мушинка 1967 – *Замовляння* // 3 глибини віків. Антологія усної народної творчості Східної Словаччини / Склав М. Мушинка. Пряшів, 1967. С. 32–38.

Народный быт Волынского Полесья 1859 – Народный быт Волынского Полесья // Волынские губ. вед. Часть неофиц. 1859. № 17. С. 68–70.

Оболенская, Топорков 1990 – *Оболенская С.Н., Топорков А.Л.* Народное православие и язычество в Полесье // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 150–177.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології й антропологии. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.

Полесские заговоры 2003 – Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

Попов 1903 – *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

Потебня 2000 – *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

Потушняк 2011 – *Потушняк Ф.* Ворожки осійських босоркань / Ушоврив Иван Петровцій. Осій, 2011.

Пригаровский 1866 – *Пригаровский Г.* Село Меленск (Стародубского у.) // Зап. Черниговского губ. стат. комитета. 1866. Кн. 1. С. 209–241.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

СД 1–5 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–5.

Селиванов 1863 – *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губ. // Воронежские губ. вед. 1863. Часть неофиц. № 9. С. 83–84.

Селиванов 1886 – *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69–116.

Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы 1904 – Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. С изложением пророчеств и прооб-

разований, относящихся к ней, учения церкви о ней, чудес и чудотворных икон ее, на основании Священного Писания, свидетельств Св. Отцев и церковных преданий. М., 1904.

Сорокин 1890 – *Сорокин Г.И.* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, 1890.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

Стороженко 1892 – *Стороженко Н.В.* Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные летом 1776 года // Киевская старина. 1892. Т. 36. С. 119–130.
СУМ – Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.

Толстая 2017 – *Толстая М.Н.* Люди и змеи в центральном Закарпатье (по полевым материалам рубежа XX–XXI вв.) // Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017. С. 107–156.

Толстой 1994 – *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266.

Топорков 1992 – *Топорков А.Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–118.

Топорков 2013 – *Топорков А.Л.* Охотничьи заговоры на порчу оружия у восточных славян // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 234–252.

Трублаевич 1868 – *Трублаевич П.* Крестьянские заговоры-«врокы» // Подольские епархиальные вед. 1868. № 16. С. 499–503.

Трусевич 1865 – *Трусевич И.* Зилле (Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин. 1865. № 107.

Харламов 1901 – *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1901. Т. 29. Отд. 3. С. 1–48.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.

Шейн 1902/3 – *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Gustawicz 1882 – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. Т. 6. С. 201–317.

Kopernicki 1887 – *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyni, z materyjałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11. С. 130–228.

Podbereski 1880 – *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu Ukrainiekiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. Т. 4. С. 3–82.

Rulikowski 1879 – *Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–67.*

Talko-Hryncewicz 1893 – *Talko-Hryncewicz J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.*