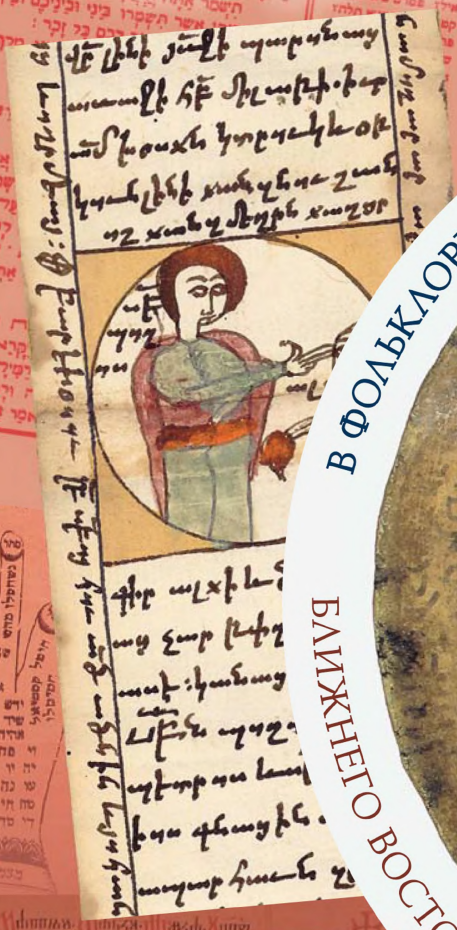
СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА

В ФОЛЬКЛОРНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИЦИЯХ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА, БАЛКАН И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ



Институт мировой литературы
им. А. М. Горького РАН

Институт славяноведения РАН

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Институт классического Востока и античности
Факультет гуманитарных наук

Авторский коллектив:

Т. А. Агапкина

Е. В. Гусарова

М. М. Каспина

Ш. К. Коцинян

А. К. Лявданский

М. Мазилу

А. С. Нуруллина

Х. Пассалис

А. Л. Рычков

Е. Б. Смагина

Т. В. Тадевосян

Э. Тимотин

А. Л. Топорков

О. В. Чёха

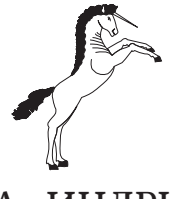
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Институт славяноведения РАН

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Институт классического Востока и античности
Факультет гуманитарных наук

СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА

в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы



МОСКВА «ИНДРИК» 2017

УДК 398
С 408

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
по проекту № 17-04-16158д

Ответственный редактор:
член-корреспондент РАН *А. Л. Топорков*

Редколлегия:
Т. А. Агапкина, А. К. Лявданский, А. Л. Рычков, Е. Б. Смагина

Рецензенты:
доктор филологических наук *В. Л. Кляус*
доктор филологических наук *И. А. Седакова*

Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы /
Отв. редактор А. Л. Топорков. — Изд. 2. — М.: Индрик, 2017. — 856 с., ил.

ISBN 978-5-91674-473-6

Коллективная монография посвящена так называемой Сисиниевой легенде — группе сюжетов о сакральном персонаже, противостоящем женскому демону, который причиняет вред роженицам и младенцам.

Исследование охватывает период от поздней античности до XX века. Легенда зафиксирована в арамейской, еврейской, коптской, эфиопской, арабской, сирийской, греко-византийской, новогреческой, армянской, южнославянской, румынской и восточнославянской устных и письменных традициях. Особое внимание уделено трансформации Сисиниевой легенды у восточных славян, у которых она превратилась в заговоры от лихорадки и получила отражение в фольклоре, рукописной традиции (в том числе в новгородских берестяных грамотах), древнерусской мелкой пластике и иконах XVII–XIX вв.

В монографии впервые публикуются в переводе тексты, представленные на арамейских магических чашах, эфиопских и еврейских амулетах, а также включенные в греческие, армянские, румынские и др. рукописи, в том числе ранее не издававшиеся. Авторы выявляют основные источники легенды, исследуют ее сюжетные версии в каждой традиции, состав мифонимов и иконографию.

Книга адресована филологам, историкам, культурологам, искусствоведам, религиоведам, изучающим устные и рукописные традиции Средневековья и Нового времени, а также всем, кто интересуется фольклором, мифологией, историей магии и эзотерики.

ISBN 978-5-91674-473-6

© Текст, Коллектив авторов, 2017
© Оформление, Издательство «Индрик», 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 13
(А.К. Лявданский, А.Л. Топорков, Москва*)*

Из истории исследования СЛ 16
Цели и задачи, методы исследования 25

Арамейская версия сюжета Сисиниевой легенды 29
(А.К. Лявданский, Москва*)*

Вступление 29
Предварительные замечания 29
Из истории изучения 31
Антология 33
Источники 39
Краткая характеристика источников 39
Типы источников, конвой 43
История Смамит 48
Варианты и редакции 48
Мифологические персонажи 56
Итоги 61

«Завещание Соломона» и генезис сюжета Сисиниевой легенды . . . 63
(А.К. Лявданский, Москва*)*

Введение 63
История вопроса 63
Общие вопросы изучения и публикации текстов ЗС 63
Исследование эпизода с Обизуф в связи с историей СЛ 65
История текста 67
Рукописи и редакции 67
Происхождение и датировка ЗС 69
Предполагаемый историко-литературный контекст ЗС 69
Свидетельства о датировке ЗС 71
Гипотезы о происхождении ЗС 72
Рецепция ЗС в греческой и других традициях 75
Эпизод с Обизуф в контексте ЗС 76
Содержание и структура книги 76
Эпизод с Обизуф 78

Перевод эпизода с Обизуф 80
Мотивы 82
Имя Обизуф (Абизуф) 84
Итоги 86

Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда 87
(М.М. Каспина, Москва*)*

Введение 87
История изучения 87
Источники СЛ в еврейской традиции 92
Типы сюжетов СЛ в еврейской традиции 98
Первый тип: «Три ангела и Лилит» 98
Второй тип: «Пророк Илья и Лилит» 107
Итоги 125
Антология 128

Святой Сисиний в коптской традиции 133
(Е.Б. Смагина, Москва*)*

Легенда о святом Сисинии и Верзилье в эфиопской традиции 141
(Е.В. Гусарова, Санкт-Петербург*)*

Вступление 141
Из истории изучения 143
Роль магии в жизни и культуре эфиопов 147
Источники текстов Сисиниевой легенды 150
Сюжетные типы и варианты Сисиниевой легенды 152
Сюжетный тип 1 154
Имена демонов 160
Роль имени в эфиопских магических текстах 160
Мифонимы 163
Иконография 166
Итоги 169
Антология 170
Список рукописей, содержащих СЛ, в собраниях Санкт-Петербурга 191

Арабские версии Сисиниевой легенды 193
(А.К. Лявданский, Москва*)*

Сирийская версия Сисиниевой легенды 203
(А.К. Лявданский, А.С. Нуруллина, Москва*)*

Вступление 203
Предварительные замечания 203
Из истории изучения 204
Антология 206
Источники 212
Краткая характеристика источников 212
Типы рукописей, конвой. География и датировка рукописей . . 219
Заклятие ʿАвдишоʿ против демона Тебʿа 221
Варианты 221
Мифологические персонажи 224
Предварительные замечания 224
Данные рукописей 225
Иконография 237
Итоги 238

Сисиниева молитва в византийской традиции 242
(О.В. Чёха, Москва*)*

Введение 242
Из истории изучения 243
Источники Сисиниевой молитвы 247
Сюжетные и структурные типы Сисиниевой молитвы 253
«Сисиний/Мелетина-тип» 253
«Михаил-тип» 271
Имена демоницы 287
Индекс имен 293
Итоги 300

Экскурс
Филактерий от Гилу из Евхология В.И. Григоровича и другие греческие рукописные филактерии из Крыма 305
(А.Л. Рычков, Москва*)*

Сохранение и трансформация Сисиниевой молитвы в новогреческих заговорах 315
(Х. Пассалис, Салоники*)*

Представления о Геллу в фольклорной традиции 315
Следы Сисиниевой молитвы в новогреческой заговорной традиции 318
«Сисиний/Мелетина-тип» 318
«Михаил-тип» 322

Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда 327
(Т.В. Тадевосян, Ш.К. Коцинян, Ванадзор*)*

Введение 327
История изучения 329
Источники СЛ в армянской традиции 331
Армянские версии заговора о встрече святых с алом и тпхой 333
Алы и тпха 339
Имена демонов (алов и тпхи) 348
Антология 352

Сисиниева молитва у южных славян 373
(Т.А. Агапкина, Москва*)*

Вступление 373
Предварительные замечания 373
Из истории изучения 376
Источники Сисиниевой молитвы 382
Краткая характеристика источников 382
Типы рукописей, конвой 393
Молитва святого Сисина против злого духа 398
Антология 398
Основные группы и разночтения 407
Состав мотивов и комментарии к ним 413
Молитва архангела Михаила против вештицы 429
Антология 429
Основные группы и разночтения 435
Состав эпизодов и комментарии к ним 437

Мифологические персонажи и их имена 444
Ономастикон Сисиниевой молитвы 444
Имя — функция — персонаж 453
Индекс мифонимов 463
Итоги 486
Сисиниева молитва в фольклорной традиции 495

Легенда о святом Сисинии в румынской традиции 507
(М. Мазилу, Э. Тимотин, Бухарест*)*

Предварительные замечания 507
Святой-воин и дьявол, похищающий детей 508
Краткая редакция 509
Расширенная редакция 518
Румынская версия «Михаил-типа» 527
Самка в заклинаниях 542
Сисиний и лихорадка 545
Итоги 548
Список румынских рукописей 551

Сисиниева легенда и заговоры от лихорадки у восточных славян . . . 553
(А.Л. Топорков, Москва*)*

Обзор литературы 553
Типология заговоров от лихорадки у восточных славян 561
Жанровая принадлежность текстов СЛ
у восточных славян 561
Пространная редакция с толкованиями 12 имен
(редакция Ф.И. Буслаева) 562
Пространная редакция с 12 именами без толкований
(редакция А. Фенютина) 566
Пространная редакция с перечнем 7 имен
(редакция В. Панайотова) 567
Краткая редакция 572
Переходная редакция
(редакция Н.Я. Новомбергского) 574
Чинопоследование от лихорадки 581
Ономастикон восточнославянских заговоров от лихорадки 582
Имена трясавиц в русских, украинских и белорусских
заговорах от лихорадки 590

Группы имен трясавиц 613
Параллели между именами в южнославянских молитвах от вештицы и восточнославянских заговорах от лихорадки 622
Происхождение восточнославянских заговоров от лихорадки 624
Молитвы от трясавицы в Синайском евхологии 624
Заклинания от трясавицы в средневековых источниках 627
Сисиниева молитва из берестяной грамоты № 930 632
Статья о Сисиниевой молитве от трясавиц в индексах ложных книг 635
Ангел Сихаил и святой Сисиний 646
Заговоры от лихорадки и русские иконы 653
Свидетельства о функционировании «кумошных» икон . . . 660
Иконография и заговоры 667
Цветная иллюстрация к заговору 672
Итоги 678
Приложение. Сокращения, использованные в таблицах и в словаре имен лихорадок 685

Ангел, имеющий власть над лихорадкой, и Сисиниева молитва 689
(А.Л. Рычков, Москва*)*

Историола святого Григория Богослова 689
Источники 690
Предисловие к публикации 693
Историола св. Григория Богослова: оригинальный текст и перевод 695
Обсуждение 700
Фрагменты ИСГ 705
Об именах ангелов в ИСГ 711
Заимствования апотропеической фигуры Сихаила из ИСГ в заговорную традицию 714
Филактерии, включающие компиляцию историол св. Григория Богослова, Сисиниевой молитвы и «Завещания Соломона» 717
Сихаил в Каппадокии 723
Сихаил в Новгороде 730
Европейская трансформация ИСГ 739
Итоги 743

Приложение
Сакральный персонаж Сисиниевой легенды: о предыстории имени и образа 751
(А.Л. Рычков, Москва*)*

Дохристианские магические формулы и СЛ 756
Амулеты типа Соломон/Сисиний 758
Святой Сисиний на медальонах 760
Византийские медальоны со св. Сисинием и хронология становления СЛ 765

Заключение 771
(*А.Л. Топорков*, Москва)

Распространение «Сисиний/Мелетина-типа» 771
Распространение «Михаил-типа» 775
Взаимодействие «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа» 778
Историческая динамика СЛ 780
Имя Сисиния 782
Тема магических имен в СЛ 785
О причинах долговечности и широкого распространения СЛ 789

Принятые сокращения 793

Об авторах этой книги 851

ВВЕДЕНИЕ
(А.К. Лявданский, А.Л. Топорков)

Мифологический сюжет о святом Сисинии, противостоящем женскому демону, известен в арабской, арамейской, армянской, болгарской, греко-византийской, грузинской, еврейской, коптской, новогреческой, румынской, русской, сербской, сирийской, украинской, эфиопской и некоторых других традициях. Сисиниева легенда (далее — СЛ) распространена на территории Восточной Европы, Балкан, Кавказа, Ближнего Востока, северо-восточной и восточной Африки. У восточных славян СЛ трансформировалась в заговоры от лихорадки, которые бытовали на территории Европейской части России, а также в Сибири и на Дальнем Востоке. СЛ фиксировалась на протяжении примерно полутора тысяч лет — с середины I тысячелетия нашей эры до конца XX в. Тексты СЛ весьма разнообразны в видовом и жанровом отношениях: это заговоры, молитвы, заклинания, мифологические нарративы, религиозные легенды, агиографические повествования. Они исполнялись устно, их включали в различные кодексы, свитки, надписи на глиняных чашах, на металлических, пергаменных и бумажных амулетах и других материальных носителях.

Первые исследователи СЛ опирались главным образом на греко-византийскую, южнославянскую и румынскую традиции, для которых характерно сосуществование двух сюжетных типов СЛ. М. Гастер назвал один из них «типом Сысоя», по имени заместителя св. Сисиния в румынской версии СЛ, а другой — «типом Авештицы» по имени демоницы (Gaster 1900). Р. Гринфилд, исходя из греко-византийского материала, позднее определил эти редакции как «Михаил-тип» и «Сисиний/Мелетина-тип» (Greenfield 1989).

Сюжет «Михаил-типа» представлен в устных заговорах и в надписях на амулетах: «Один из наиболее распространенных текстов заговоров для роженицы (известный на многих языках народов Ближнего Востока и Восточной Европы и применяемый позже против дурного глаза и разных болезней) рассказывает, как некий святой (Илья, Михаил, Сисиний и др.) в дороге (часто — спускаясь с горы) встретил ведьму (часто — у моря) и спросил, куда она направляется. Услышав, что она идет в дом роженицы с целью навредить ей, он заставил ее назвать свои 9 (12, 40) имен и поклясться, что она не повредит младенцу, если увидит в доме все свои имена. Амулеты и заговоры для рожениц против Лилит должны были содержать не только имена трех ангелов (пытавшихся возвратить Лилит), но и имена самой Лилит…» (Папазян 1982: 55).

Согласно «Сисиний/Мелетина-типу», демоница похитила или убила детей Мелетины, ее брат Сисиний отправился за демоницей в погоню, поймал

ее и принудил вернуть детей живыми. Заканчивается всё тем, что демоница называет свои имена и обещает не трогать людей, которые произносят эти имена и/или имя Сисиния либо хранят дома записи с этими именами.

Таким образом, под условным наименованием «Сисиниева легенда» мы подразумеваем по меньшей мере два сюжета, которые включают общие ситуации, эпизоды и персонажей, однако могут при этом более или менее значительно отличаться друг от друга.

Само выражение «Сисиниева легенда» подходит главным образом для описания греко-византийского, южнославянского и румынского материала; в арамейской, еврейской, сирийской, арабской версиях имя Сисиния неизвестно, а в ряде других традиций оно встречается только спорадически.

Жанровая принадлежность СЛ имеет достаточно аморфный и неопределенный характер. Для большинства текстов СЛ характерно сочетание повествовательного (нарративного), молитвенного и заклинательного (магического) начал. В разных этноязыковых версиях и сюжетных типах эти начала представлены в разных пропорциях: тексты «Михаил-типа» могут сближаться с заговорами, а тексты «Сисиний/Мелетина-типа» иногда перерастают в житие святого.

М.И. Соколов называл тексты «Михаил-типа» молитвами», а «Сисиний/Мелетина-типа» — легендами: «С именем Сисиния в славянских, румынских и греческих текстах известны, во-первых, легенда об избавлении Сисинием сестры его Мелентии от беса, во-вторых, молитва Сисиния, прогоняющая многоименного беса, олицетворяющего разные болезни, преимущественно трясавицы, лихорадки» (Соколов 1888: 24).

А.Н. Веселовский, отчасти полемизируя с М. Гастером, писал: «Отношение молитвы св. Сисиния, нередко служащей в Румынии амулетом <...>, к легенде Гастер <...> понимает таким образом, что в сущности это — две самостоятельные статьи, из которых первая, т.е. молитва, повлияла на вторую. Я считаю более вероятным обратное развитие и молитву как бы сокращением легенды, удержавшим ее рамку и сосредоточившим внимание на ее развязке и на именах демона <...>» (Веселовский 1883: 89).

В настоящем исследовании используются оба названия — и «Сисиниева легенда», и «Сисиниева молитва» (далее — СМ). Выбор одного из них определяется контекстом и научной традиций. Не менее условными являются и обозначения двух сюжетных типов СЛ как «Михаил-типа» и «Сисиний/Мелетина-типа», которые мы употребляем вслед за Р. Гринфилдом.

В одних традициях известны оба сюжетных типа СЛ, а в других только один из них. Хотя два сюжетных типа сильно отличаются друг от друга, у них есть и нечто общее. В частности, в обоих персонажи заговора встречаются друг с другом и вступают в диалог. Тексты с такими эпизодами известны во многих традициях и обозначаются обычно как «заговоры встречи» (англ. Encounter-charms, нем. Begegnungssegen). Датский исследователь Фердинанд

Орт отмечал, что «заговоры встречи» имеют трехчастную композицию, включающую вводную часть, диалог и заключительную часть, а также общие аспекты содержания: описание встречи двух или нескольких персонажей и их взаимодействия, которое приводит к тому, что ситуация меняется в лучшую сторону. Ф. Орт выделял несколько разновидностей «заговоров встречи»; СЛ относится к той, в которой сакральный персонаж встречается с персонифицированной болезнью или злым духом, вступает с ними в диалог и после этого изгоняет (Ohrt 1935/1936: 1592–1593).

По замечанию Ф. Орта, схема «заговора встречи» характерна для таких евангельских сцен, в которых Иисус исцеляет прокаженного (Мф 8: 1–4) и расслабленного (Мф 8: 5–13), изгоняет бесов из одержимых (Мф 8: 28–34; 17: 14–18), возвращает зрение слепым (Мф 9: 27–31; 20: 29–34). Хотя имена здесь евангельские, ритуальные практики явно имеют дохристианское происхождение (Ohrt 1935/1936: 1598).

В двух сюжетных типах СЛ, известных в греко-византийской, южнославянской и румынской традициях, можно выделить семь общих моментов: 1) тексты СЛ имеют магическую направленность и представляют собой заговоры или неканонические молитвы, призванные защитить беременных женщин, рожениц и младенцев от сглаза и порчи; 2) в тексте фигурируют как минимум два персонажа — сакральный мужской и демонический женский; в принципе персонажей может быть и больше, однако их деление на две группы при этом сохраняется; 3) мужской персонаж иногда носит имя *Сисиний* и/или имена, сходные с ним по звучанию; если он выступает в группе из двух, трех и более персонажей, то некоторые из них также могут иметь имена, напоминающие имя Сисиния; 4) женский персонаж — демоница, которая причиняет вред матерям и новорожденным; 5) текст СЛ относится к структурному типу «заговора встречи», что предполагает встречу персонажей и их диалог. В «Михаил-типе» весь текст сводится к «заговору встречи», а в «Сисиний/Мелетина-типе» «заговор встречи» представляет собой лишь один из эпизодов, которым обычно завершается повествование; 6) сакральный персонаж выпытывает имя у демоницы, а та сообщает ему свое имя или целую серию имен; этот перечень имен может включать как прозрачные в смысловом отношении имена, так и малопонятные; 7) в заключение демоница клянется не входить в дома, в которых произносится или хранится в записанном виде заговор с ее именами и/или именами Сисиния и других святых.

Наличие этих семи параметров в том или ином тексте позволяет отнести его к СЛ, однако ни один из них по отдельности не является обязательным. В частности, во многих версиях СЛ отсутствует само имя Сисиния. Не всегда соблюдается противопоставление персонажей по полу и может варьироваться их количество. Диалог, как правило, состоит из трех реплик, однако в отдельных случаях их может быть и больше, и меньше.

Как мы уже отмечали, первые исследователи СЛ опирались главным образом на балканские материалы, в которых два сюжетных типа СЛ имеют очевидные точки пересечения. По мере того как расширялся сравнительный материал, становилось очевидным, что сюжетные типы СЛ могут значительно отличаться друг от друга. Одна из гипотез, обсуждаемых в настоящем издании, заключается в том, что два сюжетных типа СЛ имеют разное происхождение и сблизились друг с другом уже вторично и при этом — на ограниченной территории.

При изучении генезиса сюжетных типов СЛ мы стремились привлекать к рассмотрению все те традиции, в которых представлены разные версии СЛ. В частности, мы будем рассматривать эпизод с Обизуф из «Завещания Соломона», арамейские тексты об истории Смамит, еврейские о Лилит и трех ангелах, о Лилит и Илье-пророке, эфиопские о Сисинии и Верзилье, сирийские об Авдишо и Теб'а, о Симоне Кифе и Теб'а, греческие о святом Сисинии и Мелетине, об архангеле Михаиле и Гилу, армянские о Сисинии, але и тпха, южнославянские о Сисинии и Мелетине и об архангеле Михаиле и вештице, румынские о Сисое и Авестице, русские и украинские о 7 или 12 трясавицах (лихорадках).

Из истории исследования СЛ

На протяжении примерно 150 лет к СЛ обращались фольклористы, историки литературы и культуры, лингвисты и религиоведы. СЛ изучали в таких странах, как Англия, Болгария, Германия, Греция, Израиль, Польша, Россия, Румыния, Сербия, Финляндия, Франция, США и др. Совокупная библиография публикаций о СЛ в настоящее время включает много сотен статей и могла бы стать предметом специального исследования.

Обзоры литературы, посвященной СЛ в арамейской, армянской, греко-византийской, восточнославянской, новогреческой, еврейской, коптской, румынской, сирийской, эфиопской, южнославянской традициях, приведены в начале соответствующих глав монографии.

Вероятно, прав был Х. Винклер, который писал, что первым к проблеме происхождения СЛ обратился румынско-британский ученый Мозес Гастер (Winkler 1931: 123). Один из разделов своих «Очерков по сравнительному исследованию легенд и сказаний» («Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde») Гастер посвятил сюжету о Лилит и трех ангелах, встречающемуся в «Алфавите Бен Сиры», и параллелям к нему в других еврейских, а также в румынских и восточнославянских источниках (Gaster 1880). Автор обнаружил в еврейских текстах особый вариант сюжета, в котором утрачены имена трех ангелов[1]. Этот вариант легенды

[1] Речь идет о сюжетном варианте «Пророк Илья и Лилит» («Михаил-тип»), который Гастер обнаружил в книге Д. Лиды «Сод ха-Шем».

Гастер считал более поздним, и именно для него он привел параллели из нееврейских источников. Это прежде всего два румынских текста, исследованием которых в целом тогда занимался Гастер, а также два русских — так наз. пространная редакция XVII в.[2] и выдержка из списка еретических книг XVII в., где упоминаются писания болгарского попа Иеремии. Сюжет СЛ, по мнению автора, — манихейского происхождения и был принесен в Европу с Ближнего Востока богомилами в X в.[3] Наиболее ранняя фиксация сюжета СЛ имеется в «Алфавите Бен Сиры», который написан в Ираке или Иране и датируется не позднее VIII в., но истоки этого сюжета Гастер видел в более древнем «заговоре встречи», вошедшем в Вавилонский Талмуд[4]. Имя протагониста СЛ, по мнению Гастера, восходит к преемнику Мани Сисиннию (III в. н.э.).

Французский востоковед Рене Бассэ ввел в научный оборот эфиопский вариант СЛ. В своей публикации эфиопского жития св. Сисинния он обсуждал проблему происхождения сюжета этого жития и приводил параллели из румынских и восточнославянских (русских) источников (Basset 1894). Р. Бассэ был знаком с работами М. Гастера, но в его разборе параллелей есть нечто новое по сравнению с работами британского ученого. Во-первых, он указывал на вторичное по отношению к эфиопскому житию арабско-коптское синаксарное житие св. Сисиния[5]. Он также привел русский текст, не упоминавшийся Гастером, — статью о Сисиниевой молитве из «Погодинского номоканона»[6]. Наличие сюжета СЛ в эфиопских и арабско-коптских текстах, с одной стороны, и в славянских и румынских, с другой, привело автора к предположению о существовании гипотетического общего источника, который должен был быть, вероятнее всего, греческим. Женский демонический персонаж СЛ, по его мнению, восходит к древнегреческой Ламии. В остальном Р. Бассэ следовал за М. Гастером: к грекам этот сюжет, по-видимому, попал от манихеев при посредничестве богомилов (Basset 1894: 16).

В своей следующей работе, посвященной происхождению сюжета СЛ, Гастер значительно расширил источниковую базу и подошел к исследованию этой проблемы, вооружившись разработанной им самим методологией изуче-

---

[2] Со ссылкой на: Майков 1869.

[3] В этой связи Гастер ссылался на А.Н. Веселовского и Б.П. Хашдеу, которые, как он отмечал, показали, что к богомилам восходит ряд апокрифических сказаний. Известно, что в этот период Гастер и Веселовский вели переписку (Веселовский 1883: 51).

[4] Встреча демоницы Аграт, дочери Махалат, и рабби Ханины бен Доса (Песахим 112b). Подробнее об этом тексте см. в главе М.М. Каспиной «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда».

[5] Выдержка из этого жития приводится в главе Е.Б. Смагиной «Святой Сисиний в коптской традиции».

[6] Р. Бассэ ссылается на французский перевод «Истории славянских литератур» А.Н. Пыпина и В.Д. Спасовича.

ния заговоров[7] (Gaster 1900). В начале статьи Гастер привел три записанных в Румынии заговора, один из которых являлся устной версией ранее известного рукописного заговора от Авештицы. Как отметил автор, у этого текста имелась более пространная версия, также известная по письменным источникам. Краткую версию он называл «типом Авештицы»[8], а пространную — «типом Сысоя»[9]. Помимо приводившихся ранее параллелей Гастер включил греческие тексты («Сисиний/Мелетина-тип»), сирийский заговор св. Авдишо, а также эпизод с Обизуф из «Завещания Соломона» как наиболее древний текст, в котором имеется своеобразный вариант данного сюжета[10]. Гастер подчеркивал, что отправной точкой исследования был именно устный заговор от Авештицы, который, как показали приводимые им параллели, имел глубокие исторические корни и отразился в средневековых и поздне-античных письменных источниках. В отношении происхождения сюжета СЛ Гастер придерживался прежней манихейско-богомильской гипотезы.

Известный американский библеист и востоковед Джеймс Монтгомери в приложении к публикации арамейских заклинательных чаш из Ниппура опубликовал текст амулета от Лилит из архива профессора Р. Готхайла (Montgomery 1913: 258–264). Хотя предположение Дж. Монтгомери о древности текста амулета оказалось неверным[11], ему удалось увидеть в этом заговоре международный сюжет. В комментарии к амулету автор привел параллели по статье (Gaster 1900), а также указал на опубликованные уже после появления работы Гастера греческие тексты, относившиеся к «Михаил-типу»[12], тем самым впервые привлекая их для исследования сюжета СЛ. На основании анализа имен демоницы Дж. Монтгомери сделал вывод о том, что еврейский текст несомненно восходит к греческому прототипу.

Небольшая монография французского исследователя Поля Пердризе была посвящена проблеме истоков образа святого всадника, поражающего копьем демоницу, — образа, который встречается на некоторых амулетах эпохи поздней античности (Perdrizet 1922). В отдельных случаях на амулетах

---

[7] Важнейшим принципом этой методологии является постулат о том, что классический заговор должен включать три главных элемента: 1) эпическое повествование, 2) символическое событие, 3) мистические имена.

[8] Соответствует «Михаил-типу» по классификации Р. Гринфилда.

[9] Соответствует «Сисиний/Мелетина-типу» по классификации Р. Гринфилда.

[10] Эфиопское житие св. Сисиния, опубликованное Р. Бассэ, и его арабско-коптская версия не вошли в состав рассматриваемых источников. М. Гастер либо не был знаком с работой Р. Бассэ, либо не считал, что рассказ о Сисинии, убивающем собственную сестру-демоницу, имеет отношение к исследуемому им сюжету о «ведьме, похищающей детей».

[11] Текст опубликованного им амулета мало отличается от текста из книги «Сод ха-Шем», датируемой XVIII в. См. главу М.М. Каспиной «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда».

[12] Речь идет о текстах, опубликованных в: Reitzenstein 1904; Pradel 1907.

сакральный персонаж идентифицируется как Соломон, а иногда как св. Сисиний. Эти греко-египетские изображения, по мнению Пердризе, пришли с Ближнего Востока. Анализируя коптскую фреску из Бавита[13], автор пришел к выводу, что, судя по одежде Сисиния, это образ парфянского происхождения. Пердризе также возводил коптского Сисиния к манихейскому историческому персонажу — преемнику Мани. В качестве повествовательных параллелей он рассматривал разнообразные греческие тексты обоих сюжетных типов, а также арабо-христианский амулет для роженицы с упоминанием св. Сисиния[14]. Кроме того, Пердризе предлагал сравнение списков имен Гилу в нескольких греческих версиях СЛ и обсуждал этимологию некоторых имен демоницы. Вклад Пердризе в дискуссию о происхождении СЛ состоит прежде всего в том, что он привлек обширный изобразительный материал, который, в частности, был использован вскоре в работе Э. Петерсона.

Диссертация немецкого теолога Эрика Петерсона посвящена истории формулы «один бог» (Εἷς Θεός) на материале раннехристианской и современной ей языческой эпиграфики. Поскольку греческая формула «один бог» встречается на амулетах особого типа (с изображением святого на коне, поражающего копьем демоницу[15]), Петерсон посвятил часть дискуссии происхождению мифа, стоявшего, по его мнению, за этими изображениями. В частности, автор полемизировал с популярной в те годы идентификацией святого на коне исключительно с Соломоном. Петерсон обращался прежде всего к известным ему примерам «заговора встречи»[16], в которых сакральный персонаж вступает в диалог с демоницей[17]. Автор пришел к важному выводу о том, что изображения святого на коне и демоницы связаны не только с легендами о Соломоне, но и в целом с «заговорами встречи», и отметил, что в этих заговорах нет параллелей к изображению святого на коне. Поскольку помимо Соломона на интересующих нас амулетах упоминался св. Сисиний, Петерсон обратился, во-первых, к иконографии этого святого, в которой он обнаружил параллели к обсуждаемым амулетам с конным святым[18]. Во-вторых, Петерсон сделал обзор

[13] См. главу Е.Б. Смагиной «Святой Сисиний в коптской традиции».

[14] Перевод этого текста см. в главе А.К. Лявданского «Арабские версии Сисиниевой легенды» (текст № 4).

[15] Часть таких амулетов включает имя царя Соломона, иногда — св. Сисиния. В некоторых случаях имеется только изображение без какой-либо подписи.

[16] Примечательно, что термин «заговор встречи» (буквально «экзорцизм встречи», Exorzismus von Begegnungstypus) использовался Э. Петерсоном до публикации Ф. Орта об этом типе заговоров (Ohrt 1935/1936).

[17] Приводятся тексты двух арабоязычных заговоров от злого глаза в переводе на немецкий язык, а также византийский заговор «Михаил-типа» (DM в: Greenfield 1989), еврейский заговор «Пророк Илья и Лилит».

[18] Автор обсуждает коптскую фреску из Бавита, изображение Сусэнйуса и Верзильи в эфиопских амулетах, а также подобное изображение (без упоминания имени Сисиния) в одном из заклинательных сборников на классическом сирийском языке.

релевантных повествований о св. Сисинии. Обзор источников СЛ у Петерсона включает: 1) эфиопское синаксарное житие (Basset 1894), 2) связанное с ним коптское житие (Amelinéau 1890), 3) эфиопский текст о Сисинии и Верзилье на амулете, где Верзилья — сестра Сисиния (Fries 1893), 4) греческий текст по Л. Алляцию, 5) славянские и румынские тексты (Gaster 1900). Обзор этих текстов привел автора к выводу, что мотив убийства святым своей собственной сестры-демоницы является наиболее древним и утрачен в более поздних балкано-славянских версиях. Пытаясь решить проблему происхождения этого мифа, Петерсон усмотрел параллель к нему в конфликте Адама и Лилит[19]. Изображение святого на коне, как полагал Петерсон, иранского происхождения. Истоки образа демоницы в СЛ автор также искал в иранской мифологии. Петерсон реконструировал гностический миф иранского происхождения, перенесенный, по-видимому, на еврейскую почву и послуживший основой сюжета СЛ: конфликт благого эона Адама со злым эоном Евой.

Возможно, важнейший вклад в исследование истории и происхождения СЛ внес немецкий исследователь Х. Винклер в своей книге «Соломон и Карина» (Winkler 1931). В фокусе этой работы — арабские заговоры с сюжетом СЛ, а также другие арабские тексты, которые можно отнести к типу «заговора встречи»[20]. Отдельная глава в книге посвящена исламскому контексту этих заговоров, а именно демонологическим персонажам, имеющим отношение к арабским версиям СЛ. Затем автор привел параллели из немусульманских текстов: эфиопские, арабо-христианскую молитву св. Сисиния, сирийские, армянские[21], еврейские, греческие, румынские, русские, южнославянские и немецкие[22]. Аналитический раздел включает подробный анализ отдельных мотивов и тем с параллелями из фольклорных текстов: 1) демоница — сестра святого, 2) демоница — мать, съедающая собственных детей, 3) демоница и рождение Христа, 4) иконографические мотивы, 5) герой легенды как всадник, 6) противник героя — женщина, 7) Соломон как повелитель демонов.

В работе Х. Винклера много интересных наблюдений, но здесь стоит уделить внимание разбору мотива «демоница — сестра святого». Прежде всего Винклер указал на то, что этот мотив отразился в коптском и эфиопском текстах синаксарного жития св. Сисиния. Ученый также отметил, что в некоторых греческих, румынских и славянских текстах демоница — не сестра святого, однако след этого мотива имеется в указании, что жертва нападе-

[19] См. критическую оценку этого сопоставления в: Winkler 1931: 125.

[20] Помимо заговоров с рассказом о встрече сакрального персонажа с демоницей — убийцей детей Х. Винклер включает и аналогичные сюжеты с персонифицированным злым глазом.

[21] По-видимому, Х. Винклер первым привлек для компаративного анализа сюжетов СЛ армянские тексты.

[22] На западноевропейские параллели к сюжету СЛ обратил внимание Ф. Орт (Ohrt 1927).

ния демоницы — сестра св. Сисиния. В южнославянском заговоре от моры упоминается сестра Левантия (по-видимому, демоническая), в которой автор видит трансформацию имени *Мелентия* (вариант *Мелетины*).

Автор предполагал, что мотив убийства святым своей сестры-демоницы должен быть первоначальным, поскольку маловероятно, что такой нетривиальный мотив проник в сюжет СЛ вторично. Напротив, в некоторых текстах (греческих и других балканских) мы видим, что наличие у святого сестры-демоницы казалось неприемлемым, поэтому сюжет трансформировался и сестра стала жертвой нападения демоницы. Для подтверждения предположения о том, что мотив убийства святым своей сестры-демоницы является изначальным для сюжета СЛ, Винклер привел фольклорные параллели. Они были взяты из сказок с аналогичным сюжетом у народов Восточной Европы, Кавказа и Африки[23] (царский сын убивает свою сестру-ведьму)[24].

Подводя итоги исследования, Винклер пришел к следующим выводам о происхождении и бытовании обсуждаемого сюжета. Исток легенды — в мифах о месопотамской Ламашту[25], угрожавшей женщинам и детям. С приходом христианства распространился образ святого, который, сидя на коне, поражает своих врагов, и возникла легенда о святом-всаднике, который уничтожает эту демоницу. У евреев появился альтернативный миф о том, как Соломон побеждает демоницу: пример бытования такого сюжета мы видим в «Завещании Соломона», где Соломон встречается с демоницей Обизуф[26]. Затем эту легенду о Соломоне и женском демоне усвоили христиане, а от них и мусульмане[27]. У христиан также возник особый вариант легенды — со св. Сисинием в роли сакрального персонажа, первоначально

---

[23] Приводятся сказки с данным сюжетом у разных народов: карачаевская, осетинская, украинская, аварская, греческие (4 варианта), берберская, балкано-тюркская, армянская (из Буковины), масайская. Примеры взяты Х. Винклером из: Köhler 1898.

[24] Этот мотив хорошо известен фольклористам-типологам: в указателе Ю.Е. Березкина это мотив L65A «Сестра-людоедка» (ATU 315A). См., например, «Ведьма и Солнцева сестра» (Афанасьев 1984: 110–112, № 93) — один из сюжетов, приведенный в качестве примера обсуждаемого мотива в книге Х. Винклера. Для истории СЛ немаловажно, что демонический персонаж сказок с данным мотивом у южных славян отождествляется с ламией, у греков — со стригой, а у арабов — с гуль (о возможной генетической связи греческой Гилу и арабской Гуль см.: Gaster 1954: 186–187; Fauth 1999: 412). Данные об этих отождествлениях взяты из электронной версии мотивного указателя Ю.Е. Березкина (http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/173_2.htm, дата обращения 31.10.2017).

[25] Автор называет этого персонажа Лабарту в соответствии с принятым в те годы в ассириологии наименованием данного демона.

[26] По мнению Х. Винклера, Обизуф — трансформированный образ месопотамской Ламашту.

[27] У евреев сюжет встречи Соломона и демоницы впоследствии отходит на второй план, поскольку в качестве сакральных персонажей выступают либо пророк Илия, либо Санви, Сансанви и Самангелоф.

включавший мотив убийства сестры-демоницы. Еще один мотив, вошедший в сюжет христианской СЛ, — поедание матерью своих детей[28]. Далее обе ветви легенды (христианская и мусульманская) развивались, инкорпорируя различных местных демонических персонажей: у арабоязычных христиан в СЛ вошла Бидух, у армян — Ал, у евреев — Лилит, у греков — Гилу, у южных славян — Мора, у русских — лихорадки. Исламский вариант легенды о Соломоне воспринял популярных у арабов женских демонов Умм ас-сибйан, Карину и Табиа.

Вклад израильских ученых Йосефа Наве и Шауля Шакеда состоит в том, что они впервые включили арамейские тексты поздней античности в дискуссию о происхождении СЛ (Naveh, Shaked 1998)[29]. В комментарии к соответствующим текстам ими был дан обзор сюжетных параллелей из других традиций, но авторы не предлагали никаких гипотез относительно истоков данного сюжета.

Немецкий религиовед Вольфганг Фаут, чей подход можно назвать ономастическим, поставил своей задачей с помощью исследования имен персонажей СЛ и их истории проследить происхождение сюжета СЛ (Fauth 1999)[30]. Итоговая гипотеза В. Фаута состояла в следующем. Место происхождения сюжета — юго-восточное Средиземноморье (Малая Азия — Палестина — Сирия — Египет). Определенная модификация этой легенды — о святом-всаднике, пронзающем копьем демоницу, — получила распространение в греко-византийской, эфиопской и коптской традициях. Трансформация Сисиния в нескольких персонажей в балканских вариантах СЛ ведет начало от взаимодействия с еврейской традицией в Палестине (три ангела, преследующие Лилит). На древнее сиро-ханаанейское происхождение прототипа христианского Сисиния указывает амулет из Арслан Таша I (VII–VI вв. до н.э.), в котором зооморфному демону Лилит противостоит сражающийся с демонами Сас(а)м.

Значительная литература посвящена образу женского демонического персонажа, который в целом, вероятно, имеет более универсальный характер, чем сюжет СЛ. Главная черта этой демоницы — ее свойство нападать на рожениц и новорожденных. Отсюда — разнообразные варианты ее наименования как в самих источниках («(мать-)душительница детей», «мать детей»), так и в научной литературе: child-stealing witch (Gaster 1900), child-snatching demons (Rybakova 2004), child-killing demon (Johnston 1995), afflictress of childbirth (Schwartz 2008), Kindbettdämonin (Winkler 1931). Поскольку этот тип демоницы является не столько врагом отдельно детей или отдельно ма-

[28] Как полагал Х. Винклер, этот мотив связан с образом греческого демона Ламии.

[29] Первое издание этой книги вышло в 1985 г.

[30] В одной из работ, опубликованных ранее, В. Фаут уже предпринял попытку сравнения списков имен демоницы в сирийских и еврейских версиях СЛ (Fauth 1996).

терей, сколько врагом фертильности как таковой, интересно предложение Сары Джонстон называть такой тип персонажа «репродуктивным демоном» (reproductive demon, Johnston 1994: 1997). Важно то, что данный персонаж распространен во времени и в пространстве шире, чем сюжет СЛ, и, по-видимому, имеет какие-то психологические (Hurwitz 2004) или социальные корни. Если ограничиться только свидетельствами из текстов древних эпох, то можно упомянуть следующих персонажей: в Месопотамии это Ламашту (Wiggermann 2000; Farber 2014), а также в более поздние эпохи — Лилит (Лявданский 2015), у древних хеттов — Вишуриянза (Gaster 1950/51), у древних иранцев — Аййехийа (Schwartz 2008), у древних греков — Ламия, Мормо, Гелло и Стрига (Johnston 1995; Rybakova 2004). Некоторые фольклорные тексты указывают на то, что обсуждаемый персонаж в ряде традиций связан с другим сюжетом, несколько напоминающим эфиопскую агиографическую версию «Сисиний/Мелетина-типа». Речь идет о сказках, включающих универсальный мотив «Сестра-людоедка» (ATU 315A; L65A по указателю Ю.Е. Березкина, см. Березкин 2013: 173), главный женский персонаж которых отождествляется информантами со Стригой, Ламией или Лилит[31].

На протяжении XIX–XX вв. количество материалов, относящихся к СЛ, неуклонно возрастало. При этом начиная с 1980-х гг. увеличение информации по интересующей нас теме приобрело лавинообразный характер. Это обусловлено рядом факторов. Археологические раскопки в разных регионах Евразии и разыскания в музейных и архивных коллекциях привели к обнаружению множества новых текстов СЛ на разных носителях. Например, как уже упоминалось выше, в 1985 г. израильские ученые Й. Наве и Ш. Шакед впервые опубликовали арамейскую версию истории Смамит, прочитанную на заклинательных глиняных чашах из Вавилонии эпохи поздней античности (V–VIII вв. н.э.). В 2002 г. в Новгороде в слоях рубежа XIV–XV вв. была найдена берестяная грамота № 930, включающая фрагмент наиболее древнего текста русской СМ от трясавицы. В 2004 г. С. Джаннобиле обнародовал текст со свинцовой таблички VIII в. н.э., хранящейся в Кипрском археологическом музее Никосии, — текст, который представляет собой наиболее раннюю фиксацию СЛ на греческом языке.

В 2005 г. Е. Чернухин выпустил в свет сборник греческих молитв, заклинаний и заговоров, хранившийся в с. Большая Каракуба Донецкой области. Сборник включает подборку различных текстов СМ; публикация сопровождается русским переводом и обстоятельным научным комментарием (Чернухин 2005: 12–15).

В последние десятилетия появились новые ценные исследования, посвященные СЛ и смежным темам в разных традициях (Панайотов 2003; Попконстантинов 2004; 2005; Гиппиус 2005; Райан 2006: 352–360; Агапкина

[31] См. примеч. 24, а также пересказ текста о Лилит в: Лявданский 2015.

2010: 534–565, 681–788; Велинова 2010; Spier 1993; Detelić 2001; Minczew 2003: 114–137; Ryan 2006; Badalanova Geller 2015; Elitzur-Leiman 2016; Björklund 2017; Ķencis 2017 и др.).

Серия недавних научных разысканий направлена на поиски прототипов имени Сисиния в мифологиях народов древности и поздней античности. Активно изучаются амулеты I тысячелетия н.э., на которых представлены сцены с изображением всадника Сисиния, поражающего своим копьем демоницу. Обзор этой литературы и современного состояния вопроса представлен в главе «Сакральный персонаж Сисиниевой легенды: о предыстории имени и образа» (А.Л. Рычков).

Публикация каталогов крупных архивных собраний (например, собрания гемм Британского музея) сделала доступными тексты, хранящиеся в музеях и архивах в разных странах и на разных континентах, а появление фундаментальных библиографических справочников позволило с большей полнотой привлекать опубликованные ранее источники. В последние десятилетия с внедрением IT-технологий хранения и обработки данных появилась возможность систематизировать и анализировать большие корпусы текстов на разных языках. Многие известные письменные памятники, важные для изучения истории СЛ (например, «Завещание Соломона»), в настоящее время переизданы по более ранним и надежным рукописям, уточнена их датировка, переосмыслена текстологическая история.

Материалы, недавно введенные в научный оборот, не только увеличивают количественно доступную информацию, но и создают качественно новую ситуацию: найденные древние тексты позволяют углубить хронологию отдельных традиций и проследить их динамику на протяжении длительных периодов времени; благодаря обнаружению текстов переходного характера появляется возможность установить промежуточные звенья между разными этноязыковыми версиями и сюжетными типами СЛ. Общая картина существования СЛ в пространстве и времени приобретает гораздо более сложный, детализированный и мозаичный характер.

Немаловажно и то, что у участников проекта была возможность работать в библиотеках и архивах разных стран (в том числе в Армении, Великобритании, Греции, Израиле, Нидерландах, Румынии, Сербии, США, Украине). В архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Еревана, Бухареста и ряда других городов нам удалось обнаружить армянские, греческие, еврейские, румынские, русские, сирийские, эфиопские тексты, амулеты и магические свитки, которые впервые вводятся в научный оборот.

В результате эмпирическая база нашего исследования многократно превышает ту совокупность данных, которая была доступна нашим предшественникам. Новые материалы дают такие хронологические и географические ориентиры, которые позволяют воссоздать историю СЛ со значительной полнотой.

Цели и задачи, методы исследования

Цель настоящего исследования — проследить историю, географическое распространение и трансформации основных этноязыковых версий и сюжетных типов СЛ в разных культурах Евразии и Африки на протяжении не менее полутора тысяч лет (с V до XX в.).

Для достижения этой цели предполагается решить несколько задач:

1) реконструировать предысторию СЛ, проследить источники появления образа Сисиния и образа демоницы, преследующей беременных женщин, рожениц и новорожденных детей;

2) описать различные этноязыковые версии и сюжетные типы СЛ, их структуру и взаимные отношения, функционирование в разных жанрах фольклорной и рукописной традиций, ближайшее текстовое окружение (конвой);

3) проследить пути распространения СЛ в пространстве и времени, направления миграции текстов, их переводов, жанровых и сюжетных трансформаций;

4) проанализировать изобразительные версии СЛ;

5) исследовать именослов СЛ, установить сквозные имена, встречающиеся в разных традициях, выявить их внутреннюю форму и этимологию.

Одна из наших задач заключается в том, чтобы познакомить читателя с версиями СЛ, бытующими в разных культурах. Многие тексты публикуются в монографии впервые по рукописям, хранящимся в различных архивах и библиотеках, а многие иноязычные тексты впервые увидят свет в переводе на русский язык. В большинстве глав имеются антологии на языке оригинала с переводом на русский язык. Таким образом, наше издание можно рассматривать не только как научную монографию, но и как антологию текстов СЛ ряда традиций (арамейская, еврейская, греко-византийская, сирийская, эфиопская, арабская, армянская, новогреческая, южнославянская, румынская, русская).

Базисный характер для данной монографии имеет сочетание историко-географического, компаративного и структурно-функционального подходов.

Историко-географический подход предполагает изучение истории текстов в реальном пространстве и времени, географического распространения текстов с учетом расселения носителей соответствующих культур, их совместного проживания и контактов в процессе миграций, меняющегося социокультурного контекста (распространение религиозных верований и их влияние на различные области устной и книжной словесности, сокращение сферы функционирования фольклора после внедрения печатного станка, вытеснение магии из повседневной жизни общества в результате появления научной медицины и т.д.).

Компаративный подход предполагает сравнение двух и более культур с целью выявления их возможного генетического родства, историко-культурных взаимодействий и типологического сходства. Сравнение может быть

направлено как на установление сходств и различий между разными традициями в целом, так и на выявление соотношений между теми или иными текстами. В обоих случаях сравнение должно опираться на предварительно осуществленную систематизацию текстов с учетом их типологических характеристик, структуры, жанровой принадлежности, времени и места записи.

В рамках **структурно-функционального подхода** текст рассматривается как система взаимосвязанных элементов разного уровня (нарративная структура, сюжет, система персонажей, имена собственные и т.д.), а также в культурном и социальном контексте, как часть этнографической, фольклорной и/или рукописной традиции. Структура текста относительно независима от его вербального оформления и может сохраняться при переводе произведения на другой язык.

Тексты СЛ, функционирующие вне религиозного канона, в пограничной зоне между устной и книжной культурами, представляют собой открытые структуры, подверженные воздействию церковно-книжной и фольклорной традиций, способные воспринимать дополнительные эпизоды и мотивы. В процессе копирования и устного функционирования тексты подвергаются не только сокращениям и порче, но и творческой правке; возможна их контаминация с другими текстами, замена отдельных персонажей и т.д.

При описании определенной рукописной или устной традиции использовались **методы источниковедения**, предполагающие исчерпывающее привлечение всей совокупности источников на основе изучения научной литературы вопроса, библиографического и архивного поиска, стратификацию источников с точки зрения их сюжетной типологии, жанровой принадлежности, времени, места и социальной среды их создания и функционирования, оценку текстов по степени их сохранности и достоверности. В целях наиболее полной репрезентации материала в ряде глав приводятся описания всех известных в настоящее время рукописей, включающих тексты СЛ на том или ином языке.

При работе с книжными источниками используются **приемы текстологии**: установление редакций и вариантов, устойчивого конвоя, рассмотрение памятников с учетом их социокультурных функций и исторических трансформаций, хронологии рукописей и их географической привязки, палеографической и кодикологической характеристики, сведений о писцах и пользователях амулетов и магических свитков. При характеристике рукописей важно также учитывать место их обнаружения и хранения, группировку в той или иной коллекции, наличие владельческих записей, материальных следов магического использования.

Лингвистические методы позволяют обеспечить правильность перевода иноязычных текстов, откомментировать «темные места», выявить источники переводных текстов и направления языковых заимствований, установить этимологию, морфологическую структуру и внутреннюю форму

собственных имен. Наиболее ранние списки СЛ на греческом, сирийском и других языках довольно плохо сохранились и нуждаются в лингвистической реконструкции. Следует подчеркнуть, что основным объектом нашего исследования являются сюжеты СЛ, а не имена ее персонажей. В этом смысле лингвистические данные используются нами в ограниченной степени и главным образом с точки зрения того, что они могут дать для понимания динамики и трансформаций сюжета СЛ. Языковые аспекты СЛ требуют иного, более специального исследования.

При анализе магических и нарративных текстов применяются методы, разработанные в **фольклористике**: систематизация массовых данных устной традиции на основе ряда параметров (хронология и география записей, сюжетные типы и редакции), рассмотрение произведений устной словесности в контексте этнографической традиции, учет бытового и ритуального контекста, многообразия функций.

Религиоведческие аспекты учитываются при рассмотрении данных, связанных с теми или иными сакральными и демоническими персонажами (св. Сисиний, архангел Михаил, Лилит, Обизу, Гилу, Иродиада и т.д.).

Монография включает введение, 15 глав, один экскурс, заключение и список принятых сокращений. При этом 12 глав посвящены отдельным этноязыковым традициям СЛ, которые рассматриваются в следующей последовательности: арамейская, еврейская, коптская, эфиопская, арабская, сирийская, греко-византийская, новогреческая, армянская, южнославянская, румынская, восточнославянская. Порядок глав обусловлен системой взаимных связей и исторической преемственностью между текстами СЛ, существовавшими на разных языках и в разных географических зонах. Большинство глав выстроены по общему плану: сначала обзор библиографии и истории изучения СЛ в данной традиции, далее характеристика использованных источников и главки, посвященные сюжетным типам и редакциям, именослову и иконографии. Этот общий план в отдельных главах может уточняться, разрастаться или, наоборот, сокращаться, что обусловлено спецификой той или иной традиции, историей и современным состоянием ее изучения.

Три главы монографии выделяются тематически из общего ряда. В главе «“Завещание Соломона” и генезис сюжета Сисиниевой легенды» (А.К. Лявданский) выявляется роль «Завещания Соломона» в истории СЛ. Глава «Ангел, имеющий власть над лихорадкой, и Сисиниева молитва» (А.Л. Рычков) посвящена образу ангела Сихаила, характерному для восточнославянской версии СЛ. В главе «Сакральный персонаж Сисиниевой легенды: о предыстории имени и образа» (А.Л. Рычков) дается обзор новейшей литературы об амулетах с изображениями Сисиния и гипотез о предыстории этого образа. Экскурс «Филактерий от Гилу из Евхология В.И. Григоровича и другие греческие рукописные филактерии из Крыма» (А.Л. Рычков) является дополнением к главе «Сисиниева молитва в византийской традиции» (О.В. Чёха).

* * *

В настоящее время трудно представить себе специалиста, который мог бы самостоятельно охватить всю историю СЛ во всех национальных версиях, во всех видах источников, жанровых и сюжетных модификациях. Для решения этой проблемы в рамках работы над проектом объединились специалисты по разным традициям. Наряду с российскими авторами в работе над коллективной монографией приняли участие ученые из Армении, Греции и Румынии.

При этом каждый из авторов изучал главным образом материал своей традиции, однако имел в виду и некий общий план. Точки зрения авторов отдельных глав не всегда совпадают друг с другом, что объясняется как особенностями профессионального опыта каждого из исследователей, так и спецификой доступного им материала. Учитывая сложность проблемы, мы не стремились к полной унификации концепций, итоговых выводов и даже принципов подачи материала. Общие задачи, которые мы ставили перед собой, в разных главах монографии удалось выполнить с разной степенью приближения к идеалу. В этом смысле предлагаемая монография не закрывает тему СЛ, а скорее подводит некоторые итоги и открывает новые перспективы в ее последующем изучении.

Исследовательская работа над проектом была поддержана грантом Российского гуманитарного научного фонда «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока» (№ 13-04-00085, 2013–2015 гг.).

АРАМЕЙСКАЯ ВЕРСИЯ СЮЖЕТА СИСИНИЕВОЙ ЛЕГЕНДЫ

(А.К. Лявданский)

ВСТУПЛЕНИЕ

Предварительные замечания

В этой главе рассматривается одна из самых ранних версий сюжета Сисиниевой легенды (СЛ), представленная текстами на арамейском языке эпохи поздней античности (IV–VIII вв. н.э.). Обсуждаемые здесь тексты, по-видимому, являются прообразами более поздних версий, относящихся ко второму сюжетному типу СЛ. Различные редакции арамейской версии сюжета СЛ представлены источниками на двух типах носителей — на глиняных чашах из Вавилонии и металлических амулетах из Сирии-Палестины. Поскольку одним из главных героев повествования в этой версии является женщина по имени Смамит, мы будем называть арамейскую версию СЛ «История Смамит» (далее: ИС).

ИС была впервые опубликована и проанализирована израильскими учеными Й. Наве и Ш. Шакедом в 1985 г.[1] До недавнего времени этот сюжет был известен лишь в одной редакции, зафиксированной на нескольких чашах и одном амулете[2]. Сейчас, когда корпус источников ИС значительно расширился, можно говорить о трех редакциях, принципиально отличающихся друг от друга, но следующих одной и той же сюжетной схеме.

В редакции А (известной ранее) Смамит — жертва нападения демона Сидероса, который убивает ее двенадцать детей. Смамит бежит от Сидероса и строит себе дом с металлическими дверями и засовами. К ней приходят три или четыре «ангела»[3] и просят впустить их в дом. Сначала Смамит отказывается их впустить, но затем все-таки впускает. Вместе с ангелами в дом проникает Сидерос и убивает еще одного ребенка Смамит. Ангелы преследуют Сидероса, настигают его в море и собираются убить. Сидерос просит о пощаде и клянется не убивать детей там, где будут вспоминать имена трех (четырех) ангелов.

В редакции В детей Смамит убивают те же четыре ангела[4], она бежит от них и скрывается в доме с металлическими дверями и засовами. Ангелы приходят к ней и требуют открыть дверь. Смамит отказывается, ангелы угрожают, что

---

[1] Более ранняя работа С. Гордона фактически содержала лишь каталожное описание памятника, а не публикацию (Gordon 1941: 346–347).

[2] См. перечисление источников этой редакции в работе (Müller-Kessler 2005: 19).

[3] В корпусе арамейских текстов СЛ эти персонажи называются ангелами в текстах JNF 124 (см. антология, текст № III:10) и BLMJ (текст № IV:4). Во всех остальных текстах указаны только имена этих персонажей. Мы условно называем этих персонажей «ангелами».

[4] Они носят практически те же имена, что и ангелы в редакции А.

войдут с помощью лестницы, Смамит открывает им. Они убивают еще одного из детей Смамит и собираются убить ее. Она просит отпустить ее и обещает не убивать детей там, где будут вспоминать имена четырех ангелов.

Начало повествования в редакции С ничем не отличается от редакции А: Сидерос (Судрос) убивает детей Смамит, она скрывается от него и строит себе дом с железными дверями и медными окнами. Приходят три ангела и просят открыть им дверь. Смамит отказывается, ангелы угрожают, что превратятся в мух и проникнут в дом. Смамит им открывает. С этого момента сюжет развивается иначе, чем в редакции А. Войдя в дом, ангелы убивают сына Смамит. Она бежит от ангелов в море, они настигают ее и собираются убить. Смамит произносит клятву, почти дословно повторяющую клятву Сидероса в редакции А[5].

Таким образом, очевидно, что в недавно обнаруженных редакциях В и С функции персонажей отличаются от редакции А. Первоначально Смамит выглядит как жертва, а потом она клянется не убивать детей. В этом есть явное противоречие, поскольку Смамит детей не убивала (в редакции В ее детей убивают три ангела, а в редакции С ее детей убивает Судрос). Не совсем понятно, почему в ред. В три ангела убивают детей Смамит. Если сравнить с коптской версией по арабоязычному синаксарю, то можно предположить, что Смамит в данной редакции изначально выступает как демоница и ее дети рассматриваются как демонические, и три ангела решили расправиться с ними. Однако текст очень лаконичен, и мотивации персонажей не ясны.

Судя по количеству списков редакции А, она была самой популярной в Вавилонии (20 чаш), а возможно, и в Палестине (2 амулета). Две другие редакции представлены по одному списку каждая. Характер источников не позволяет делать однозначные выводы об относительной хронологии трех редакций, поскольку ни один из текстов не имеет внутренней датировки[6]. Однако есть основания полагать, что чаша JNF 124, на которой представлен текст редакции В, датируется концом VII в.[7] Дальнейшая история бытования СЛ показывает, что к самой популярной редакции А восходит одна из византийских версий[8] и ряд других, относящихся ко второму сюжетному типу СЛ, а к редакции В — версия арабского синаксаря коптского обряда[9] и зависимая от нее эфиопская версия (Ford 2016: 157, n. 81).

---

[5] Текст клятвы сохранился не полностью.

[6] Под «внутренней датировкой» понимается дата написания или завершения текста, указанная в самом тексте. Хронологические рамки этой группы источников (IV–VIII вв.) слишком узки для того, чтобы делать предположения о датировке по характеру письма, материалу и пр.

[7] Подробнее об этом см. раздел «Краткая характеристика источников».

[8] На это указывали еще Й. Наве и Ш. Шакед (AMB: 115).

[9] Перевод этого текста приводится в главе Е.Б. Смагиной «Св. Сисиний в коптской традиции» в наст. изд. Полный немецкий перевод жития Сисиния по арабско-коптскому синаксарю см.: Winkler 1931: 129–130.

Важнейшей проблемой, стоящей перед исследователями ИС, теперь является вопрос ее генезиса внутри еврейско-арамейской традиции. При ее решении могут рассматриваться различные модели происхождения и трансформации этого сюжета в текстах на арамейских чашах и амулетах. Предположение о том, что одна из редакций является первичной и была источником для двух остальных[10], — далеко не единственное из возможных решений. В настоящий момент некоторая часть материала, относящегося к редакции А, остается неопубликованной[11], однако важнейшие разночтения учтены в работе Дж. Форда, посвященной ИС (Ford 2016). Исследование двух недавно опубликованных редакций ИС только началось. Поэтому выводы в данной работе носят предварительный характер.

Из истории изучения

О существовании текста ИС впервые стало известно благодаря публикации в (Gordon 1941: 346–347). С. Гордон был одним из немногих исследователей, занимавшихся в 30–40-е гг. XX в. арамейскими магическими чашами. В частности, ему удалось обнаружить чаши с арамейским письмом не только в европейских и американских собраниях, но и в музеях Стамбула, Багдада и Тегерана. Статья Гордона 1941 г., помимо публикации полных текстов нескольких чаш, содержит расширенный каталог чаш из нескольких собраний, полные тексты которых он не успел издать. Чаша с ИС была обнаружена им в коллекции Гильпрехта[12] в Йене (HS 3003)[13]. С. Гордон дает текст и перевод лишь нескольких строк из текста этой чаши и не приводит никаких сюжетных параллелей к обнаруженному им тексту.

Сюжет СЛ в арамейских чашах и амулетах поздней античности открыли израильские ученые Йосеф Наве и Шауль Шакед. В 1985 г. они опубликовали сборник амулетов и чаш, среди которых три текста содержат ИС (A15, B12a и B12b)[14]. В 1998 г. вышло переиздание книги Й. Наве и Ш. Шакеда, которое используется в данной статье (AMB). Издание включает подробный комментарий к этим текстам (AMB: 104–133, 188–197), а также экскурс, посвященный истории сюжета ИС, в частности его бытованию в других традициях — византийской греческой, эфиопской, сирийской и коптской (AMB: 111–122).

В своей рецензии на книгу Й. Наве и Ш. Шакеда ученый из Йены И. Эльснер привел полный текст чаши из коллекции Гильпрехта, впервые опубликованной в выдержках С. Гордоном (Oelsner 1989). Позднее этот текст

[10] См. обсуждение предположения Р. Элицур-Лейман в разделе «Итоги».

[11] Опубликовано только 8 из 22 имеющихся списков редакции А.

[12] Известна под названием «Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities». Коллекция получила такое название, поскольку материалы, собранные Германом Гильпрехтом, были переданы Йенскому университету вдовой ученого.

[13] См. раздел «Краткая характеристика источников».

[14] Указаны номера текстов, принятые в данном издании.

вошел в полное издание чаш из коллекции Гильпрехта, подготовленное К. Мюллер-Кеслер (Müller-Kessler 2005, N 4). В другой работе К. Мюллер-Кеслер опубликовала еще две чаши, которые хранятся в Берлине, с почти идентичным текстом, содержащим ИС (Müller-Kessler 1994). Дубликат чаши из коллекции Гильпрехта был обнаружен во время раскопок в Ниппуре в 1989 г. (Hunter 1995). В статье Э. Хантер нет публикации самого текста[15], автор лишь обсуждает важнейшие разночтения между списками ИС. В этой работе также отмечается, что чаши AMB B12a, HS 3003, MK 94a, MK 94b и IM 114987 составляют единую группу; тексты на них, вероятно, написаны одним писцом, в то время как чаша из Музея Метрополитен в Нью-Йорке (AMB B12b) отличается от всех остальных по ряду признаков.

Один из списков текста ИС (CAMIB) удалось частично восстановить, соединив три глиняных черепка с арамейским письмом из собрания Британского музея. Восстановленный текст вошел в сводное издание магических чаш из этого собрания (Segal 2000, N 071A + 072A + 073A).

К началу XXI в. в изучении арамейских магических чаш были достигнуты значительные успехи, позволившие поднять качество исследований этих памятников на новый уровень[16]. Израильский исследователь Дж. Форд предпринял новое издание ИС в двух редакциях (Ford 2016)[17]. В качестве основного текста для одной из редакций выбрана чаша из Национальной библиотеки в Иерусалиме, впервые опубликованная Наве и Шакедом в 1985 г. Опираясь на новейшие результаты, достигнутые в изучении чаш, а также на более широкую источниковую базу[18], Дж. Форду удалось внести в текст важные поправки и уточнения. Кроме того, в статье Дж. Форда приводится совершенно новая редакция ИС, в которой детей Смамит убивают четыре ангела, а сама Смамит оказывается демоном (редакция B). Одновременно со статьей Дж. Форда вышло издание еще одной редакции ИС (Elitzur-Leiman 2016)[19], где Смамит также является демоном, клянущимся трем ангелам не убивать младенцев, но ее детей убивает Сидерос (редакция C). Таким образом, мы видим, что в

[15] Текст этой чаши, хранящейся в Национальном музее Ирака в Багдаде (IM 114987), был включен в издание чаш из коллекции Гильпрехта (Müller-Kessler 2005, N4a).

[16] Еще 20 лет назад было известно лишь около 150 чаш, работать с которыми приходилось либо по фотографиям в изданиях, либо в самих собраниях в разных уголках мира. В настоящее время для исследования доступны высококачественные электронные фотографии около 2 тыс. чаш.

[17] С некоторыми новыми чтениями и интерпретациями ИС, предложенными Дж. Фордом, можно познакомиться в предисловии к изданию чаш из коллекции Скёйена (ABS: 14).

[18] Если в распоряжении Наве и Шакеда было только 3 списка текста, то Дж. Форд мог работать с 22 списками одной редакции.

[19] Ранее была опубликована фотография этого амулета, сопровождавшаяся кратким описанием памятника (Vukosavović 2010: 76).

изучении арамейской версии сюжета СЛ в настоящий момент наблюдается решающий сдвиг, который коренным образом меняет понимание самых ранних периодов развития этого сюжета.

АНТОЛОГИЯ

В антологию включено четыре текста, относящихся к трем редакциям. Редакция A представлена двумя подредакциями: A1 (текст I) и A2 (текст II). Редакции B и C — текстами III и IV соответственно.

1. Серебряный амулет. Музей Израиля (Иерусалим), No. 69.3.146. Заказчик: Антонина. Датировка: IV–VII вв. Публикация: AMB 104–110. [AMB A15]. Редакция A, подредакция A1

1 *smmyt yl`y`dt bnyn [... qṭlhwn]*
2 *[sd]rws ʕrqt mn q[dwmwy]*
3 *[...] qmt (l)h brʔ(š)[...]*
4 *[...]bnt lh byt brʔ[...]*
5 *[...l]h trʔyn dprz(l)[h...]*
6 *[...]h wṭrdt bʔ[...]*
7 *[...y]t trʕh lydʔ swny [ws*
8 *ws]wny wsnygly ʔrtqw ʕl [...]*
9 *[...]byn nʕbr wnyʕl lʕ(l)[...]*
10 *[qm]t wptḥṭ lhwn ʕl ʕm(h)[wn]*
11 *[sd]rws wqṭl lbrh wṣw(ḥ)[t]*
12 *[ʕ](l)yhwn swny wswswny*
13 *[ws]nygly mh ʕbd (hkyn š)[mʕ]*
14 *[sd]rws wptḥ wʕr(q) m(n)[hwn]*
15 *[mn] ḥzyn rdpw btrh wʔ[š]*
16 *[k]ḥwy bplgws dymh w(hn)[...]*
17 *[l]mqṭwl yth ʔmr lhwn [ʔnh]*
18 *(m)štbʕ lkwn bmn dʔk[yl]*
19 *(m)yh bšʕwlh dkl hn d[...]*
20 *[...]n mdkryn šmh ds[wny]*
21 *wswswny wsnygly lʔ ʔ[qṭwl]*
22 *lʔnṭwnynh brth d(n)[...]*
23 *[...] (wb)rh brwk ʔth y[yyy]*
24 *(ʔl) qym mlk hʕwlm [ygʕr]*
25 *hrwḥwt mlpnyk*

1 Смамит родила детей. [Их убил
2 Сиде]рос. Она бежала от не[го.]

3 … Она встала(?) на вер[шине[20]…
4 …] построила себе дом на вер[шине.
5 Сделала в нем] ворота железн[ые…
6 …] и она заперла … […
7 …] … дверь… Суни [Су
8 су]ни и Снигли постучали в [дверь…
9 …] «Мы пройдем и войдем в[…» .
10 Она вста]ла и открыла им. Вошел с ни[ми
11 Сиде]рос и убил ее сына. Она закрича[ла
12 на] них: «Суни, Сусуни
13 [и С]нигли![21] Почему он сделал так?!»[22] Ус[лышал
14 Сиде]рос, открыл (дверь) и бежал от [них…]
15 Увидев (его), они погнались за ним и на[ш
16 л]и его посреди моря. […[23]]
17 убить его. Он им сказал: [«Я
18 к]лянусь вам Тем, кто изме[рил]
19 воды своей горстью[24], что везде, где […
20 …] будут упоминать имя С[уни],
21 Сусуни и Снигли, я не буду у[бивать]
22 Антонину, дочь […
23 …] и ее сына. Благословен Ты, Y[YYY],
24 Бог живой[25], царь мира. [Да изгонит он]
25 духов от тебя.

2. Терракотовая чаша. Иерусалим, Еврейская национальная библиотека Heb. 4, 6079. Публ. по: Ford 2016: 149. [AMB B12a]. Редакция A, подредакция A2

1 *smwmyt ylydt try ʕšr bnyn wkwlhwn qṭl ythwn*
2 *sdrwsršyʕh wqmt wʕrqt mn qdwmwhy wʔzlt lḥd ṭwrʔ*
3 *dymyḥd bʕlmʔ šmyh wʕbdt lh dšyn dynḥšh wʕbryn dprzlʔ wʔtʔ sʔyny wssʔyny*
4 *wsngry wʔrtyqw wʔmrw lh ptḥ lnʔ wʔmrt lhwn lyt ʔnʔ ptḥʔ lkwn wʔmrw dwktʔ dnʕbr*
5 *wnyʕwl ʕlh wqmt wptḥt lhwn wʕwl ʕymhwn sdrws wqṭlyh lybrh wḥnq ywtyh wqmt wṣwḥt ʕlwhy ʔsʔyny*
6 *wssʔyny wsngry wʔrtyqw mʔ ʕbdw lyh wqwmw wrdpw btryh wʔdrykw ywtyh lgw plgws ymʔ rbh wbʕw*

[20] «поднялась и поселилась на вершине горы LBṬ» AJ001.
[21] «О, Суни! О, Сусуни! [О,] Снигли!» AJ001.
[22] «Что я сделала вам?!» AJ001.
[23] «Они стали душить его» AJ001.
[24] Цитата из Ис 40: 12 дается в переводе на арамейский.
[25] Букв. «существующий».

7 *mynhwn lmyqtl ywtyh wlmyḥnq ywtyh wʔmr lhwn šbwqw myny wʔnʔ myštbʕnʔ lkwn bmy šmdd bšʕwlw mym*[26] *dkl ʔtr d dkryn*
8 *šmyh dsʔyny wssʔyny wsngry wʔrtyqw ʔnʔ lʔ ʔyqṭwl wlʔ ʔyḥnwq wlʔ ʔyḥbwl bbytyh dʔgblhʔ br qrqwy wkl bnyn dʔyt lhwn wdhwn lhwn lqʔqʔy bt*
9 *(..)zyq(..)y wlʔgblhʔ br qrqwy ʔsyrʔ lylytʔ ʔsyrʔ mbkltʔ ʔsyr šydʔ ʔsyr dywʔ ʔsyr d[n] ḥyš ʔsyr rwny ʔsyr zkyʔ ʔsyr ptkrʔ ʔsyryn kl mzyqyn byšyn dʔyt*
10 *bbytyh dʔgblhʔ br qrqwy hnh hbyt hzh šyšym gybwr[ym sbyb] lwh mygbwry yśrʔl kw[lm] ~~ḥr~~*[27] *[ʔḥwzy] ḥrb mlmdy mlḥmh ʔ[yš] ḥrbw ʕl yrykw mpḥd blylwt*

1 Смамит[28] родила двенадцать детей, но всех их убил
2 злой Сидерос. Она встала и бежала от него и отправилась на гору,
3 имя которой — единственное в мире[29]. Она сделала себе двери из меди и засовы из железа[30]. Пришли[31] SʔYNY SSʔYNY
4 SNGRY и ʔRTYQW и сказали ей: «Открой нам». Она им ответила: «Я вам не открою». Они сказали: «(Вот) место, где мы пройдем
5 и войдем к ней»[32]. Она встала и открыла им, а с ними вошел Сидерос и убил ее сына, задушив его. Она встала и закричала на него — на SʔYNY

---

[26] Рукописи H3003, MK 94a, MK 94b и IM 114987 дают здесь несколько испорченный текст, в котором по каким-то причинам (диттография?) повторен глагол *mdd* и пропущен согласный *ʔоɔ* в местоимении *my*: *bm šmdd mdd bšʕwlw mym* (Hunter 1995: 65).

[27] Ошибочная попытка написать слово *ḥrb* ‘меч’, которое должно появиться в тексте далее (Ford 2016: 157, n. 9).

[28] Написание *smwmyt* может предполагать фонетическое прочтение Смомит. Однако стоит учесть, что в других версиях текста встречается вариант без *вав* — *smmyt* (Israel Museum No. 69.3.146; Metropolitan Museum, NY, No. 86.11.259; BLMJ 7052), дающий чтение Смамит. Вариант с *вав* имеется еще в нескольких версиях (*smwmt* HS 3003; IM 114987; B 1/2; ср. *ṣmwtyt* JNF 124). Возможно, написание с *вав* отражает особенности артикуляции фонемы /å/ (огубленное /a/), обычно обозначаемой *камацем* в огласованных арамейских текстах, ср. написание перфекта 3mp глагола QWM (*qwmw*) в стк. 6. Если это так, то произношение этого имени в переводах может быть унифицировано как Смамит. О написании /å/ через *вав* см.: Hunter 2004: 75.

[29] Другие редакции дают название горы: Парнас (Ред. C), LBṬ (Ред. A1).

[30] Данное чтение (*wʕbdt lh dšyn dynḥšh wʕbryn dprzlʔ*) предложено Дж. Фордом на основании палеографического анализа. Оно подтверждено текстами на чашах HS 3003, W 23, D 2: 5. AMB: «She performed sorceries of copper and magic acts of iron» (Она произвела чары медные и магические действия железные).

[31] Букв. «пришел» (*ʔth*). Здесь наблюдается согласование по линейно ближайшему субъекту ед.ч. Такое согласование встречается, например, в классическом сирийском (Nöldeke 1898, § 322).

[32] Наве и Шакед понимали этот текст иначе: «This is a place (for us) to pass through and enter into» (AMB: 189). Дж. Форд, основываясь на нескольких версиях, пришел к выводу, что местоименный суффикс в выражении *ʕlh* отсылает не к «месту», а к самой Смамит: «Госпожа, (можно) мы пройдем и войдем к тебе?» JNF 164, DS 34, SD 19; «Разобьем дверь и войдем к ней» JNF 150.

6 SSʔYNY SNGRY и ʔRTYQW[33]: «Что сделали с ним!» Они погнались за ним, схватили его посреди Пелагос — Великого Моря и собирались
7 убить его, задушив. Он им сказал: «Отпустите меня, а я поклянусь вам *Тем, Кто измерил Своей горстью воды*[34], что во всяком месте, где будут вспоминать
8 имя[35] SʔYNY SSʔYNY SNGRY и ʔRTYQW, я не буду убивать и не буду душить и не буду вредить дому Агбалги, сына Каркоя, и всем детям, которые у них есть и которые у них будут, у Какай, дочери
9 Зик[р]ай, и у Агбалги, сына Каркоя. Связана Лилит, связана Меваккалта, связан демон-*шед*, связан демон-*див*, связан Да[на]хиш, связан Рони, связан Заккай, связан демон-идол, связаны все злостные вредители, которые есть
10 в доме Агбалги, сына Каркоя. Вот этот дом, *шестьдесят сильн[ых вокруг] него, из сильных Израилевых; все [они держат по] мечу, опытны в бою; у каж[дого] меч при бедре его, ради страха ночного*[36].

3. Терракотовая чаша. Иерусалим, коллекция Дж. Форда. JNF 124. Датировка: IV–VII вв. Публ. по: Ford 2016: 153. [JNF 124]. Редакция B

1 *ṣmwmyt ylydt tryʕśr*
2 *bnyn wkwlhwn qṭl ythwn syny wsʔsyny*
3 *wsnygry wʔrtyqy wqmt wʕrqt mn qwdmyhwn wʔzlt*
4 *wʕbdt lh dšyn dynḥš wʕbryn dyprzl wʔth syny wsʔsyny*
5 *wsnygry wʔrtyqy wʔmrw lh ptḥy lnʔ wʔmrt lhwn lyt ʔnʔ ptḥʔ*
6 *lkwn wʔmrw swlm nʕbyd wnyʕwl ʕlh wqmt wptḥt lhwn wqṭlwh lybrh wḥnq yth wbʕw*
7 *lmyqṭl yth wʔmrt lyh ʔm tyšbwqynny wbkl ʔtr dmdkryn šmyh dsyny wsʔsyny wsnygry wʔrtqy*
8 *lʔ ʔyqṭwl wlʔ ʔyḥnwq wlʔ ʔyṣʕr lybnyn wlybnn dʔyt lyh wdhwʔn lyh lprwk zʔd br kwmʔy wmn*
9 *ʔzrmydwkt bt zʔtwy zʔdwy ʔynḥtyh wmn qynynyh wmn bʕyryh wmn ḫwytyh wmn mzwnyh byšmhn dhlyn*
10 *mlʔkyh dylʕylh ktybyn ʔšbʕyt ʕlykwn wbyšmhn hʔylyn ʔwmyty ʕlykwn bšwm yh ḥy ḥy ḥy ḥy ḥy yh yh yh yh yh yh yh*
11 *šmʕ yśrʔl yhwh ʔlhynw yhwh ʔḥd ʔḥd hwʔ bšmym wbʔrṣ ywšyb bstr ʕlywn bṣl šdy ytlwnn ytlwnn šdy bṣl ʕlywn*

---

[33] «на SʔWNY, на SSʔWNY, на SNGRW, [на] ʔRTYQW» JNF 150.

[34] Ис 40: 12. Чаша AMB B12b дает расширенный вариант библейской цитаты: «Кто горстью измерил воды, небеса измерил ладонью, мерой — всю пыль земную, на весах взвесил горы, холмы — на чаше весов». В обеих версиях цитата дается на древнееврейском. Здесь и далее цитаты из Библии выделены курсивом.

[35] Притяжательный суффикс при слове «имя», обычный в подобных контекстах в арамейском, имеет форму ед. ч., т.е. согласуется только с первым членом группы спасителей: *šm-yh* «имя-его».

[36] Песн 3: 7–8.

12 *bstr ywšb wtwb ʔsyrytwn wḥtymytwn bydykwn wbryglykwn wbṣwrykwn*
13 *wyrʔ yśrʔl ʔt ḥyd hgdwlh ʔšr ʕśh yhwh bmyṣrym wyrʔw*
14 *ḥʕm ʔt yhwh wyʔmynw byhwh wbmšh ʕbdw ḥtym zryz qmyʕ dnn byh*
15 *ʔsyrt*

1 Смомит родила двенадцать
2 детей, но всех их убил(и) Сини, Сасини,
3 Снигри и Артики. Она бежала от них, пошла
4 и сделала себе медные двери и железные засовы. Пришли Сини, Сасини,
5 Снигри и Артики и сказали ей: «Открой нам!» Она им ответила: «Не открою вам». Они сказали: «Сделаем лестницу и войдем к ней». Она открыла
6 им. Они убили ее сына, стали душить ее,
7 чтобы убить ее[37]. Она сказала: «Если отпустите меня, то во всяком месте, где будут вспоминать имя Сини, Сасини, Снигри и Артики,
8 я не стану убивать, душить и мучить сыновей и дочерей, которые есть у него и которые будут у него — у Фарухзада, сына Комая, и также (не буду трогать) его жену
9 Азрамидухт, дочь Задоя[38], а также его имущество, его скот, его животных и его пищу. Именем этих
10 ангелов, которые записаны выше, клянусь вам, и именем их приношу клятву, именем YH ḤY ḤY ḤY ḤY ḤY YH YH YH YH YH YH YH[39].
11 *Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь единый[40]. Един он на небе и на земле. Ты, живущий под сенью Вышнего, приют нашедший под сенью Сильного*[41].
12 Снова вы связаны и запечатаны — ваши руки, ваши ноги и ваши шеи.
13 *Увидел Израиль, что сделала с египтянами могучая рука Господа, — и страх объял*
14 народ Израилев, и поверили они Господу и Моисею, рабу Его[42]. Запечатан и вооружен этот амулет, а ты им
15 связана.

---

[37] Букв. «они хотели убить ее» или «собирались убить ее».

[38] По мнению Дж. Форда, после ошибочного написания *zʔtwy* переписчик решил выписать имя в правильной форме *zʔdwy* (Ford 2016).

[39] Традиционное в еврейской магии использование отдельных букв из имени бога YHWH, в данном случае — первых двух букв YH (ср. AMB: Bowl 5, 8), а также прилагательного *ḥy* ‘живой’, обозначающего один из главных атрибутов бога в еврейской традиции (например, 4 Цар 22: 47).

[40] Втор 6: 4.

[41] Пс 90: 1. Далее этот же стих выписан в обратном порядке: «Сильного сенью под приют нашедший Вышнего сенью под живущий».

[42] Исх 14: 30.

4. Бронзовый амулет. Иерусалим, Музей библейских стран. BLMJ 7052. Датировка: IV–VII вв. Публ. по: Elitzur-Leiman 2016. [BLMJ]. Редакция C

1 *ʔqs…….. ywsp*
2 *ʔlyk mšbʕ ʔnh lyk rwḥh byzw*
3 *ṭʔṭys lwbys bšmhwtwn dtlty*
4 *mlʔkyh dnḥtw lbyb nwryh klth dnwḥ*
5 *wʔmrw lh šm mpwrš dḥqyq ʕl lbh*
6 *dgbryʔl bhwn ʔ[nh][43] mšbʕ ʕlyk rwḥh byzw*
7 *ṭʔṭys lwbs dlh ttḥmyn bmšrh*
8 *dśrh brth dmrym wlh ttḥmyn bkl*
9 *dmw lh wlh lkl wld dhyʔ yldh smmyt yldt*
10 *try ʕśr bnyn kwlhwn qṭl swdrs glt*
11 *wʔzlt lh lṭwr mqry prnysws ʕbdt*
12 *lh tmn byt wʕbydt lh {ʕlyh} trʕyn dprzl wkwwn*
13 *dnḥš ʔzlw šm snyw swsnyws wsn*
14 [g]*ly ʔmryn lh ptḥyn dnyʕwl ʔmrh*
15 *lhwn lh ʔptḥ lkwn ʔmryn lh dbwn ntʕbd*
16 *wnyʕwl qmt ptḥt lhwn wʕlw wqṭlw brh*
17 *br nʕmh wʔwp hyʔ ʕrqt wʔzlt lh lymh*
18 *rbh wʔzlw šm snyw swsnyws sn gly*
19 *wṣdn yth bmswn dymh rbh ʔbʕn*
20 *mqṭwl ʕnt wʔ[m]rt lhwn ʔ ʔ ʔnh*
21 *mštbʕh lkwn bmn dʔkyl ymh b*
22 *šwʕlh dkl mn mdkr ʕl*
23 *š[m snyw] swsnyws wsn gly bkl*

1 …. Иосиф,
2 тебе. Заклинаю я тебя, дух BYZW
3 ṬʔṬYS LWBYS, именами трех
4 ангелов, которые спустились к[44] Нури, невесте Ноя,
5 и сказали ей Святое Имя[45], выбитое на сердце

[43] Здесь и далее в текст вводятся конъектуры, опирающиеся на интерпретацию текста, предложенную Элицур-Лейман.

[44] Выражение *lbyb* во фразе *dnḥtyn lbyb nwryh* не поддается однозначному толкованию. Вероятно, оно состоит из направительного предлога *l-* и неясного элемента *byb*. Возможно, *byb* является искажением *byt* ‘дом’. Тогда перевод может выглядеть так: «…спустились в дом Нурии…».

[45] «Святое Имя» не является дословным переводом выражения *šm mpwrš*. Древнееврейское выражение *šm mprš* /*šem meforaš*/ (или *šm hmprš* /*šem hammeforaš*/) отсылает к еврейскому имени Бога יהוה, известному также как тетраграмматон. Точное значение выражения *šem meforaš* неизвестно; предлагались следующие толкования: «явленное имя», «отдельное имя», «выдающееся имя», «невыразимое имя» (Wilkinson 2015: 188). Ис-

6 Гавриила. Ими я заклинаю тебя, дух (H)BYZW
7 Ṭ?Ṭ YS LWBS, чтобы ты не смотрела на жилище
8 Сары, дочери Марьям, чтобы ты не смотрела ни на какой
9 образ ее и ни на какого ребенка, которого она родит. Смамит родила
10 двенадцать детей, (но) всех убил Судрос. Она отправилась в изгнание
11 и пошла на гору, называемую Парнас. Она сделала себе там дом, сделала
12 себе двери железные и окна
13 медные. Пошли (имя) SNYW SWSNYWS и SN
14 [G]LY, говорят ей: «Открой, чтобы мы вошли». Говорит
15 им: «Не открою вам». Говорят ей: «Мухами сделаемся
16 и войдем». Встала, открыла им. Вошли, убили ее сына —
17 сына Наамы. И также она убежала и пошла к морю
18 великому. И пошли (имя) SNYW SWSNYWS и SN GLY
19 и поймали ее посреди Великого Моря.
20 Они хотели (ее) убить. Она ответила и сказала: «Я
21 клянусь вам Тем, *кто измерил море*
22 *ладонью своей*[46]*, что всякий, кто вспомнит*
23 *им[я SNYW] SWSNYWS и SN GLY, во всяком…»*

ИСТОЧНИКИ

Краткая характеристика источников[47]

I. Глиняные чаши

1. [AMB B12a] Терракотовая чаша полусферической формы. Долгое время хранилась в коллекции Гершома Шолема, который получил ее в подарок от В. Розенбаума, торговца древностями в Асконе (Швейцария). Незадолго до первой публикации в 1985 г. была передана в Еврейскую национальную библиотеку в Иерусалиме, где и хранится до сего дня (JNL Heb. 4, 6079). Текст нанесен чернилами по спирали в десять оборотов по внутренней поверхности чаши, начиная от центра, «квадратным» арамейским письмом[48]. На дне чаши, в

пользование тетраграмматона в магических целях, как оберега, известно еще из текстов Ветхого Завета (Bohak 2008: 117). Вероятно, самый ранний источник, где в магических целях используется выражение *šem meforaš*, — рассказ о том, как Моисей с помощью данного имени, написанного на золотой пластинке, поднимает со дна Нила саркофаг с телом Иосифа (Мехилта; Horovitz, Rabin 1931: 78; текст датируется ок. II–III вв.).

[46] Цитата из Ис 40: 12 дается в переводе на арамейский язык.

[47] Для глиняных чаш датировка не указывается. Принято считать, что весь корпус подобного рода чаш датируется IV–VIII вв.

[48] Характер расположения текста и его письмо неизменны для всех арамейских чаш, сведения о которых здесь приводятся. Поэтому в описании аналогичных источников эти сведения опущены.

центре ее внутренней поверхности, нанесен рисунок женского бюста, обведенный неправильным кругом. Заказчик: Агбалга, сын Каркоя. Й. Наве и Ш. Шакед отмечают особенности орфографии и синтаксиса, которые отличают эту чашу от AMB B12b. Текст завершается стандартной формулой «связывания» демонов Лилит, Меваккалты и других злых сил с упоминанием заказчика и цитатой из Песн 3: 7–8. Публикация: AMB: 188–197; Ford 2016. См. цв. ил. 1.

2. [AMB B12b] Терракотовая чаша. Чаша была приобретена одним из сотрудников музея Метрополитен в Нью-Йорке во время поездки по Месопотамии в 1886 г. В настоящее время хранится в музее Метрополитен, MMM No. 86.11.259. Текст нанесен по спирали в 14 оборотов. На дне чаши вычерчен круг неправильной формы, но рисунок в нем отсутствует. Заказчик: Забину бар Зуни. AMB 188–197. Текст открывается стандартным вступлением, в котором упоминаются заказчик и «связываемый» демон Меваккалта (*mbklt?*)[49]. Имя демона, убивающего детей Смамит, — *srgys* (возможно, читается Саргис), что является уникальным для всего корпуса источников редакции A, в которых демона зовут Сидерос (*sdrws*). Эта черта, а также некоторые другие особенности версии на этой чаше дают основание Наве и Шакеду утверждать, что ее текст вторичен (inferior) по отношению к AMB B12a и HS 3003 (AMB: 195). В отличие от других версий, на этой чаше текст Ис 40: 12 приводится полностью. Публикация: AMB: 188–197.

3. [MK 94a] Терракотовая чаша. Хранится в Музее первобытной и древней истории (Берлин), XI-t 5178. Диаметр ок. 17 см, высота 7 см. Текст расположен по спирали в 9 оборотов. На дне чаши нанесен рисунок женского бюста, обведенный неправильным кругом. Рука переписчика чаши AMB B12a. Заказчик: Бахарнош, дочь MTH/Ḥ, Мабундар сын Гонкоя. Публикация: Müller-Kessler 1994, B1.

4. [MK 94b] Терракотовая чаша. На момент публикации хранилась в анонимной частной коллекции. Диаметр ок. 17 см, высота 7 см. Чаша склеена из нескольких обломков, сильно повреждена: утрачено около 40% текста. На дне чаши нанесен рисунок женского бюста, обведенный неправильным кругом. Переписчик AMB B12a. Заказчики: Бахарнош, дочь MTH/Ḥ, Мабундар сын Гонкоя. Является дубликатом чаши MK 94a. Публикация: Müller-Kessler 1994, B2.

5. [HS 3003] Терракотовая чаша. Собрание Гильпрехта, Йена, Германия. HS 3003. Принято считать, что все арамейские чаши в собрании Гильпрехта обнаружены в 1888/9 гг. при раскопках древнего Ниппура (Телль Нуффар, ок. 32 км к северо-востоку от г. Эд-Дивания, Ирак). Диаметр 17,7 см, высота 7,5 см. Чаша склеена из нескольких обломков, мелкие фрагменты утрачены. Текст нанесен по спирали в девять оборотов. На дне чаши имеется рисунок женского бюста, обведенный неправильным кругом. Переписчик AMB B12a. Заказчики: Нипрай и Хормиздух, дети Мароя. Публикации: Gordon, 1941; Oelsner 1989; Müller-Kessler 2005: 19–21.

[49] В чаше AMB B12a аналогичный текст следует за историей Смамит.

6. [IM 114987] Терракотовая чаша. Обнаружена в 1989 г. во время раскопок в Ниппуре археологической экспедицией Восточного института Чикагского университета, раскопочный номер 18N98. Хранится в Национальном музее Ирака (Багдад), IM 114987. Текст нанесен по спирали в 9 оборотов. На дне чаши расположен рисунок женского бюста, обведенный неправильным кругом. Переписчик AMB B12a. Заказчики: Нипрай и Хормиздух, дети Мароя. Является дубликатом чаши HS 3003. Сообщение о находке и обсуждение: Hunter 1995. Публикация: Müller-Kessler 2005, N 4a.

7. [CAMIB] Фрагменты терракотовых чаш. Обнаружены экспедицией Ормузда Рассама предположительно при раскопках древней Борсиппы (Бирс Нимруд, Ибрагим аль-Халиль, ок. 18 км к юго-западу от развалин Вавилона). Приобретены Британским музеем в 1879/81 гг., BM 117869 + 117870 + 117871. Собственно фрагмент ИС содержится на артефакте BM 117870, реконструированном из трех обломков чаши; принадлежность 117869 и 117871 к одной и той же чаше менее очевидна. Цитата из Ис 40: 12, вероятно, подтверждает, что обломок 117869 является частью той же чаши (ср. AMB B12a: 7). Публикация: Segal 2000, N 071A, 072A, 073A.

8. [JNF 125] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 125. Переписчик AMB B12a. Не опубликована.

9. [JNF 149] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 149. Переписчик AMB B12a. Не опубликована.

10. [JNF 152] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 152. Переписчик AMB B12a. Не опубликована.

11. [JNF 153] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 153. Переписчик AMB B12a. Не опубликована.

12. [JNF 188] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 188. Переписчик AMB B12a. Не опубликована.

13. [JNF 150] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 150. Не опубликована.

14. [JNF 164] Терракотовая чаша. Коллекция Дж. Форда, Иерусалим. JNF 164. Не опубликована.

15. [DS 34] Терракотовая чаша. Коллекция Давида Софера (Лондон), 34. Не опубликована.

16. [SD 19] Терракотовая чаша. Коллекция Самира Дихайза. SD 19. Не опубликована.

17. [PC 55] Терракотовая чаша. Частная коллекция. PC 55. Не опубликована.

18. [PC 56] Терракотовая чаша. Частная коллекция. PC 56. Не опубликована.

19. [M 106] Терракотовая чаша. Коллекция Шломо Мусаева, Лондон. M 106. Не опубликована.

20. [W 23] Терракотовая чаша. Коллекция Вольфе, Wolfe 23. В начале текста Смамит отождествляется с Лилит: *smymwt lylyt? ylydt tryn ʕśr bnyn*… ‘Смамит(Смимут)-Лилита родила двенадцать детей…’ (Ford 2016). Не опубликована.

21. [JNF 124] Терракотовая чаша. Редакция B. Иерусалим, коллекция Дж. Форда, JNF 124. Диаметр 16,5 см, высота 6,9 см. Текст выписан по спирали в 15 оборотов квадратным арамейским письмом. По краям внутренней поверхности чаши нанесен рисунок, изображающий трех демонов со связанными руками, ногами и шеями[50]. Последнее слово текста *ʔsyrt* «ты связана» вписано в тело одного из демонов. Дно чаши, обычно занятое рисунком на чашах редакции A, в этой чаше пустое. После ИС (стк. 1–9) следует текст, напоминающий по структуре и содержанию дополнительный материал в амулете AJ001: клятва именем Господа (стк. 10), фрагменты библейских текстов (Втор 6: 4; Пс 90: 1; Исх 14: 30), а также формулы связывания демонов (стк. 12, 15). Заказчик: Фарухзад, сын Комая[51]. Публикация: Ford 2016.

II. Металлические амулеты

1. [AMB A15] Серебряный свиток. Приобретен Музеем Израиля (Иерусалим) в 1969 г. у торговца древностями в Иерусалиме. Хранится в Музее Израиля, No. 69.3.146. Размеры 35 × 82 мм. На одной стороне пластины нанесен текст в 25 строк квадратным арамейским письмом. Заказчик: Антонина. В тексте достаточно много лакун, связанных с плохой сохранностью памятника. Хотя происхождение этого документа неясно, велика вероятность, что амулет был создан в Палестине или по крайней мере в Сиро-Палестинском регионе, как и большинство документов подобного типа (AMB: 14, 106). О палестинском происхождении памятника говорят некоторые особенности его языка, в частности употребление глагола *ʔrtq* ‘стучать в дверь’, характерного именно для западного арамейского (например, иудейского палестинского) и нехарактерного для восточного арамейского (например, для иудейского вавилонского). Публикация: AMB: 104–110.

2. [AJ001] Серебряный свиток. Частная коллекции д-ра Кейт Кандиотти (Лос-Анджелес), AJ001[52]. Амулет был приобретен д-ром К. Кандиотти в южной Сирии. Размеры 6 × 4 см. На одной стороне пластины нанесен текст в 37 строк квадратным арамейским письмом. Пошиб напоминает письмо на амулете, обнаруженном при раскопках в Хорват Канаф на Голанских высотах (AMB, Amulet 3). Судя по препринту публикации (Roth, Zadoff), текст не полностью поддается прочтению. Заказчик: Йустина (*ywsṭynh* м.р.). ИС (стк. 4–19)

[50] Ср. текст на этой чаше: «Снова вы связаны и запечатаны — ваши руки, ваши ноги и ваши шеи» (стк. 12).

[51] Известно, что для этого заказчика было изготовлено большое количество чаш, часть которых опубликованы (ссылки в ABS: 1, примеч. 2). Текст на одной из чаш, изготовленных для Фарухзада, сына Комая, частично записан по-арабски и датируется периодом правления халифа Муавии (661–680). Если имя заказчика на чаше JNF 124 не является совпадением, то эта чаша датируется второй половиной VII в.

[52] Амулет был сфотографирован и каталогизирован сотрудниками West Semitic Research Project, которые присвоили этому документу номер AJ001.

предваряется стандартным вступлением с именем заказчика (стк. 1–3). За текстом ИС следуют: 1) текст на древнееврейском языке литургическо-заклинательного характера (стк. 20–23), содержащий формулу клятвы[53] и славословия Господу, 2) инвокация к семи ангелам (стк. 26–29), 3) библейский текст, возможно Пс 106: 48 (стк. 31–33). Глагол *ʔrtq* ‘стучать в дверь’ в этой версии — в форме причастия *mrtqyn*, в отличие от формы перфекта *ʔrtyqw* в других версиях. Палестинское происхождение памятника не вызывает сомнений, судя по особенностям его языка. Амулет был развернут для исследования сотрудниками музея Поля Гетти (Лос-Анджелес). Статья, посвященная этому памятнику, была подготовлена (Roth, Zadoff), но осталась в рукописи, т.к. амулет был передан для дальнейшего исследования Р. Элицур-Лейман.

3. [BLMJ] Бронзовый свиток. Иерусалим, Музей библейских стран, BLMJ 7052. Датировка: IV–VII вв. н.э. (Vukosavović 2010: 76). Размер 10 × 13 см. На одной стороне пластины нанесен текст в 23 строки квадратным арамейским письмом. В тексте выделяются две части: 1) вступление, содержащее заклятие демона BYZW Ṭ?Ṭ YS LWBYS, в сжатом виде сюжет ИС, и упоминание женщины-заказчицы, детей которой должен защитить этот амулет (стк. 1–9); 2) ИС (10–23). Начало и конец текста повреждены. Помимо особой редакции ИС, текст содержит ряд уникальных черт: Смамит отождествляется с невестой Ноя Нурией/Наамой[54]; пытаясь проникнуть в дом Смамит, ангелы угрожают ей, что превратятся в мух. Вызывает также большой интерес сопоставление имени демона BYZW с именем демоницы Обизуф[55], впервые упоминаемой в «Завещании Соломона» в контексте СЛ (Elitzur-Leiman 2016). Заказчик: Сарра, дочь Марьям. Фото и пересказ содержания: Vukosavović 2010: 76. Публикация: Elitzur-Leiman 2016.

Типы источников, конвой

Наибольшее число списков ИС представлено арамейскими надписями на глиняных (терракотовых) чашах. Этот тип памятников, исходя из содержания нанесенных на них текстов, обычно называют заклинательными или магическими чашами (incantation bowls, magic bowls). Хронологически этот корпус ограничен предположительно IV–VIII вв. н.э., но, вероятнее всего, бóльшая часть чаш датируется VI–VII вв.[56] Хотя место обнаружения боль-

[53] Эта клятва по смыслу примыкает к клятве, которой завершается история Смамит.

[54] О демонологическом характере этого персонажа см. раздел «Мифологические персонажи».

[55] Одна из рукописей «Завещания Соломона» дает написание имени Обизуф, близкое BYZW — βουζοῦθ (Busch 2006: 181, n. 5).

[56] Первые исследователи чаш датировали их в основном опираясь на археологический контекст. Те чаши, которые были найдены in situ, располагались в слоях выше парфянского периода, но ниже исламского периода, т.е. в слоях сасанидского

шинства арамейских чаш не установлено, специалисты уверены, что чаши с квадратным арамейским письмом[57] происходят из Вавилонии, с гораздо меньшей вероятностью — из юго-западного Ирана (например, ABS: 1). Некоторые чаши из корпуса ИС обнаружены при раскопках в Ниппуре (HS 3003, IM 114987), одна — поблизости от Вавилона (CAMIB). Поскольку принято считать, что 8 чаш (AMB 12a, MK 94a, MK 94b, JNF 125, JNF 149, JNF 152, JNF 153, JNF 188) восходят к тому же переписчику, что и эти две чаши, найденные при раскопках в Ниппуре, то получается, что 10 списков редакции А происходят из Ниппура.

Переписчиками или составителями текстов на таких чашах, скорее всего, были евреи. На это указывают следующие моменты: 1) квадратное арамейское письмо, которым записаны эти тексты, в подавляющем большинстве случаев использовалось для текстов либо на древнееврейском, либо на иудейских диалектах арамейского языка; 2) в языке чаш присутствуют элементы как стандартного иудейского литературного арамейского, так и иудейского вавилонского арамейского; 3) в текстах чаш часто приводятся цитаты из еврейской Библии либо в оригинале, либо в переводе на иудейский арамейский; 4) в текстах имеются отсылки (цитаты и аллюзии) к раввинистической и мистической еврейской литературе (AMB: 23–27). Заказчики чаш часто имеют иранские имена, однако это далеко не всегда указывает на их этническую или конфессиональную принадлежность: известно, например, что евреи могли иметь иранские имена.

Арамейские тексты на чашах, как правило, состоят из разнообразных заклинательных формул, целью которых является защита от демонов. Повествования (historiolae) в текстах на чашах достаточно редки. ИС — один из немногих примеров такой истории с магической функцией[58]. Поскольку объем текста ограничен размерами чаши, каждый список обычно представляет

периода. Лишь недавно стали известны редкие экземпляры чаш с внутренней датировкой, которая варьирует от 545 до 580 г. Одна из чаш с большой вероятностью может быть датирована концом VII в. (ABS: 1, примеч. 2). Предполагается также, что практика изготовления таких чаш могла начаться уже в IV в. (Там же).

[57] Известны также чаши того же периода с текстами сирийским, мандейским и манихейским письмом. Магические чаши с арабскими надписями, как правило, изготовлены из металла и датируются позднее, чем арамейские чаши.

[58] См. обзор магических повествований на чашах: AMB: 13–18. Одно из повествований — о встрече рабби Ханины бен Досы с демоницей Аграт, дочерью Махалат (JBA 1–9), — относится к широко распространенному типу сюжетов, известных под названием «заговор встречи» (*Begegnungsbeschwörung*, *encounter charm*). Поскольку в этом повествовании демоница не открывает свои имена персонажу-помощнику, а функции демоницы не связаны с убийством новорожденных, его нельзя считать относящимся к СЛ «Михаил-типа». Подробнее о сюжете встречи Ханины бен Досы с Аграт, дочерью Махалат, см. в главе М.М. Каспиной «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда» в наст. изд.

собой один заговор, реже — два или больше (AMB: 10–13). Все имеющиеся списки ИС на чашах содержат один заклинательный текст.

Текст на чашах выписывался обычно по спирали от центра по внутренней стороне чаши. Реже текст располагали тремя или четырьмя секторами, иногда разделяемыми линиями, но в нашем корпусе таких примеров нет. Нередко в самом центре чаши, на ее дне, расположен рисунок демона, вписанный в круг[59]. Встречаются и изображения демонов по краям внутренней стороны (JNF 124). Несколько списков редакции A имеют одно и то же изображение женской фигуры выше пояса[60]. Хотя очевидно, что изображена женщина, детали рисунка не совсем ясны. Издатели текстов обычно ограничиваются указанием на то, что изображена верхняя часть женской фигуры (Oelsner 1989: 40) или что изображен бюст женщины (Müller-Kessler 1994: 5). Наиболее подробное описание этого рисунка дает Э. Хантер: «На [чаше] 18N98 [=IM 114987] изображена женская фигура с головным убором, украшенным семью фестонами[61], ее руки сложены в молитвенном жесте…» (Hunter 2004: 71)[62]. Хотя женский персонаж Смамит в этой редакции не является демоном, ее изображение в центре чаши может указывать на более древнюю и более устойчивую традицию, согласно которой Смамит является демоницей. Однако интерпретация портрета Смамит, предложенная Э. Хантер, скорее указывает на то, что изображена жертва нападения демона, умоляющая о пощаде, а не демон.

Другой тип источников ИС, пластины из металла, представлен в корпусе ИС тремя экземплярами, которые принадлежат к хорошо известной традиции арамейских амулетов на металлических пластинах. Такие амулеты изготавливали из серебра, золота, бронзы или свинца; происходят они в основном из Палестины и Сирии, реже из Малой Азии[63]. Палестинское происхождение трех амулетов в корпусе ИС подтверждается некоторыми чертами языка, в частности употреблением глагола *ʔrtq*[64] ‘стучать в дверь’. Й. Наве и Ш. Шакед датируют арамейские амулеты IV–VII вв. Большинство металлических амулетов из Сирии-Палестины не имеют изображений, включая три амулета из корпуса ИС. На каждом свитке-амулете также, как правило, помещался только один заговор.

Есть некоторые основания считать, что родиной ИС является Палестина и что первые ее списки представляли собой тексты, нанесенные на

---

[59] Например, AMB B12a.

[60] Напомним, что все опубликованные чаши этой редакции с изображением женского бюста, вероятно, выполнены одним переписчиком. См. выше.

[61] Количество фестончиков на MK 94a и 94b — четыре, а на HS 3003 — пять.

[62] Ср.: Hunter 1998: 98.

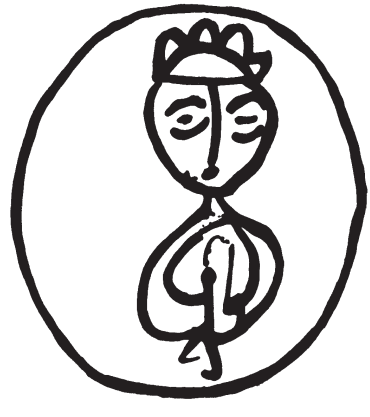
[63] Металлические амулеты на мандейском языке (один из арамейских диалектов) представляют особую традицию, как географически, так и хронологически.

[64] Глагольная порода afʕel от корня RTQ.

1

2

3



4

Ил. 1. Изображения Смамит (?) на терракотовых чашах с арамейским текстом.
1 — MK 94a; 2 — MK 94b; 3 — HS 3003; 4 — AMB B12a.

металлические амулеты, а позднее ИС стали фиксировать на глиняных чашах в Вавилонии. Согласно интерпретации Й. Наве и Ш. Шакеда, на палестинском амулете AMB A15 ангелов-спасителей трое, а на чашах их четверо[65]: в чашах из Вавилонии к троице помощников с именами на *s-* присоединяется персонаж по имени *ʔrtyqw*. Появление нового ангела связано с тем, что при переносе этого текста из Палестины в Вавилонию незнакомая носителям вавилонского арамейского палестинская глагольная форма *ʔrtyqw* была воспринята как имя собственное. В пользу первичности палестинской традиции амулетов также говорит предположение о генеалогии редакций, высказанное Р. Элицур-Лейман (см. раздел «Итоги»).

Помимо повествовательного ядра, представляющего собой различные версии ИС, тексты нашего корпуса включают достаточно стандартные текстовые рамки, которые либо предшествуют ИС, либо следуют за ней. Предваряющие ИС тексты есть в одном из списков редакции A1 (AJ001), в одном из списков редакции A2 (AMB B12b) и в списках редакции C. В амулете AJ001 вступление плохо сохранилось; из него можно узнать только о том, что этот амулет предназначен для защиты заказчика Йустины и его дома. Текст на чаше AMB B12b открывается стандартной формулой «связывания», характерной для арамейских заклинаний на чашах: «Связана и запечатана[66] [демоница] Меваккалта…»; здесь также указывается имя заказчика. В редакции C вступление гораздо более содержательно. Оно начинается с формулы, функционально соответствующей формуле «связывания»: «Заклинаю тебя, дух…» В эту формулу вставлено своеобразное резюме ИС: «Заклинаю я тебя, дух BYZW ṬʔṬYS LWBYS, именами трех ангелов, которые спустились к Нури, жене Ноя, и сказали ей Святое Имя, выбитое на сердце Гавриила». Особый интерес представляет указание на способ, с помощью которого три ангела победили демоницу («сказали ей Святое Имя, выбитое на сердце Гавриила»), имеющий широко известные параллели в еврейской традиции[67]. В этом вступлении, как и в двух предыдущих, есть имя заказчика, а также формулируется общая цель заговора — защита детей от нападения демона: «…чтобы ты не смотрела ни на какой образ ее и ни на какого ребенка, которого она родит».

Концовки текстов, содержащих ИС, более разнообразны и пространны, чем вступления. Единственный текст, не содержащий концовки, — это BLMJ (редакция C). Однако окончание текста на этом амулете вообще не

---

[65] Эта интерпретация не разделяется авторами электронного словаря и корпуса арамейского языка Comprehensive Aramaic Lexicon (cal.huc.edu, дата обращения 12.07.2015).

[66] Интересно, что эта формула используется и в более поздней традиции заговоров на классическом сирийском (см. главу «Сирийская версия Сисиниевой легенды» в наст. изд.).

[67] См. комментарий к этому месту в примеч. 45.

сохранилось; исходя из данных других текстов корпуса, вероятно, он также имел какое-то завершение, выходящее за рамки самой ИС. Основные содержательные моменты текстов, следующих за ИС, — это их сосредоточенность на главном источнике спасения от демонов — на Боге Израиля. Здесь широко представлены также цитаты из Библии, как связанные с темой могущественного Бога-защитника и спасителя (Втор 6: 4; Пс 90: 1; Исх 14: 30), так и не связанные (Песн 3: 7–8). В двух списках, относящихся к редакциям A1 (AMB A15) и A2 (AMB B12b), краткое завершение открывается благословением Бога Израиля. В версии AMB B12a и в редакции B в заключительном разделе присутствует формула «связывания», о которой говорилось выше. Также интересно отметить, что в редакции B сделан плавный переход от клятвы к теме Бога-защитника: демон подчеркивает, что клянется именем YHWH, а затем библейские цитаты подхватывают и развивают эту тему. Заключительный раздел амулета AJ001 сохранился не полностью, но можно отметить, что в нем, помимо уже упоминавшейся темы Бога Израиля, присутствует клятва именами семи ангелов[68].

ИСТОРИЯ СМАМИТ

Варианты и редакции

История Смамит представлена 24 списками. 13 списков остаются неопубликованными[69], но мы полагаемся на сообщение Дж. Форда, который утверждает, что они содержат версию текста, зафиксированную на AMB A15, AMB B12a и на остальных чашах, записанных переписчиком из Ниппура. Кроме того, в работе Дж. Форда приводятся важнейшие разночтения по этим неопубликованным спискам (Ford 2016). Некоторые списки чрезвычайно близки по составу текста, в частности указанная группа чаш из Ниппура. Имеющиеся списки распределяются по редакциям следующим образом:

A1 — AMB A15, AJ001.
A2 — AMB B12a, AMB B12b, MK 94a, MK 94b, HS 3003, IM 114987, CAMIB, JNF 125, JNF 149, JNF 152, JNF 153, JNF 188, JNF 150, JNF 164, DS 34, SD 19, PC 55, PC 56, M 106, W 23.
B — JNF 124.
C — BLMJ.

Анализ мотивов, представленный ниже, детально обосновывает разделение списков на редакции.

---

[68] В редакции B есть лишь упоминание ангелов, которыми клянется демон, но нет самих их имен и не указано их число.

[69] В число неопубликованных списков мы не включаем амулет AJ001, т.к. с его текстом можно ознакомиться по рукописи (Roth, Zadoff).

1. Смамит родила (двенадцать) детей. 2. Всех детей убивает Сидерос/Сони, Сасони, Санигру (и Артику)

а) Оба мотива имеются во всех редакциях, но два палестинских амулета (редакция A1) не указывают количества детей.

б) В редакциях A и C детей убивает демон Сидерос, а в редакции B — Сини, Сасини, Снигри и Артики[70].

Комментарий

1. Интересно, что оба палестинских амулета, относящихся к редакции A1, не указывают количества детей, рожденных Смамит. Возможно, число 12 возникло при переносе этого сюжета из Палестины в Вавилонию. Однако в амулете BLMJ, палестинское происхождение которого вполне вероятно, также упоминаются 12 детей Смамит.

2. Версия, в которой детей Смамит убивает не Сидерос, а четыре ангела (JNF 124), является, по-видимому, вторичной внутри арамейской традиции. Для этой версии в целом характерно упрощение сюжета, что в данном случае проявляется в исчезновении персонажа Сидероса.

3. Смамит бежит от Сидероса/Сони, Сасони, Санигру (и Артику) на гору, единственную в мире / Парнас; 4. строит себе дом с медными/железными дверями и железными засовами / медными окнами

а) Эти мотивы есть во всех редакциях, но в редакции B не упоминается место, куда бежит Смамит.

б) В редакции A гора, куда бежит Смамит, не имеет названия, но подчеркивается ее уникальная роль; в редакции C это гора Парнас; один из списков редакции A1 указывает имя LBṬ, но это свидетельство ненадежно, так как мы имеем только предварительный анализ текста.

в) Фраза «Она построила (сделала) себе (там) дом» имеется только в редакциях C и A1.

г) В том, из каких материалов сделаны части дома Смамит, также проявляется сходство редакций C и A1: если в этих редакциях двери из железа, а окна из меди, то в редакциях A2 и B — двери из меди и засовы из железа.

Комментарий

3. Гора, на которой скрывается Мелитина, мифологически значима. В текстах либо подчеркивается ее уникальный характер («…имя которой — единственное в мире» (AMB B12a)), либо приводится ее название. В амулете BLMJ это гора Парнас, а в AJ001 — гора с неясным наименованием LBṬ. Элицур-Лейман считает, что появление горы Парнас в этом тексте связано с упоминанием в нем невесты (жены) Ноя: дело в том, что в греческом мифе о потопе корабль спасшихся людей причаливает к горе Парнас (Elitzur-Leiman 2016).

---

[70] О разночтениях, касающихся числа ангелов, см. мотив 5.

4. Мотив дверей или засовов из меди и железа не ограничивается ИС, он встречается в нескольких других текстах, относящихся к арамейской заклинательной традиции. Например, имеется следующий текст на чаше с сирийским письмом: «Заклятие вам, Солнце и Луна. Приговор вам, северный ветер и западный ветер, восточный ветер и южный ветер, чьи оковы — кольца из меди и засовы из железа» (CSIB, № 1: 7–8). См. также мандейские рукописи, например DC 43D: 54–55[71].

5. Приходят Сони, Сасони, Санигру (и Артику), (стучат) и просят открыть им. 6. Смамит говорит, что не откроет им дверь. 7. Ангелы говорят, что войдут к ней, сделавшись мухами / сделав лестницу / разбив дверь

а) В редакциях A1 и C к Смамит приходят три ангела, а в редакциях A2 и B их четверо, так как к ним присоединяется ангел по имени Артику, имя которого возникло из-за нераспознанной глагольной формы.

б) Фраза «они постучали в дверь» / «они стучат в дверь» есть только в редакции A1.

в) Реплика, с которой ангелы обращаются к Смамит, убеждая ее открыть дверь, значительно варьирует по спискам. Поэтому не совсем верно было бы классифицировать эти разночтения по редакциям. Можно отметить, что в редакции A1 список AMB A15 дает чтение «Мы пройдем и войдем», но текст сохранился не полностью, и в этом виде он близок некоторым чтениям в редакции A2; при этом в списке AJ001 здесь лакуна. Внутри редакции A2 есть следующие разночтения: большинство списков, ядро которых составляют чаши из Ниппура, дают текст: «(Вот) место, где мы пройдем и войдем к ней»; список JNF 150 — «Разобьем дверь и войдем к ней»; списки JNF 164, DS 34, SD 19 — «Госпожа, (можно) мы пройдем и войдем к тебе?». Редакция B дает чтение «Сделаем лестницу и войдем к ней». Совершенно особое чтение дает редакция C — «Превратимся в мух и войдем». Суммируя эти разночтения, отметим, что в одних вариантах ангелы переговариваются между собой, а в других — обращаются к Смамит.

Комментарий

5–6. Палестинские тексты редакции A1, в которых сообщается, что ангелы постучали в дверь, по-видимому, отражают первоначальную традицию ИС; в вавилонских версиях (A2, B) этот мотив был утрачен, поскольку глагольная форма *ʔrtyqw* «постучали в дверь» была воспринята как имя четвертого ангела. Амулет BLMJ редакции C также не имеет этого мотива, хотя на его палестинское происхождение указывает отсутствие четвертого ангела. При сравнении с другими версиями СЛ обращает на себя внимание то, что диалог ангелов и Смамит максимально лаконичен: ангелы не объясняют, зачем пришли, а Смамит не объясняет, почему не хочет открыть дверь.

[71] Эти параллели приводятся в (Ford 2016).

8. Смамит открывает дверь Сони, Сасони и Санигру. 9. Вместе с ними входит Сидерос. 10. Он убивает (ангелы убивают) ее сына. 11. Смамит кричит: «Что они сделали с ним!»

а) Мотив 9 есть только в редакции A.

б) В редакции A сына Смамит убивает Сидерос, а в редакциях B и C ее сына убивают ангелы; в редакции C подчеркивается демоническая природа сына Смамит, который отождествляется с сыном Наамы, матери демонов.

в) В редакциях B и C мотив 11 отсутствует. В подредакции A1 Смамит обращается к ангелам, называя их по именам, причем в амулете AJ001 перед каждым из имен стоит междометие: «О, Суни! О, Сусуни! [О,] Снигли!». В редакции A2 текст построен так, что имена ангелов занимают позицию дополнения при глаголе «кричать»: «Она встала и закричала на них — на S?WNY SS?WNY SNGRW и ?RTYQW», при этом в JNF 150 предлог «на» повторяется перед каждым именем ангела.

г) Горестный возглас Смамит варьируется: в подредакции A1 «Почему он сделал так?!» AMB A15, «Что я сделала вам?!» AJ001; в подредакции A2 — «Что сделали с ним!».

Комментарий

8–10. Те редакции, где присутствует Сидерос, не сообщают о каком-либо тайном способе его проникновения в жилище Смамит, а лишь говорят, что он «вошел» вместе с ангелами.

11. Реплика Смамит отличается значительной вариативностью: «Почему он сделал так?!» (AMB A15), «Что я сделала вам?!» (AJ001), «Что сделали с ним!» (AMB B12a).

12. Сидерос убегает (в ред. C убегает Смамит), ангелы за ним/ней гонятся, ловят его/ее посреди моря 13. и хотят его/ее убить

а) Мотивы бегства Сидероса/Смамит и погони за ним/ней отсутствуют в редакции B, так как ангелы собираются убить Смамит прямо в ее доме.

б) Только в версии C сообщается, что демон(ица) бежал(а) от ангелов в море («И также она убежала и пошла к морю великому»), а в подредакциях A1 и A2 на это лишь указывают сообщения о том, что ангелы гонятся за демоном и ловят его в море.

в) Разночтения, касающиеся наименования моря: редакции A1 и C дают чтение «посреди великого моря», а редакция A2 — «посреди Пелагос — Великого Моря».

г) В тот момент, когда ангелы собираются убить Сидероса/Смамит, некоторые версии (редакции A1, A2 и B) сообщают, что ангелы стали душить демона или собирались его/ее задушить. Лишь в редакции C отсутствует мотив удушения.

Комментарий

Мотив погони отсутствует только в сильно упрощенной версии редакции B: ангелы собираются убить Смамит прямо в ее доме. Во всех осталь-

ных версиях ангелы ловят демона в море. Лишь одна из версий сообщает название моря — Пелагос (редакция A2). Однако, как показали Й. Наве и Ш. Шакед, это название возникло из-за непонимания идиоматического арамейского выражения *plgws dym?* «посреди моря»: ассоциация с греческим словом πέλαγος возникла из-за созвучия этого слова с арамейским *palgut* ‘половина, середина’. Выражение «Великое Море» (*ymh rbh*) означает Средиземное море[72].

14. Сидерос/Смамит просит отпустить его/ее в обмен на клятву не трогать детей там, где будут вспоминать имена Сони, Сасони, Санигру (и Артику)

а) В вавилонских версиях (редакции A2 и B) клятва формулируется с условием: «Отпустите меня, а я поклянусь вам…» (AMB B12a), «Если отпустите меня, то… я не стану убивать…» (JNF 124). В палестинских версиях (редакции A1 и C) клятва не сопровождается ни условием, ни просьбой: «Я клянусь вам…».

б) В вавилонских версиях (редакция A2) цитата из Ис 40: 12, входящая в клятву демона, дается на древнееврейском, а в палестинских (редакции A1 и C) эта цитата переведена на арамейский. Лишь один из списков редакции A2 (AMB B12b) дает стих Ис 40: 12 целиком, в то время как во всех остальных опубликованных списках есть лишь первое полустишие: «кто измерил своей горстью воды».

в) Только в редакции B в клятве демоницы отсутствует цитата из Ис 40: 12, т.е. клятва именем Бога Израиля. Однако эта потеря восполняется указанием на то, что демон клянется именем YHWH.

г) Другие разночтения в клятве многочисленны, и их трудно систематизировать. Клятва в ИС, как и в некоторых других версиях Сисиниевой легенды, представляет собой наиболее подвижный текст. Можно сказать, что текст клятвы является в каком-то смысле «открытой системой»: он может включать разнообразные элементы и иногда сильно разрастаться[73]. Важно отметить, что в вавилонских редакциях A2 и B клятва включает обещание не душить детей, связанное с одним из распространенных атрибутов демона в Сисиниевой легенде: «…я не буду убивать, и не буду *душить*, и не буду вредить дому…» (AMB B12a), «…я не стану убивать, *душить* и мучить сыновей и дочерей…» (JNF 124). Что касается редакций A1 и C, то из-за плохой сохранности памятников мы не можем судить, присутствовало такое обещание в тексте клятвы или нет.

---

[72] Ср. древнеевр. наименование Средиземного моря *hym hgdwl* «Великое море», а также арамейское наименование этого моря (*ym? rb?*) в кумранском «Апокрифе книги Бытия» (HALOT s.v. ים).

[73] В списке BLMJ, который репрезентирует группу C, по-видимому, завершение текста не сохранилось. Поэтому мы не можем судить, как именно выглядел полный текст клятвы в этой группе.

Комментарий

Во всех арамейских текстах в момент, когда ангелы хватают демона, он/она сразу дает клятву. По-видимому, первоначальными следует считать те варианты клятвы, где она не предваряется никакими условиями, т.е. палестинские версии, представленные редакциями A1 и C. Библейский текст Ис 40: 12, включенный в клятву демона, имеет свою историю в еврейской магической литературе: заклинание с фрагментом этого стиха используется в еврейском магико-мистическом трактате «Книга тайн»[74] (Сефер ха-разим): I: 226 (англ. перевод: Morgan 1983: 42).

Суммируя анализ мотивов в различных версиях ИС, прежде всего отметим важнейшие структурные элементы сюжета, на основе которых происходит разделение на редакции A, B и C.

В редакции A Смамит — жертва нападения демона Сидероса, который убивает сначала ее двенадцать детей, а затем — еще одного ее ребенка, проникнув в жилище Смамит вместе с ангелами. В редакциях B и C Смамит — и демон и жертва. Но в редакции B отсутствует Сидерос, детей Смамит убивают ангелы. Напротив, в редакции C двенадцать детей Смамит убивает Сидерос, а еще одного ее ребенка — ангелы, которым Смамит дает клятву.

Один из самых интересных результатов, полученных при сравнении версий различных редакций, — это общие черты палестинских редакций A1 и C, противопоставляющие их вавилонским редакциям A2 и B. Напомним, что эти черты не касаются важнейших различий в структуре сюжета, связанных с распределением ролей (демон, жертва):

— в редакциях A1 и C гора, куда бежит Смамит, имеет название (LBṬ, Парнас), а в редакциях A2 и B гора безымянна;

— в редакциях A1 и C упоминается, что Смамит строит дом, а в A2 и B — не упоминается;

— материалы, которыми укрепляется дом: в A1 и C — двери из железа, окна из меди, в A2 и B — двери из меди, засовы из железа;

— количество ангелов: в A1 и C — трое, в A2 и B — четверо;

— в редакциях A1 и C море, в котором ловят демона, безымянно, а в редакции A2 оно называется Пелагос;

— в редакциях A1 и C демон дает клятву без условия, а в редакциях A2 и B — с условием («Отпустите меня, а я поклянусь вам…», «Если отпустите меня, то… я не стану убивать…»);

— язык цитаты Ис 40: 12 в A1 и C — арамейский, а в редакции A2[75] — древнееврейский.

---

[74] «Книга тайн» предположительно датируется IV–VII вв. (Bohak 2008: 173, след.).

[75] В редакции B цитата из Ис 40: 12 отсутствует.

При столь явном сходстве редакций A1 и C между ними есть и различия, опять-таки не касающиеся важнейших структурных элементов сюжета, конститутивных для этих редакций:

— в редакции A1 не упоминается количество детей Смамит, а в редакции C — упоминается (их 12, как и в вавилонских редакциях);

— в редакции A1 есть фраза «они постучали/стучат» в дверь, а в редакции C ее нет;

— тексты редакции A1 не говорят о том, что демоница бежит в море, хотя это подразумевается, а в редакции C это эксплицитно сказано («…пошла к морю великому»);

— тексты редакции A1, как и вавилонские тексты, упоминают, что ангелы душат демоницу, а в редакции C этого мотива нет.

Внутри вавилонских редакций тоже есть расхождения, помимо базовых черт структуры сюжета, но все они связаны с уникальностью редакции B внутри арамейской традиции (ИС) в целом:

— редакция B, в отличие от A2 и всех остальных редакций, не упоминает, что место бегства Смамит — гора;

— в редакции B отсутствует важный мотив бегства демона, имеющийся не только во всех остальных арамейских версиях, но и в других традициях СЛ;

— в редакции B клятва демона не включает цитату Ис 40: 12, присутствующую во всех остальных версиях ИС.

Возвращаясь к различиям между палестинскими и вавилонскими редакциями, отметим, что некоторые из них объясняются именно переносом сюжета из Палестины в Вавилонию, а не наоборот. Это, прежде всего, уже упоминавшееся превращение палестинской глагольной формы *ʔrtyqw* («они постучали») в имя ангела Артику, благодаря чему число ангелов в вавилонских версиях увеличивается до четырех. К трансформациям подобного рода, связанным с непониманием носителями вавилонского арамейского некоторых специфически палестинских лексем и языковых оборотов, относится и превращение выражения «посреди моря» (*plgws dymʔ*) в наименование моря Пелагос (редакция A2).

Несколько менее очевидным является генезис сюжета редакции B. Можно предположить, что особенности этого сюжета связаны с его вторичным, производным характером по отношению ко всем остальным версиям: сюжет этой версии мог подвергнуться редукции, проявившейся не только в устранении некоторых мотивов, но и в утрате одного персонажа — Сидероса. Возможна и противоположная трактовка: сюжет редакции B первичен, а остальные редакции могли возникнуть путем добавления деталей и мотивов.

Сравнительная таблица редакций ИС

	Мотивы	**A1**	**A2**	**B**	**C**
1	Роль Смамит	жертва	жертва	жертва и демон	жертва и демон
2	Детей Смамит убивает(-ют)	Сидерос	Сидерос	Сидерос	три ангела
3	Количество детей Смамит в начале ИС	–	12	12	12
4	Одного ребенка Смамит убивает (-ют)	Сидерос	Сидерос	–	ангелы
5	Смамит бежит на гору	+	+	–	+
6	Название горы	LBṬ	–	–	Парнас
7	Смамит строит дом	+	–	–	+
8	Материалы, укрепляющие дом	двери из железа, окна из меди	двери из меди, засовы из железа	двери из меди, засовы из железа	двери из железа, окна из меди
9	Количество ангелов	3	4	4	3
10	Название моря	–	Пелагос	–[76]	–
11	Клятва с условием	–	+	+	–
12	Цитата Ис 40: 12 в клятве демона	+	+	–	+
13	Язык цитаты Ис 40: 12	арамейский	древне-еврейский	–	арамейский
14	Фраза «они постучали»	+	–	–	–
15	Демон (или Смамит) бежит от ангелов	+	+	–	+
16	Ангелы душат демона (или Смамит)	+	+	+	–

Комментарий к таблице. Редакции и подредакции, созданные в Палестине (A1 и C), отличаются по нескольким чертам от редакций и подредакций, созданных в Вавилонии (A2 и B). Так, палестинские редакции указывают название горы, а вавилонские — не указывают. В палестинских редакциях

[76] В ред. В море не упоминается.

материалы дома — двери из железа, окна из меди; в вавилонских — двери из меди, а окна из железа. В палестинских редакциях язык цитаты Ис 40: 12 — арамейский, а в вавилонской подредакции A2 — древнееврейский. В тексте, представляющем редакцию B, эта цитата отсутствует.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

В отличие от многих других версий СЛ, арамейские тексты не включают перечней имен демоницы. Хотя в тексте AMB B12a есть список демонов: «Связана Лилит, связана Меваккалта, связан демон-шеда, связан демон-дева, связан Да[на]хиш, связан Рони, связан Заккай, связан демон-идол, связаны все злостные вредители, которые есть в доме Агбалги, сына Каркоя». Этот список является достаточно стандартным в целом для текстов на чашах, и нет явных оснований для сравнения этого перечня с перечнями имен женского демона в более поздних версиях СЛ. Однако упоминание Лилит[77] и Меваккалты можно рассматривать как параллель к перечню имен в сирийской традиции, где встречаются оба этих имени[78]. В заголовке одного из текстов редакции A (W 23) Лилит, по-видимому, является вторым именем Смамит: *smymwt lylyt? ylydt tryn ʕšr bnyn*… ‘Смамит(Смимут)-Лилита родила двенадцать детей…’[79]. Текст BLMJ отождествляет демона Смамит с Нури и Наамой, которые, возможно, представляют собой разные имена жены/невесты Ноя. Кроме того, этот же текст подсказывает отождествление демоницы Смамит с духом BYZW Ṭ?Ṭ YS LWBYS[80], имя которого состоит фактически из трех имен и отсылает к имени Авизут из византийских версий СЛ.

Ниже даются комментарии к каждому из мифонимов, включая имена персонажей-защитников.

---

[77] Об имени Лилит см. в главе «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда» в наст. изд.

[78] Имя *mbklt?* в сирийских источниках обычно встречается в искаженной форме *mbʕlt?*.

[79] В традиции арамейских чаш за пределами корпуса ИС иногда встречается такое отождествление: *?wmyty ʕlky smwmyt lylyt?* «Заклинаю тебя, Смомит-Лилита…» (MS 2053/247), ср. тж. JNF 311 (Ford 2016: 155).

[80] В тексте BLMJ на первом плане — защита от духа BYZW Ṭ?Ṭ YS LWBYS: текст открывается словами «Заклинаю я тебя, дух BYZW Ṭ?Ṭ YS LWBYS…» Далее из текста мы узнаем, что он призван защитить от воздействия демона на детей заказчицы заговора: «…заклинаю тебя, дух (H)BYZW Ṭ?Ṭ YS LWBS, чтобы ты не смотрела на жилище Сары, дочери Марьям, чтобы ты не смотрела ни на какой образ ее и ни на какого ребенка, которого она родит…» Далее рассказывается ИС, в которой Смамит выступает как демоница, губящая детей и дающая клятву этого не делать, т.е. играет ту же роль, что и дух BYZW Ṭ?Ṭ YS LWBYS выше.

BYZW TʔṬYS LWBYS (Редакция C). По мнению Р. Элицур-Лейман, имя этого демонического персонажа, которое в рукописи выписано без пробелов, состоит из трех элементов, возможно, являющихся самостоятельными. Первый элемент этого имени, BYZW, вероятно, представляет собой вариант написания имени Обизут, которое встречается в одной из древнейших версий СЛ, зафиксированной в «Завещании Соломона». В литературе обычно приводится написание Ὀβυζούθ из этого еврейско-греческого источника, но П. Буш приводит вариант, более близкий орфографии нашего амулета, βουζοῦθ (Busch 2006: 181, n. 5). Имя *ṭaṭīš* зафиксировано в арабском амулете из коллекции Тауфика Канаана как одно из *nomina barbara* (Canaan 2004: 97). Элицур-Лейман предлагает сравнить ṬʔṬYS с именем греческой богини Тефиды (Τηθύς), которое опосредованно также связано с Обизут: пара Тефида — Океан функционально соответствует паре Тиамат — Апсу в шумеро-аккадской мифологии; к Апсу восходит греч. ἄβυσσος, к которому, как считается[81], восходит Οβυζούθ (Elitzur-Leiman 2016: 6; Barb 1966). Однако начальное *t* в имени ṬʔṬYS, возможно, происходит от переразложения, т.е. от конечного *t* в имени *BYZWT.

Наама (Редакция C). В тексте BLMJ Наама отождествляется со Смамит, поскольку сын Смамит назван сыном Наамы (16–17). Согласно Быт 4: 22, Наама — сестра Тувал-Каина. В раввинистической литературе Наама — жена Ноя[82], иногда она представлена как приносящая зло (Pearson 1977; Stroumsa 1984). В книге Зогар Наама является матерью демонов (Zohar. Noah, 298).

Нури (Редакция C). В тексте BLMJ Нури, вероятно, тоже отождествляется со Смамит: 1) Нореа[83], о которой, видимо, идет речь в гностических и иудейских текстах, также является женой/невестой Ноя (см. далее); 2) во вступлении к ИС говорится о том, что три ангела спустились к Нури и сказали ей «Святое Имя (*šm mpwrš*)[84], выбитое на сердце Гавриила»; вероятнее всего, речь идет о магическом воздействии ангелов на Нури, чтобы защититься от нее или защитить от нее человечество (см. ниже о пагубной роли Нури в еврейской мифологии). В гностических источниках упоминается жена[85] Ноя по имени Нореа (Pearson 1977). В частности, данное имя встречается в «Панарионе» Епифания Кипрского (ум. 403) и в «Ипостаси Архонтов» из библи-

[81] Об этимологии Οβυζούθ см. нашу главу «Завещание Соломона…» в наст. изд. Сближение греч. ἄβυσσος с аккадским словом *apsû* не поддерживается этимологическими словарями древнегреческого языка (см. там же).

[82] Gen. R. 23, 3.

[83] В различных источниках встречаются следующие написания имени этого персонажа: Norea, Noraia, Noria, Nora, Nuraita, Nhuraita, Horaia, Orea, Oraia (Minov 2010: 228).

[84] О магическом, в частности апотропейном, использовании этого имени см. комментарий к тексту амулета BLMJ.

[85] В некоторых источниках Нореа является женой Сифа (Stroumsa 1984: 54).

отеки Наг Хаммади (III в.). Этот персонаж, играющий положительную роль в гностическом мифе, был переосмыслен в еврейской заклинательной традиции как персонаж, виновный в порочности мира и, в частности, насылающий импотенцию. В одном из заклинаний от импотенции из Каирской генизы упоминается Нерия, невеста Ноя (T.-S. K 1.162). В этом тексте, согласно прочтению Лейхта, сообщается, что «слово, идущее от Бога, разбивает железные, медные и свинцовые законы, [через которые] Нерия, невеста Ноя, [принесла в мир] грех/разврат» (Leicht 2000: 134). Об этимологическом сближении имен Нореа и Наама см.: Pearson 1977.

Сидерос (Редакции A1, A2, C)

Варианты: *sdrws*, *swdrs*, *sydrws*, *srgys*.

То, что первоначальная форма имени звучит как Сидерос и имеет значение «железо» (ср. греч. σίδερος ‘железо’), по мнению Й. Наве и Ш. Шакеда, подтверждается сравнением с эфиопским демоническим персонажем Верзилья, ср. др.-евр. *barzēl* ‘железо’ (AMB: 108, 116). Если верно, что изначальный фонетический облик имени этого персонажа — именно Сидерос (а не Судрос, Садрос или Саргис), то написание *swdrs,* которое можно было бы огласовать как Суд(е)рос, относится к хорошо известной ошибке, связанной с тем, что знаки *йуд* (*y*) и *вав* (*w*) в арамейском письме часто неотличимы. Имя *srgys* (= Саргис?) является явным искажением имени *sdrws*/*swdrs*/*sydrws*, поскольку оно не подтверждается другими источниками и встречается только в одном тексте (AMB B12b).

Сини, Сасини, Снигри и Артики (все редакции; Артики только в подред. A2 и в ред. B)

Варианты имен трех ангелов:

1) *sʔyny*, *syny*, *snyw*, *swny*

2) *ssʔyny*, *sʔsyny*, *swsnyws*, *swswny*

3) *sngry*, *snygry*, *sn gly*, *snwgly*

1. Имена трех или четырех ангелов встречаются в текстах на чашах и за пределами нашего корпуса. Так, в одной из чаш имена четырех ангелов перечислены в ряду других nomina barbara: *swsny sswny wsnygry wʔrdqy* (JBA 40: 1). Имя *syny* также встречается в заклинаниях на чашах (Faraj 2010, N 4: 5), иногда в редуплицированной форме *syny syny* (JBA 57: 7, JBA 61: 5, JBA 63: 8).

2. Для того чтобы установить инвариант имен трех ангелов, а также проследить возможные пути трансформации этих имен, обратимся к двум текстам из Каирской генизы, в которых встречаются данные имена вне связи с ИС[86]:

[86] Автор благодарен Дж. Форду за предоставленные в его распоряжение материалы неопубликованного доклада: *Ford J.N.* Parallels Between the Babylonian Incantation Bowls and the Magical Texts from the Cairo Genizah // BIRAX Workshop, 13.9.2010. Aramaic Magical Texts from Late Antiquity: Sources, Contexts, and Transmission.

1. *syny w-sysyny w-swsynglh*, T.-S. K 1.48, 2a, 18 (MTKG II, 26, p. 105[87]);

2. *snwy w-snsnwy w-smnglwp*, T.-S. K 1.94, 35-36 (Schiffman, Swartz 1992: 101).

Имена трех ангелов в тексте T.-S. K 1.94 идентичны их именам в более поздней еврейской традиции[88]. Напротив, текст T.-S. K 1.48 дает варианты, более близкие написаниям этих имен на чашах и амулетах нашего корпуса. Точная датировка этих текстов из Каирской генизы неизвестна, но принято считать, что в целом тексты этого архива датируются между VIII и XIII вв. Таким образом, мы видим, что в этот период в еврейской заклинательной традиции еще использовались эти имена в старом фонетическом облике, встречающемся в обсуждаемом здесь корпусе ИС (*syny w-sysyny w-swsynglh*); наряду с этим уже появился тот вариант, который использовался позднее (*snwy w-snsnwy w-smnglwp*). Этот момент очень важен для истории СЛ, поскольку тексты из Каирской генизы документируют преемственность между древней арамейской и более поздней еврейской версиями СЛ[89].

3. В написании имен трех ангелов отмечается относительно высокая вариативность. Консонантные знаки ו /*w*/, י /*y*/ и א /*ʔ*/, вероятнее всего, передают гласные /*u*/, /*i*/, /*e*/ и /*a*/; в редких случаях можно предполагать, что знаки ו и י передают соответствующие согласные. Учитывая вариативность написаний, а также то, что в рукописях этой эпохи графемы *w* и *y* часто неотличимы, мы не можем делать однозначные выводы о фонетическом облике этих слов. Например, имя *sʔyny*/*swny*/*syny* в нашем корпусе может иметь предположительные чтения Сайни/Саини/Суни/Савни/Сини/Сени/Сене. Тем не менее можно попытаться выделить неизменный консонантный «скелет» этих имен. Так, в первом имени практически неизменно присутствуют согласные *s*-*n*, включая предположительные вариации с полугласными *s*-*w*-*n*, *s*-*y*-*n* и др. Во втором имени выделяются согласные *s*-*s*-*n*, также с возможными вариантами, включая согласные *w*, *y*; лишь в BLMJ имеется вариант *swsnyws* с дополнительным *s*, один из вариантов прочтения которого может быть идентичен эфиопскому Susenyos. В третьем имени вавилонские тексты корпуса демонстрируют вариант консонантного «скелета» *s*-*n*-*g*-*r*, а палестинские тексты — *s*-*n*-*g*-*l*, сближающий эти свидетельства с более поздними вариантами из Каирской генизы *s*-*s*-*n*-*g*-*l* и *s*-*m*-*n*-*g*-*l*-*p*.

4. Происхождение и значение этих имен остается неясным. Имя SSN, которое можно сопоставить с именем второго из ангелов Сасини, встречается в эпиграфике из Пальмиры (корпус датируется сер. I в. до н.э. — кон. III в. н.э.)[90].

---

[87] Текст датирован палеографически XI–XII вв.

[88] См. главу «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда» в наст. изд.

[89] Большинство текстов еврейской традиции СЛ, за исключением «Алфавита Бен Сиры» (X в.), датируются не ранее XVI в.

[90] Й. Старк предлагает две возможные версии происхождения этого пальмирского имени: 1) от арамейского слова *sāsā* ‘моль’ с суффиксом *-ān*; 2) от персидского имени Сасан, к которому возводится название династии Сасанидов (Stark 1971: 102).

Ф. Жину отмечает, что самая древняя фиксация этого имени, включенного в теофорное имя *ʕbdssn* на монете сатрапа из Каппадокии (ок. 340 г. до н.э.), свидетельствует о том, что это было имя бога. Бог SSN, по мнению Жину, был богом-защитником, о чем свидетельствуют сасанидские магические печати и амулеты. Это дает основания сопоставить имя SSN с именем Сесенген Барфарангес (или «бар Фарангес»), известным по греческим, коптским и латинским амулетам (Gignoux 1998)[91]. Некоторые авторы предлагают сближение SSN с теонимом SSM (*Sasm?), встречающимся как теофорный элемент в угаритских и финикийских именах, а также зафиксированным в финикийском заклинательном тексте из Арслан Таша VII в. до н.э. (Fauth 1970; Schwartz 1998a)[92].

5. Несмотря на привлекательность этих сопоставлений, нельзя исключать того, что второе имя ангела *sʔsyny* могло быть образовано от имени первого ангела *syny* путем редупликации первого согласного[93]. Если это верно, то имя второго ангела по своему происхождению не имеет отношения к встречающимся в магических контекстах именам SSN и Сесенген Барфарангес.

6. И. Финкель указывает на месопотамские параллели к мотиву множественности ангелов в арамейских чашах и амулетах. В аккадской заклинательной серии «Син и корова», известной со среднеассирийского периода, роженицу спасают от родовых мук два добрых духа *ламассу*. В одном из текстов они анонимны, а в другом, как предполагает Финкель, их зовут Нарунди и Нахунди (Finkel 1997). Важно отметить, что главным обоснованием этой неочевидной параллели является функция аккадского текста, который, так же как и арамейские тексты с ИС, предназначен для защиты роженицы.

Смамит (все редакции)

Варианты: *smwmyt*, *ṣmwtyt*, *smmyt*, *smymt*.

Достоверность произношения Смамит подтверждается этимологией этого имени, предложенной Наве и Шакедом: по их мнению, это имя заимствовано из древнееврейского *śəmāmīt* (Pr 30: 28) ‘паук’ или ‘ящерица’. Согласно современным данным, этот древнееврейский термин обозначает какой-то вид ящериц, возможно геккона (HALOT, ср. SED II No. 204). Однако вопрос о значении этого слова остается спорным. Так, в одном из новых авторитетных комментариев на Книгу Притчей принят перевод «паук» (Fox 2009: 879). Р. Элицур-Лейман обращает внимание на возможную связь значения имени Смамит «паук» и мотива превращения ангелов в мух (Elitzur-Leiman 2016: 7). Наве и Шакед ранее указывали на ряд зоологических (точнее, энтомологических) ассоциаций в сюжете СЛ: Смамит — «паук», Мелетина — «пчела» (ср. греч. μέλιττα ‘пчела’), ангелы — «мухи» (AMB: 115, n. 7).

[91] См. дискуссию об этимологии этого имени в этой же работе Жину. Согласно Г. Шолему, формула SESENGEN BARPHARANGES известна с II в. н.э. (Scholem 1960/1965).

[92] О теониме SSM см.: Becking 1999.

[93] Ср. мнение Наве и Шакеда о происхождении этих трех имен: «These three names are seemingly phonetic variations on a single form…» (AMB: 196).

ИТОГИ

Варианты и редакции

В имеющемся материале арамейских версий СЛ, являющихся прообразами второго сюжетного типа СЛ (в греческих версиях «Сисиний/Мелетина-типа»), мы выделяем на основании сюжетной схемы три редакции: A (с подредакциями A1 и A2), B и C.

Определяющими для сюжетной схемы мы считаем функции персонажей. Так, например, в редакции A Смамит — жертва, в редакции B Смамит — демон, а в редакции B Смамит сначала жертва, а потом трансформируется в демона[94]. Соответственно распределяются другие роли и функции персонажей. В редакции A демон — Сидерос, спасители — три/четыре ангела. В редакции B Сидерос отсутствует, а роль демона переходит к Смамит; четыре ангела играют ту же роль спасителей. В редакции C демон тоже Сидерос, и он, как и в редакции A, убивает детей Смамит, но три ангела-спасителя уже не являются спасителями Смамит, которая превратилась в демона после гибели детей.

Географическое распределение редакций (A1 и C — палестинские, A2 и B — вавилонские) подтверждается общностью ряда мотивов в этих группировках[95]. Однако поскольку в качестве конститутивных для редакций выбраны функции персонажей, эти общие черты у списков разных редакций остаются на втором плане.

Следуя интерпретации Р. Элицур-Лейман (Elitzur-Leiman 2016), можно предположить, что редакция C стоит у истоков всей традиции. Р. Элицур-Лейман обращает внимание на то, что Смамит, как и древнегреческий женский демон Ламия, претерпевает трансформацию из жертвы в демона[96]. Таким образом, у сюжета редакции C есть глубокая внутренняя логика, имеющая типологические параллели.

---

[94] Согласно интерпретации Р. Элицур-Лейман.

[95] См. комментарий к сравнительной таблице редакций ИС.

[96] «После того как ревнивая Гера убила детей Ламии, та была вынуждена укрыться в пещере и превратилась в кровавое чудовище, похищавшее и пожиравшее чужих детей. Так как Гера лишила ее сна, она бродит по ночам» (МС: 305). Подробнее о Ламии см.: West 1991; Rybakova 2004. Судьбу Ламии интересно сравнить с предполагаемым маргинальным характером Ардат-Лили/Лилу — аккадского прообраза Лилит. У. Фарбер интерпретирует аккадское заклинание от Ардат-Лили/Лилу таким образом: Лилу никогда не спала с мужчиной и не имела детей; она хитростью покидает родительский дом. Теперь она как дуновение (*zīqīqum*) и ее муж как злостная муха? (*nuḫḫullum* ‘evil fly’) скитаются, видимо, нанося вред людям (Farber 1989). Текст, опубликованный Фарбером, плохо сохранился и не имеет других списков. Поэтому к этой интерпретации стоит относиться с осторожностью.

Происхождение сюжета

В настоящий момент мы не располагаем какими-либо явными протографами истории Смамит на других языках. В целом арамейские заклинания на чашах демонстрируют связь с заклинательной традицией древней Месопотамии, что проявляется в разных аспектах (Morony 2007: 419–410; Müller-Kessler, Kwasman 2000). В частности, нельзя исключать, что традиция множественности имен демоницы в СЛ восходит к семи именам Ламашту[97], хотя арамейское звено этой традиции не зафиксировано. Поэтому попытка И. Финкеля обнаружить сюжетные параллели в аккадских текстах не вызывает удивления (Finkel 1997).

* * *

Автор хотел бы поблагодарить Джеймса Форда (Университет Бар-Илан, Израиль) за предоставленные материалы по арамейским чашам.

[97] О Ламашту и ее именах см.: Wiggermann 2000. В частности, М. Виггерман сравнивает раскрытие имен демоницы в сюжете СЛ с месопотамской традицией имен Ламашту: «Греческая версия историолы (с Гилу) сохранила еще одну черту, которая уходит корнями в Месопотамию: важность знания имен демоницы. После того как Св. Сисиний и его спутники бьют демоницу, она клянется, что “где будет написано твое имя… и мои двенадцать с половиной имен, я не осмелюсь подходить к тому дому”. Затем, в ответ на требование открыть имена, она их сообщает. Месопотамские ритуалы против Ламашту, в частности, предписывают, чтобы семь имен Ламашту были написаны на глиняной цилиндрической печати, которую носят на теле (Lam. I 1ff.), а заклинания, включающие ее имена (Lam. Inc. 1 или 10), являются постоянным элементом самих амулетов» (Wiggermann 2000: 230).

«ЗАВЕЩАНИЕ СОЛОМОНА» И ГЕНЕЗИС СЮЖЕТА СИСИНИЕВОЙ ЛЕГЕНДЫ

(А.К. Лявданский)

ВВЕДЕНИЕ

«Завещание Соломона» (ЗС) представляет особый интерес для исследователей истории Сисиниевой легенды, поскольку этот памятник включает, возможно, одну из самых ранних фиксаций сюжета СЛ. Речь идет об эпизоде, в котором Соломон беседует с демоницей Обизуф. В этом эпизоде обнаруживаются основные повествовательные мотивы первого сюжетного типа СЛ: сакральный мужской персонаж и демоница, которая вредит роженицам и новорожденным; диалог между ними; демоница называет свое имя. Актуальность этого эпизода для истории СЛ не вызывает сомнений, но датировать его и понять место эпизода в истории СЛ оказывается очень непростой задачей. Поскольку точная датировка ЗС практически невозможна, имеет смысл попытаться понять, с какой эпохой и с каким миром идей может быть связано появление этой книги или отдельных ее частей.

В этой работе рассматриваются общие проблемы истории текста, датировки и историко-культурного контекста ЗС, которые имеют непосредственное отношение к пониманию места эпизода встречи Соломона с Обизуф в истории СЛ. Кроме того, дается перевод и комментарий самого эпизода.

ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Общие вопросы изучения и публикации текстов ЗС

«Завещание Соломона» было известно в науке как минимум с конца XVII в., когда знаменитый французский филолог Шарль Дюканж сослался на одну из рукописей ЗС (P) в своем «Glossarium mediae et infimae latinitatis» (Du Cange 1688, II, col. 32). Текстологией ЗС занимался немецкий ученый Иоанн Альберт Фабрициус, известный, в частности, тем, что ввел в обиход термин «псевдэпиграф» (Fabricius 1713). Рукопись P, упомянутая Дюканжем, была издана Фердинандом Флеком (Fleck 1837). На протяжении более 60 лет издание Ф. Флека было единственным в научном обиходе.

Отечественный ученый-византинист В.М. Истрин в 1898 г. впервые опубликовал несколько новых, ранее неизвестных рукописей ЗС, обнаруженных на горе Афон (D и Q) и в Париже (I).

Примечательна работа профессора Оксфордского университета Ф. Конибера, который впервые представил англоязычной публике перевод ЗС по

изданию Флека (Conybeare 1898). Во вступлении к переводу автор полемизирует с популярной точкой зрения, что ЗС — это христианское сочинение. По его мнению, автором ЗС мог являться эллинизированный еврей, а христианские мотивы и формулы вторичны и появились в тексте позднее. Кратко комментируя содержание ЗС, Конибер замечает, что в Обизуф «мы узнаём Медузу греческих легенд» (Там же: 3).

Важнейшим вкладом в исследование ЗС стала диссертация американского библеиста и археолога Честера Чарлтона Маккоуна, защищенная им в Чикагском университете, — «Завещание Соломона, изданное по рукописям горы Афон, Болоньи, Холкем-Холла, Иерусалима, Лондона, Милана, Парижа и Вены, с введением» (McCown 1922). В этой работе представлено критическое издание ЗС по 13 рукописям, некоторые из них были опубликованы впервые[1]. Издание текста выполнено эклектически, т. е. в сам греческий текст внесены эмендации автора. Это издание до сих пор является единственным критическим изданием ЗС. Одним из результатов этой работы стало выделение трех основных редакций ЗС (A, B и C) и отдельной группы рукописей, включающих повествовательный материал ЗС, но по сути не являющихся собственно ЗС (рук. D и E). Вскоре вышло издание афинской рукописи Gr. 2011, которая близка по содержанию к рук. E (Delatte 1927) и потому не включает эпизодов вопрошания демонов.

В 1956 г. был опубликован новый фрагмент ЗС, обнаруженный в собрании папирусов в Вене (Preisendanz 1956). Этот фрагмент, датируемый V–VI вв., считается самым ранним списком ЗС; он содержит частично текст 18 главы ЗС, в которой перечисляются деканы. Открытие этого фрагмента значительно повлияло на ход дискуссии о датировке и истории текста ЗС, поскольку многие исследователи рассматривают этот фрагмент как свидетельство существования всей книги ЗС в V–VI вв.

В настоящее время в англоязычном мире стандартным переводом ЗС является комментированный перевод Д. Дулинга, вошедший в сборник «Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha» под редакцией Чарлзворта (Duling 1983)[2]. Важно отметить, что появлению этой работы предшествовала статья того же автора под названием «Соломон, экзорцизм и сын Давида», в которой среди прочего сделана попытка понять контекст написания ЗС (Duling 1975). Дулинг исследует проблему эпитета «сын Давида», который появляется в Новом Завете в тех контекстах, где Иисус изгоняет демонов, и предицируется Соломону в некоторых источниках, таких как арамейские заклинательные чаши и ЗС. Автор приходит к выводу, что словосочетание «сын Давида», функционирующее как

[1] Важно отметить, что Маккоуну удалось обзавестись копией издания В.М. Истрина для своей работы.

[2] Знакомство с этим переводом имеет смысл сопровождать чтением подробных заметок в (Jackson 1988).

обращение к Соломону в ЗС, вторично по отношению к Новому Завету[3]. Этот вывод интересен в контексте наблюдений Х. Винклера о борьбе двух фигур за роль главного врага демонов и о формуле «сын Давида», которая, как отмечал Д. Дулинг и другие авторы, была связана с экзорцизмом еще в дохристианскую эпоху (Duling 1975: 249).

Исследование Т. Клутца посвящено литературной истории ЗС (Klutz 2005). Автор приходит к достаточно радикальным и революционным выводам о происхождении ЗС: главы 1–18 созданы в еврейской среде во II в. н.э.; затем на их основе появилась христианская редакция книги, которая включала новый материал глав 19–26. Эта редакция, наиболее близкая рукописи P (ред. A по Маккоуну), существовала уже в V–VI вв.

В работе Буша представлен новый немецкий перевод ЗС и выдвинута новая гипотеза о происхождении ЗС (Busch 2006). Для дискуссии о месте и времени появления эпизода с Обизуф важно, что Буш датирует христианскую редакцию ЗС IV в. н.э. и локализует ее в Иерусалиме. При этом он признает, что какая-то исходная редакция ЗС могла существовать уже в I в. н.э.

Статья Сары Шварц открывает некоторые новые перспективы в изучении ЗС. В частности, автор предлагает рассмотреть генезис текста ЗС как длительный процесс, в начале которого лежит ядро текста, состоявшее исключительно из заговоров, подобное эллинистическим магическим сборникам, а в конце — окончательная форма текста с нарративной рамкой, подобная византийским сборникам заговоров (Schwarz 2007). Автор также предполагает, что адресатами и переписчиками ЗС могли быть не только евреи и христиане, но, возможно, и представители каких-то иных групп («язычники»), что вполне отвечает эклектичному с конфессиональной (по возможности) точки зрения характеру текста ЗС.

Исследование эпизода с Обизуф в связи с историей СЛ

И.Д. Мансветов в своей работе «Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах» (1881) обращается к ЗС как к документу религиозного синкретизма. В ЗС автора прежде всего привлекают темы, связанные с астральной символикой. Мансветов обращает внимание на эпизод с Обизуф — наиболее интересным персонажем из ряда женских демонов в ЗС. Он находит в ней «знакомые черты русалок, ведьм и трясавиц нашей народной мифологии» (Мансветов 1881: 6). В этой работе также обсуждается греческое сказание о Гилу, приводимое у Льва Аллация («Сисиний/Мелетина-тип»), но ничего не сказано о повествованиях

[3] В то же время автор признает, что представления о Соломоне, «сыне Давида», изгоняющем демонов, повлияли на соответствующие пассажи в Евангелиях, где Иисус, «сын Давида», изгоняет демонов. Т.е. представления о Соломоне были перенесены на Иисуса.

«Михаил-типа». Таким образом, важнейшие сюжетные и ономастические моменты, связывающие эпизод с Обизуф в ЗС с сюжетом СЛ, остаются автору неизвестными.

А.Н. Веселовский, посвятивший несколько работ исследованию СЛ, также обращается к тексту ЗС. Так, он предлагает сравнить имя Βυζοῦ (одно из имен Гилу) с именем Ὀβιζουθ из ЗС и приводит в качестве подтверждения такого сопоставления выдержку из эпизода с Обизуф в переводе Мансветова: «ее (Обизуф) дело “убивать детей (= Гилу), поражать глухотою уши, слепить глаза, смыкать уста уздою, губить рассудок и знобить тело”» (Веселовский 1883: 51). В другой своей работе Веселовский несколько развивает это сближение, цитируя одно из самых ранних предположений о происхождении имени Ἀβυζοῦ от ἄβυσσος «пропасть, подземный мир» (Веселовский 1883а: 89).

Мозес Гастер в своей статье «Тысяча лет заговора от ведьмы, похищающей детей» впервые сформулировал проблему генетических связей между заговорными текстами разных национальных традиций, получившими впоследствии наименование «Сисиниева легенда» (Gaster 1900). Свой обзор текстов, относящихся к «тысячелетнему» заговору, Гастер завершает рассмотрением эпизода об Обизуф из ЗС, цитируя перевод этого эпизода по статье Ф. Конибера. Автор подчеркивает абсолютную идентичность Обизуф и демониц, фигурирующих в рассмотренных им в статье румынских, греческих, еврейских, сирийских и русских заговорах. М. Гастер, видимо следуя Кониберу, также видит в этом эпизоде отражение легенды о Медузе, но для него это не является принципиально значимым: на первом плане стоит сходство эпизода с Обизуф и других заговоров о демонице — губительнице детей.

Книга Ханса Винклера «Соломон и Карина» — важнейший после М. Гастера вклад в разработку проблемы истории СЛ (Winkler 1931). В фокусе исследования — арабо-мусульманские версии СЛ, в частности легенда о встрече царя Соломона с Кариной, демоницей, вредящей роженицам, матерям и новорожденным. Х. Винклер вслед за М. Гастером привлекает для анализа истории этой легенды множество параллелей, включая ЗС (Winkler 1931: 178–184). По мнению автора, ЗС отражает борьбу двух фигур за роль главного врага и победителя демонов — Соломона и Христа. Х. Винклер приводит несколько свидетельств того, что в первые века христианства евреи противопоставляли Соломона Христу в этой роли. Хотя прямо Х. Винклер об этом не пишет, данные наблюдения подтверждают предположение о том, что ЗС в основе своей — иудейское произведение.

Важные обобщения и наблюдения о содержании эпизода с Обизуф в связи с историей СЛ сделаны также в следующих работах: Barb 1966; Greenfield 1989; Hurwitz 1999, Fauth 1999; Giannobile 2004.

ИСТОРИЯ ТЕКСТА

Рукописи[4] и редакции

Здесь приводятся данные только о греческих рукописях ЗС (Busch 2006; Schwarz 2007). На классическом сирийском и арабском есть либо фрагменты, либо сочинения, близкие по содержанию к ЗС, но принципиально отличающиеся от него[5]. Поэтому для истории текста ЗС они не представляют ценности. Для истории СЛ первостепенное значение имеют редакции A и B, в которых присутствует эпизод с Обизуф. Текст по рукописям, отнесенным к так наз. редакции D, в строгом смысле не является ЗС, поскольку содержит только повествовательный материал: в нем отсутствуют эпизоды диалогов с демонами. Тем не менее очевидно, что эти рукописи имеют прямое отношение к истории текста ЗС.

Место происхождения рукописей указано только в тех случаях, когда имеются соответствующие предположения у Маккоуна.

Все рукописи редакций A и B, актуальных для истории СЛ, датируются XV–XVI вв., за исключением краткого фрагмента на папирусе из Вены Vind G 330, датируемого V–VI вв.

Редакция A

1. Ms H. Холкем-холл, Норфлок, Великобритания. Библиотека графа Лестера, Nr. 99. XV в. Заголовок «Διήγησις περὶ τῆς διαθήκης σολομῶντος» (Рассказ о завещании Соломона). Происхождение: вероятно, Греция.

2. Ms I. Париж, Национальная библиотека, Supplement grec, Nr. 500. XVI в. Заголовок «Σολομώντος»; подпись διαθήκη τοῦ добавлена на верхнем поле страницы. Текст ЗС переписан не полностью: он обрывается там, где переписчик достиг примерно 1/6 объема текста. Эпизод с Обизуф в этой рукописи отсутствует. Происхождение: Левант. Публикация: Истрин 1898.

3. Ms L. Британский музей, Harleian, Nr. 5596. XV в. Оригинальный заголовок отсутствует; позднее добавлен латинский заголовок «Quomodo Solomon aedificaturus templum cum spiritibus colloquitis fuit, et multa edoctus» (Как Соломон, намереваясь построить Храм, разговаривал с демонами и многое узнал[6]). Включает средневековые интерполяции, сделанные читателем,

---

[4] Сиглы рукописей даются по изданиям Маккоуна, Дулинга и Буша. Имеются краткие сведения о рукописи с горы Афон 3221, XVI в., с заглавием: διαθῆκαι Ζολομῶντος «Завещания Соломона» (Di Tommazo 2012). К какой редакции принадлежит эта рукопись, пока неизвестно. Описания рукописей даются по (McCown 1922).

[5] См. ниже раздел «Рецепция ЗС в греческой и других традициях».

[6] П. Буш предлагает эмендацию латинского текста: «…et multa edocta» […и многие ученые (вещи)]. Он предполагает, что эта фраза может отсылать к другим текстам, приписываемым Соломону и следующим за ЗС в этой рукописи (Busch 2006: 30).

который использовал этот текст как практическое руководство по магии, гримуар (Jackson 1988). В этой рукописи имеется также греческий текст «Clavicula Salomonis» и другие магические и астрологические сочинения. Происхождение: предположительно, Италия.

Редакция B

1. Ms. P. Париж, Национальная библиотека, anciens fonds grecs, Nr. 38 (Colbert 4895). XVI в. Имеет заголовок «Διαθήκη σολομῶντος». Рукопись содержит только текст ЗС. Опубликована Ф. Флеком в 1837 г., вошла в Патрологию Миня (Migne PG 122, 1315–1358). Английский перевод: (Conybeare 1898). Происхождение неизвестно; принадлежала Анри де Мему (1532–1596).

2. Ms. Q. Монастырь Св. Андрея на Афоне, № 73. XV в. Включает начало и эпизод с Орниасом (до III: 1) и завершение ЗС начиная с XX: 9. Таким образом, эпизод с Обизуф в этой рукописи отсутствует. Публикация: Истрин 1898.

3. Ms. N. Иерусалим. Греческий патриархат, монастырь Мар Саба № 422. XV–XVI в. Обнаружена Маккоуном в 1920–1921 гг.

4. Вена, Национальная библиотека, собрание папирусов эрцгерцога Райнера, Vind G 330. V–VI вв. Фрагменты главы 18 без упоминания имени Соломона. Публикация: Preisendanz 1956.

Редакция C

1. Ms. S. Вена, codex philos. Graec. 108. XVI в. Рукопись содержит амулеты и другой магический материал и близка по содержанию рукописи V.

2. Ms. T. Британский музей, Harleian 5596. XV в. Три дополнения к рукописи L. Фрагменты содержат различный материал, отчасти пересекающийся с традицией «Clavicula Salomonis».

3. Ms. U. Милан, Амброзианская библиотека, № 1030. XVI в. По содержанию близка рукописям V и W.

4. Ms. V. Болонья, Университетская библиотека, Nr. 3632, ff. 436v–441v. XV в., датирована 14 декабря 1440 г. Заголовок «Διαθήκη του σοφωτάτου σολομώντος, κτλ.» (Завещание наимудрейшего Соломона). В целом рукопись магико-медицинского и астрологического содержания, содержит несколько текстов, приписываемых Соломону. Происхождение: Италия.

5. Ms. W. Париж, Национальная библиотека, Anciens fonds grecs Nr. 2419. XV в. Заголовок «Διαθήκη του σοφωτάτου σολομῶντος, κτλ.» (Завещание наимудрейшего Соломона). Близка рукописям V и U, но особенно рукописи V, поскольку ЗС имеет тот же конвой. Происхождение: Италия.

Редакция D

1. Ms. D. Гора Афон, Монастырь Дионисия 132, fols. 367r–374v. XVI в. Заголовок «Περί τοῦ Ζολομῶντος» (О Соломоне). Сокращенный вариант аггадической (повествовательной) части ЗС. Эпизоды с вопрошанием демонов отсутствуют.

Публикация: Истрин 1898. Русский перевод этого текста под заголовком «Завещание Соломона» был опубликован в сборнике «Книга магов» (Рохмистров 2009).

2. Ms. E. Иерусалим, Библиотека Греческого патриархата, Sancti Saba 290, fols. 177v–191r, XVIII в. Также сокращенный вариант аггадической части ЗС, близок версии рук. D. Написан на разговорном новогреческом языке. Заголовок «Διήγησις περὶ τοῦ προφήτου καὶ σοφωτάτου τοῦ βασιλέως σολομῶντος» (Рассказ о пророке и мудрейшем из царей Соломоне). Происхождение: предположительно, монастырь Ильи Пророка около Иерусалима.

3. Афины, Национальная библиотека, Gr. 2011, ff. 19r–40 r. XVIII в. Сокращенная версия текста ЗС по рук. D. Публикация: Delatte 1927: 211–227.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ДАТИРОВКА ЗС

Предполагаемый историко-литературный контекст ЗС

Если говорить о литературном контексте ЗС, то, с одной стороны, оно относится к жанру апокрифических завещаний[7], сформировавшемуся в еврейской среде в III–II вв. до н.э. и впоследствии распространившемуся в христианстве. С другой стороны, ЗС — часть обширного корпуса произведений, приписываемых Соломону, внутри которого можно выделить особый раздел магической соломоновой литературы[8].

Большинство рукописей имеют заголовок «Завещание Соломона». Жанр апокрифических завещаний — один из самых популярных в так называемой межзаветной литературе. Вымышленными авторами произведений этого жанра являются персонажи библейского повествования, такие как Моисей, Иов, Амрам и др. Понятие «жанр» применимо к этой группе произведений лишь условно, поскольку они не всегда следуют сколько-нибудь определенным формальным или содержательным признакам. Однако в апокрифических завещаниях можно выделить определенную группу произведений, которые, как указывает А. Ткаченко, следуют трехчастной схеме: «пролог, в котором сообщается о приближающейся смерти патриарха и говорится о том, кому адресованы его последние слова; центральная часть, где повествуется о жизни патриарха, даются наставления и предсказания будущего; эпилог, в котором описываются смерть и погребение, плач по умершему» (Ткаченко 2008: 461). Ясно, что структура ЗС далека от этой композиционной схемы[9]. Как спра-

[7] Большинство рукописей ЗС имеют заголовок «Завещание Соломона».

[8] О разнообразных сторонах образа Соломона в литературе и о корпусе соломоновой литературы см.: Torijano 2002.

[9] О композиции ЗС см. ниже. П. Торихано отмечает, что ЗС «не может рассматриваться как настоящее “завещание”», имея в виду жанр апокрифических завещаний и приводя в качестве примера прототипического текста «Завещание двенадцати патриархов» (Torijano 2002: 54, n. 21). Среди апокрифических завещаний

ведливо отмечает Торихано, модель завещания была использована автором книги для придания ей авторитетного статуса (Torijano 2002: 56)[10]. Поэтому ключевым для содержания книги следует считать не заглавие, а подзаголовок, имеющийся в рукописях редакций A и B: «Благословен Ты, Господь, который дал Соломону эту власть. Пусть слава и власть будут Твоими навеки. Аминь». В этом подзаголовке слово «власть» отсылает к способности Соломона управлять демонами и побеждать их.

Корпус сочинений, авторство которых приписывается Соломону, начал формироваться еще в пределах канонического текста еврейской Библии: Соломон считается автором Книги Притчей, Экклезиаста и Песни Песней, а также двух канонических псалмов — 72 (71) и 127 (126). В корпусе апокрифической постбиблейской (по отношению к Ветхому Завету) литературы авторство Соломона закреплено традицией за следующими книгами: Премудрость Соломона, Псалмы Соломона, Завещание Соломона.

Особый корпус составляют разнообразные магические сочинения, приписываемые Соломону. К ним относятся: «Гигромантия» или «Магический трактат Соломона» на греческом[11], «Ars Notoria»[12], «Ключ Соломона» [13], эфиопский текст «Зерцало Соломона» и многие другие, из которых не все сохранились. Произведения, упоминаемые в книге Зогар, — возможно, вымышленные (Alexander 1986: 378). Некоторые из перечисленных сочинений содержательно и даже композиционно перекликаются с ЗС. Особенно это касается «Гигромантии», в которой, как и в ЗС, есть небольшая повествовательная рамка, представляющая собой вариацию на библейский сюжет. Эта аналогия проявляется и в том, что «Гигромантия», как предполагают, написана в V–VI вв., но сохранилась в рукописях XV–XVI вв. — ситуация, аналогичная истории текста ЗС.

есть и другие примеры произведений, которые не вписываются в предлагаемую жанровую схему (например «Завещание Авраама»).

[10] Сходные наблюдения высказывает Шварц, которая отмечает поверхностный и вторичный характер пассажей, связанных с темой завещания в ЗС (Schwarz 2007: 231f.).

[11] Близок по содержанию к ЗС; в нем также имеется нарративная рамка (разговор Соломона с сыном Ровоамом), в которую вставлен разнообразный магический материал. «Гигромантия» датируется предположительно V–VI вв., текст известен по рукописям XV–XVI вв. (Torijano 2013a: 308). «Гигромантия» иногда входит в конвой ЗС, в частности, в двух рукописях эта книга соседствует с фрагментом ЗС, повествующим о диалоге Соломона с 36 деканами (Torijano 2002: 160).

[12] Книга, название которой можно перевести как «Искусство фигур», известна по более чем 50 рукописям. Предположительно, создана в Италии не позднее XII в. (Véronèse 2003).

[13] Это название объединяет книги различного содержания на нескольких языках: латинском, французском, итальянском, английском, нидерландском, греческом и иврите. Рукописи датируются XV–XIX вв. Предположительно, первоначально это произведение было создано на греческом не позднее XV в., а с XVI в. появляются переводы на другие европейские языки (Mathiesen 2007).

Если отвлечься от корпуса соломоновой литературы, то, по предположению Дж. Спира, ЗС относится к роду магических компендиумов, создававшихся, по его мнению, около VI в. в Византии (Spier 2014: 43). Спир полагает, что многочисленные амулеты той эпохи из разных регионов грекоязычного мира создавались с использованием формул, мотивов и персонажей из сборников заклинаний, существовавших в виде книг. Это предположение является очень спорным, поскольку ни один экземпляр таких книг не сохранился, а тексты амулетов, как правило, очень краткие, не содержат полностью текстов заговоров или магических повествований, подобных тем, что вошли в ЗС.

Как отмечает Маккоун, ангелология и демонология ЗС вполне соответствуют тому, что мы знаем из литературы библейских апокрифов и псевдэпиграфов (McCown 1922: 59; см. также Duling 1983: 956). Это отсылает к более широкой теме влияния еврейской традиции и еврейской литературы на ЗС. Параллели с еврейскими текстами разных периодов в ЗС многочисленны[14]. Возможно, более правильно было бы сказать, что само ЗС является еврейской книгой, на каком-то этапе ее создания переработанной в христианском духе. Но проблема состоит в том, что отделить еврейское от христианского в этой книге трудно.

Свидетельства о датировке ЗС

Важнейшей внешней датировкой считается ссылка на ЗС в «Диалоге Тимофея и Аквилы», датируемом V–VI вв. Однако из наличия этой ссылки нельзя сделать вывод о существовании в ту эпоху ЗС в том виде, в каком оно засвидетельствовано средневековыми рукописями (Schwarz 2007).

Фрагмент папируса с неполным текстом 18-й главы ЗС, найденный в Вене (Vind G 330), также может быть использован для датировки ЗС. Многие делают вывод, что этот папирус свидетельствует о существовании ЗС до V–VI вв. (Busch 2006: 20 и др.)[15]. Тем не менее есть вероятность, что этот текст мог в ту эпоху существовать изолированно, не входя в ЗС (Klutz 2005). Об изолированном бытовании текста, вошедшего в ЗС как 18-я глава (диалог Соломона с так наз. деканами, астральными демонами), свидетельствуют две рукописи, хранящиеся в Санкт-Петербурге, Cod. Petropolitanus 3[16] и Cod. Petropolitanus 4[17] (Torijano 2002). Как справедливо замечает П. Торихано, эти рукописи указывают на то, что у списка «деканов» из 18-й главы ЗС была своя история текста, связанная с образом Соломона-астролога. Таким образом, папирус Vind G 330 не является неоспоримым свидетельством существования ЗС в сколько-нибудь полном виде до V–VI вв.

---

[14] См. специальное исследование, посвященное параллелям между древнееврейской литературой и ЗС (Davies-Browne 2004).

[15] Важно также, что текст этого папируса отражает редакцию B, а не редакцию A.

[16] Q № 8 (XXAa/8), л. 148–173 Медико-астрологический трактат (Лебедева 1973: 117).

[17] РНБ, Греч. 575. Соломоники (сборник народной астрологии и магии). XVII в. (Лебедева 2014: 193).

Еще одно свидетельство о позднеантичном происхождении ЗС было найдено, как полагали, в библиотеке Наг Хаммади, в частности в трактате «О происхождении мира». В этом тексте упоминается некая «Книга Соломона», в которой якобы фигурировали имена и функции 49 демонов. Если это свидетельство достоверно, то оно указывает приблизительно на III в. (Duling 1983: 942).

По-видимому, византийский писатель Михаил Пселл (1018 — ок. 1078) был знаком с ЗС. Не исключено, что доступная ему версия отличалась от тех, что известны в настоящее время, но по аллюзиям на ЗС в сочинении Пселла трудно судить об этом. В его сочинении «О действиях демонов» систематизировано содержание ЗС (McCown 1922: 78). Также Пселл отождествил Обизуф с Гилу, известной по множеству греческих заклинательных текстов (Hartnup 2004: 147)[18]. Это уже недвусмысленно говорит о знакомстве Пселла с ЗС.

Гипотезы о происхождении ЗС

Первые издатели текста ЗС Ф. Флек и В.М. Истрин считали, что ЗС в его окончательном виде — средневековая книга (Schwarz 2007: 209). В настоящее время мало кто разделяет эту точку зрения, но вопрос о возможном средневековом контексте происхождения ЗС недостаточно исследован.

Конибер считал, что ЗС представляет собой христианскую переработку еврейской книги. Но Конибер пишет, что среда, которая породила ЗС, маргинальна как по отношению к христианству, так и по отношению к иудаизму. Например, он приводит выдержки из Цельса у Оригена, которые демонстрируют демонологические параллели между ЗС и представлениями гностиков, в частности офитов (Conybeare 1898: 7, 13). Из доводов Конибера[19] можно сделать вывод, что ЗС возникло в среде гностиков-христиан, которые были хорошо знакомы с еврейской мифологией и демонологией. Вся аргументация у Конибера направлена на то, чтобы показать, что ЗС создано около 100 г. н.э. (Conybeare 1898: 12).

Одной из самых авторитетных является теория о происхождении ЗС, предложенная Ч. Маккоуном. По его мнению, рукописи D и E (ред. D) отражают ранний этап создания текста[20], при этом рукопись D отражает более позднюю редакцию первоначального варианта. Маккоун признает, что в ЗС

[18] Со ссылкой на сочинение Л. Алляция «De Graecorum hodie quorundam opinationibus», III, p. 118. В отрывке, приводимом у Алляция, Пселл не называет имя Обизуф, но ясно, что он говорит об эпизоде с Обизуф из ЗС.

[19] В частности, Конибер приводит убедительное рассуждение о том, что фразеологические параллели греческого текста ЗС с языком Нового Завета указывают не на зависимость ЗС от Нового Завета, а на то, что авторы ЗС и Нового Завета пользовались одним и тем же языком.

[20] Аггадический и биографический материал, в основе которого — история о строительстве Храма без глав о вопрошании демонов (гл. 4–18), так наз. Urschrift.

значителен иудейский слой, но считает, что замысел этой книги принадлежит христианину. Рецензии B и A отражают следующий этап, когда была создана «магико-медицинская» редакция, уже собственно «Завещание Соломона» (Grundschrift), в которой повествовательный материал о жизни Соломона был несколько сокращен; при этом A — более ранний вариант этой редакции, а B — более поздний, христианизированный. Еще позднее возникла редакция C (McCown 1922).

К. Прейзенданц полагал, что первоначальный вариант ЗС был составлен в I–II вв. (Preisendanz 1956).

В предисловии к переводу ЗС на английский язык Д. Дулинга не приводится его собственных аргументов о датировке ЗС, но он пишет, что, по общему мнению, большая часть материала ЗС отражает мир палестинского иудаизма I в. (Duling 1983: 942).

По мнению П. Торихано, ЗС, вероятнее всего, создано в IV в., поскольку нет веских оснований датировать его раньше. Но этот автор также предполагает, что ЗС включает традиции, восходящие к I в. н.э. (Torijano 2002).

В обширном исследовании П. Буша предлагается следующая гипотеза. Он постулирует существование «основного документа» (Grundschrift), представленного редакциями A, B и C. Но в рукописи Q, относящейся к редакции B, заметна тенденция к сокращению глав о вопрошании демонов. Рукописям D, E и афинской Gr. 2011 (редакция D) свойственна данная тенденция к сокращению, но в этой редакции появляются биографические дополнения о жизни Соломона до строительства Храма. Таким образом, Буш предлагает модель с диаметрально противоположной направленностью по сравнению с моделью Маккоуна. Существенно то, что Буш считает этот «основной документ» изначально христианским. При этом он допускает, что существовал какой-то еврейский протограф (Urschrift). Христианизированный «основной документ» в его протоформе создан, возможно, как считали Конибер и Зальцбергер[21], орфическими гностиками в I в. н.э., но в дальнейшем он несколько раз редактировался и приобрел законченный вид в IV в. н.э. в Иерусалиме. Об этом говорит общий колорит, характерный для Иерусалима в эпоху после Константина, отсылки к некоторым реалиям, а также близость к демонологии позднего платонизма. Этот «основной документ» отражен двумя независимыми редакциями — краткой (A) и расширенной (B). Последняя в Средние века переработана в редакцию C (Busch 2006: 37).

Заслуживает интереса и гипотеза о происхождении ЗС, предложенная в (Klutz 2005). Как предполагает автор, гл. 18 какое-то время существовала независимо. Ее ранняя рукопись V–VI вв. подтверждает, что в рукописях P и N представлена ранняя традиция, первичная по отношению к редакции A и к другим рукописям. Ядро текста ЗС составляют главы 1–15 и 18 со связ-

[21] Salzberger 1907.

кой 16–17, к которым был присоединен более поздний материал, насыщенный христианскими элементами и порочащий Соломона, — главы 19–26. Этапы создания текста по Клутцу: 1) до середины II в. — 18 гл.; 75–125 гг. — главы 1–15; 125–175 гг. — окончательная версия ЗС в редакции, отраженной в рукописи Р. Справедлива критика Дж. Давилы, что такая точная датировка отдельных частей текста малоубедительна (Davila 2008).

Достаточно инновативной выглядит модель, постулируемая (Schwarz 2007). По ее мнению, ядро ЗС составлял сборник заговорных текстов (spellbook)[22], который в силу своего характера был открытой системой и мог со временем пополняться. Повествовательная рамка была добавлена на позднем этапе. Именно для византийских сборников заговоров характерно присутствие повествовательных элементов[23], что отличает их, например, от эллинистических сборников заговоров. Поэтому модель Шварц противоречит предположению Дж. Спира о том, что в ЗС отразилась традиция ранневизантийских сборников заклинаний.

Подводя итоги, можно сказать, что большинство авторов поддерживают относительно раннюю датировку ЗС. Многие считают, что в каком-то виде эта книга существовала по крайней мере до V в. н.э. и что она включает более древний материал, восходящий к рубежу эр. В то же время некоторые авторы не исключают, что окончательная редакция книги сложилась в Средние века.

Достаточно популярно представление о том, что в каком-то первоначальном виде ЗС было создано в еврейской среде (Conybeare 1898; McCown 1922; Busch 2006). М. Гастер пытался доказать, что ЗС переведено с древнееврейского (Gaster 1896). Доводы Гастера проанализированы Ч. Маккоуном и справедливо отвергнуты. Маккоун рассматривает и другие возможные гебраизмы в языке ЗС, но приходит к выводу, что и они неубедительны (McCown 1922: 42–43). С большим энтузиазмом идею еврейского происхождения ЗС отстаивал Конибер. Но он приводит в основном доводы «от противного», стремясь показать, что ЗС — в целом не христианская книга и что кажущаяся зависимость языка ЗС от языка Нового Завета объясняется другим способом[24]. Высказывалось также предположение о существовании еврейского протографа 18-й главы (Gundel 1936). Особая история этой главы, которая иногда переписывалась как отдельное произведение[25], не позволяет экстраполировать характер ее происхождения на весь текст ЗС. Таким образом, предположение о существовании первоначального древнееврейского текста ЗС не получило убедительного подтверждения.

---

[22] Автор сравнивает ЗС с византийскими сборниками заговоров. Однако в той же статье Шварц подробно останавливается на эллинистических греческих сборниках заговоров, которые также могли быть прообразом ЗС.

[23] Автор имеет в виду сборники поздневизантийской эпохи.

[24] См. примеч. 19.

[25] Об этом см. раздел «Свидетельства о датировке ЗС».

Наличие явных христианских аллюзий в ЗС[26] может рассматриваться либо как ряд поверхностных интерполяций, либо как свидетельство принципиально новой редакции ЗС, созданной автором-христианином.

РЕЦЕПЦИЯ ЗС В ГРЕЧЕСКОЙ И В ДРУГИХ ТРАДИЦИЯХ

ЗС было популярно в грекоязычном мире вплоть до XVIII в. (Hartnup 2004: 46). Достаточно упомянуть таких авторов, как Михаил Пселл (1018 — ок. 1078) и Лев Алляций (1586 или 1588–1669)[27]. В греческой традиции трудно отделить рецепцию ЗС от источников этой книги и каких-то текстов, существовавших и передававшихся параллельно. В этой связи интересен текст из Рук. № 1265 Национальной библиотеки Афин, датируемый XVI–XVII вв. В приводимых ниже отрывках хорошо видны аллюзии на ЗС и упоминания персонажей этой книги:

> Печати Бога живого, Господа неба и земли, как он сковал и обуздал всякую силу демонов через печать, которую послал царю **Соломону** <...> Свяжи, Господи, **36 миродержцев**[28] <…> (Delatte 1927: 98, 21–25, 30).
>
> Свяжи, Господи, **Похотливого духа**, **Орниаса**, Амодектона (Ἀμοδέκτον), драконицу крылатую <**Оно>скелис** и проклятую (κατάρατον) Гилу, имена же ее таковы: первое — Гиллон (Γίλλον). . . (Delatte 1927: 99, 1–7).

Поскольку этот текст датируется несколько позже актуальных для нашей темы рукописей ЗС (XV–XVI вв.), можно предполагать, что здесь мы имеем свидетельство о знакомстве автора с ЗС. В то же время нельзя исключать, что этот текст сохранил мотивы и персонажей, которые были известны в греческой традиции до появления ЗС и использовались сочинителями этого произведения.

Царь Соломон как персонаж магических текстов чрезвычайно популярен в арабской литературе (McCown 1922: 78–82). В частности, известны арабские версии СЛ первого сюжетного типа, в которых сакральным персонажем является Соломон (Winkler 1931). Однако маловероятно, что эти тексты непосредственно восходят к эпизоду с Обизуф в ЗС: в них не встречается имени Обизуф или какого-либо сходного с ним; демоница раскрывает не одно имя, а 12; и в остальном эти тексты следуют сюжетной схеме СЛ «Михаил-типа»[29]. В арабской традиции известен текст «Суды Соломона» (рукописи XVI–XVII вв.), который включает ряд сюжетных мотивов из ЗС, но не включает эпизода с Обизуф. Как отмечает С. Чеплё, этот текст, возмож-

---

[26] См. список явных христианских аллюзий в ЗС (Busch 2006: 19).

[27] Об отсылках к ЗС у обоих авторов см.: Hartnup 2004.

[28] Здесь употреблен термин κοσμοκράτορες, который мы чаще переводим «деканы».

[29] См. главу А.К. Лявданского «Арабские версии Сисиниевой легенды» в наст. изд.

но, восходит к редакции D «Завещания Соломона» (Čéplö 2012). В сборнике «Тысяча и одна ночь» использован мотив запечатывания Соломоном демонов в бутылках (Iles Johnson 2002: 41f.)[30].

Упоминаемая в некоторых работах сирийская рукопись ЗС (Paris, BnF syr. 194, fols. 153r–156v) на самом деле является сирографичным арабским списком «Судов Соломона» (Di Tommazo 2012: 318). В сирийской заклинательной традиции известен заговор, включающий вступление к ЗС, эпизод с юношей, демоном Орниасом (сир. Пате) и главой демонов Вельзевулом (сир. Пельзон). Этот текст известен по рукописи, созданной в провинции Хаккяри (юго-восточная Турция) в 1735 г., и опубликован в работе А.С. Нуруллиной (2012). Примечательно, что в роли архангела выступает не Михаил, а Гавриил, что, вероятно, указывает на арабское происхождение этого заговора.

Принято считать, что через Византию влияние идей и образов ЗС проникло и в средневековую Русь. М. Соколов отмечает следующие параллели между мотивами ЗС и изображениями на змеевиках: то, что части тела демоницы Обизуф невидимы, сравнивается с изображениями на змеевиках одной головы демона без туловища (Соколов 1889: 351–352); семь женских духов, являющихся к Соломону (ЗС, гл. 8), предлагается сравнить с так наз. семиголовыми змеевиками (Соколов 1889: 367). Наблюдения В.Н. Залесской в целом развивают идеи, высказанные ранее М. Соколовым (Залесская 1974).

ЭПИЗОД С ОБИЗУФ В КОНТЕКСТЕ ЗС

Содержание и структура книги

Помимо главного структурного принципа, который можно назвать энциклопедическим (каталог демонов)[31], в тексте присутствует сюжетная канва, которая в целом следует библейскому повествованию о царе Соломоне: строительство Храма (3 Цар 6–7); цари других стран, услышав о богатстве и славе Соломона, посещают Иерусалим, чтобы увидеть строительство Храма, а также привозят для него разнообразные материалы (гл. 19, ср. 3 Цар 5; 10: 1–10); в числе этих царей — царица Шевы (гл. 19, 21, ср. 3 Цар 10: 1–13); Соломон берет себе многих жен из разных стран, ради которых он поклоняется чужим богам (гл. 26, ср. 3 Цар 11: 1–8), дух Божий покидает Соломона (гл. 26, ср. 3 Цар 11: 9). Таким образом, хронологически в ЗС изложены события определенного отрезка жизни Соломона — от момента строительства Храма приблизительно до кончины Соломона. Однако нетрудно заметить, что эта «библейская» канва событий служит лишь рамочным повествованием для материала совершенно иного рода. Бóльшая часть текста ЗС посвящена демонологии (как учению о демонах)

[30] О мотивах из ЗС в «Тысяча и одной ночи» см. также (Conybeare 1898: 14).

[31] Об энциклопедическом и ученом характере этой книги см. (Alexander 1986: 373).

в прямом смысле этого слова: главы 1–18 практически полностью посвящены демонстрации демонов и контролирующих их ангельских сил. Череда демонов вводится в библейский сюжет о строительстве Храма эпизодом о юном рабочем, мучимом демоном (гл. 1–2). Несколько особняком стоит рассказ о непокорном сыне некоего старика и демоне Орниасе, который предсказывает смерть юноши (гл. 20). Затем следует серия эпизодов, в которых демоны из Аравии помогают Соломону завершить строительство Храма (гл. 22–25).

Эпизоды вопрошания демонов построены однородно по типу «заговора встречи», но имеют особую схему, отличную от сюжета СЛ. Таких эпизодов в ЗС — восемнадцать[32].

Обычно сцена вопрошания демона начинается с описания его облика. Затем Соломон задает вопросы[33]. Он стремится узнать у каждого демона три вещи: 1) его имя, 2) его функцию, 3) имя ангела, который в силах подчинить себе этого демона. Соответственно, Соломон обычно задает три вопроса: 1) «Кто ты? Как твое имя?»[34]; 2) «Что ты делаешь?»; 3) «Какой ангел тебя покоряет (букв. “обезвреживает”)?»[35]. Получив ответы на эти вопросы, Соломон, как правило, отправляет демона на строительство Храма, поручая каждому особый участок работы. В определенный момент встречи с демоном, обычно после завершения диалога, Соломон запечатывает демона своим кольцом, полученным от Бога с помощью архангела Михаила.

Еще один содержательный и одновременно композиционный принцип связан с темой астрологии. Начиная с самого первого диалога с Орниасом Соломон, помимо стандартных вопросов, задает еще и вопрос о том, с каким небесным телом или созвездием связан демон[36]. Эта астральная тема непре-

---

[32] Гл. 2 — демон Орниас; гл. 3 и 6 — Вельзевул; гл. 4 — Оноскелис; гл. 5 — Асмодей; гл. 7 — Ликс Тетракс; гл. 8 — семь небесных тел; гл. 9 — безголовый демон Убийство; гл. 10 — демон-собака; гл. 11 — демон-лев; гл. 12 — Глава драконов; гл. 13 — Обизуф; гл. 14 — Крылатый дракон; гл. 15 — Энепсигос; гл. 16 — Кинопегос; гл. 17 — развратный дух; гл. 18 — 36 небесных тел (деканов); гл. 22 — Эфиппас; гл. 25 — Абезетибу. Приведенный здесь список демонов дается по редакциям A и B.

[33] В редких случаях демон сам начинает диалог: гл. 10 (демон приветствует Соломона), 11, 16.

[34] Иногда эти два вопроса звучат по отдельности. Тогда, например, на вопрос «Кто ты?» демон отвечает рассказом о своих функциях.

[35] Есть разнообразные отклонения от этого набора вопросов, но сути они не меняют. Например, диалог с Асмодеем, помимо «главных» вопросов, значительно расширен за счет следующих вопросов: «Это все, что ты делаешь?», «Какой рыбы ты боишься?», «Есть ли еще что-то (важное) о тебе?». Особую группу диалогов составляют те, в которых Соломон задает вопрос о связи демона с небесным телом или созвездием (гл. 2, 4, 6, 7).

[36] «В каком знаке Зодиака ты живешь?» (гл. 2); «С каким небесным телом ты движешься?» (гл. 4); «В какой звезде ты живешь?» (гл. 6); «В каком созвездии ты живешь?» (гл. 7). В диалоге с Асмодеем в гл. 5 этого вопроса нет, но Асмодей сам рассказывает о своем созвездии.

рывно проводится до главы 8 включительно. Первые пять диалогов (гл. 2, 4–7) касаются этой темы, а в гл. 8 происходит диалог с семью демонами, наименование которых (κοσμοκράτορες [правители мира]) Маккоун интерпретировал как «небесные тела»[37]. Кроме того, сами семеро демонов говорят о своих звездах. После главы 8 астральная тема внезапно исчезает: Соломон перестает спрашивать демонов об их астральном доме, и сами демоны данных вопросов не касаются. Впрочем, эта тема возникает вновь в 18-й главе, где вновь появляются астральные «правители мира»[38]. Таким образом, если не брать в расчет 18-ю главу, главы 2–8 составляют особый «астрологический» раздел ЗС.

Важную композиционную роль играет также гл. 15, в которой демон предсказывает разделение царства Соломона, разрушение Храма, освобождение связанных Соломоном демонов, которые будут править вплоть до распятия и воскресения Христа. После этого пророчества Соломон произносит слова, которые звучат как итог вопрошания демонов и, возможно, как итог книги[39]: «Я не поверил тому, что говорили демоны, пока это не случилось. Но когда это случилось, я написал это завещание сынам Израиля. И я передал его им, чтобы они знали свойства (букв. “силу”) демонов, их облик (букв. “форму”), а также имена ангелов, которые их покоряют» (McCown 1922: 47*–48*).

Эпизод с Обизуф

Для исследователя СЛ эпизод с Обизуф — вполне узнаваемый пример первого сюжетного типа СЛ, в основе своей являющийся «заговором встречи». Однако все остальные эпизоды вопрошания демонов в ЗС также построены как «заговоры встречи». Это может объясняться либо тем, что автор использовал сценарий «заговора встречи» для эпизодов вопрошания демонов, либо тем, что в устных (или письменных?) источниках, из которых составитель книги брал отдельные эпизоды, уже существовал весь инвентарь заговоров от разнообразных демонов с сюжетом «заговора встречи». Возможно также, что эти заговоры до включения в ЗС уже существовали как сборник[40].

---

[37] Об астральном содержании этого термина, который первоначально имел обычное земное содержание, см.: Feldmeier 1995. Первый из «правителей мира» в диалоге с Соломоном называет себя «деканом» (известный астрологический термин). Поэтому этих 36 «правителей мира» в 18-й главе ЗС в научной литературе часто называют «деканами».

[38] Об особом характере этой главы с точки зрения истории текста см. раздел 3.2. «Происхождение и датировка». Композиционно гл. 18 также выделена, поскольку она завершает основной цикл вопрошания демонов, состоящий из 16 диалогов. Остаются еще два диалога с демонами Эфиппасом и Абезетибу (глл. 22 и 25), но встречи с этими двумя демонами сюжетно мотивированы.

[39] См. гипотезу о происхождении ЗС в (Klutz 2005).

[40] Ср. гипотезу С. Шварц о существовании сборника заговоров как первоначального ядра ЗС (Schwarz 2007).

Выше была рассмотрена композиция книги ЗС, бóльшая часть которой построена как серия аналогичных эпизодов вопрошания демонов. При всем разнообразии отклонений от общей сюжетной схемы, в этих эпизодах прослеживается довольно жесткий единый сценарий (внешний облик демона — серия заранее определенных вопросов — запечатывание демона — задание строить Храм). Это говорит о том, что рассказ о встрече и диалоге Соломона с Обизуф, как и другие эпизоды вопрошания демонов, вряд ли мог существовать изолированно до включения в текст ЗС, по крайней мере в том виде, в котором он представлен в ЗС.

При этом автор, вероятнее всего, пользовался разнообразным фольклорно-мифологическим материалом, но придавал этому материалу в каждом эпизоде нужную форму в соответствии с общим замыслом книги. Гипотетически можно представить, что автор знал из устной традиции о демоне Абизу, о ее внешнем облике, о ее основной функции — губить новорожденных и о методе борьбы с ней путем написания ее имени[41]. Возможно, автору были известны устные или письменные заговоры от Абизу, подобные заговору на свинцовой табличке с Кипра VIII в. (Giannobile 2004)[42]. Однако при создании эпизода с Обизуф (Абизуф) автор использовал этот материал, подчинив его композиционным задачам своего сочинения. Например, в эпизоде с Обизуф есть несколько неожиданная реплика демоницы: на вопрос «Кто ты?» она отвечает вопросом «А ты кто?» (ред. А) и велит Соломону сначала вымыть руки, а затем только приступать к расспросам (обе редакции). Во-первых, такая же реплика есть и в диалоге Соломона с Асмодеем (гл. 5). Но важнее другое: в нескольких эпизодах демоны разными способами демонстрируют свой непокорный нрав и отказываются подчиняться Соломону[43]. Возможно, это был литературный прием, использовавшийся для драматизации эпизодов, для придания им динамизма. Напротив, другое отклонение от единого сценария эпизодов может объясняться использованием уже готового материала заговорной традиции: в финале эпизода Обизуф не отправляют строить храм, но подвешивают за волосы.

Одним из важнейших моментов эпизода с Обизуф в контексте истории СЛ и с точки зрения типологии заговоров является формулировка «рецеп-

---

[41] Так в ред. А.

[42] Свидетельством об этой традиции могут быть также металлические амулеты с именем Абизу, распространенные в ранневизантийскую эпоху (Spier 2014: 54).

[43] Вот как комментирует этот момент в нашем эпизоде П. Буш: «Sicherlich ist das übliche Schema von der anfänglichen Arroganz der Dämonen hier aufgenommen…» [Определенно, здесь повествование следует обычной (для ЗС. — *А. Л.*) схеме, (предполагающей) первоначальную заносчивость демонов…] (Busch 2006: 183). Под «первоначальной заносчивостью» Буш имеет в виду, что демоны проявляют свою непокорность лишь в начале соответствующих эпизодов. В финале этих эпизодов Соломон сбивает с них спесь и они полностью ему подчиняются.

та», или ритуальное предписание по спасению от Обизуф. Здесь две главные редакции принципиально расходятся: согласно редакции А необходимо написать имя самого демона («Когда женщина рожает, надо написать мое имя на листе папируса, и я убегу»), а согласно редакции В необходимо написать имя ангела («Если кто-то знает это имя (Афароф=Рафаил) и напишет его над роженицей, тогда я не смогу проникнуть (туда)»). Интересно, что в редакции В «методика» борьбы с демонами с помощью имен ангелов проводится последовательно: например, в гл. 15 (только в редакции В!) сформулирована цель сочинения завещания («Чтобы сыны Израиля знали демонов, их функции, их облик и имена ангелов, которыми они изгоняются»). Кроме того, демон Мардеро (19-й декан в гл. 18) согласно редакции А изгоняется собственным именем, а согласно редакции В — именами ангелов (точнее, обращением к ангелам) Сфенера и Рафаила. Таким образом, в редакциях А и В мы видим альтернативные способы изгнания демонов.

ПЕРЕВОД ЭПИЗОДА С ОБИЗУФ

Редакция А

Перевод сделан с рукописи L[44] с использованием разночтений рукописи H по критическому аппарату в (McCown 1922).

XIII. 1. И я приказал явиться ко мне другому демону. Тогда предстал пред моим лицом некий дух, по виду — корова[45], фигура которой была скрыта распущенными волосами[46]. 2. И я сказал ей: «Кто ты?» Она сказала: «А ты кто? Зачем тебе надо узнать, каковы мои дела? Если ты хочешь что-то узнать, иди в царские покои, вымой руки, затем снова садись на свой трон и спрашивай меня[47], и тогда узнаешь, царь Соломон, кто я есть».

3. Сделав так и сев на трон, я спросил: «Кто ты?» И она сказала: «Абизуф[48]; и по ночам я не сплю, а брожу по всему миру в поисках (бере-

[44] Мы пользовались фотографией этой рукописи, доступной на интернет-странице оцифрованных рукописей Британской библиотеки (http: //www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_5596; дата обращения 12.07.2017).

[45] Греч. βοῦς может быть как женского, так и мужского рода. Поэтому возможен перевод «бык». В рукописи L на протяжении значительной части текста о демоне говорится в мужском роде. Однако согласование по мужскому роду не проведено последовательно по всему тексту: со слов «а волосы ее спутаны (5)» согласование — по женскому роду. Поскольку во всех остальных рукописях (включая рук. H редакции А) демонический персонаж — женского рода, в переводе принято согласование по женскому роду по всему тексту этого эпизода в редакции А.

[46] Здесь текст не поддается дословному переводу. Перевод Буша: «dessen gestalt hielt es verborgen mit seinen gliedern, es hatte gelöste haare».

[47] Испр. по рук. H, в рук. L «нас».

[48] Ms L: ἀβυζούθ, Ms H: ἡ βουζοϋθ και ἰδιούθ.

менных) женщин, заранее вычисляю момент (их родов)[49], бью их и душу́ новорожденных. Ни одна ночь не проходит безуспешно. И ты не можешь меня подчинить. Я прохожу по западным[50] регионам. 4. Мое дело — не что иное, как уничтожать новорожденных, портить (их) зрение, запечатывать (им) рот[51], губить (их) разум, причинять боль (их) телам».

5. Когда я, Соломон, услышал это, я поразился. Образа ее я не видел, поскольку все тело ее было в темноте, а волосы ее спутаны[52]. 6. Тогда я, Соломон, сказал ей: «Скажи мне, злой дух, какой ангел может тебя обезвредить?» Она ответила мне: «Ангел Рафаил. Когда женщина рожает, надо написать мое имя на листе папируса, и я убегу». 7. Услышав это, я приказал, чтобы ее связали перед храмом, чтобы все проходящие мимо из сыновей Израиля видели ее и прославляли Бога, Который дал мне такую власть (Ms L. Британский музей, Harleian, Nr. 5596. Л. 15v–16r).

Редакция B

Перевод сделан по тексту рукописи P (Migne 1865; McCown 1922). Приводятся также разночтения по рукописи N, содержащиеся в критическом аппарате издания Маккоуна.

XIII. 1. И, помолившись Господу, Богу Израилеву, я приказал явиться другому демону. Тогда предстал некий дух, похожий на женщину, чья голова[53] вместе с членами были скрыты и волосы распущены. 2. И я сказал ей: «Кто ты?» Она сказала: «Послушай следующее обо мне: если ты хочешь что-то узнать, иди в царские покои, вымой руки, затем снова садись на свой трон и спрашивай меня, и тогда узнаешь, кто я есть».

3. И я, Соломон, сделал так, как она мне приказала, и сдержался по мудрости, обитающей во мне, чтобы я смог услышать о ее делах, и осудить их, и объявить их людям, сел и сказал: «Кто ты?» И она сказала: «Среди людей — Обизуф[54]; и по ночам я не сплю, а брожу по всему миру в поисках (беременных) женщин, заранее вычисляю момент (их родов), отыскиваю их и душу́ (новорожденного), если мне повезет. Если же нет, я отправляюсь в другое место. Ни одна ночь не должна пройти безуспешно. Ведь я злостный дух со множеством имен и множеством образов, брожу здесь и там, прохожу по западным регионам.

---

[49] В рук. L употреблена форма στομαχηζομην, которая, вероятно, является искажением στοχαζομένη «вычисляющая (вычисляя)».

[50] Все рукописи дают здесь разные чтения. Перевод дан по рукописи L (δυσικα μερη). Возможно, текст искажен; речь, вероятно, идет о далеких и труднодоступных областях.

[51] Букв. «осуждение (проклятие?) уст».

[52] Букв. «дико росли».

[53] Маккоун делает здесь эмендацию: вместо μορφην «голова» предлагает читать κορυφην «образ, облик». Этой эмендации следуют некоторые переводы, например перевод Х. Винклера.

[54] Так в рукописи P — ὀβυζούθ. Рук. N: ὀβεζθγελαουθ.

А сейчас тем, что ты запечатал меня кольцом Бога, ты ничего не достиг: я не в твоей власти и ты не сможешь мне приказывать. 4. Мое дело — не что иное, как уничтожать новорожденных, (и я делаю) их уши глухими, (вызываю) недомогание глаз, запечатываю рот и гублю их разум, причиняю боль их телам».

5. Когда я, Соломон, услышал это, я поразился. Что касается ее облика, то все ее тело было в темноте. Однако я видел, что она вся светится зеленым сиянием и что ее волосы были спутаны, как у дракона. Все ее члены были скрыты, но ее голос был совершенно ясным, и он говорил со мной. 6. Тогда я сказал, хорошо ее понимая[55]: «Скажи мне, злой дух, какой ангел может тебя обезвредить?» Она ответила мне: «Ангел Божий по имени Афароф[56], что значит Рафаил, — тот, кто обезвреживает меня ныне и во все времена. Если кто-то знает это имя и напишет его над роженицей, тогда я не смогу проникнуть (туда), и у этого имени число — 640[57]». 7. Услышав это, я приказал, чтобы ей связали волосы и подвесили ее на фасаде храма Божьего, чтобы все сыны Израилевы, проходя мимо, могли видеть ее и прославлять Бога, Который дал мне такую власть (Migne 1865: 1333–1336).

МОТИВЫ

1. Обизуф в облике коровы (или быка) в редакции А. Это описание облика демоницы, плохо сочетающегося с распущенными волосами, интерпретируется П. Бушем следующим образом. В греческом переводе Септуагинты имя Лилит (לילית) в Книге Исайи (34: 14) переведено как онокентавр (ὀνοκένταυρος). Способность Лилит убивать младенцев известна из еврейской традиции, поэтому отождествление Лилит с Обизуф вполне возможно. П. Буш считает, что автор ЗС находился под влиянием этой интерпретации Ис. 34: 14 в Септуагинте[58] (Busch 2006: 186–189).

2. В облике Обизуф наиболее значимо то, что у нее распущенные волосы. Об этом говорят тексты обеих редакций, причем о виде волос говорится два раза в обсуждаемом здесь эпизоде[59]. Нередко комментаторы отмечают, что этот мотив отсылает к мифологическому образу горгоны, или, точнее, Горгоны Медузы (Gaster 1900: 159; Duling 1983: 974; Busch 2006: 185).

---

[55] Т.е. хорошо понимая ее хитрость.

[56] N: Барафан.

[57] Гематрия имени Рафаил исчисляется следующим образом: ρ=100, α=1, φ=500, α=1, η=8, λ=30, т.е. ραφαηλ = 640.

[58] Т.е. предполагается, что автор ЗС знал не только текст Септуагинты, но и древнееврейский текст Ис 34: 14. В подкрепление своей гипотезы Буш приводит свидетельства о том, что онокентавры по представлениям позднеантичных авторов были сильно волосаты.

[59] Второй раз говорится, что волосы спутанные.

3. В редакции В Обизуф сравнивается с драконом: «ее волосы были спутаны, как у дракона». В том же пассаже говорится о ее зеленом цвете («она вся светится зеленым сиянием»), что, возможно, тоже отсылает к сравнению ее с драконом.

4. Диалог Соломона и Обизуф строится по одинаковому сценарию в обеих редакциях. Небольшое отличие состоит в том, что в ред. А ответ на первый вопрос Соломона «Ты кто?» начинается с встречного вопроса «А ты кто?». Далее Обизуф предлагает Соломону помыть руки, прежде чем ее опрашивать, диалог начинается второй раз с того же вопроса Соломона «Кто ты?». В отличие от других текстов первого сюжетного типа СЛ, в диалоге присутствует вопрос «Какой ангел тебя покоряет?». Этот вопрос диктуется типовой композицией эпизодов вопрошания демонов в ЗС[60].

5. Соломон, прежде чем допросить Обизуф, по ее требованию моет руки. Замечание Дулинга, что это магический очистительный обряд (Duling 1983: 974), малосодержательно: непонятно, какое это имеет значение для сюжета и чем это мотивировано, помимо требования Обизуф. П. Буш делает более общее замечание, касающееся этого момента в повествовании. В том, что Соломон выполняет требование Обизуф, он предлагает видеть отсылку к общей теме слабости Соломона к женщинам, потакания их желаниям (Busch 2006: 183)[61].

6. Редакция В объясняет покорность Соломона Обизуф следующим образом: «И я, Соломон, сделал так, как она мне приказала, и сдержался по мудрости, обитающей во мне, чтобы я смог услышать о ее делах, и осудить их, и объявить их людям…» Как отмечает П. Буш, для редакции В характерна определенная экзегетическая направленность, проявляющаяся в некотором количестве пояснительных вставок в тексте, отсутствующих в редакции А (Busch 2006: 35)[62]. Одной из таких вставок является ремарка в ст. 6, отсутствующая в редакции А: «Тогда я сказал, *хорошо ее понимая* (курсив наш. — *А. Л.*)».

7. Объект воздействия демона — беременные и новорожденные. В отношении этого мотива существенных различий между редакциями нет.

8. Называние имен демона и ангела, которому подчиняется данный демон. Главное различие редакций в том, что в ред. А спасение от Обизуф достигается написанием ее имени, а в ред. В — написанием имени ангела. Редакции А и В сходятся в том, что ангел Рафаил усмиряет Обизуф, а ред. В добавляет, что другим именем Рафаила является имя Афароф (или Барафан). Важно отметить, что Рафаил в ЗС усмиряет еще и Асмодея (гл. 5). Это уже третья параллель с

---

[60] Об этом см. раздел «Содержание и структура книги».

[61] В ЗС эта тема открывается почти юмористически в начале гл. 4. Когда к Соломону приводят главу демонов Вельзевула, после краткого диалога, следующего стандартному сценарию, Соломон спрашивает Вельзевула: «А нет ли среди демонов женщин?»

[62] Буш делает вывод, что для редакции В характерна общая ориентация на запросы читателя (Busch 2006).

эпизодом с Асмодеем, если вспомнить встречный вопрос демона «А ты кто?», а также мотив связывания демона. Рафаил широко представлен как ангел-целитель и избавитель от демонов в еврейской апокрифической и в раннехристианской заклинательной литературе (Mach 1995). Для ЗС в этом смысле наиболее значима книга Товита, в которой Асмодея связывает Рафаил (Тов. 8: 3)[63].

9. Наказание демоницы. В редакции B демоницу подвешивают за волосы. В редакции A демоницу связывают. Этот мотив отсылает к широко распространенной в различных заклинательных традициях практике «связывания» демона[64]. Более того, он представлен в известном пассаже из «Иудейских древностей», являющемся древнейшим свидетельством об образе Соломона как мага[65]. Также и в самом ЗС есть тексты, где задействован мотив связывания демона (гл. 5, 6, 15).

ИМЯ ОБИЗУФ (АБИЗУФ)

Рукописи ЗС дают следующие формы имени демона, с которым беседует Соломон в интересующем нас эпизоде: Рук. L — ἀβυζούθ, Рук. H — ἡ βουζοῦθ και ἰδιούθ, Рук. P — ὀβυζούθ, Рук. N — ὀβεζθγελαουθ. Как показал Гринфилд, имена ἀβυζούθ и ὀβυζούθ являются вариантами имени Авιζου, встречающегося в нескольких списках имен Гилу (γυλου), одного из главных персонажей в византийских версиях СЛ (Greenfield 1989: 116)[66]. Это сопоставление позволяет истолковать имя ὀβεζθγελαουθ как соединение в одной форме имен ὀβυζούθ и γυλου. Вариант ἡ βουζοϋθ και ἰδιούθ встречается в несколько трансформированном виде (Ἀβυζούθ και Ἀδιούθ) в тексте, автор которого явно был знаком с ЗС и отождествлял этого демона с Гилу. Таким образом, все варианты имени Обизуф в ЗС так или иначе связаны с традицией имен Гилу.

Важно отметить, что идентичность Обизуф из ЗС и Абизу из византийских заговоров не была очевидной для некоторых авторов, особенно в период до выхода работы Маккоуна[67]. Возможно, это связано с тем, что до появления критического издания ЗС был известен только парижский список ЗС (P), в котором имя демоницы имеет форму ὀβυζούθ. Кроме того, Маккоун

---

[63] В эпизоде с Асмодеем параллели с книгой Товита явные и многочисленные (Busch 2006: 126–129).

[64] О мотивах «связывания» и «развязывания» демонов в апокрифической литературе и Новом Завете см.: Hiers 1985.

[65] «Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они более никогда не рискнут вернуться к людям» (Ant 8: 45).

[66] Отождествление Гилу и Обизуф было впервые предложено Михаилом Пселлом (Hartnup 2004: 147).

[67] См.: Perdrizet 1922.

в своем издании ЗС принял именно вариант ὀβυζούθ как основной[68]. Поэтому в научной литературе сложилась традиция называть этого демонического персонажа ЗС Обизуф (англ. Obyzouth, нем. Obyzuth/Obyzouth). Между тем сопоставление имен в различных версиях ЗС и соображения, высказанные Гринфилдом, показывают, что нет веских оснований считать вариант ὀβυζούθ основным. Насколько можно судить по имеющимся данным, в греческой традиции представлены только варианты этого имени на *α*-, а не на *ο*-[69]: в различных версиях истории о Гилу и св. Сисинии / архангеле Михаиле — Αβιζ(ι)ου, Αβυζου; Αβιζα, Αβηζατω и др.[70]; на двух грекоязычных амулетах из Сирии — Αβιζιον/Αβιζον (Barb 1972). Устойчивость традиции называть демоницу именем, начинающимся на *α*-, подтверждается и вариантами этого имени в текстах на других языках: в румынских — Avezuha, Avesiha; в еврейских — Abizu, Amizo[71].

Древнейшие фиксации этого имени в греческой традиции (в форме Αβιζου) датируются VIII и XI–XII вв.[72] Древнейший текст с именем Абизу — молитва на свинцовой табличке с Кипра (нач. VIII в.)[73]. Текст содержит классический сюжет Сисиниевой молитвы «Михаил-типа» (сакральный персонаж — Михаил) с называнием 12 имен, первое из которых — Гилу[74]. Также имеется текст из молитвенника XI–XII вв. (Рук. № 961 Синайской библиотеки) с сюжетом, близким к первому типу СЛ[75], с указанием, что молитва читается «от всякого Абизу и демона» [πᾶν ἀβιζοῦν καὶ δαιμόνιον] (Дмитриевский 1901: 118–119).

Происхождение имени Абизу(т) принято связывать с греческим словом ἄβυσσος ‘бездна’. Сближение имени Ἀβυζού с ἄβυσσος впервые предложено в (Ioannidis 1870)[76]. Эта этимология также рассматривается в (Perdrizet

---

[68] Несмотря на то что этот вариант имеется в рукописи P, относящейся к редакции B, которую Маккоун считал вторичной по отношению к редакции A.

[69] Об этих именах см. в главе О.В. Чёха «Сисиниева молитва в византийской традиции». Данные о вариантах имен Абизуф (Обизуф) приводятся в основном по (Fauth 1999: 406–407) с некоторыми дополнениями и уточнениями.

[70] Один из наиболее полных списков см.: Greenfield 1989: 125.

[71] В. Фаут считает вариантами этого имени следующие формы: Avitu, Abiti/o, Abitar (в еврейских текстах), Apiton (в сирийских текстах), однако это представляется спорным, поскольку переход dz > t требует объяснения, но Фаут его не приводит.

[72] Известны также бронзовые амулеты с именем Абизу. Дж. Спир пишет, что они относятся к ранней византийской эпохе (Spier 1993: 37). Можно предположить, что речь идет о VI–VII вв., но авторы публикаций этих амулетов далеко не всегда указывают их датировку.

[73] Публикация текста: Giannobile 2004: 729–731.

[74] См. текст и перевод этого памятника в главе О.В. Чёха «Сисиниева молитва в византийской традиции» в наст. изд.

[75] Важное отличие: функция демона не связана с болезнью или смертью новорожденных. См. также главу О.В. Чёха в наст. изд.

[76] «Ἀβυζού (η) [ἄβυσσος] = καταχθόνιο πνεύμα, μάγισσα».

1922: 22)[77]. Впоследствии она была принята и в других работах (Barb 1966; Fauth 1999). Рассуждение у Барба также строится вокруг темы бездны как родины демонов, но для него принципиально то, что греческое слово ἄβυσσος является, по его мнению, заимствованием из аккадского *apsû* ‘подземные воды’ (< шумер. AB.ZU)[78]. В связи с этой этимологией Барб приводит древние тексты из Месопотамии, в которых засвидетельствовано представление о происхождении демонов из морской бездны или из подземного мира.

В недавно опубликованном арамейском амулете с сюжетом СЛ второго типа одно из наименований демона — BYZWṬ?ṬYSLWBYS (Elitzur-Leiman 2016). Датируется амулет IV–VII вв., происходит, вероятно, из Палестины. По предположению автора публикации, начальный элемент[79] этого имени BYZW является вариантом имени Обизуф[80].

ИТОГИ

Поскольку научный консенсус склоняется к датировке ЗС, по крайней мере в ее предварительной редакции, к эпохе около IV в., эпизод с Обизуф является, возможно, самым ранним свидетельством о существовании первого сюжетного типа СЛ. Вместе с тем, поскольку вопрос о датировке ЗС не имеет однозначного и общепринятого решения, не исключена возможность, что эпизод с Обизуф создан значительно позднее, в Средние века. В целом возможный средневековый контекст формирования ЗС еще недостаточно исследован, при том что параллели между ЗС и другими магико-астрологическими сочинениями этой эпохи достаточно очевидны.

Сравнение двух редакций эпизода с Обизуф показывает, что, с одной стороны, в редакции А наблюдаются некоторые искажения по сравнению с более убедительными и достоверными чтениями редакции В. Вместе с тем в редакции А присутствует важный мотив борьбы с демоницей путем написания ее имени, который имеет множество параллелей в других версиях СЛ. В эпизоде с Обизуф проявляется также общая «экзегетическая» тенденция редакции В, указывающая на вторичный характер некоторых элементов текста.

---

[77] Наряду со словом ἄβυσσος Пердризе также предлагал греч. βῦθός ‘глубина, морская пучина’. Этот греческий термин он связывал, по-видимому, с именем Βυζου, которое встречается в списках имен демоницы иногда вместе с вариантами имени Абизу.

[78] Этимологические словари древнегреческого языка не поддерживают гипотезу о происхождении греч. ἄβυσσος от аккад. apsû. Слово ἄβυσσος происходит от βυσσός «морское дно» (Chantraine 1968: 201; Frisk 1960: 275).

[79] Нет уверенности, как именно следует членить это имя. Не исключено, что это nomina barbara.

[80] Подробнее об этом имени см. главу А.К. Лявданского «Арамейская версия сюжета Сисиниевой легенды».

ЕВРЕЙСКИЕ ЗАГОВОРЫ И АМУЛЕТЫ ОТ ЛИЛИТ И СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА

(М.М. Каспина)

ВВЕДЕНИЕ

Книжные источники текстов круга «Сисиниевой легенды» в еврейской традиции варьируются от авторитетных раввинских сочинений до сборников заговоров и амулетов, отражающих популярные народные практики. Все еврейские заговоры от Лилит включают в себя «заговор встречи» (англ. *encounter charm*, нем. *Begegnungssegen*, как определил его Фердинанд Орт). Святой покровитель встречает демона, и в результате диалога ситуация меняется к лучшему.

Образ Лилит, которая вредит роженицам и младенцам, фигурирует во многих еврейских источниках, начиная со средневековых собраний художественной и мистической литературы и заканчивая поздними сборниками заговоров и амулетами XVIII–XX вв. Мы можем условно выделить сюжетные и бессюжетные тексты, в которых встречаются отголоски знакомства еврейской традиции с СЛ.

Параллели между еврейскими вариантами сюжета о встрече с женским демоном, вредящим младенцам, и некоторыми ближневосточными традициями, с одной стороны, и византийской традицией — с другой, были замечены давно. Помимо общих перекличек сюжета, имен демоницы и защитника от нее в еврейской традиции зафиксированы переходные варианты, очень близкие к греческому сюжету СЛ «Михаил-типа» (критские рукописи), а также к арамейским вариантам СЛ, где впервые встречается группа ангелов Сини/Санви, Синсини/Сансанви и др., оберегающих от Лилит.

История изучения

Одним из первых исследователей СЛ в еврейской традиции был Моисей Гастер (1856–1939). Он провел параллели между румынскими заговорами от Авештицы и греческими легендами о Сисинии и Гилу, и он же первый связал обе эти традиции с еврейским сюжетом о Лилит, который считал более древним, чем славянские и греческие версии (Gaster 1900). Задачей Гастера было показать, как устный заговор, записанный от информантов в Румынии, передает богатейшую письменную традицию, уходящую в глубь веков. Гастер разделил румынские заговоры на два сюжетных типа. Первый он назвал «типом Авештицы», по имени ведьмы, вредящей роженицам и младенцам, которой противостоит Сисиний. В результате диалога между Сисинием и демоницей они договариваются, что Авештица не тронет те дома, в которых будут знать ее имя или имя Сисиния. Второй тип Гастер назвал «типом Сысоя», по имени заместителя св. Сисиния в румынских текстах (Gaster 1900: 139). Сысой спасает

свою сестру от страшной ведьмы, похищающей детей. Он преследует ведьму на море, возвращает детей, узнает имена демоницы и договаривается с ведьмой о том, что она не тронет тех людей, которые будут знать ее имена или имя Сысоя (Сисиния). Р. Гринфилд позднее назвал эти редакции «Михаил-тип» и «Сисиний/Мелетина-тип», соответственно (Greenfield 1989).

Гастер привел примеры обоих типов в еврейской традиции. К первому типу ученый отнес текст, опубликованный в книге Давида Лиды «Сод ха-Шем» [Тайны Господа] в 1710 г. и до сих пор востребованный для еврейских амулетов рожениц. Как отметил исследователь, здесь есть эпизод встречи-диалога пророка Ильи с Лилит, она называет ему множество своих имен, но нет описания способа, которым она проникает к ребенку (Gaster 1900: 150). Второй, более ранний, как считал Гастер, сюжетный тип встречается в Книге ангела Разиэля[1]. В эту книгу включен заговор от Лилит, первой Евы, в котором демоницу ловят три ангела со странными именами (Санви, Сансанви и Самангелоф). Они требуют, чтобы Лилит вспомнила свою клятву, которую дала им на морских островах, когда покинула первого человека Адама, что она не будет вредить роженицам и младенцам, если увидит у них имена этих трех ангелов. По своей структуре заговор напоминает греческие тексты, которые относятся к «Сисиний/Мелетина-типу»: сначала излагается некий легендарный сюжет (о Мелетине / о первых людях Адаме и Лилит, первой Еве), а потом к нему присоединяется эпизод, сходный с текстами «Михаил-типа». Гастер отмечает, что основное значимое отличие этого типа от предыдущего содержится в именах: имена, которые отпугивают демоницу, не ее собственные, а принадлежат трем ангелам. Гастер полагал эту версию более древней, поскольку, как он считал, в ней «заговаривающий отождествляет себя с божеством, отпугивающим нечистую силу» (Gaster 1900: 150). Сами имена ангелов — Санви и Сансанви — ученый связывает с Сисинием и Сисинодором из греческой версии, отмечая, что в ряде еврейских рукописей Британского музея тоже можно встретить эти имена в текстах амулетов от разных болезней (Там же).

Гастер находит еще один еврейский источник СЛ, который он датирует VII в., «Алфавит Бен Сиры»[2]. Ученый полагал, что этот текст отражает самую

---

[1] Гастер относил книгу «Сэфер Разиэль» (Книга ангела Разиэля) к X в., однако последующие исследователи датировали ее более поздним временем. Книга с таким названием упоминается в еврейских средневековых источниках XIII в., однако в том виде, в котором она дошла до нас, включая фрагмент о встрече Лилит и ангелов, не обнаружена раньше первого печатного издания — 1701 г. (Trachtenberg 1939: 315; Sabar 2002: 674–675).

[2] «Алфавит Бен Сиры» [«Alphabetum Siracidis»] — пародийное художественное произведение еврейской словесности, датируемое концом X в. н.э. (а не VII в. н.э., как думал Гастер). Эли Ясиф, автор академического издания этого текста, полагает, что произведение было создано в Ираке или в Италии (Yassif 1984: 20–29).

раннюю фиксацию сюжета СЛ, поскольку он отвечает всем трем условиям заговора, которые, по мнению исследователя, должны в нем присутствовать: эпическая часть (о первоначальной жизни Адама и Лилит, первой Евы в райском саду); рассказ о том, почему демон вредит роженицам и младенцам (после ссоры с Адамом о позициях во время полового акта, Лилит убежала от него в море, и с тех пор она мстит детям Адама и Евы); перечень имен (имена трех ангелов: Санви, Сансанви и Самангелоф выполняют здесь защитную функцию). Тем не менее даже в этом тексте видны утраты в логической структуре сюжета, и главный вывод Гастера состоит в том, что происхождение этого заговора еще более раннее и, несомненно, восточное. Находит Гастер и самое раннее свидетельство бытования этого сюжета в еврейской традиции — грекоязычный апокриф «Завещание Соломона», который он датирует первыми веками новой эры. В одном из фрагментов этого текста упомянута ведьма, похитительница младенцев Овизут, которая боится имени ангела Афарофа (Рафаэля). По мнению Гастера, устная традиция современных румынских заговоров сохранила не только общую структуру древней восточной легенды, но и имя демоницы: Овизут — Авдишу — Авештица.

А.Н. Веселовский переписывался с М. Гастером по поводу румынских заговоров и народных молитв и упомянул в своем сочинении «Разыскания в области русского духовного стиха», что Гастер познакомил его с неопубликованными корректурными листами своей «работы о средневековых еврейских сказаниях» (Веселовский 1883: 51). Веселовский привел несколько еврейских сюжетов СЛ в пересказе Гастера, упоминая следующие источники: «Алфавит Бен Сиры», «Сэфер Разиэль» и сказание про встречу Ильи-пророка и Лилит. При этом Веселовский не опознал сходства еврейских имен с греческим ономастиконом: «с сообщенными выше перечнями имена эти не представляют ничего общего» (Веселовский 1883: 53). Однако он заинтересовался сближением, которое провел Гастер между именем Сисиния и одним из трех ангелов (Сансанви) в «Алфавите Бен Сиры»: «Интересно во всяком случае сближение Гастера — имени Сисиния с одним из имен ангелов в Alphabetum Siracidis: Snsnvy» (Там же).

Это же сближение греческой и славянской легенды с еврейской традицией заинтересовало и другого русского исследователя, М.И. Соколова (Соколов 1895: 181–182). Одно из имен южнославянской демоницы — Авизою — М.И. Соколов, по следам А.Н. Веселовского и М. Гастера, сближает с Овизут из «Завещания Соломона», а также с другими вариантами этого имени в еврейских, греческих и румынских версиях СЛ (Соколов 1895: 163).

Новый импульс изучению СЛ в еврейском корпусе текстов придал Уриэль Кассуто, опубликовавший в 1934 г. две ватиканские рукописи с острова Крит (Vat.Evr. 42 и 277), которые он датировал XV–XVI вв. (Cassuto 1934: 259–261), а в современных каталогах они датируются XIV–XV вв. (Richler 2008: 28, 205). Кассуто считал, что нашел самый ранний текст на иврите, в

котором встречается заговор — диалог святого с демоницей. До этого самым старым считался печатный текст из книги «Сод ха-Шем» [Тайны Господа] Давида Лиды (1710). Два текста, записанных на Крите, представляют, по мнению Кассуто, переходный этап от ранних византийских текстов к более поздним еврейским. В них еще нет Ильи-пророка, главного персонажа еврейских заговоров, сильно различаются имена демониц, но уже есть четыре имени, которые нам известны из более поздних текстов: Лилит, Аморфия, Авизут и Эйлу. Имя Авизут Кассуто связывает с богиней Апсу в вавилонской традиции (Cassuto 1934: 261).

Утверждение, что византийские рукописи с Крита действительно представляют собой уникальное свидетельство перехода данного сюжета из одной традиции в другую, поддержали исследователь еврейских амулетов Теодор Шрира (Schrire 1966: 118), а впоследствии и главный специалист по еврейской мистической литературе Гершом Шолем (Scholem 1973; Scholem 2004). Шолем ввел легенду о Лилит в широкий контекст каббалистических представлений о демонице женского пола, сопоставил сюжеты из мистической книги «Зохар» [Сияние] и более поздних каббалистических трактатов, привлек к рассмотрению еврейские амулеты для роженицы и младенцев. Помимо интересующего нас сюжета о ритуальном диалоге Лилит с ангелами или святым, Гершом Шолем подробно разобрал вообще все упоминания о царице демонов, соотнес ее появление в мистической литературе с царицей Савской, царем демонов Ашмедаем и т.п. Так же подробно все свидетельства знакомства с персонажем Лилит в классических еврейских текстах собрал и классифицировал фольклорист Рафаэль Патай в специальной главе своей книги «Иудейская богиня» (Patai 1968: 209–248; Патай 2007: 239–274). Он искал отражения древних культов в отголосках религиозных текстов, и его поиски вышли далеко за рамки СЛ, а его подборка пересказов основных сюжетов оказала большое влияние на последующих исследователей.

В изучении СЛ в еврейской традиции серьезную роль сыграли обнаруженные в конце XIX — середине XX в. магические таблички, чаши и амулеты на арамейском языке из Сирии, Палестины и Месопотамии, датируемые V–VII вв. н.э. Одной из первых работ, привлекших внимание к этим источникам в контексте изучаемой легенды, является публикация Джеймса Монтгомери в приложении к его знаменитому сборнику арамейских заклинаний из Нипура (Montgomery 1913: 258–264). Джеймс Монтгомери обнаружил амулет от Лилит среди бумаг своего предшественника, профессора Ричарда Готхайла, который работал с архивом месопотамских чаш. Монтгомери, справедливо сомневаясь в аутентичности амулета и ранней его датировке, поместил его в приложении. Текст амулета практически полностью, включая все основные элементы зачина, основной части и заключения, повторяет текст из книги «Сод ха-Шем» [Тайны Господа] и, скорее всего, датируется XVIII в., но никак не V–VII вв. н.э.

В 1980-х гг. израильские ученые Йосеф Наве и Шауль Шакед, обратившись к арамейским материалам месопотамских чаш и магических пластинок из Сирии и Палестины, смогли обнаружить более ранние свидетельства знакомства евреев с именами трех ангелов: Суни, Сусуни и Снигли, чем существенно расширили круг источников СЛ в еврейской традиции. В текстах чаш и табличек эти три персонажа предстают как защитники от злых духов и помогают вернуть к жизни новорожденного младенца (Naveh, Shaked 1998: 105–122).

Изучению арамейского амулета IV–VII вв. н.э. с сюжетом о страдалице Смамит и ее ангелах-избавителях посвящено исследование, которое подготовила в течение нескольких последних лет специалист из Музея библейских стран в Иерусалиме Ривка Элицур-Лейман (Elitzur-Leiman 2014; Elitzur-Leiman 2016). В рамках работы проводится сопоставление нескольких ранних амулетов (один месопотамский и два палестинских), в которых ангелы Сауни, Сасауни и Сангиру то являются спасителями роженицы Смамит от злой демоницы Сидерос, то сами оказываются демонами, приносят вред Смамит и уничтожают ее детей. К сожалению, тексты этих амулетов дошли до нас со значительными утратами, поэтому окончательные выводы о бытовании нашего сюжета на данном материале сделать пока затруднительно. Тем не менее это исследование, несомненно, дает основания говорить о взаимосвязи византийской и еврейской традиций СЛ, поскольку сюжеты арамейской традиции имеют переклички с византийскими сюжетами «Сисиний/Мелетина-типа», а имена ангелов встречаются в большинстве еврейских текстов против Лилит[3].

Основным направлением в дальнейшем изучении еврейских источников СЛ стало привлечение книг заговоров и заклинаний, широко бытовавших в Центральной и Восточной Европе с конца XVIII в. В рамках текстологического изучения сборников еврейских заговоров на иврите и идише появились исследования, затрагивающие сюжет ритуального диалога демона и болезни (Matres 1997: 201–205; Петровский-Штерн 2010: 453–475; Rosenzweig 2014). Комплекс легенд, окружающих еврейский родильный обряд, привлек внимание этнографов, которое затронуло и историю сюжета СЛ (Klein 1998; Sabar 2002; Носенко 2002). Амулетам для роженицы в ашкеназской традиции посвящено немало работ, в том числе необходимо упомянуть две статьи голландской исследовательницы Маргарет Фольмер (Folmer 2007; 2011), где рассмотрены амулеты из коллекции Библиотеки Розенталианы в Амстердаме. Она изучила контекст библейских цитат, которые сопровождают сюжет СЛ на еврейских амулетах, и сделала ряд интересных выводов о соотнесенности защитной молитвы перед сном с текстами на амулетах для роженицы и младенца. В 2012 г. в университете Вены была защищена диссертация по еврейским амулетам Восточной Европы, в основу которой легла коллекция израильского собирателя Вильяма Гросса (Schmid 2012).

[3] См. подробнее главу А.К. Лявданского «Арамейская версия сюжета Сисиниевой легенды» в наст. изд.

Даниэла Шмидт разделила амулеты по нескольким ключевым темам и выделила в отдельную главу амулеты для роженицы и младенца, поскольку они обладают уникальными характеристиками, которые заметны не только в сюжетах и мотивах, но и в библейских цитатах, и в изображениях.

Совсем недавно в Берлине вышла статья филолога и фольклориста Флорентины Бадалановой-Геллер (Badalanova Geller 2015), в которой был сделан обзор предыдущих исследований о связи славянских заговоров и семитской магической историолы против ведьмы, похищающей младенцев. Ф. Бадаланова рассмотрела многочисленные источники историолы, которые встречаются в семитской (еврейской, арамейской, сирийской, эфиопской и арабской), а также в греческой, коптской, армянской, румынской и славянской традиции. Особое внимание уделяется сербским и болгарским материалам. Исследовательница пришла к выводу, что славянские апокрифические и фольклорные версии историолы о демоническом похищении младенцев являются дальними отголосками оригинального семитского сюжета, встречающегося в «Завещании Соломона» и написанного в эллинизированных еврейских кругах в первых веках нашей эры. Позднее, по мнению Ф. Бадалановой, заговоры были христианизированы, в то время как семитские версии продолжили свой самостоятельный путь в еврейской и арамейской магии.

Таким образом, в работах, посвященных СЛ в еврейской традиции, главное внимание уделялось проблемам истоков и происхождения этих мотивов в еврейских источниках, взаимосвязи их с византийской и другими традициями, конвой СЛ, ономастикону и текстологии письменных источников. Вместе с тем отдельного предметного анализа истории этого сюжета в еврейской традиции не проводилось со времен М. Гастера, в то время как с начала XX в. в научный оборот было введено множество новых источников. Именно перечисленные выше вопросы и будут в центре нашего внимания.

ИСТОЧНИКИ СЛ В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Самое первое свидетельство знакомства еврейской традиции с сюжетом СЛ — это ранний псевдэпиграф «Завещание Соломона», написанный эллинизированными евреями в первых веках новой эры на греческом языке. В нем встречается диалог царя Соломона с ведьмой — похитительницей младенцев Овизут, которая боится имени ангела Рафаэля. Однако в дальнейшей еврейской традиции мы не находим свидетельств прямого знакомства с этим источником, который остался за рамками канонических текстов. Только имя демоницы сохранилось в ряду многочисленных имен Лилит в более поздних текстах[4].

[4] Подробнее об этом источнике см. главу А.К. Лявданского «Завещание Соломона…» в наст. изд.

Следующее свидетельство о знакомстве еврейской традиции с сюжетом о диалоге-встрече с демоницей мы встречаем в Вавилонском Талмуде, который датируется V–VI вв. н.э. В нем Аграт, дочь Махалат, вступает в диалог с одним из праведников, рабби Ханиной бен Доса:

לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו מעיקרא הוו שכיחי כולי יומא זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא אמרה ליה אי לאו דמכרזן עלך ברקיע הזהרו בחנינא ובתורתו סכנתיך אמר לה אי חשיבנא ברקיע גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם אמרה ליה במטותא מינך שבק לי רווחא פורתא שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות

Не следует в одиночку гулять по улицам в ночь на среду и в ночь на субботу, потому что в это время Аграт бат Махалат выходит в сопровождении ста восьмидесяти тысяч ангелов гнева и есть у каждого из них свое право вредить людям. Вначале они появлялись во всякое время. Однажды [Аграт бат Махалат] встретилась с рабби Ханиной бен Доса. Сказала она ему: «Если бы всякий день о тебе не провозглашали на Небесах: "Берегитесь Ханины и его познаний!" — я бы тебе устроила такое!..» Ответил ей: «Если я столь значителен для Небес, то я постановлю, что ты больше не имеешь права появляться в местах, где живут люди!» — «Оставь мне хоть что-нибудь!» И он оставил ей ночи суббот и ночи на среду [Вавилонский Талмуд, Псахим 112–б].

Здесь упоминается Аграт бат Махалат, которая в более поздних источниках часто сравнивается с Лилит, а также ее многочисленная свита, состоящая из ангелов гнева. Они появляются только ночью, что более характерно для нечистой силы, чем для ангелов. В отличие от большинства последующих заговоров, инициатором диалога в этом сюжете выступает сама демоница, которая угрожает праведному раввину Ханине. В результате их беседы каждый участник сохраняет за собой некоторые преимущества и не происходит окончательной победы добра над злом, однако договор между ними определяет четкие границы сфер влияния для каждой стороны. После этого в Талмуде рассказывается аналогичная история о встрече Аграт бат Махалат с другим раввином — Аббаей [Там же]. Эта же историола о рабби Ханине бен Досе встречается на арамейских магических чашах (см. подробно: Shaked, Ford, Bhayro 2013: 53–83). Там упоминается другое имя демоницы («Агаг, дочь катаракты»), но нет ни диалога, ни договора между мудрецом и злым духом, однако сохраняется основной мотив встречи, где Ханина бен Доса заклинает демона не причинять вред женщине — заказчице магической чаши. Дополнительным элементом оберега от нечистой силы в текстах чаш становится библейская цитата из псалма: «Ты простираешь тьму и бывает ночь: во время нее бродят все лесные звери» (Пс 104(103):20)[5], которым Ханина бен Доса

[5] Нумерация псалмов отличается в еврейской и христианской канонических традициях из-за расхождения в способах разделения и соединения ряда текстов псалмов в еврейской масоретской Библии и в греческом переводе — Септуагинте. В западноевропейской христианской традиции нумерация псалмов следует за

защищается от демоницы. Любопытно отметить, что на нескольких чашах (JBA. 4,9,11,12) как один из элементов заклинания встречается мотив запрета демонице вселяться в 252 или в 248 членов тела своей жертвы (Shaked, Ford, Bhayro 2013: 55). Этот же мотив перечисления всех членов человеческого тела, куда демонам запрещено проникать, мы увидим в поздних еврейских заговорах от Лилит. Как полагают исследователи, талмудический рассказ и арамейские чаши, скорее всего, не связаны друг с другом и просто являются независимыми версиями сюжета о встрече мудреца и злого духа (Shaked, Ford, Bhayro 2013: 53).

Одно из первых известных нам упоминаний о тексте, который должен оберегать роженицу, встречается в ранней мистической еврейской книге тайн «Сэфер ха-Разим» [Книга Тайн], созданной в Египте или в Палестине, которую исследователи датируют III–IV вв. н.э. (Margalioth 1966: 23–29) либо VII–VIII вв. (Rebiger, Schäfer 2009/II: 3–9). Здесь приводятся рекомендации для женщины, которая хочет забеременеть. Ей нужно было сделать золотую табличку и положить ее внутрь серебряной трубочки, которую следовало носить на груди. А во время родов на четыре стороны дома предписывалось вешать серебряные таблички с именами многочисленных ангелов для защиты от духов (Margalioth 1966: 88; Morgan 1983: 54). Но сами ангельские имена уникальны и никогда больше не встречаются в других еврейских источниках СЛ.

Впервые имена ангелов-защитников, которые будут впоследствии однозначно ассоциироваться с охраной матери и младенца от нечистой силы, встречаются на защитных амулетах и чашах у евреев Сирии, Палестины и Месопотамии[6]. Защитники роженицы, имена которых записаны как *Суни, Сасони, Санигру (и Артику)* или как *Суни, Сусуни и Снигли*, встречаются на магических табличках и чашах, датируемых V–VII вв. н.э. Несколько иной вариант написания этих имен: *Синуй, Синуни, Саманглаф* — мы находим в еврейской книге о магических свойствах псалмов «Шимуш Техилим» [Использование псалмов], восходящей к периоду гаонов (VIII–IX вв. н.э.) (Scholem 1973; Rebiger 2010). Здесь содержится рекомендация написать на четырех стенах дома, где умирают младенцы мужского пола, 126 (125) псалом и имена этих трех ангелов (Sepher Schimmusch Tehillim 1788: 113). В именных амулетах от сглаза и всего злого, найденных в Каирской генизе[7], по времени тоже приблизительно относящихся к

еврейской Библией, а в православном каноне — за Септуагинтой. В дальнейшем нумерация псалмов будет приводиться по еврейскому оригиналу, а в скобках будет указан номер по синодальному изданию Библии на русском языке.

[6] Подробнее про содержание амулетов и значение имен этих трех ангелов см. главу А.К. Лявданского «Арамейская версия сюжета Сисиниевой легенды».

[7] Каирская гениза — крупнейший архив средневекового еврейства, обнаруженный в середине XIX в. в хранилище ветхих книг (генизе) синагоги города Фустат (Каир). Благодаря сухому климату в ней сохранились документы, охватывающие более тысячелетия (с конца IX по конец XIX в.), написанные еврейскими буквами на арабском, древнееврейском, арамейском, идише и некоторых других языках.

периоду гаонов и Средним векам (VIII–XII вв. н.э.), встречаются похожие написания данной триады ангелов, но они просто выполняют защитные функции и не связаны с сюжетом СЛ. В одном из рукописных амулетов вариант написания имен близок к более поздним амулетам Нового времени: *Санви, и Сансанви, и Саманглаф* — см. рукопись T.-S. K 1.94, строки 35–36 (Schiffman, Swartz 1992: 100). Другая рукопись сохраняет написание, схожее с ранними арамейскими источниками: *Сини и Сисини и Сусинглах* — см. рукопись T.-S. K 1.48, 2a, 18 (MTKG II, 26: 105).

Ранние еврейские молитвенники XII–XIII вв., дошедшие до нас с территории Прованса, отражающие особенности ашкеназского религиозного права и сформировавшиеся среди учеников и последователей Раши[8], содержат два упоминания триады ангелов. В более поздних еврейских молитвенниках имен этих ангелов мы уже не находим. «Махзор Витри», молитвенник, составленный Симхой бен Шмуэлем из Витри, учеником Раши, и известный с начала XIII в., в 77-м параграфе содержит дополнение к молитве перед сном:

מימיני מיכאל משמאלי גבריאל מלפני אוריאל ומאחרי רפאל ושכינת אל על ראשי וסנויי וסנסנויי וסנמגלי

> Справа от меня Михаэль, слева Габриэль, впереди Уриэль, сзади Рафаэль, Божественное Присутствие над головой, и Санви, и Сансанви, и Санмагли (см.: Horovitz 1893: 48; Levene, Marx, Bhayro 2014: 192)[9].

Та же формула встречается в другом средневековом молитвеннике, который называется «Сидур Раши», близком по времени создания и по содержанию к «Махзору Витри». Однако в дошедших до нас рукописях и печатных изданиях «Сидура Раши» имя третьего ангела уже приближено к привычному для нас по поздним еврейским амулетам написанию *Саманглаф* סמנגלף (Buber, Freimann 1912: 215).

Лилит как имя демоницы, вредящей младенцам, встречается начиная со Средневековья. До этого упоминания о Лилит в еврейской литературе довольно туманны и бессюжетны (Носенко 2002). В Библии в Книге Исайи (34: 14) говорится об обитающем в пустыне демоне «Лилит» — «ночном привидении», как дается это слово в синодальном переводе. В Вульгате, латинской Библии IV в. н.э., «Лилит» трактуется как lamia. В Вавилонском Талмуде в разных контекстах Лилит изображена как демоница — обольстительница одиноких мужчин. У нее есть крылья[10] и длинные волосы (см.: Вавилонский Талмуд, Шаббат 151б; Нида 24б; Эрувин 100б).

---

[8] Раши — акроним известного комментатора Библии и Талмуда раввина Шломо Ицхаки (1040–1105, Франция, Прованс).

[9] См. ниже рассмотрение дальнейшего бытования этой формулы на еврейских амулетах в контексте СЛ.

[10] Наличие крыльев как у птицы позволяет некоторым исследователям сопоставлять Лилит с Иштар, которую принято было изображать с птичьими ногами (Geller 2010: 88).

Первый подробный рассказ о Лилит, ангелах-защитниках и амулете для новорожденных мы находим в средневековом пародийном художественном произведении еврейской словесности «Алфавит Бен Сиры», датируемом современными исследователями концом X в. н.э. (Yassif 1984: 22). Книга представляет собой сатирическое анонимное повествование о премудростях молодого Бен Сиры, который спасается от смерти, помогая царю Навуходоносору решать сложные задачи. Текст состоит из трех частей, каждая включает в себя двадцать два рассказа, по числу букв в еврейском алфавите. Разговоры Бен Сиры с царем являются композиционной рамкой, позволяющей объединить три части в единое произведение. В первой части этого труда, называемой «Тольдот Бен Сира», или «История Бен Сиры», содержится наиболее ранний в еврейском корпусе текстов вариант легенды о женском демоне Лилит, первой жене Адама (Алфавит Бен Сиры, 23а–б). Одно из ранних печатных изданий (Венеция, 1544) легло в основу самой известной публикации этого произведения, на которую ссылались Гастер и другие исследователи (Steinscheider 1858). Академическая публикация синоптического издания основных рукописей была предпринята израильским ученым Эли Ясифом (Yassif 1984). Он взял за основу полную ашкеназскую рукопись MS Oxford-Bodleian Or. 135, но привел варианты по более ранней рукописи, в которой содержатся лакуны (MS Oxford-Bodleian Opp. 613).

Важным источником для развития сюжета СЛ являются две ватиканские рукописи (Vat. Evr. 42 и 277), опубликованные исследователем Уриэлем Кассуто (Cassuto 1934: 259–261). Датировка, которую дает Кассуто, — XVI в. — объясняется тем, что один из кодексов (Vat. Evr. 42) имеет владельческую метку — 1541 г. В современном справочнике приводится более ранняя датировка этой рукописи, обусловленная тем, что в тексте найден счет о продаже книги от 1463 г., а водяные знаки на бумаге датируются самым концом XIV — началом XV в. (Richler 2008: 28). Обе рукописи, согласно Кассуто, были составлены на о. Крит. По справочнику Рихлера, рукопись Vat. Evr. 42 написана сефардским полукурсивом, который характерен для Италии или Испании, а рукопись Vat. Evr. 277 написана курсивом, популярным в Византии в XIV в. (Richler 2008: 205). Эти сведения не противоречат возможности создания данных рукописей на Крите, где в XIV–XVI вв. существовала смешанная еврейская община, состоявшая из выходцев из Византии (романиотов) и Венеции. В обеих рукописях этот заговор приводится в самом начале, на первых листах.

Последующие источники СЛ в еврейской традиции — это ранние печатные книги на иврите, которые выходили в свет начиная с XVI в. и приобрели огромную популярность. В словаре, который составил филолог и грамматик Элия Левита (1468–1549) к ивритской лексике Талмуда и средневековой литературы, «Сэфер-ха-Тишби», есть фрагмент об именах ангелов, которых боится Лилит и которые стоит написать в комнате рожениц. Книга «Сэфер ха-Тишби» была опубликована в 1541 г. в городе Исни (Германия).

Один из самых ранних печатных еврейских текстов, где встречается перечисление имен Лилит и ее свиты, мы находим в каббалистическом сочинении «Эмек ха-мелех» [Долина царя], которое написал в 1648 г. Нафтали Хирш бен Эльханан Бахарах, раввин Франкфурта-на-Майне. Это один из источников богатой мистической традиции о супружеских отношениях Лилит с Адамом и Самаэлем, корни которой можно найти в «Зохаре» и других каббалистических текстах (подробнее см.: Scholem 1973; Dan 1980). «Эмек ха-мелех» приобрел огромную популярность среди последователей, поскольку в этом сочинении были изложены основные мистические идеи известных еврейских каббалистов Ицхака Лурии и Исраэля Саруга. Фрагменты этого произведения были переведены на латынь христианскими каббалистами.

«Сэфер Разиэль» [Книга ангела Разиэля] — это сборник мистических и магических еврейских текстов, который содержит очень важный эпизод, относящийся к СЛ, и первые известные изображения трех ангелов, защищающих младенцев от Лилит. «Сэфер Разиэль» была опубликована Моше Миндисом Котино в Амстердаме в 1701 г. Она восходит к более архаической традиции, отсылки к ней находятся в средневековых мистических текстах начиная с XIII в., однако до начала XVIII в. не известно ни одного письменного свидетельства о существовании этой книги, в то время как после выхода первого издания в свет количество переизданий и рукописных копий исчисляется несколькими десятками (Sabar 2002: 675).

Важным источником для изучения развития сюжета СЛ является второе печатное издание книги Давида Лиды «Сод ха-Шем» [Тайны Господа], которая была опубликована в Берлине в 1710 г. (первое издание — 1680 г., Амстердам). Автор книги Давид Лида, раввин города Амстердама, включил в свой каббалистический трактат, посвященный законам обрезания, раздел о различных народных медицинских средствах, где привел бланк амулета, защищающего роженицу от Лилит (Lida 1710: 20a).

Сборники народных медицинских средств или заговоров, которые назывались «Сифрей сгулот» [Книги заговоров] и бытовали на иврите и идише, также часто содержали фрагменты текстов, относящихся к СЛ. Такие сборники приобрели огромную популярность в Восточной Европе в XVIII в. в связи с развитием еврейского книгопечатания (подробнее о сборниках еврейской народной медицины см.: Matres 1997; Петровский-Штерн 2010: 453–475).

В дальнейшем, с XVIII в., сюжет СЛ встречается в основном в таких источниках, как рукописные и печатные амулеты. Первые дошедшие до нас печатные амулеты датируются концом XVIII в. и происходят из Германии и Голландии. Обычно амулеты не содержат даты, но время публикации можно определить по водяным знакам или другим косвенным признакам. Так, на амулете для новорожденной девочки рядом с текстом на иврите и идише имеется изображение женской фигуры. Точно такое же изображение есть в зодиакальных иллюстрациях в молитвеннике для женщин, опубликованном в городе Фюрт (Бавария) в 1775 г.

Амулеты от Лилит были очень популярны, и их печатали во многих типографиях на протяжении XIX и XX вв. В музейных собраниях и у коллекционеров можно встретить многочисленные амулеты с заклинаниями для роженицы и младенцев из Венгрии, Румынии, Словакии, Российской империи (Вильно, Одесса, Бердичев, Петроков, Люблин, Кишинев и др.). Рукописные амулеты XVIII–XX вв. обычно богато украшены декоративным орнаментом, содержат изображения символических животных и птиц, а также часто выполнены в народной технике прорезной бумаги, которая называется на идише «рейзеле». У евреев Востока, главным образом на территории Персии и среди курдских евреев, сохранились металлические амулеты от Лилит XVIII–XX вв. Они призваны охранять роженицу и содержат изображение демоницы, которую сковывают магические формулы и имена ангелов.

ТИПЫ СЮЖЕТОВ СЛ В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Мы разделим повествования СЛ в еврейской традиции на два сюжетных типа по именам главных персонажей.

Первый тип: «Три ангела и Лилит»

Одно из самых ранних и ярких сюжетных еврейских повествований, относящихся к этому типу, имеется в «Алфавите Бен Сиры» (X в.). Рамочное повествование, открывающее седьмую главу этого произведения, посвящено тому, что Навуходоносор задает Бен Сире сложное задание — создать амулет, который должен защитить младенца от смерти. Бен Сира, немного поколебавшись, рисует странных существ «с руками, ногами и крыльями», которых зовут Санви, Сансанви и Саманглаф/Саманглак. В ответ на вопрос царя «Кто это?» Бен Сира рассказывает историю о райском саду и жизни Адама с первой Евой. Адам не согласился лечь с Лилит так, чтобы она была сверху, и тогда она, обидевшись, улетела на морские острова и стала демоницей, порождающей сотни демонов в день и угрожающей младенцам, а Адам пошел жаловаться Богу. Господь дал ему новую послушную Еву, а вслед за Лилит отправил триаду ангелов, которые заключили с ней договор, что она не будет нападать на те дома, где увидит или услышит имена ангелов или найдет их изображения. Именно этих ангелов и нарисовал Бен Сира для защиты младенца по приказу Навуходоносора, и они и являются, согласно этому источнику, главной защитой для младенцев от демоницы Лилит (подробнее см. ниже Антологию).

Основные структурные элементы сюжета данного типа следующие:

— встреча-диалог ангелов и демоницы, которая приводит к договору между ними;

— Лилит приобретает главную функцию — вредить младенцам;

— имена защитников Санви, Сансанви и Саманглаф становятся оберегом от демоницы.

Из текста «Алфавита Бен Сиры» становится понятна, хотя и не эксплицитно выраженная, причина столь злобного поведения Лилит — ревность к Еве и ее потомству. Из других известных нам мотивов СЛ в еврейской традиции в этом тексте отсутствует мотив сопровождения Лилит свитой других демониц. Зато мы находим другой важный элемент сюжета СЛ — о том, что каждый день рождается и потом умирает сотня демонов — детей Лилит. В поздней раввинистической литературе (XI–XII вв.) к данному мотиву имеется параллель: если Лилит не найдет себе жертву, то она убивает собственных детей (Бамидбар раба 16:25; Танхума Бубер 128). Этот мотив напоминает эпизод из «Завещания Соломона», где Обизут не могла оставаться без дела ни одну ночь и поэтому вынуждена была искать себе жертву. Лилит изображена способной летать — она произносит имя Бога и улетает. В более ранних бессюжетных талмудических источниках ее описывали с крыльями (Вавилонский Талмуд, трактаты Нида 24б, Эрувин 100б), но из текста «Алфавита Бен Сиры» напрямую этого не следует. Лилит убегает на морские острова, и не случайно мотив моря как места, откуда появляется демон, имеется в арамейской, греческой и славянской версиях СЛ.

Эли Ясиф, опубликовавший фундаментальное исследование «Алфавита Бен Сиры», разделяет сюжет о Лилит на несколько частей, вероятно восходящих к разным источникам. К первой он относит мифологическое повествование о сотворении первого человека, ко второй — этиологическое обоснование обычая вешать в комнате роженицы амулеты от Лилит с именами трех ангелов (Yassif 1984: 63–64). При этом именно ангелы Санви, Сансанви и Саманглаф, которые появляются в тексте легенды, переносят акцент с мифологической задачи (возвращения Лилит к Адаму) на магическую (уберечь новорожденных от Лилит).

В тексте «Алфавита Бен Сиры» используется два термина для обозначения магического действия: השבועה «клятва» и הקמיע «амулет». Термин «клятва» в еврейской традиции является синонимом слова לחש «заговор», образованного от глагола со значением «шептать». Рассказ о трех ангелах, которые закляли Лилит, сам по себе выполняет функцию оберега, но она увеличивается благодаря амулету: изображение ангелов, а также произнесение или запись их имен обладают магической защитной силой для роженицы и младенца.

О существовании такой магической практики на Востоке, в Вавилонии эпохи гаонов, мы знаем из средневековой книги «Шимуш Техелим» [Использование Псалмов]. Наряду с текстом 126-го (125) псалма[11] на четырех стенах

[11] В поздних рукописях и переизданиях «Шимуш Техелим» есть указание, что на стене следует писать 121-й (120) псалом. Его же пишут на дошедших до нас амулетах от Лилит XIX–XX вв., подробнее см. ниже.

дома, где умирают мальчики, рекомендовалось написать имена Санви, Сансанви и Саманглоф (Sepher Schimmusch Tehillim 1788: 113).

В ашкеназском (европейском) регионе первые свидетельства о традиции писать имена этих трех ангелов против Лилит мы находим в ранней печатной книге Элии Левита «Сэфер ха-Тишби» (Levita 1541: 100):

אך מנהג פשוט בינינו האשכנזים
שעושין עגול סביב כותלי החדר ששוכבת בה היולדת עם
בתר או גחלים וכתבין בכל כותל אדם חוה חוץ לילית
ובפתח החדר מבפנים כותבין שמות שלשה מלאכים אלו
סְנוֹי וְסַנְסָנוֹי וְסַמַנְגְלוֹף כמו שמסרה להם לילית בעצמת
בשעה שרצו המלאכים האלו לטבוע אותה בים.

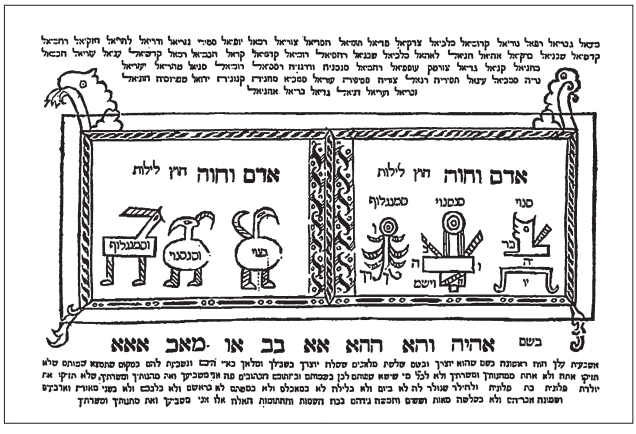
> Существует простой ашкеназский обычай среди нас самих — чертить круги на стенах в комнате роженицы и писать углем на всех стенах — «Адам и Ева, Лилит прочь», а над входом в комнату изнутри писать имена трех ангелов — «Сной, Сансной и Саманглоф», как сама Лилит им сказала, когда они бежали за ней и хотели утопить в море (Levita 1541: 100).

Стоит отметить, что обычай этот описан как повсеместный, а не только практикуемый в тех домах, где уже умирали новорожденные (см. выше). Именно такие формулы встречаются на дошедших до нас амулетах XVIII–XX вв., где имена Адама и Евы включаются внутрь фигурной рамки на амулете, а Лилит прогоняется прочь, наружу. Ведь Адам и Ева явно воспринимаются как покровители человеческого рода, в то время как Лилит, первая Ева, завидующая потомкам Адама и вредящая младенцам, должна быть изгнана прочь с помощью трех ангелов.

Уже в первых этнографических описаниях европейских еврейских традиций мы видим подтверждение реального существования магических практик защищать дом роженицы с помощью написания имен трех ангелов. Так, например, на гравюре, опубликованной исследователем еврейских обычаев П. Кирхнером в 1726 г., отчетливо видны ивритские слова «Санви, Сансанви и Санпанглаф, Адам и Ева внутрь, Лилит — прочь», написанные углем на стенах дома, где находится роженица (Kirchner 1726: 149).

Развитие сюжета об именах ангелов-защитников мы находим в «Сэфер Разиэль», Книге ангела Разиэля. Именно в ней впервые был опубликован рисунок, на котором представлены три ангела — Санви, Сансанви и Саманглоф, и хотя упоминания об особом изображении триады ангелов мы видели уже в «Алфавите Бен Сиры», до 1701 г. мы не находим никаких других визуальных свидетельств о том, как выглядят эти ангелы (см. ил. 1).

Рисунки буквально повторяют характеристику изображения ангелов в «Алфавите Бен Сиры»: ангелы имеют ноги, руки и крылья. Фигуры ангелов очень условны и местами напоминают птиц. Над рисунками дважды повторены уже знакомые нам слова: «Адам и Ева! Прочь, Лилит!», а рядом помещен текст «клятвы» — заговора:



Ил. 1. Амулет для матери и младенца с изображением трех ангелов. Страница из рукописной Книги ангелов Разиэля. Амстердам, 1701. С. 43 b.

בשם אהיה והא אא בב או מאב אאא
אשבעית עלך חוה ראשונה בשם שהוא יוצרך ובשם שלשת מלאכים ששלח יוצרך בשבילך ומלאך באיי הים ונשבעת להם במקום שתמצא שמותם שלא תזיקו אתה ולא אחת ממחנותיך ומשרתיך ולא כל מי שישא שמותם לכן בשמותם ובחתומם הכתובים פה אני משביעך ואת מחנותיך שלא תזיקו את יולדת פלונית בת פלונית ולהילד שנולד לה לא ביום ולא בלילה לא במאכלם ולא במשתם לא בראשם ולא בלבם ולא בשני מאות וארבעים ושמונה אבריהם ולא בשלשה מאות וששים וחמשה גידהם בכח השמות והחתומות האלה אלו אני משביעך ואת מחנותיך ומשרתיך

Именем Бога заклинаю тебя, первая Ева, именем твоего Создателя и именами трех ангелов, которых твой Создатель послал за тобой на морские острова и которым ты поклялась там, что не будешь причинять вред, если обнаружишь их имена, ни ты, ни твои приспешники и прислужники. И что ты оставишь в покое тех, кто носит их имена с собой. И их именами, и этими изображениями, и надписями я заклинаю тебя и твоих приспешников и прислужников не причинять вреда в родах женщине имярек и рожденному ею младенцу ни днем, ни ночью, ни во время еды, ни во время питья, ни голове, ни сердцу, ни их 248 членам, ни 365 жилам. Силой этих имен и их изображений я заклинаю тебя и твоих приспешников и прислужников (Sefer Raziel 1701: 43b).

В этом заговоре стоит подчеркнуть несколько важных деталей. Во-первых, наряду с Лилит здесь упомянуты ее прислужники, и в дальнейшем на еврейских амулетах XVIII–XX вв. постоянно будет встречаться формулировка на арамейском языке: «Лилит и ее свита». Во-вторых, не только амулетное изображение ангелов, которое предписывается носить с собой, но и сам сюжет погони за Лилит на морские острова и мотив клятвы, что она не будет вредить роженице и младенцу, отсылают нас к легенде из «Алфавита Бен Сиры» и, шире, к мотиву СЛ «Михаил-типа». Но, помимо этого, здесь мы наблюдаем характерные для заговоров формулы, включающие в себя перечисление универсальных элементов (например, дня и ночи) и количество всех частей человеческого тела, дней в году, согласно солнечному календарю. Определенное

количество членов (248) и жил (365) вместе дает число 613, которое, согласно Талмуду, соответствует библейским заповедям (Вавилонский Талмуд, Макот 23б). Эти 613 заповедей в Торе разделены на 248 разрешающих постановлений и 365 запретов. Таким образом, в заговоре соотносится целостность частей человеческого тела со всей совокупностью законов Торы.

Амулеты. От начала XVIII в. до нас дошли ашкеназские рукописные и печатные амулеты для рожениц, в которых имена ангелов — Санви, Сансанви и Семангелоф сочетаются с формулой «Лилит и ее свита — прочь!», а также с перечислением супружеских пар прародителей человечества — Адама и Евы, Авраама и Сары, Ицхака и Ривки, Иакова и Леи. Один из самых ранних датируемых амулетов был напечатан в Амстердаме в 1705 г. в виде художественной гравюры, изображающей Адама и Еву в райском саду, и имеет подпись автора. Он был составлен прозелитом, христианином, принявшим иудаизм, Яковом бар Иаковом (Shachar 1981: 20; Sabar 2002: 680–681). В центре гравюры — копия иллюстрации Маттеуса Мериана (Старшего) к Библии, вышедшей в 1630 г. в переводе Мартина Лютера в Страсбурге (Biblia. Strassburg, 1630, л. 2v). При этом над фигурами прародителей и змея, обвивающего древо Познания, написаны имена трех ангелов и формула: «Адам и Ева, Лилит прочь», а по краям приведены цитаты из Библии на иврите. Впоследствии на еврейских амулетах из Голландии и Германии заметно увеличивается количество текстов: библейских цитат и магических формул, а иллюстративный ряд меняется, изображения людей становятся фоном для текстового амулета. На восточноевропейских амулетах изобразительный ряд сводится в основном к растительным орнаментам и зоологическим мотивам, но магические формулы сохраняются и дополняются новыми (Vukosavović 2010: 113; Kabbalah 2003: 57; Shachar 1981: 21–23; Shadur 2002: 61, 62, 66) (см. ил. 5 и цв. ил. 2).

На рукописном амулете для роженицы из коллекции Ан-ского мы видим изображения трех ангелов из Книги ангела Разиэля (см. цв. ил. 3).

На амулетах, усиливая их защитную функцию, часто пишут словосочетание קרע שטן שדי [Господь, порви Сатану]. Последние два слова представляют собой аббревиатуру из молитвы «Ана бекоах». Начальные буквы некоторых слов этой молитвы составляют значимую фразу «Порви Сатану», и именно поэтому сама молитва, состоящая из 42 слов, является важным охранным элементом в практической каббале и считается одним из имен Бога, которое состоит из 42 букв.

В центре ашкеназских амулетов целиком помещен текст 121-го (120) псалма, который известен в еврейской традиции как «шир ха-маалосл» (первые слова псалма «Песнь восхождения» на иврите) или «кимпетбривл» («письмо для рожениц», идиш). В этом псалме многократно повторяется упование на то, что Господь — помощь и страж, а кроме того, в заключительной фразе этого текста: «Господь будет охранять выхождение твое и вхождение твое отныне и вовек» (Пс 121(120): 8) комментаторы усматривают указание на особую защиту рожениц (Sabar 2002: 683).

Другой очень популярный на амулетах для рожениц библейский текст — «Песнь израненных», 91-й псалом[12]. Его редко пишут целиком, но многократно встречаются цитаты из него и особенно начальная фраза: «И да будет благоволение Господа Бога нашего на нас» и фрагмент: «Не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему; ибо Ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих» (Пс 91(90): 10–11). Как и на многих других еврейских амулетах, на оберегах для роженицы часто пишут общую защитную формулу: «На помощь твою надеюсь, Господи!» (Быт 49: 18).

В шести различных вариантах, чередуя все возможные способы написания трех слов одной фразы, появляется на амулетах для роженицы цитата: «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх 22: 18): «в живых не оставляй ворожеи», «ворожеи в живых не оставляй», «не оставляй ворожеи в живых» и т.д. Вероятно, под словом מחשפה «ворожея», которое можно также перевести как «колдунья» или «ведьма», подразумевается Лилит, и поэтому столь странный способ написания этой фразы оказался так распространен на амулетах для рожениц. Дополнительное свидетельство в пользу популярности этой надписи в народе мы можем найти в этнографическом описании еврейских суеверий XIX в., написанном выкрестом Вульфом Нахласом (Александром Алексеевым): «Навешивают или пришпиливают булавками множество бумажек вокруг занавески кровати родильницы и на окнах, с следующими на них надписями: “махшейфо-лой-сехае”, т.е. “чародейка да не живет”, а на обороте пишется “живет не чародейка”» (Алексеев 1868: 165).

Среди других библейских цитат, которые встречаются на амулетах для рожениц, стоит выделить эту: «Нет волшебства (букв. “змеи”) в Иакове и нет ворожбы в Израиле» (Чис 23: 23). Важно отметить, что стих об умерщвлении ведьмы находится в параллели со стихом об искоренении ворожбы: Иаков — Израиль, волшебство/змей — ворожба. Таким образом, косвенно ведьма сопоставляется со змеей, поскольку ивритское слово «волшебство» (נַחַשׁ) состоит из тех же согласных, что и слово «змея» (נָחָשׁ). Мы можем проследить параллели с тем, что в «Завещании Соломона» Овизут уподоблялась дракону. Кроме того, способность демоницы принимать образ змеи известна нам в греческой и славянской традиции СЛ. В средневековых каббалистических трактатах, не связанных напрямую с сюжетами СЛ, Лилит — жена Самаэля тоже иногда сопоставляется со змеем из стиха пророка Исайи: «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего…» (Ис 27: 1) (см.: Dan 1980: 38).

[12] Нумерация псалмов, как уже отмечалось выше, отличается в еврейской и христианской канонических традициях. В частности, знаменитый защитный 91-й псалом еврейской Библии соответствует 90-му псалму синодального издания Псалтири «Живый в помощи Вышняго», однако начинается этот псалом в древних еврейских рукописях с последнего, семнадцатого стиха предыдущего псалма, который по еврейскому канону называется 90-м, а по христианскому — 89-м.

מזל טוב לזכר

שִׁיר לַמַּעֲלוֹת אֶשָּׂא עֵינַי אֶל הֶהָרִים
מֵאַיִן יָבֹא עֶזְרִי: עֶזְרִי מֵעִם יְיָ עֹשֵׂה
שָׁמַיִם וָאָרֶץ: אַל יִתֵּן לַמּוֹט רַגְלֶךָ אַל יָנוּם
שֹׁמְרֶךָ: הִנֵּה לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר
יִשְׂרָאֵל: יְיָ שֹׁמְרֶךָ יְיָ צִלְּךָ עַל יַד יְמִינֶךָ:
יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא יַכֶּכָּה וְיָרֵחַ בַּלָּיְלָה: יְיָ
יִשְׁמָרְךָ מִכָּל רָע יִשְׁמֹר אֶת נַפְשֶׁךָ: יְיָ
יִשְׁמָר צֵאתְךָ וּבוֹאֶךָ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם:

אברהם ושרה — מכשפה לא תחיה
יצחק ורבקה — כי לא נחש ביעקב
יעקב ולאה — לישועתך קויתי ה׳

אדם וחוה
פנימה שדי
קרע שטן

בשם ה׳ אלהי ישראל מימיני מיכאל ומשמאלי גבריאל ומלפני אוריאל
ומאחורי רפאל ועל ראשי שכינת אל:

МАЗАЛЪ ТОВЪ ЛЕЗАХАРЪ.
т. е. Поздравленіе Женщинѣ Родившей Мальчика.

Дозволено цензурою 17 Мартъ 1870 года. Вильна.

ВИЛЬНА Въ типографіи Р. М. Ромма 1870.
На жмудскомъ переулкѣ въ собственныхъ домахъ
подъ №№ 327 и 328.

Ил. 2. Амулет «Поздравление женщине, родившей мальчика».
Вильна, 1870. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

На печатных амулетах, которые вешали в комнате с новорожденным, вместо имен трех ангелов часто писали следующую фразу: «Во имя Бога Израилева, справа от меня Михаэль, слева Габриэль, спереди Уриэль, сзади Рафаэль, а надо мной Шхина (Божественное присутствие)»[13]. Это фрагмент молитвы, которая в еврейских молитвенниках называется «“Слушай, Израиль” перед сном». Такие исследователи, как Йосеф Наве и Шауль Шакед (Naveh, Shaked 1993: 24), а также Маргарет Фолмер (Folmer 2011: 241), уже отмечали удивительное сходство между формулами молитвы «Слушай, Израиль», которую читают перед сном, и многими фрагментами еврейских магических текстов от ранней античности до амулетов Нового времени. Уже в Талмуде этой молитве перед сном придается особое значение, считается, что ее произнесение защищает от демонов (Вавилонский Талмуд, трактат Брахот 5а). Особое внимание именно этой формуле с именами четырех ангелов было уделено в коллективной статье (Levene, Marx, Bhayro 2014), где изучались неопубликованные арамейские магические чаши. Интересно, что в том виде, в котором молитва «“Слушай, Израиль” перед сном» дошла до нас в современных молитвенниках, она сопровождается конвоем из библейских цитат, многие из которых мы встречаем и на еврейских амулетах Нового времени: Пс 91(90), Пс 121(120), Быт 49: 18. А в средневековых молитвенниках начала XIII в., как отмечено выше, она даже сопровождалась именами триады ангелов Санви, Сансанви и Саманглафа.

На металлических амулетах из Персии и Курдистана выгравированы имена трех ангелов, повторяются основные библейские цитаты (Пс. 121(120), 91(90) и др.), магическая формула «Лилит прочь», перечисление четырех пар праотцев. Персидские амулеты называются термином שמירה, букв. «оберег, то, что охраняет». Самой яркой их особенностью можно назвать изображение в центре амулета самой Лилит с птичьими ногами и крыльями, в окружении библейских цитат и магических формул. Иногда на этих амулетах вдоль фигуры демоницы идет надпись: «Лилит закована в цепи». Таким образом, текст не только несет в себе смысл оберега, но своей формой выполняет защитную функцию, удерживая Лилит внутри (см. ил. 3). Вероятно, такой принцип изображения демона в центре текста, который как цепью опутывает врага, мешая ему вырваться на свободу, имеет корни в более древней месопотамской традиции, распространенной в этом регионе на тысячелетие раньше первых дошедших до нас металлических амулетов из Персии. Ведь именно так устроены многие арамеоязычные чаши из Нипура: фигура Лилит расположена на самом дне сосуда, а вокруг нее расходящимися концентрическими кругами записан текст с именами ангелов, которые призваны помешать ей причинить вред заказчикам амулета (см.: Naveh, Shaked 1998: чаши 12a; 13).

[13] См., например, амулеты из коллекции Музея истории евреев России (Москва); опубл.: Вильна, типография бр. Ромм, 1870 г., а также см. анализ подобных амулетов из коллекции Вильяма Гросса в диссертации Даниэлы Шмидт (Schmid 2012: 178).

Ил. 3. Амулет для роженицы и младенца. Персия, XIX в.
(Shachar 1981: 284). Коллекция Музея Израиля.

Более поздние (XIX–XX вв.) дошедшие до нас амулеты сефардов, а точнее восточных евреев из Средней Азии, Персии, Ирака, Северной Африки (Туниса, Алжира, Марокко), представляют собой длинные пергаменные или бумажные свитки, которые сворачивали и хранили в полых металлических трубочках и носили как украшения. На них реже встречаются имена патриархов, но всегда, среди прочих магических формул, есть имена Санви, Сансанви и Самангелоф, а иногда присутствуют изображения этих ангелов, копирующие так или иначе фигуры из Книги ангела Разиэля (Vukosavović 2010: 83–86).

Говоря о еврейских текстах, отражающих сюжет «Три ангела и Лилит», можно выявить несколько важных деталей.

— Во-первых, триада ангелов, хотя и выполняет главную апотропейную функцию от Лилит, изображается с птичьими чертами, что выдает некоторую амбивалентность этих персонажей. Как в одном из вариантов арамейской традиции СЛ, они сами могут оказаться демонами и навредить роженице. В еврейских источниках эксплицитно этот мотив не выражен, но изобразительный ряд сохраняет возможность такой интерпретации.

— Во-вторых, Лилит изображается птицеподобной, а иногда уподобляется змее. Это можно сопоставить, например, с византийскими и древнерусскими амулетами-змеевиками, где демоница изображается в образе змеи.

— Лилит связана с морской стихией, она находится в море и ищет возможности навредить человеческим детям — потомкам Адама и Евы.

— Многие библейские цитаты, сопровождающие появление триады ангелов (псалмы 121(120) и 91(90), Быт. 49: 18), имеют древнюю традицию использования в магических практиках, связанных с защитой от нечистой силы (например, чтение молитвы «"Слушай, Израиль" перед сном»).

Второй тип: «Пророк Илья и Лилит»

Схема ритуала-диалога в остальных еврейских текстах СЛ существенно меняется. Основным элементом оберега от демона становятся многочисленные имена самой Лилит, а не ее антагонистов. В роли защитника и покровителя в источниках позднего Средневековья и начала Нового времени чаще всего выступает Илья-пророк, хотя встречаются и другие персонажи, например ангел Михаил, как во многих других традициях СЛ «Михаил-типа». Демон обычно — это Лилит и ее свита, но иногда ритуальный диалог становится не только частью заговора или амулета для роженицы и младенца, но и средством избавления от сглаза. Защитные функции СЛ расширяются, и тогда в роли демона, участвующего в диалоге с защитником, могут выступать Самаэль или ангел Аштрибо.

Первым свидетельством знакомства еврейской традиции со вторым типом сюжета являются критские рукописи XIV–XV вв. (Vat.Evr. 42 и Vat. Evr. 277), которые опубликовал Умберто Кассуто (см. Антологию). Амулет и заговор от Лилит встречаются на первых страницах обеих рукописей, и, несмотря на незначительные расхождения в огласовках некоторых слов, в остальном оба варианта практически идентичны. Место заступника занимает ангел Михаил, а два имени Лилит — Шишини и Вашкушини — возможно, созвучны сочетаниям Санви/Сансанви, которые, в свою очередь, перекликаются с именем Сисиний. Дело в том, что в иврите буква «Шин» с разными огласовками может читаться и как звук «ш», и как звук «с». Кассуто считает эти тексты переходным этапом от византийской легенды к еврейской поздней традиции. И действительно, некоторые мотивы имеют параллели в греческой, а иногда и в южнославянской традиции:

— встреча-диалог защитника — святого покровителя и демоницы;

— тринадцать имен демона, среди которых повторяются имена Илу (Гилу), Аморфо, Авизу (Овизут);

— место действия разворачивается на горе Синай;

— ответ демона вопросом на вопрос: на вопрос защитника «Кто ты?» он отвечает: «Почему ты меня спрашиваешь»? (как в одной из рукописей «Завещания Соломона», а также в греческих вариантах сюжета СЛ «Михаил-типа»);

— угроза отнять женское молоко (греческие и южнославянские версии сюжета СЛ «Сисиний/Мелетина-типа»), которая больше не встречается в других текстах еврейской традиции.

В обеих рукописях интересно сочетание двух терминов в заглавии: «амулет» (קמיע, от глагола «привязывать») и «заговор» (לחישה, от глагола «шептать»). Отголоски заговоров можно усмотреть в использовании таких типичных формул, как, например: «удались от нее и от ее сыновей так же, как запад удален от востока». При этом записанный текст сам по себе становится амулетом, и даже простое обладание списком с многочисленными именами Лилит является достаточной гарантией защиты от ее вторжения.

Перечень имен Лилит в том виде, как он приведен в этих критских рукописях, больше не встречается в других еврейских магических текстах. Вместо этого довольно устойчивым можно считать список из 13, 14 или 15 имен, который имеется в последующих известных нам текстах СЛ данного типа (см. ниже Таблицу имен).

Один из самых ранних печатных еврейских текстов, где мы находим перечень имен Лилит, — каббалистическое сочинение «Эмек ха-мелех» [Долина царя], которое написал в 1648 г. Нафтали Хирш бен Эльханан Бахарах, раввин Франкфурта-на-Майне:

ואותה
הכתה הנקראת לילין הם מלאים שערות מראשם ועד רגליהם
אבל על ראשם אין לחם שער וכל גופם ופניהם מלא מהם ויש
להלילית הזאת ארבע עשרה עתים רעים ושמות רעים וכחות
רעים אשר אלה הם שמותם לילי"ן על שם לילית אבי"טו אבי"זו
אמור"פו הק"ש אוד"ם איקפי"דו איי"לו טטרו"טה אבגי"קטת
שטרי"נה קלובטו"ה תיל"תוי פירט"שה וכל אלו הם ממוני להמית
הילדים בר מינן ובפרט על ידי המכשפות שקורין בלשון אשכנז
קינדר בינעמינש

И та группа, которую называют лилин[14], они покрыты волосами от головы и до ног, но на головах нет у них волос, а все тело и лицо волосаты. И есть у этих лилит четырнадцать злых времен и злых имен и злых групп. И вот имена этих лилин по имени Лилит: Авиту, Авизу, Аморфо, Хекеш, Одем, Икпиду, Эйлу, Татрота, Авгикта, Штрига, Клобата, Тилтуй, Пирташа. И все они отвечают за умерщвление младенцев, пусть это не случится с нами, в особенности посредством колдовства, которое называется по-немецки Kinder Bineminsch (Bahrah 1648: 130b).

Здесь нет диалога и встречи святого и демона, однако имеются важнейшие мотивы: имена Лилит, ее свита (группа) и ее функция умерщвлять новорожденных. «Kinder Bineminsch» — это название детской болезни, часто встречающееся в сборниках по еврейской народной медицине на идише (Toldot Adam 1720: 91; Mifalot Elokim 1725: 76). Часть имен этимологизируется исследователями через греческий язык (Аморфо — «бесформенная», Стрига —

[14] В этом тексте чередуются термины: множественное число демониц — «лилин» и единственное число, оно же имя собственное — Лилит.

«ведьма», Эйлу — Гилу, женский демон византийских легенд о св. Сисинии), часть имеет параллели в еврейской апокрифической традиции первых веков новой эры (Овизут — женский демон, персонаж «Завещания Соломона»), но многие имена не имеют убедительных прочтений (Scholem 2004: 70–71; Naveh, Shaked 1998: 119). В последующих амулетах, которые повторяют этот перечень, мы обнаружим, что имена Лилит и ее свиты написаны отдельно, часто выделены на письме буквами и шрифтом, а зачастую снабжены огласовками, при том что весь остальной текст амулета останется неогласованным. Количество демониц варьируется от 13 до 15, некоторые, например Кали и Базата, могут сливаться в одно — Калибазата, Икподу разбиваться на Эйк и Поду. Разные огласовки и ошибки в именах тоже будут встречаться, но более или менее унифицированный порядок этих имен и повышенное внимание к точности произнесения имени демона мы увидим во многих текстах ашкеназских амулетов XVIII–XX вв. (см. Таблицу имен).

Амулеты. Следующее датированное свидетельство о развитии сюжета второго типа в еврейской традиции мы находим во втором печатном издании книги Давида Лиды о законах обрезания «Сод ха-Шем» [Тайны Бога], которая была опубликована в Берлине в 1710 г. В начале раздела, посвященного различным народным медицинским средствам, приводится амулет (קמיע) с предисловием, что «этот амулет хорошо говорить для оберега (שמירה) младенца и роженицы перед сном, чтобы защитить их от всех злых встреч. Проверено и опробовано» (Lida 1710: 20a). Амулет, который нуждается в устном произнесении, как раз отражает ту тесную связь между заговорами и амулетами в еврейской традиции, о которой мы уже говорили. Состав этого амулета крайне любопытен, здесь встречаются и уже знакомые нам формулы: «Адам и Ева, Лилит — первая Ева, прочь», и имена трех ангелов, Синуй, Сансинуй, Саманглаф, но также упоминаются еще два ангела, Шамриэль и Хасдиэль. Амулет содержит ряд библейских цитат, в частности псалом 121(120), «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх 22: 18), фрагменты литургических текстов и ключевой элемент всего амулета — заговор от Лилит (см. Антологию).

Мы видим, что здесь, наряду с уже привычными для нас именами ангелов, защитную силу приобретает владение именами самой Лилит и ее свиты. Свита демона не просто упомянута, но названа по именам. Основные мотивы СЛ здесь присутствуют в развернутом виде:

— встреча и диалог Ильи-пророка и демоницы Лилит;

— Лилит собирается выпить кровь и пожрать плоть жертвы (каннибализм);

— Илья-пророк заклинает Лилит;

— имена демоницы и ее свиты являются защитой от нее.

По жанру этот текст можно отнести к заговору, поскольку в нем помимо общих ритуальных функций есть такие универсальные элементы, как зачин и завершение. При этом завершение содержит одну из очень популярных в

фольклоре и книжной традиции формул невозможного: «ты не коснешься роженицы… так же, как ты не можешь посчитать звезды небесные и высушить морскую воду»[15]. Кроме того, здесь перечислены чины ангелов: херувимы, серафимы и офанимы, наряду со священными книгами и праотцами еврейского народа, как покровители роженицы и защитники от Лилит. Мы видим здесь снова обращение к числу 613, передающему целостность заповедей в Торе и соотносящемуся с представлением о полноте членов, жил и суставов человеческого тела. Формула «Господь, порви Сатану» — это важный элемент завершения заговора, поскольку содержит в себе аббревиатуру из молитвы «Ана бекоах».

Текст из книги «Сод ха-Шем» явно был предназначен для переписывания и практического использования. На месте имени роженицы стоит прочерк, т.е. предполагалось, что это бланк для амулета, куда будет вписано имя клиента. И действительно, начиная с XVIII в. в ашкеназских общинах Южной Германии и Голландии исследователи фиксируют появление множества рукописных и печатных амулетов для роженицы и младенца, написанных в точности по образцу, приведенному в книге Давида Лиды, за одним существенным исключением. Перечень имен демониц завершает текст заговора, в то время как другие типичные формулы заговора исчезают из текстов амулетов.

Еврейские амулеты второго типа, защитная функция которых основана на знании имен Лилит, находятся в музеях, библиотеках и частных коллекциях, они напечатаны на бумаге или написаны от руки на пергамене. Они активно использовались в быту и были очень широко распространены. Реальные амулеты, в отличие от текста шаблона из книги, были адресными. Почти на всех дошедших до нас амулетах сохранились прорези, а на некоторых даже ленты, с помощью которых амулет вешали на стену. Они предназначались для защиты конкретного дома, и для заказчика амулета был важен пол ребенка — охранные формулы и заклинания варьировались в зависимости от того, были ли они предназначены для защиты родившегося мальчика или девочки. Иногда встречаются даже двусторонние амулеты, где с одной стороны написан текст для мальчика, а с другой — для девочки (см. ил. 4).

Вероятно, их приобретали заранее, до родов, когда еще не был известен пол будущего ребенка, чтобы своевременно повесить амулет на стену нужной стороной. Существенным было еще, на каком языке написан амулет. На большинстве известных нам амулетов XVIII–XIX вв. есть разделение на две части. Одна часть написана на иврите, священном языке молитв и серьезной религиозной литературы, предназначенной для мужского образо-

[15] Элементы этой формулы можно найти в Библии, например, когда Бог говорит Аврааму: «Посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков» (Быт 15: 5). Подробнее про формулы невозможного в фольклоре см.: Агапкина 2010: 171–184.

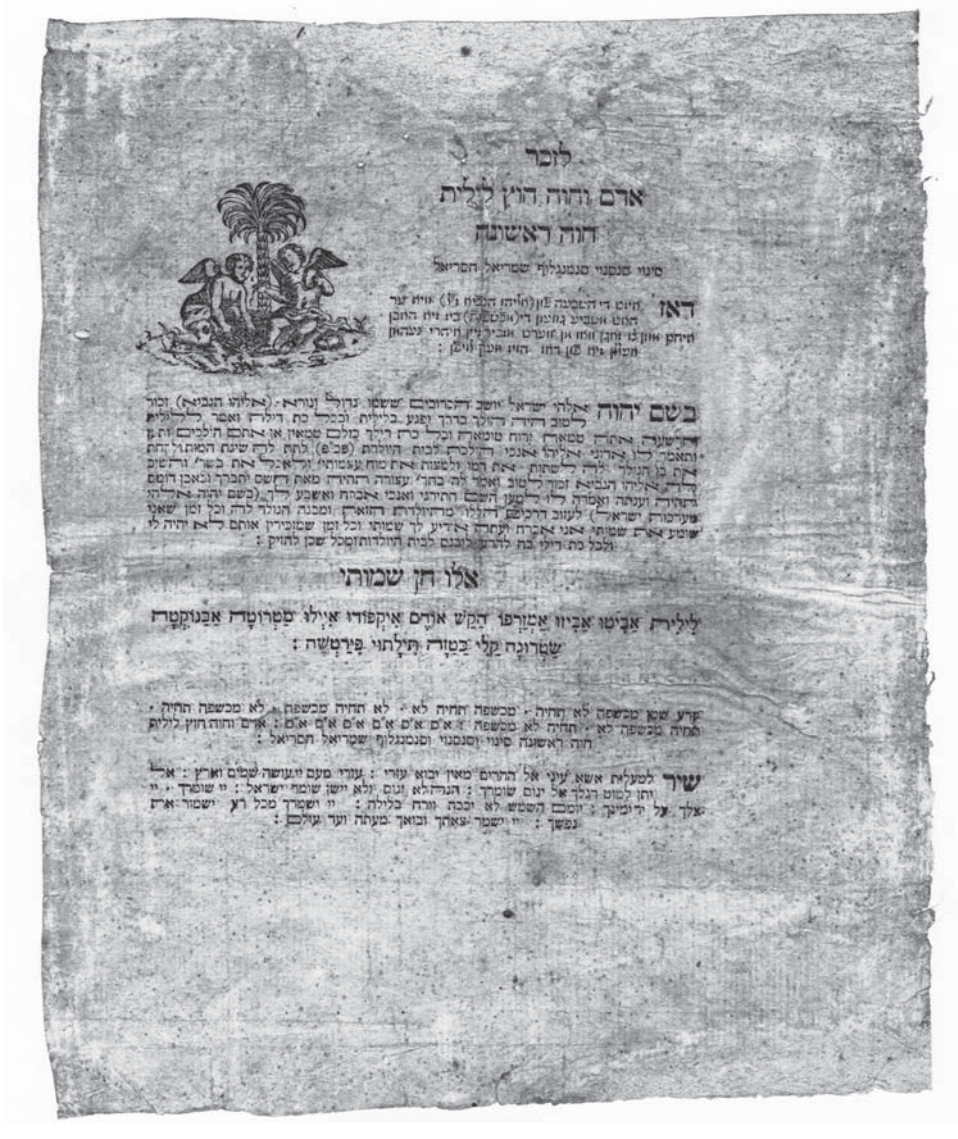
ванного населения. В этой части повторяется текст заговора об Илье-пророке и Лилит из книги Давида Лиды, который мы рассмотрели выше. Вторая часть — это краткое изложение курсивом основного содержания заговора на идише — разговорном языке целевой аудитории данного амулета, женщин и детей. Идишская часть — это собственно краткий пересказ сюжета о встрече Лилит и Ильи-пророка, а также в целом Сисиниевой легенды и заговоров, относящихся к типу encounter charms: «Это заклинание Ильи-пророка, будет благословенна память его, как он заклял ведьм до тех пор, пока они ему не сказали, что убегут от того дома, где кто-нибудь назовет их имена».

Слово для обозначения жанровой принадлежности этого текста — השבעה «заклинание» — на идише передано гебраизмом, образованным от слова «клятва», «заклятие».

Состав текстов и их последовательность в ашкеназских амулетах XVIII–XIX вв. несколько отличаются от книги Давида Лиды порядком чередования основных формул и цитат. Если в книжном варианте фраза «Адам и Ева, Лилит, первая Ева, прочь» был написан большими буквами в конце заговора, то в рукописных и печатных амулетах эта фраза становится зачином, а также повторяется в финале амулета. То же самое касается упоминания классической триады ангелов: Санви, Сансанви и Самангелофа, в сопровождении двух других ангелов — Хасдиэля и Шамриэля. Их имена выделены крупным шрифтом и встречаются в тексте амулета дважды — в начале и в конце. Основной текст заговора на иврите дословно повторяет формулировки из книжного варианта, однако имеет несколько усеченную композицию. Текст амулета завершается на эпизоде перечисления имен демониц, без финального заклятия Ильи-пророка. А функцию завершения заговора играют в этих амулетах библейские цитаты (Исх 22: 18 и 121-й псалом), а также формула «Господь, порви Сатану» и различные комбинации повторов слов «Амен» и «Сэла».

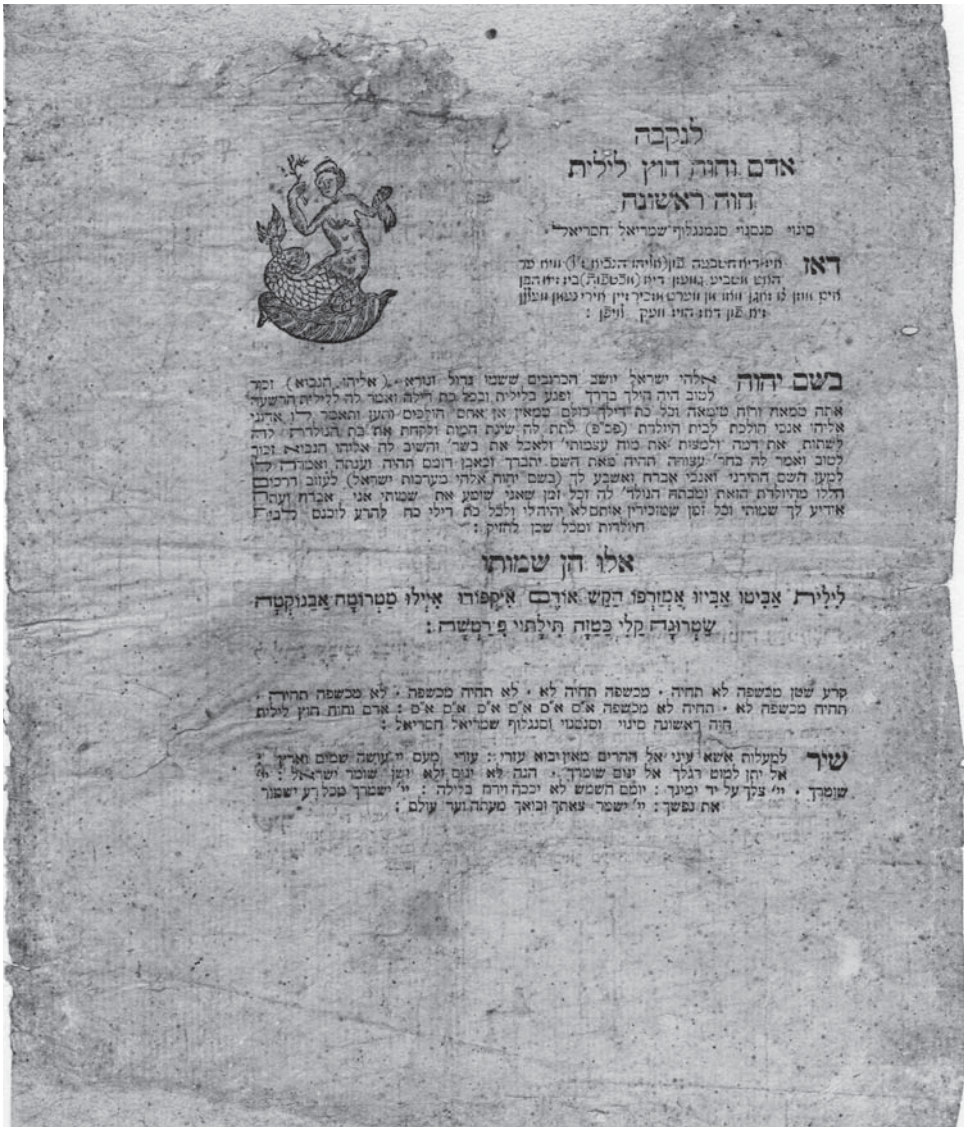
Наряду с текстом на ашкеназских амулетах встречаются изображения мальчиков и девочек, подчеркивающие их дальнейшую благополучную судьбу. Для девочек характерно изображение женщины, зажигающей субботние свечи, а для мальчиков — юноши с книгой в руке или сцены обрезания (см. ил. 5).

Можно отметить, что текст заговора от Лилит был распространен не только в ашкеназской еврейской среде. Косвенным доказательством популярности данного заговора в сефардской традиции служит публикация Джеймса Монтгомери в его знаменитом сборнике арамейских заклинаний из Ниппура (Montgomery 1913: 258–264). Монтгомери, справедливо сомневаясь в аутентичности амулета и ранней его датировке, поместил его в приложении. Текст амулета практически полностью, включая все ключевые элементы зачина, основной части и заключения, повторяет текст из книги Давида Лиды. Небольшие изменения касаются вариантов произношения имен Лилит, порядка упоминания ангелов и библейских цитат. Но самое важное отличие в том,


לזכר
אדם וחוה הזן לילית
חוה ראשונה
סיגוי סנסנוי סנסנגלוף שמריאל חסריאל
בשם יהוה אלהי ישראל יושב הכרובים ששמו נדוך ונורא (יאלוהו הגבוה) זכור
אלה לילית לטוב תהיה דיוקך כדרך ופנץ בלילית וכבל כת דילת ואסר לללילית
אחרת טמאה וזוהי טומאתה וכל כת ויוך קולם שמעון או אתם תלכים וזה
אות בן הנולד ילדי לישועתי את חסי ולשמוח את נוח נעמותי ולאכל את בשרי ודשנים
אלהי העביא זמך לטוב ואחר לה בחרי עזורה הזהירה מאת חשש יחברך ובאבן חומם
הזהרה ונעתה ואמרה לוי לשמן השם החזירני ואנכי אאכרת ואשבע לך (בשם יהוה אל-הי
ישראל) לעזוב דרכיכם דילוי מדהולדת הזאת ומכנה הנולד לה וכל זמן שאני
שומע את שמותי אנני אאכרת תזכה אזדיע לך שמותי וכל זמן שתזכירון אותם לא תהיה לי
ולכל כת דילי בת להדבק לובם לבות הזולדותזסכל שכן להזיק:
צלו חן שמותי
לילית אביטו אביוו אמורפו הקש אדם איקפודו אילו סטרוטא אבנוקטא
שמרונה קלי בטזה תילתוי פירקשה:
קדש שקן מכשפה לא תחיה · מכשפה תחיה לא · לא תחיה מכשפה · לא מכשפה תחיה ·
מחיה מכשפה לא · תחיה לא מכשפה · א"ם א"ם א"ם א"ם א"ם א"ם · אדם וחוה חוץ לילית
חוה ראשונה סיגוי וסנסנוי וסנכנגלוף שמריאל חסריאל:
שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי: עזרי מעם יי עושה שמים וארץ: אל
יתן למוט רגלך אל ינום שומרך: הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל: יי שומרך · יי
צלך על יד ימינך: יומם השמש לא יככה וירח בלילה: יי ישמרך מכל רע ישמור את
נפשך: יי ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם:

Ил. 4. Двусторонний амулет для роженицы и младенца (для мальчика и для девочки). Германия, конец XVIII в. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

что данный амулет не является «бланком». Он заполнен, и на месте имени роженицы мы читаем сефардское имя Меркада, она же Вида, дочь Доны. Монтгомери не смог расшифровать это имя, хотя и произвел серьезное исследование данного сюжета, опираясь на работы Гастера и других, и тоже сопоставил еврейский вариант с византийскими, сирийскими, румынскими и славянскими легендами о святом Сисинии и демонице Гило. Последующие исследователи восстановили сефардский контекст и выдвинули предположе-


לנקבה
אדם וחוה דון לילית
הוה ראשונה
סיגוי סנסנוי סנסנגלוף שמריאל חבריאל.
בשם יהוה אלהי ישראל יושב הכרובים ששמו גדול וגורא (אליהו הנביא) זכר לטוב היה הולך בדרך ופגע בלילית ובקל קת חללה ואמר לה לילית הרשעה אתה בכאות ורוח טומאה ובל כת ילילך כולם כמאון אן אחם חולכים העון והאמר לו אדני אליהו אנכי הולכת לבית היולדת (פכ"ם) להמ לה שינת הקטן ולקחת את בת העשרה לה לשחוט את ילדיה ולמצוץ את כוח עצמותי ולאכל את בשר והשיב לה אליהו הנביא זכור לטוב ואמר לה בחר עשרה הימים מאה השם יתברך ובאמן רוכם הימה וענתה ואמרה לו לקטן השם הניחני ואנכי אברח ואשבע לך (בשם יהוה אלהי בעקבות ישראל) לעולם ודרכים חלו מהיולדת הואת ומבתה הנולד לה זכל זמן שאני שומע את שמותי אני אברח ועתה אודיע לך שמותי וכל זמן שמזכירין אותם לא יהיה לי ולכל כת לילי כח להרע לכנים ולבניה תולדות זכל שכן להזיק:
אלו הן שמותו
לִילִית אֲבִיטוּ אֲבִיזוּ אֲמְזְרְפוּ הַקֵּשׁ אוֹרְכֶם אֲקַפּוּרוּ אֵיילוּ סַטְרוֹנְטָה אַבְנוֹקְטָה שַׁטְרוֹנְדָה קַלִּי כַּסְוָה תִּילָתוּי פָּ רַמְשָׁרָה:
קרע שטן מבשפה לא תהיה • מכשפה תחיה לא • לא תהיה מכשפה • לא מכשפה תהיה • תהיה מכשפה לא • תהיה לא מכשפה א"ם א"ם א"ם א"ם א"ם: אדם וחוה דון לילית הוה ראשונה סיגוי וסנסנגי וסנגלוף שמריאל חבריאל:
שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי: עזרי מעם יי עושה שמים וארץ: אל יתן למוט רגלך אל ינום שומרך • הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל: יי שומרך • יי צלך על יד ימינך: יומם השמש לא יככה וירח בלילה: יי ישמרך מכל רע ישמור את נפשך: יי ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם:

ние о датировке этого амулета XVIII–XIX вв. (см.: Naveh, Shaked 1998: 118). В переводе с ладино Меркада обозначает «проданная», а Вида — «жизнь». Израильская исследовательница Тамар Александр в докладе на XVI конгрессе по иудаике в Иерусалиме высказала предположение, что заказчица амулета уже испытывала ранее проблемы со здоровьем, поскольку имена со значением «жизнь» и «проданная» давали и в сефардской, и в ашкеназской традиции больным людям, чтобы обмануть Ангела Смерти (Alexander 2013).

Кроме того, сюжет о встрече Ильи-пророка и Лилит есть в книге знаменитого сефардского раввина и путешественника Хаима Иосифа Давида

לזכר
אדם וחוה חוץ לילית
חוה ראשונה:
סינוי וסנסנוי וסנמנגלוף
שמריאל חסריאל
ראו
בשם יהוה אלהי ישראל יושב הכרובי ששמי נדול ונורא אליהו הנביא זכור לטוב
היה הולך בדרך ופגע בלילית ובבל כת דילה ואמר לה ללילית הרשעה אתה
טמאה ורוח טומאה וכל כת דילך כולם טמאים אין אתם הולכים ותען ותאמר לו אדוני אידך אנכי
הולכת לבית היולדות (סב"ם) לתת לה שינת חמו' ולקחת את בת הנולדת לה לשתו' את דמה
ולמצו' את מוח עצמותי' ולאכ' את בשרה והשיב לה אליהו הנבי זכור לטוב ואמ' לה בחר עצירה
תהיה מאת ה' שם יתברך וכאבן רוסם תהיה ועצתה ואמרה לו לטעין השם התירני ואנכי אברח
ואשבע לך בשם יהוה אלהי מערכות ישראל לעזוב הרכים הללו מהיולדות
הזאת ומכנה הנולד לה וכל זמן שאני שומע את שמותי אני אברח ועתה אור ע"ך שמותי וכל
זמן שמזכירין אותם לא יהיה לו ולכל כת דילי כח להרע ליכנס לבית הנולדת ומכל שכן להזיק:
אלו הן שמותי
לילית אבטיטו אבזיו אמזרפו הקשאורם איקפודו אילו טטרוטה אבנוקטה שטרונה
קלובטוה תילתוי פירטשה:
קרע שטן מכשפה לא תחיה * מכשפה תחיה לא: לא תחיה מכשפה לא מכשפה תחיה * תחיה
מכשפה לא תחיה לא מכשפה * א"ם א"ם א"ם א"ם א"ם א"ם: ארם וחוה חוץ לילית חוה ראשונה סיני
וסנסן ינוי וסנמנגלוף שמריאל חסריאל:
שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי: עזרי מעם י' עושה שמים וארץ * אל יתן
למוט רגלך אל ינום שומרך: הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל: י' שומרך: י' צלך על
יד ימינך: יומם השמש לא יככה וירח בלילה: י' ישמרך מכל רע ישמור את נפשך: י' ישמר
צאתך ובואך מעתה ועד עולם:

Ил. 5. Парный амулет для роженицы и младенца (для мальчика и для девочки). Германия, конец XVIII в. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

Азулая (сокр. Хида) (1724–1806). В книге Азулая «Аводат Кодеш» [Священная работа], написанной в Ливорно в 1802 г., приводится текст амулета, который должен помочь роженице и младенцу. Это краткий вариант историолы, без дополнительных элементов в виде библейских цитат, магических формул и имен ангелов. Главным защитным средством от Лилит являются 17 ее имен, которые она открывает Илье-пророку (Hida 1874: 50).

לנקבה

ארם וחוה חוץ לילית
הוה ראשנה :

סינוי וסנסנוי וסנמנגלוף
שמריאל הסריאל

ראו מיז דיא השבועה פון (אליהו הנביא
ז"ל) וויא ער הט אשביע גיווינען דיא
(אכשפות) ביו וי׳ה׳ב׳ן מיט אזון לוויגען
עלמין ווערט אויפיר ניין מיני נעמען ווען וויא פון
דו הויו ווערק ווייסן :

בשם יהוה יהי ישרא׳ יושב הכרובי׳ ששמו גדול ונורא (אליהו הנביא) זכור לטוב היה הולך
ברוך ופגע בלילית ובכל כת דילה ואמר לה ללילית הרשעה אתה טמאה ורוח
טומאה וכל כת דילך כולם טמאים אין אתם הולכים ותעזן ותאמר לן ארוני אליהו אנכי הולכת לבית
היולדות (פב״ם) לתת לה שינת חמו ולקחת את בת הנולדה לה לשתו׳ את דמה ולמצו׳ את מוח
עצמותי׳ ולאכ׳ את בשר׳ והשיב לה אליהו הנביא׳ זכור לטוב ואמ׳ לה בחר׳ עצורה תהיה מאת השם
יתברך וכאבין דומם תהיה וענתה ואמרה לו למען השם חתרני ואנכי אברח ואשבע לך (בשם
יהוה אלהי מערכות ישרא׳) לעזוב דרכים הללו מה ילדות הזאת ומבתה הנולד לה וכל זמן שאני
שומע את שמותי אני אברח ועתה אודיע לך שמותי וכל זמן שמזכירין אותם לא יהיה לי יולכל כת
דילי׳ כח להרע ליכנס לבית היולדת ומכל שכן להזיק :

אלו הן שמותי

לִילִית אֲבִיטוּ אֲבִיא אֲמַזְרְפוּ הַקֵּשׁ אוֹרֶם אִיקְפּוֹדְרוּ אֵילוּ טַטְרוֹטָה אֲבַנוּקְטָה שַׁטְרִינָה
קַלִּיבַּטָּזָה תִּילַחוּי פִּירַטְשָׁה :

קרע שטן מכשפה לא תחי׳ מכשפה תחיה לא לא תחיה מכשפה לא מכשפה תחיה תהיה
מכשפה לא תחיה לא מכשפה א״ס א״ס א״ס א״ס א״ס א״ס א״ס : אדם וחוה חוץ לילית חוה ראשונה סינוי
וסנסנוי וסנמנגלוף שמריאל חסריאל :

שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי : עזרי מעם יי׳ עושה שמים וארץ : אל יתן
למוט רגלך אל ינום שומרך : הנה לא ינום ולא יישן שומר ישרא׳ : יי׳ שומרך : יי׳ צלך על יד
ימינך : יומם השמש לא יככה וירח בלילה : יי׳ ישמרך מכל רע ישמור את נפשך : יי׳ ישמר צאתך
ובואך מעתה ועד עולם :

Дальнейшее распространение амулетов с текстом заговора от Лилит происходило очень стремительно. Печатные бумажные амулеты, содержащие рассказ об Илье-пророке и многочисленных демоницах, появляются в XIX–XX вв. в Западной, Центральной и Восточной Европе, на территории Израиля и также в Марокко и Тунисе. С началом XX в. повсеместно амулеты с таким сюжетом приобретают дополнительную характеристику — им приписывается авторство Исаака Лурии — основателя мистического течения в Цфате, Израиля Баал Шем Това — основателя хасидизма или Хаима Азулая (Хиды).

למזל טוב

שמירה להילד מהבעל שם טוב זצלה

בשם יהוה אלהי ישראל גדול ונורא

שדי קרע שטן

סיניו וסנסניו וסמנגלוף

אברהם ושרה יצחק ורבקה יעקב ולאה

אדם וחוה פנימה

לילית וכת דילה חוץ

בהוצאת בית מסחר ספרים של

אברהם מאיר זיסטוויין פאטמארנעמעטי בעם גאס נמר 1

Ил. 6. Амулет для новорожденного, приписываемый Баал Шем Тову. Сату-Маре/Немети (Румыния). 1930-е гг. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

Авторитет знаменитых магических специалистов придает этому амулету особое значение в общинах Востока и Запада (см. ил. 6, 7 и цв. ил. 4).

Форма ашкеназских еврейских амулетов первой половины XX в. приобретает узнаваемые очертания: в центре листа, как на странице Талмуда или библейских интерпретаторов, крупными буквами напечатан текст Торы или Мишны, который предстоит изучить, а по краям расположены комментарии. В центре амулетов от Лилит написан 121-й (120) псалом. Обрамляет этот псалом заговор о встрече Ильи-пророка и Лилит. В амулетах XX в. меняется порядок имен демонологических персонажей. Первым обычно дается имя Штрига/Стрига/Штрина и т.п. Кроме того, после заговора следуют традиционные формулы, имена ангелов и цитата из Исх. 22: 18 в шести возможных комбинациях порядка написания слов: «ворожеи не оставляй в живых».

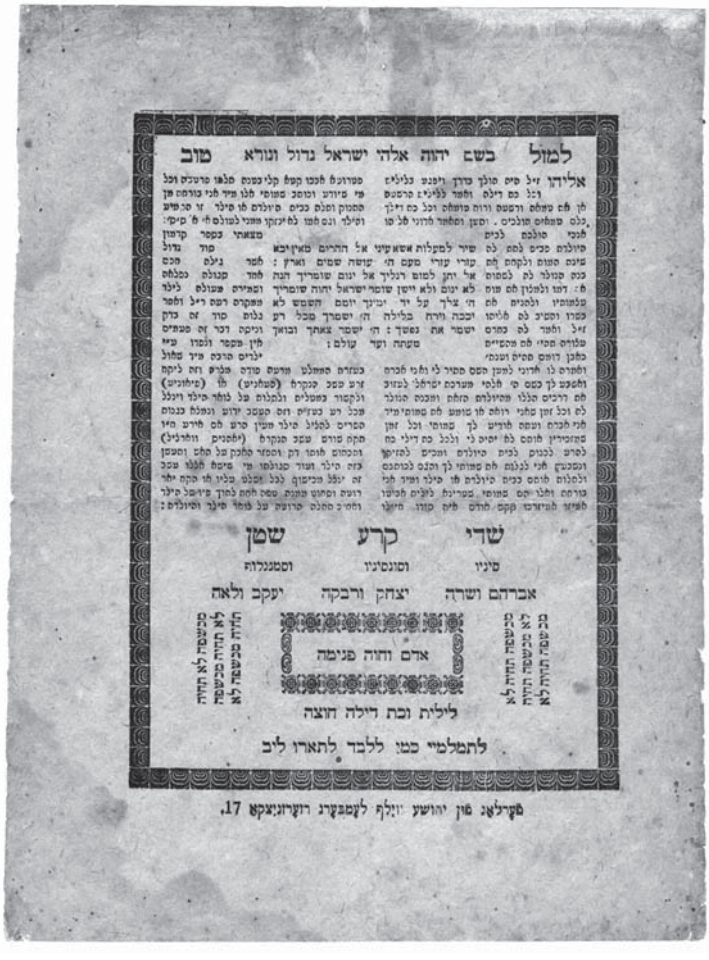
На иерусалимских амулетах часто текст диалога-встречи с Лилит, с перечислением имен демониц, сопровождается заговором от сглаза и традиционными цитатами: Пс 121(120), Исх 22: 18. Изображение фигуры с птичьей головой в центре круга с магическими надписями появляется впервые на амулетах из Кракова XIX в., и изначально оно не связано сюжетами СЛ, а сопровождает рисунок ладони, который часто встречается на еврейских и арабских амулетах от сглаза. Однако впоследствии, с начала XX в., изображение птицеголовой фигуры практически всегда используется на амулетах для защиты рожениц от Лилит. Такие амулеты до сих пор можно купить на иерусалимских рынках или обнаружить их на детской коляске или на стенках кроватей рожениц в современных израильских больницах. Вероятно, этот образ стал ассоциироваться с женским демоном из-за птицеподобного описания Лилит в ранних источниках, и если отождествления не было изначально, то оно, очевидно, появилось в последующей традиции, когда вокруг этой фигуры стали писать имена прародителей и формулу «Лилит, прочь», а также имена трех ангелов — Санви, Сансанви, Саманглофа.

В амулетах для роженицы и новорожденного из Северной Африки к текстам заговоров от сглаза и от Лилит добавляются изображения птицеподобной фигуры, окруженной магическими формулами, ладони, а также рыбы — символа плодородия в еврейской традиции.

Иногда заговор от Лилит встречается не как отдельный амулет, а в сборниках каббалистических восточноевропейских текстов по магическим практикам наряду с другими заговорами от сглаза, на удачу, картинками из «Сэфер Разиэль» и тайными шифрами вместо букв (Броды, 1813 г., коллекция Вильяма Гросса 027.011.330).

В поздних печатных амулетах начала и середины XX в. мы находим также в традиционном обрамлении 121-го (120) псалма не только заговор от Лилит, но и описание другого народного медицинского средства от детских болезней (см. ил. 8).

Ил. 7. Амулет для роженицы и младенца, приписываемый Хиде, автору произведения «Аводат ха-Кодеш». Иерусалим, типография Цукермана, 1900-е гг. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).



Ил. 8. Амулет для матери и новорожденного. Львов, начало XX в. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

[Перевод с идиша:] Чтобы ребенок не болел, нужно повязать ему на шею тряпочку, в которую зашито растение пион, а для ребенка, уже заболевшего от сглаза, нужно взять корень Иоанна и окуривать им больного ребенка, и также будет тот, кто носит с собой эту траву, спасен от колдовства.

Судя по названию травы — Johanniswurzel[16], этот рецепт взят из нееврейского окружения, но органично вписался в еврейскую амулетную традицию.

Помимо амулетов сюжет о встрече святого с Лилит и ее свитой попадается в сборниках народных средств или заговоров, «сифрей сгулот», которые приобрели огромную популярность в Центральной и Восточной Европе с начала XVIII в. в связи с развитием еврейского книгопечатания. Вместо Лилит

[16] Вероятно, имеется в виду корень папоротника, который цветет в день Иоанна Крестителя и используется в магических практиках (см., например: Frazer 1913/2: 79–80).

там иногда фигурирует загадочная демоница — звезда Маргалит (букв. на иврите «жемчуг»), впрочем, по своим функциям она полностью идентична Лилит, обе вредят роженицам и представляют серьезную угрозу для младенцев, и Илья-пророк заклинает их не делать этого, используя в качестве связующего заклятия имена Бога.

В сборнике заговоров, впервые опубликованном в Вильямсдорфе (Германия) в 1716 г., приводится такой текст на иврите:

> В час родов сказать в ухо роженице этот заговор, и это проверенное средство: Илья-пророк, будет он помянут добром, встретил звезду Маргалит и сказал ей: «Звезда Маргалит, откуда идешь?» Ответила ему: «Иду из дома имярек причинять зло новорожденному, и пожрать его плоть, и высосать его кровь и жилы». И сказал ей Илья-пророк: «Заклинаю я тебя именем Господа Саваофа, имя которому Всесильный, который создал небо и землю, воду и ветер, огонь и пепел, и десять офанимов и десять поколений, а также именем твоего властелина Самаэля и Гаргарона, что не будет у тебя власти идти в этот дом и особенно вредить этому ребенку, ни телу его, ни душе его, ни духу его, ни дыханию его». И так шептать три раза. А перед этим прочитать фрагмент из «Шма Исраэль». А после заговора сказать Пс 121 и не будет ребенку вреда, с Божьей помощью (Amtahat Binyamin 1716: 71).

Тот же текст, с небольшими вариациями, встречается в другом сборнике заговоров и народных рецептов, составленном специально для роженицы и младенца и опубликованном впервые в городе Жолкве (укр. *Жовква*, польск. *Żółkiew* — ныне город во Львовской области Украины) в 1720 г. Перед текстом пометка, что его нужно шептать ребенку в момент родов, чтобы не навредила ему Лилит, предварительно прочитав молитву «Слушай, Израиль», которую нужно вынуть из мезузы — таблички, прибитой к косяку двери в еврейском доме:

> Илья, будет он помянут добром, встретил Звезду Маргалит и сказал ей: «Звезда Маргалит, откуда идешь?» Ответила ему: «Иду из дома имярек причинять зло новорожденному и пожрать его плоть и высосать его кровь и жилы». А если родится девочка, нужно говорить все в женском роде. И сказал ей Илья-пророк: «Заклинаю я тебя именем Господа Саваофа, имя которому Всесильный, который создал небо и землю, воду и ветер, огонь и пепел, и десять офанимов и десять поколений, а также именем твоего властелина Самаэля и Гаргарона, что не будет у тебя власти идти в этот дом и особенно вредить этому ребенку, ни телу его, ни душе его, ни духу его, ни дыханию его». И так говорить три раза, потом прочитать Пс 121 и вернуть мезузу на место (Toldot Adam 1720, разд. 107: 32).

За исключением детально прописанных действий с мезузой в сборнике «Тольдот Адам», народные средства от демоницы в этих двух книгах в целом идентичны. Нужно прошептать на ухо роженице или ребенку заговор, сопроводить его словами 121-го (120) псалма и молитвы «Слушай, Израиль»,

т.е. теми же текстами, которые входят в состав подавляющего большинства амулетов для защиты новорожденных от Лилит.

Имена Лилит и Маргалит созвучны, кроме того, эти персонажи функционально тождественны. Имя Звезды Маргалит, в отличие от Лилит, сопровождается не перечнем женских имен, а именами двух демонов. Один — самый популярный и известный еврейский демон Самаэль, который еще в средневековых мистических текстах фигурировал как муж Лилит и поэтому, видимо, назван в тексте «властелин» (см.: Dan 1981), а второй — малоизвестный Гаргарон, который практически не встречается в остальных текстах практической каббалы.

Демон Самаэль выступает в книгах заговоров и отдельно как вредитель, убивающий сыновей в животе матери. Противостоит ему в ритуальном диалоге не Илья-пророк, а ангел Михаил, как в греческих вариантах СЛ «Михаил-типа»:

> Ангел Михаил встретил Самаэля Сатану и сказал ему: «Из-за чего умирают сыновья в утробах матерей?» Сказал ему: «Потому что я прихожу и уничтожаю ребенка в утробе». Сказал ему: «Заклинаю тебя именем «Я Есть тот, кто я Есть»[17], 22-буквенным именем Бога, Господом Богом Израиля, чтобы не делал ты женщин бесплодными, и не губил, и не убивал ребенка в утробе матери. И также заклинаю тебя, чтобы ты не губил этого ребенка и не вредил имярек, дочери имярек с этого дня и вовек» (Toldot Adam 1720, разд. 56, с. 21).

В книгах заговоров Илья-пророк сражается еще с одним демоном, которого называют «ангел Аштрибо/Аштрибу». Гершом Шолем возводит имя Аштрибо к одному из имен Лилит через греческое слово Стрига (ведьма) (Scholem 2004: 70–71).

Любопытно, что здесь сохраняются многие элементы заговоров и амулетов от Лилит: встреча-диалог, Илья-пророк как защитник, упоминание частей тела человека, классические библейские цитаты, но при этом меняется основная функция заговора — он используется от сглаза, а не для охраны роженицы и младенца. Более того, заговор призван помочь не женщине, а мужчине. Соответственно и демон тоже меняет пол — ангел Аштрибо явно мужского рода. Такую же трансформацию пола демона в заговорах от сглаза мы наблюдаем и в новогреческой традиции (см. главу Х. Пассалиса «Сохранение и трансформация Сисиниевой молитвы в новогреческих заговорах» в наст. изд.).

В сборнике народных средств «Амтахат Биньямин» приводятся варианты этого заговора на иврите и на идише:

> Заговор от сглаза, проверено и опробовано с Божьей помощью. Нужно хорошо вымыть руку и положить ее на голову больного и сказать: «Именем Господа Бога Израилева, Бога Всесильного, исцеляющего от всех болезней народ свой Израиль, да исчезнут все болезни и избавится от всякой боли,

[17] Данная формула представляет собой одно из Имен Бога, см. Исх 3: 13.

страдания, сглаза, колдовства и от всех злых сил, которые есть в мире, и от всех злых духов имярек, и исчезнут они от всех 248 его суставов и 365 его жил, и от души его, и от духа его, и от дыхания его». Илья-пророк встретил ангела Аштрибо, и сказал ему Илья-пророк: «Ангел Аштрибо, куда ты идешь?» Ответил ему ангел Аштрибо: «Я иду к имярек высосать его кровь, и уничтожить все тело, и съесть его плоть». И сказал ангелу Илья-пророк: «Так же как нет у тебя власти выпить всю воду, которая есть в море, так не будет у тебя власти причинить вред имярек и пить его кровь и есть его плоть» <…> И если какой-то человек сглазил его, не будет ему вреда ни днем, ни ночью. Иосиф — росток плодоносного дерева, росток плодоносного дерева над источником; ветви его простираются над стеною (Быт 49: 22). (Три раза.) Пою Господу, ибо Он высоко превознесся; коня и всадника его ввергнул в море (Исх 15: 1). (Три раза.) Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих (Быт 48: 16). (Три раза.) Перед восемью девять[18]. Исцелит тебя Господь для долгой, мирной и здоровой жизни, Амен (Amtahat Binyamin 1716: раздел исцелений, пункт 9, с. 72) (иврит).

Тот же заговор на идише выглядит немного иначе:

Еще средство от сглаза на идише: «С помощью Всемогущего Бога, исцеляющего всех больных, пусть Он заберет от тебя все боли и всякое зло, снизошедшее на тебя и наведенное на тебя сглазом мужчины, женщины, старца или юноши. Пусть они не принесут тебе никакого ущерба — ни жизни твоей, ни телу, ни сердцу и ни легким».

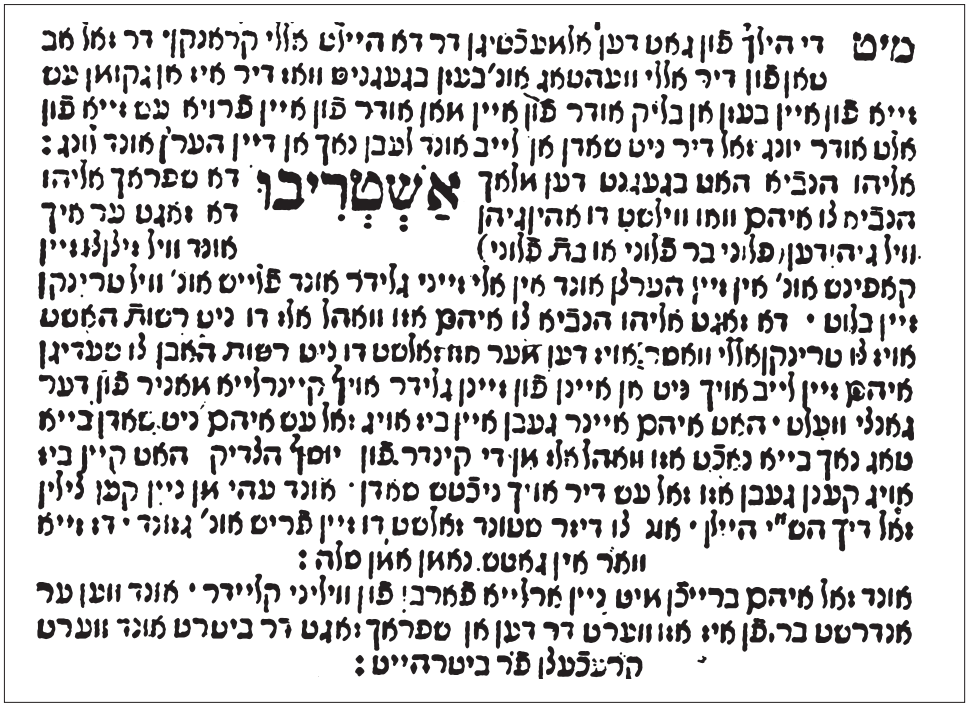
Илья-пророк встретил ангела Аштрибу. Говорит ему Илья-пророк: «Куда ты хочешь войти?» Отвечает ему: «Я иду к имярек, сыну имярек сидеть у его изголовья и в его сердце и во всех его членах и плоти и буду пить его кровь». Говорит ему Илья-пророк: «Как не властен ты выпить всю воду в море, так не будет у тебя власти вредить ему, ни его жизни и ни единому из его членов. Никто и нигде во всем мире не сможет ему повредить. Если кто-нибудь нашлет на него сглаз, это не причинит ему вреда. Ни днем, ни ночью. Ибо потомкам Иосифа Праведника никто не может повредить сглазом, так и над тобой не властен будет сглаз» <…> И пусть Бог твой исцелит тебя в сей же час, чтобы ты был свежим и здоровым. Да будет так Именем Божьим. Амен, Села (Amtahat Binyamin 1716, раздел исцелений, пункт 10, с. 72–73).

К ритуалу-диалогу между Ильей-пророком и его антагонистом добавляются детали, характерные для остальных еврейских заговоров от сглаза: это перечисление тех, кто мог стать причиной болезни, перечисление всех частей

[18] Вероятно, здесь имеется в виду обратный счет от девяти до одного, иногда с отрицанием («не девять, не восемь» и т.д.), который встречается и в других еврейских заговорах от сглаза как важный элемент магической практики, сбивающей нечистую силу с толку (см., например, исследование детского еврейского фольклора: Lilienthal, Landau 1908: 13). Именно поэтому здесь нарушается обычный счет и девять стоит перед восьмеркой.

тела, которым нельзя причинять вред, обратный или неправильный счет, а также упование на помощь библейского Иосифа, потомкам которого не страшен дурной глаз. Последняя отсылка к Иосифу восходит к Вавилонскому Талмуду, где сказано: «Как рыбы на земле покрыты водой, и дурной глаз не имеет силы над ними, так не имеет дурной глаз силы над потомками Иосифа [...] глаз, не позарившийся на то, что ему не принадлежит, не подвластен дурному глазу» (Вавилонский Талмуд, трактат Брахот, 20а). Об особенностях заговоров от сглаза в еврейской традиции см. подробнее: Lilienthal, Landau 1908; Каспина 2009.

В еврейских текстах об Аштрибо встречается гораздо больше деталей, характерных для остальных еврейских заговоров. Вновь, как в источниках XVIII в., таких как «Сэфер Разиэль» и «Сод ха-Шем», появляются в заговорах от сглаза фольклорные формулы невозможного: нельзя выпить воду в море, сосчитать звезды и т.д. На амулетах такие формулы, возможно, считались излишними, поскольку амулет сам по себе является носителем магической силы. А в заговорах от сглаза, которые предполагается произносить вслух, они увеличивают защитную функцию текста. Усиливается в текстах от сглаза и использование элементов, знакомых нам по ранним книжным еврейским источникам: соотнесение частей тела в человеке с заповедями Торы, клятвы именами различных ангелов, использование многочисленных библейских цитат в целях дополнительной магической защиты.



Ил. 9. Страница из книги: Seder Takhanot u-Bakashot. Вена, 1805. С. 16.

Кроме того, иногда в записях и публикациях заговоров имя демона Аштрибо выделяется графически. Оно записано большими буквами, помещено в центр и как будто заключается в дополнительные магические границы самим текстом заговора, идентичным вышеприведенному варианту заговора из сборника «Амтахат Биньямин» (см. ил. 9).

По такому же принципу, как мы уже упоминали, были устроены самые ранние амулеты от Лилит, известные нам по магическим чашам из Вавилонии, а также персидские еврейские амулеты, где фигура Лилит находится в центре, а текст заговора «сковывает» имя или изображение демоницы.

Еще одно интересное свидетельство бытования этого заговора от Аштрибо дошло до нас на польском языке. Мы находим его в документах, посвященных жизнеописанию знаменитого еврейского лжемессии Якова Франка (1726–1791). Именно текст заговора про Илью-пророка использовал Яков Франк, когда публично выступал перед сменой веры, крещением в Варшаве в 1766 г.:

> Яков Франк претендовал на то, что разбирается в магии, и этим привлекал к себе своих сторонников. «Когда кто-то обращается ко мне с головной болью и просит снять колдовство, я кладу ему руки на лоб и прогоняю злого духа, говоря над ним молитву: “Всемогущий Господь, который исцеляет все болезни, вылечи этого человека от сглаза и от всякого зла, насланного стариком или юношей. Бог встретил ангела Аштурви, который встретил также Илью-пророка. Аштурви спросил Илью: “Куда ты идешь?” Ответил ему: “Я иду к больным и буду сидеть рядом с их руками, головами и прочими частями тела. Я хочу выпить их кровь и съесть их тела”. Ответил Илья-пророк: “Как ты не можешь выпить моря, так же не сможешь ты навести болезнь со сглазом. Как нельзя считать до девяти, так пусть Бог исцелит тебя!”» Я говорил эту молитву, когда колдовство было очень сильным, и снимал я его не только со своих последователей, но и вообще со всех, кто ко мне обращался» (Kraushar, Levy 2001: 114, перевод с англ., сверено по польскому оригиналу в издании 1895 г.: Kraushar 1895: 113).

Интересно отметить, что здесь наряду с типичной формулой невозможного — «нельзя выпить моря» имеется и еще одна странная формула — «как нельзя считать до девяти»: «Jako nie można dziewięć zarachować» (Kraushar 1895: 113). По-видимому, это отголосок обратного или неправильного счета от девяти до одного, который мы видели в заговоре из сборника Амтахат Биньямин «Перед восемью девять».

Одно из поздних свидетельств о бытовании этого заговора в устной среде имеется в статье исследователя еврейского фольклора Семена Акимовича Ан-ского, где среди прочих заговоров от сглаза он приводит такой вариант на идише в записи от И. Азарха (Витебск):

> Илья-пророк встретил ангела Аштрихо. Спросил Илья-пророк ангела: «Куда ты идешь?» Ответил он: «Я иду к имярек, буду сидеть у его

изголовья и рядом со всеми его членами, и буду есть его плоть и пить его кровь». Сказал ему Илья-пророк: «Как нет у тебя власти выпить всю воду в море, так не будет у тебя власти вредить ему ни в сердце его, ни даже в малейшем из его членов. Если кто-то причинил ему сглаз, он не повредит ему ни днем, ни ночью, и пусть Бог твой исцелит тебя в сей же час, чтобы ты был свежим и здоровым. Амен, Села» (Ан-ский 1909: 78).

Очевидно, что имя демона странно и незнакомо звучит для самих носителей традиции, поэтому оно записывается в различных вариантах: Аштурви, Аштрихо, Аштрибу.

Таким образом, мы замечаем, что в текстах, условно относимых в еврейской традиции к сюжету СЛ второго типа, можно выявить несколько ключевых элементов:

— Илья-пророк или ангел Михаил встречают демона и вступают с ним в диалог;

— демон обладает каннибалистическими наклонностями и собирается выпить кровь и поглотить плоть своей жертвы;

— демон обладает множеством имен, и знание этих имен дает над ним власть. Однако иногда в тех же источниках дополнительную защиту роженице и младенцу придают имена ангелов Санви, Сансанви и Самангелоф, как в сюжетах СЛ первого типа.

Сюжеты СЛ второго типа связаны с заговорами от сглаза, заговоры от Лилит соседствуют с заговорами от сглаза на амулетах и трансформируются в заговоры от сглаза в сборниках народных средств. В текстах XVIII–XX вв. мы наблюдаем увеличение количества фольклорных мотивов и формул, вероятно свидетельствующее о широком бытовании сюжетов данного типа.

ИТОГИ

Сюжеты СЛ в еврейской традиции присутствуют во множестве самых разнообразных источников, начиная от очень ранних текстов еврейской эллинизированной литературы («Завещание Соломона») и заканчивая современными израильскими амулетами для роженицы. Материал, который представляет еврейская традиция, очень мозаичен: это и классические памятники культуры (Вавилонский Талмуд), и маргиналии средневековой пародийной литературы («Алфавит Бен Сиры»), и каббалистические трактаты («Сэфер Разиэль», «Сод ха-Шем», «Аводат ха-Кодеш»), и рукописные и печатные амулеты, и сборники народных медицинских средств, и фольклорные записи заговоров. Некоторые сюжеты СЛ встречаются лишь в единичных случаях, как, например, в критских рукописях сюжеты о встрече Михаила и Лилит, некоторые, напротив, становятся атрибутом массовой продукции (печатные амулеты, бланки в книгах для того, чтобы вписать в амулет имя роженицы).

Разнообразные источники еврейских версий сюжета СЛ часто сочетают в себе элементы заговоров и амулетов, отражая пересечение письменной и устной фольклорной традиции.

Многие элементы, сопровождающие сюжеты СЛ в еврейской традиции, такие как набор определенных библейских цитат, используемых в магических целях, а также фрагменты молитв, мы находим и в арамейских магических чашах поздней античности, и в классических еврейских средневековых текстах, и на амулетах XVIII–XX вв.

Сюжеты СЛ двух типов, и тех, в которых главную защитную функцию выполняет знание имен ангелов, и тех, где такая роль отводится именам самой демоницы, стали широко популярны во всем еврейском мире. В ашкеназской (европейской) традиции амулеты от Лилит и других демонов обретают узнаваемую форму, а заговоры на иврите и на идише сохраняют определенные фольклорные мотивы, которые сопровождают основной сюжет. Однако мы находим свидетельства популярности этого заговора и у сефардов, и у евреев Востока, где форма совсем иная (например, металлические амулеты из Персии и Курдистана), но набор цитат и основные элементы сюжета те же, что подчеркивает их универсальный характер.

Оба типа еврейских сюжетов СЛ не совсем идентичны выделяемым исследователями типам СЛ в других традициях. И в первом и во втором еврейском типе содержатся, например, имена триады ангелов, хотя во втором типе они выполняют скорее дополнительную, а не основную функцию защиты. В еврейской традиции отсутствует множество мотивов, которые универсальны для СЛ, например превращение демона в муху/паука, возвращение к жизни загубленных демоном младенцев, эпизодов о чудесах и т.п. Уникальны имена демонологических персонажей: Лилит, Звезда Маргалит, Аштрибо. Главным связующим звеном еврейских текстов с ближневосточной и славянской СЛ остается мотив встречи-диалога, заключение договора с демоном и имя одного из ангелов Сансанви / Синсуни, которого соотносили с Сисинием еще М. Гастер и А.Н. Веселовский.

Основные традиции, имеющие непосредственное отношение к СЛ в еврейских источниках: арамейская и византийская. С надписями на арамейских магических чашах и амулетах, относящихся к «Сисиний/Мелетина-типу», еврейские сюжеты роднит: сходство имен ангелов-защитников; определенная амбивалентность в образе этих защитников, которая проявляется в их птицеобразном полудемоническом облике в визуальных источниках; а также традиция помещать фигуру демона в центре текстовых заклинаний, которые как цепями удерживают зло внутри.

С греческими сюжетами СЛ наиболее тесно пересекаются тексты из критских рукописей XIV–XV вв., в которых присутствуют основные мотивы СЛ «Михаил-типа»: святого покровителя зовут Михаил, действие происходит на горе Синай, демоницы называют свои имена, среди которых много греческих

имен Гилу, демоны угрожают лишить мать молока. Однако и в других текстах еврейской традиции можно проследить ряд параллелей греческим сюжетам: многие имена Лилит имеют греческие аналоги (Гилу, Авизу, Аморфо, Стрига); Лилит иногда уподобляется змее или дракону; ритуальный диалог с демоном часто происходит у моря или так или иначе связан с морской стихией. В качестве гипотезы можно предположить, что основные сюжеты СЛ, впервые зафиксированные у эллинизированных евреев в первые века новой эры («Завещание Соломона»), нашли отражение и развитие в нескольких параллельных традициях, в частности в византийской и в арамеоязычной еврейской, а в дальнейшем и в более поздней еврейской. Ведь имплицитно в различных редакциях «Завещания Соломона» содержатся два последующих варианта развития сюжетных типов: Овизут боится имени архангела Рафаэля и Овизут обещает не приближаться к дому роженицы, у которой будет висеть амулет с именем самой демоницы.

Вовлечение еврейского корпуса текстов в научный оборот, таким образом, поможет нам соотнести с ними другие этноязыковые версии этой легенды, а также позволит обратить внимание на те детали, которые не казались значимыми при первом знакомстве с текстом.

Таблица имен

Имена Лилит	**Уриэль Кассуто. Две рукописи XIV–XV вв. Крит. Ватиканский кодекс 42 и 277**	**Эмек хамелех, рабби Нафтали Хирш бен Эльханан. 1648. С. 130б**	**Давид Лида, 1710 г. Берлин. Сод ха-Шем**	**Амулет для девочки, для мальчика. (С огласованным списком имен). Германия, 1775 г. МИЕВР 3473**	**Амулет двусторонний. Для мальчика и девочки. (С огласованным списком имен). Германия. XVIII в. МИЕВР 3475**	**Публикация Джеймса Монтгомери в приложении к сборнику арамейских заклинаний из Ниппура (Montgomery 1913: 258)**
1	Эйлу/Илу (יילו)	Лилит (לילית)	Лилит (לילית)	Лилит (לילית)	Лилит (לילית)	Лилит (לילית)
2	Аморфия (אמורפיאה)	Авиту (אביטו)	Авити (אביטי)	Абиту (אביטי)	Авиту (אביטו)	Авитар (אביטר)
3	Мдило (מדילו)	Авизу (אביזו)	Авизу (אביזו)	Абизу (אביזו)	Авизу (אביזו)	Авикар (אביקר)
4	Авизу (אביזו)	Аморфо (אמורפו)	Амзарфо (אמזרפו)	Амзарко (אמזרכו)	Амзарфо (אמזרפו)	Аморфо (אמורפו)
5	Зивиту (זיביטו)	Хекеш (הקש)	Хекеш (הקש)	Хакаш (הקש)	Хакаш (הקש)	Хекеш (הקש)
6	Алмония (אלמוניאה)	Одем (אודם)	Одем (אודם)	Орем (אורם)	Одем (אודם)	Одем (אודם)
7	Алуай (אלואי)	Икпиду (איקפידו)	Икподу (איקפודו)	Икподу (איקפודו)	Икпиду (איקפידו)	Икпиду (איכפידו)

8	Шишини (שישיני)	Эйлу (איילו)	Эйлу (איילו)	Эйлу (איילו)	Эйлу (איילו)	Эйлу (איילו)
9	Бирбизу (בירביזו)	Матрота (מטרוטה)	Татрота (טטרוטה)	Татрота (טטרוטה)	Матрота (מטרוטה)	Матрота (מטרוטה)
10	Мадату (מדטו)	Авгикта (אבגיקטה)	Абгукта (אבגוקטה)	Абанукта (אבנוקטה)	Абанокта (אבנוקטה)	Абанукта (אבנוקטה)
11	Вашкушини (ושקושיני)	Ш(С)трига (שטריגה)	С(Ш)трига (שטריגה)	Шатруна (שטרונה)	Шатруга (שטרוגה)	Шамриха (שמריחה)
12	Арпакши (ארפקשי)	Клобатза (קלובטזה)	Кали (קלי)	Каликатаза (קליכטזה)	Кали (קלי)	Кали (קלי)
13	Нокши (נוקשי)		Батаза (בטזה)		Катаза (כטזה)	
14		Тилтуй (תילתוי)	Тилтуй (תילתוי)	Тилатуй (תילתוי)	Тилатуй (תילתוי)	Талтуй (תלתוי)
15		Пирташа (פירטשה)	Паритша (פרישטה)	Пиратша (פירטשה)	Пиратша (פירטשה)	Ритша (ריטשה)

АНТОЛОГИЯ

1. Алфавит Бен Сиры. X в. н.э. Перевод с иврита выполнен по изданию Эли Ясифа, версия 1 (по дошедшим до нас ашкеназским рукописям MS Oxford-Bodleian Or. 135 и MS Oxford-Bodleian Opp. 613 середины XIII в.), в квадратных скобках даются варианты по версии 2 (по рукописям, имеющим итальянское происхождение) (Yassif 1984: 230–232)

ואעפ"י כן עשה לו קמיע בטהרה ...
בשם האל.וכתב המלאכים של רפואה בשמותם ובתבניתם וכנפיהם וידיהם
.ורגליהם. ואלה שמותם סנוי וסנסנוי וסנמגלק[סמגולף] והביא הקמיע לנבוכד נצר
וכשראה הרשע את השמות המלאכים וצורתם א"ל למה כתבת כל הצלמים
הללו. א"ל צורת מלאכים הם. א"ל ומה טיבן של אילו.א"ל כשברא הקב"ה
(אדם הראשון וראהו יחיד בעולם. אמר הקב"ה לא טוב היות האדם לבדו (בר. ב:יח
.מיד ברא לו אשה מן האדמה [כמוהו] וקראה לילית והביאה לו
והתחילו מריבה זה עם זה, שזאת אומרת אני אשכב למעלה ואתה למטה [מפני ששנינו שוין
לפי ששנינו מאדמה]. וזאת
אומר לא כן יהיה.כי אני אשכב למעלה. ולא היו שומעין זה לזה עד שכעס
עליה אדם הראשון. וכשראתה [לילית]כך זכרה השם ובחרה [אמרה שם המפורש ופרחה
באויר]. ועמד אדם הראשון לפני
.הקב"ה בתפילה ואמר לפניו רבש"ע האשה שנתת עמדי ברחה ממני
באותה שעה שיגר הקב"ה אחרית [שלשה] המלאכים הללו, [ואמר להם לכו הביאו לילית אם
[רצונה תבוא ואם לאו לא תביאוה בעל כרחה
והשיגוה בתוך הים במקום
שהמצרים עתידין ליטבע שם. מיד נטלוה ולא רצתה לחזור. אמרו לה למה אין
את רוצה לחזור.[אמרו לה אם תלכי עמנו מוטב ואם לאו נטבע אותך בים] אמרה להם שאני

ידעתי שלא נבראתי אלא להחליש תינוקות
מיום שנולדו עד ח' ימים. יש לי רשות בהם. מח' ימים ואילך אין לי רשות
בהם. ולנקיבה עד י"ב יום.אמרו לה אם לא תחזרי נטביעך בים. א"ל לא
אוכל לחזור על שכתוב בתורה. לא יוכל בעלה אשר שלחה לשוב לקחתה
להיות לו לאשה (דב' כד:ד). היכא דשכב עמה אחרינא. וכבר בא עלי השד
.הגדול. א"ל לא נניח עד שתקבלי עליך שימותו בכל יום מאה מבניך וקבלה
ועל כן מתים כל יום מאה שדים. ועוד אמרו לה השבעני לנו שכל מקום
שתראי שמותינו כתוב או תמונתינו או בדבור פה שלא יהיה לך רשות ליכנס
באותו בית שהתינוק שם. ולכך כתבתי שמותם שתזכור שמותם והשבועה
...ותרפה הילד

И, несмотря на это (на то, что не хотел Бен Сира сначала писать амулет языческий для Навуходоносора, он все-таки согласился. — *М. К.*), сделал ему амулет в чистоте. И написал ангелов исцеления по именам их, нарисовал их фигуры с крыльями, руками и ногами. И вот их имена: Санви, и Сансанви? и Санмаглак (Самаголф). И принес амулет к Навуходоносору. А когда увидел злодей имена этих ангелов и их изображения, спросил Бен Сиру: «Почему ты нарисовал эти образы?» Ответил ему: «Это изображение ангелов». Спросил тогда: «Какова их природа?» Ответил ему: «Когда Всевышний создал первого человека, увидел он, что тот один, и сказал: “Нехорошо быть человеку одному” (Быт 2: 18), и тут же создал ему женщину из земли (подобную ему), и назвал ее Лилит, и привел к Адаму. И началась у них ссора друг с другом. Она сказала: “Я буду лежать сверху, а ты снизу (потому что мы оба равны и созданы из земли)”. Он сказал: “Такому не бывать, (потому что я лягу сверху)”. И не слушали они друг друга, и разозлился на нее первый человек. Увидев такое, произнесла Лилит имя (тайное Имя Бога) и убежала (улетела по воздуху). Адам начал молиться Всевышнему: “Владыка мира! Женщина, которую ты мне дал, сбежала от меня!” Тут же послал Всевышний (трех) ангелов этих, чтобы вернуть ее (и велел передать, что если она не захочет, то не вести ее силой). Отправились ангелы за ней и настигли ее над морем, где в будущем потонут египтяне. Схватили ее, а она отказалась вернуться. Спросили ее, почему она не хочет возвращаться. (Сказали ей — если вернешься с нами — хорошо, а если нет — утопим тебя в море.) Сказала она: “Я знала, что я создана только для того, чтобы наводить болезни на мальчиков первые восемь дней их жизни. Есть у меня власть над ними. А с восьмого дня и дальше — нет у меня власти над ними. А над девочками — первые двенадцать дней их жизни”. Сказали ей: “Если ты не вернешься, мы утопим тебя в море”. Ответила им: “Не могу я вернуться, поскольку написано в Торе “...не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом” (Втор 24: 4), а ко мне приходил уже другой. Приходил ко мне великий демон”. Сказали ей: “Не отпустим тебя, пока не примешь ты наше

условие, что каждый день будут умирать сто твоих сыновей”. И приняла она это условие, и поэтому каждый день умирают сто демонов. И еще сказали ей: “Клянись нам, что во всех местах, где ты увидишь наши имена, написанные или нарисованные изображения, или услышишь, как их произносят, не будет у тебя власти входить в этот дом, где находится младенец (и она поклялась)”. Поэтому написал я эти имена, чтобы вспомнила она клятву, и исцелился ребенок»…

2. Ватиканские рукописи Vat.Evr. 42 и 277. XIV–XVI вв., остров Крит

השיחלה תאז בותכ תילילל עימק
כשהיה הולך מיכאל השר הגדול בהר סיני פגעה בו לילית ושאל אותה ארורה
הנחטפת אי מזה באת ואנה תלכי והיא ענתה לו מיכאל השר הגדול למה זה
תשאלני אני הולכת לבית פלוני לחמוס ולחטוף בניו ועוולליו ולמנוע חלב אשתו
ולהפיל עליה תרדמה עד מות ולא תספיק לגדל את בנה אז אמר לה מיכאל השר
הגדול אמרי לי רוח רעה את שמותיך והיא אמרה לו שמי הראשון יילו נקרא השני
אמורפיאה השלישי מדילו הרביעי אביזו החמישי זיביטו הששי אלמוניאה השביעי
האחד עשר ושקושיני השנים אולאי השמיני שישיני התשיעי בירביזו העשירי מדטו
עשר ארפקשי השלשה עשר נוקשי בבית שיודעים השלשה עשר שמות שלי איני
ראשה לחזיק ובגוף שתלוי קמיע שבו כתובים השלשה עשר שמות איני רשאה
ליגע אז השביעה מיכאל השר הגדול ואמר לה אני משביעך בכסאו של אל רם
ונישא שבו הכרובים והשורפים וכל צבא מרום משבחים לו ובשם של אל רם ונישא
האל הגדול הגבור והנורא אשר מקפצו תרעש הארץ והרים רועשים מפחדו שלא
תזיקי מהיום כל הבנים של פלנית בת פלוני מעתה ועד עולם אלא תתרחקי ממנה
.ומבניה כרחוק מזרח ממערב אמן ואמן

Амулет от Лилит, напиши этот заговор:
Когда шел Михаил, великий князь, по горе Синай, встретил он Лилит и спросил ее: «Проклятая похитительница, откуда пришла и куда ты идешь?» И она ответила ему: «Михаил, великий князь, почему ты меня спрашиваешь? Я иду в дом имярек ограбить и похитить ее сыновей и младенцев и отнять женское молоко и навести на нее вечный сон смерти, и не успеет она вырастить сына». Тогда сказал ей Михаил, великий князь: «Скажи мне, злой дух, свои имена». И она сказала ему: «Мое первое имя — Эйлу/Илу, вторым именем называют меня Аморфия, третье — Мдило, четвертое — Авизу, пятое — Зивиту, шестое — Алмония, седьмое — Алуя, восьмое — Шишини, девятое — Бирбизу, десятое — Мадту, одиннадцатое — Вашкушини, двенадцатое — Арпакши, тринадцатое — Нокши. В доме, где знают тринадцать моих имен, не дозволено мне вредить, а к телу, на котором висит амулет, на котором написаны тринадцать моих имен, не дозволено мне прикасаться». Тогда заклял ее Михаил, великий князь, и сказал ей: «Я заклинаю тебя Престолом Высокого Бога, возвышающегося на херувимах и серафимах, и все воинство небесное

восхваляет его, и именем Бога высокого, Возвышающегося Бога, великого, могучего и ужасного, от гнева Его дрожит земля (Иер 10:10), и горы трепещут от страха, чтобы с этого дня не вредила ты всем сыновьям имярек, дочери имярек, отныне и во веки веков, но удались от нее и от ее сыновей так же, как запад удален от востока. Аминь и Аминь» (Cassuto 1934: 260).

3. Сод ха-Шем ([Тайны Господа]), 1710 г. 20a.

קמיע זו טוב לומר לשמירת הילד והיולדת לפני המטה להצילה מכל פגעים רעים בדוק ומנוסה
בשם יי" אלהי ישראל יושב הכרובים ששמו גדול ונורא. אליהו הנביא זכור לטוב חיה הולך
בדרך ופגע בלילית ובכל כת דילה. ואמר לה לילית הרשעה אן את טומאה ורוח
הטומאה וכל כת דילך כולם טמאים הולכים. ותען ותאמר לו אדוני המלך אליהו אנכי הולכת לבית
היולדת_____ לתת לה שינת המות ולקחת ת אבנה היולד לה לשתות דמו
ולמצות את מוח עצמותיו ולהחם את בשרו והשיב לה אליהו הנביא ז"ל. ואמר לה בחרם עצורת
תהיה
מאת השם יתתברך ובאבן דומם תהיה. וענתה ואמרה לו למען השם תתירני ואנכי אברח. ואשבע לך
בשם יי" אלהי מערכות ישראל לעזוב את הדרכים הללו מהיולדת _____ ומבנה
היולד לה וכל זמן שאני שומעת את שמותי אני אברח. ועתה אודיע לך שמותי וכל זמן שמזכירין
אותם
לא יהי לי ולכל כת דילי כח להרע ולהזיק ולכנוס בבית היולדת ומכל שכן להזיק. ואלו הן שמותי
לילית. אביטי. אביזו. אמזרפו. הקש. אודם. איקפודו איילו. טטרוטה. אבגוקטה
שטריגה. קלי. בזטה. תילתוי. פרישטה. והשיב לה אליהו הנביא זכור לטוב ואמר לה הרי אני
משביעך ולכל כת דילך בשם יי" אלהי ישראל ג" תרי"ג אברהם יצחק ויעקב. בשם שכינתו הקדו־
שה.
ובכח עשרה שרפים ואופנים ובעשרה כרובים וחיות הקדש. ועשרה ספרי תורות. ובכח אלהי
_____צבאות ברוך הוא שלא תלך לא את ולא מכת דילך להזיק את היולדת
או בנה הנולד לה ולא לשתות את דמה ולא למצות מוח עצמותיה. ולא להחם את בשרה ולא ליגע
בה בכל רמ"ח איבריה. או שס"ה גידיה וערקיהי. כמו שאינך יכולה לספור את כוכבי שמים ולא
להוביש את מי הים. ובשם. קרע שטן א"ס. א"ס. אס.אס.אס.א"ס
חוץ לילית
אדם וחוה _____חוה ראשונה
סנוי וסנסינוי סמנגלף חסדיאל שמריאל
מכשפה לא תחיה. מכשפה תחיה לא. לא תחיה מכשפה תחיה. תחיה מכשפה לא
תחיה לא מכשפה.

Этот амулет хорошо говорить для охраны ребенка и роженицы перед сном, чтобы спастись от всех несчастий, проверено и опробовано.

Именем Господа Бога Израиля, сидящего на херувимах, — Имя его великое и ужасное. Илья-пророк — благословенна память о нем — шел по дороге и встретил Лилит и всю ее свиту. И сказал он Лилит-грешнице: «Куда ты, нечистая, и дух нечистоты, и вся твоя нечестивая свита идете?» И ответила, и сказала ему: «Господин царь Илья, я иду в дом роженицы _____ дать ей смертельный сон и забрать ее сына, выпить его кровь и высосать мозг из его костей и пожрать его плоть». И ответил ей Илья-пророк, благословенна

память о нем: «Проклятием будешь ты остановлена от имени Господа, благословен он, и будешь подобна камню». И ответила ему и сказала: «Ради имени Господа отпусти меня, и я убегу. Я клянусь тебе именем Господа Бога войн Израиля оставить все эти дороги, связанные с роженицей _____ и ее сыном, и всякий раз, когда я услышу свои имена, я убегу. И сейчас я сообщу тебе мои имена, и всякий раз, когда их упомянут, не будет у меня и у всей моей свиты силы приносить зло и вредить и входить в дом роженицы и тем более причинять ей вред. И вот они, мои имена:

Лилит, Авити, Авизу, Аморфо, Хекеш, Одем, Икподу, Эйлу, Татрота, Абгукта, Штрига, Кли, Батаза, Тилтуй, Паритша».

И ответил ей Илья-пророк, благословенна память о нем, и сказал ей: «Вот я заклинаю тебя и всю твою свиту именем Господа Бога Израилева, гематрией 613, именами Авраама, Ицхака и Иакова, именем святой Шехины (Божественного Присутствия), и силою десяти серафимов и офанимов, и десятью херувимов и святых животных, и десятью свитками Торы и силой Бога Саваофа, Благословен Он, что не пойдешь ни ты, ни твоя свита вредить роженице_____, и ни сыну ее новорожденному, не будешь пить его кровь, и не будешь высасывать мозг из костей его, и не будешь пожирать плоть его, и не коснешься ее и всех 256 частей тела ее и 365 жил и суставов, так же как ты не можешь посчитать звезды небесные и высушить воду морскую, именем Порви Сатану. Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла».

Лилит, первая Ева, прочь,

Адам и Ева.

Санви и Сансанви, Саманглаф, Хасдиэль, Шамриэль.

Ворожеи не оставляй в живых. Ворожеи в живых не оставляй. Не оставляй в живых ворожеи. В живых ворожеи не оставляй.

СВЯТОЙ СИСИНИЙ В КОПТСКОЙ ТРАДИЦИИ
(Е.Б. Смагина)

Из всех литератур христианского Востока коптская дошла до нас, возможно, в самом скудном виде и в наихудшей сохранности. Тому есть целый ряд объективных и субъективных причин. Об этом см., например: Krause 1980: 695. Равным образом и сохранившиеся сведения о св. Сисинии в коптских источниках очень кратки.

О коптской традиции жития св. Сисиния можно судить главным образом по арабским и эфиопским письменным источникам. В арабской христианской литературе сохранилось немалое количество трудов, переведенных с коптского в тот период, когда коптская литература и язык стали клониться к упадку. Эфиопская церковь — дочерняя по отношению к египетской церкви, и религиозная литература также переводилась с коптского языка на староэфиопский (геэз). Эфиопские агиографические писания о Сисинии, дошедшие до нас в целом ряде рукописей, вполне могут восходить не к греческому, а к коптскому оригиналу.

День св. Сисиния Никомидийского по коптскому календарю приходится на 26-е число месяца фармути (BHO 1910: 237), т. е. 21 апреля. Коптский вариант жития отличается от обычного типа коптских мученичеств и сохранился в египетско-арабских синаксарях (De Lacy O'Leary 1974: 259). Вот как он выглядит в александрийском синаксаре на арабском языке (Synaxarium: 91).

> День двадцать шестой (месяца) бармуда. В этот день претерпел мученичество святой Суснийус[1]. Имя его отца было Сусибатрос, он был один из вельмож императора Диоклетиана. К Суснийусу явился ангел Господень и укрепил его в решении стать мучеником, так что эта мысль поселилась в его душе. Случилось так, что император послал его в город Никомидию. Тогда в те края было отправлено предписание возобновить почитание языческих богов. Когда святой это увидел, он очень опечалился. Тогда он послал за священником, обучился у него знаниям Церкви, и тот его крестил. Затем он вернулся в Антиохию и обнаружил, что одна из его сестер родила сына странного обличья. Еще прежде она родила дочь, которую убила и выпила ее кровь. Поскольку в нее вселился Сатана, она с помощью чар принимала облик птицы или змеи. Когда у кого-то из людей в ее местности рождался ребенок, она нападала на него, убивала его и пила его кровь. Увидев это, святой взял в руку копье и убил свою сестру вместе с ее сыном, поскольку это был сын Сатаны, а также ее мужа и свекра, поскольку они были чародеи. Затем он вернулся в Никомидию к тому священнику и сообщил ему об

[1] Точный вокалический облик имени святого неизвестен. Запись этого имени арабским письмом без огласовок может предполагать, например, прочтение Сусэнйус.

этом. Когда он вернулся в свой родной город, его отец, узнав о содеянном им, пожелал убить его и оклеветал его перед императором[2].

Хотя исследователи возводят повествование к греческому оригиналу, в этом варианте жития св. Сисиния явственно прослеживаются параллели с эфиопскими текстами.

В коптской литературе свидетельство о почитании Сисиния засвидетельствовано также в гимне мученикам на бохайрском диалекте коптского языка[3]. Здесь ему посвящена одна строфа (Lemm 1904: 2–3; Lemm 1907: 499–500):

ⲡⲓⲁ̈ⲅⲓⲟⲥ ⲥⲟⲩⲥⲉⲛⲛⲓⲟⲥ	[Святой Сусенний,
ⲛ̀ⲑⲟⲩ ⲁϥϣⲁⲣⲓ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲍⲉⲗⲓⲁ̈	он сразил Верзелию,
ⲁϥⲉⲣ-ϥⲟⲣⲓⲛ ⲙ̀ⲡⲓϫⲗⲟⲙ ⲛ̀ⲁⲑⲗⲱⲙ	он надел неувядаемый венец
ⲛ̀ⲧⲉ ⲧ̀ⲙⲉⲧ̅ⲣ̅ⲙ	мученичества].

В этом скупом свидетельстве есть важная деталь. Названо имя ведьмы или демоницы, которую сразил святой. Этот эпизод, засвидетельствованный во многих вариантах — битва и победа над неким зловредным существом женского пола, губительницей младенцев, пьющей их кровь, — самое известное и ключевое место в повествованиях о св. Сисинии.

Это служит еще одним доказательством преемственности между коптской и эфиопской традициями. В эфиопских магических текстах и иконографии демоница, которую поражает Сисиний, носит имя Аберзелия (Fauth 1999: 404) или Верзелия (*W*^{e}*rzelja*̈; Lemm 1907: 500). О.Э. фон Лемм считает, что эфиопский текст, где встречается последний вариант имени, наверняка восходит к коптскому оригиналу. Действительно, об этом говорит, в частности, начальное *W*-: коптская «бета» с некоторого времени стала читаться как *v*.

Имя засвидетельствовано также в коптских заклинаниях, причем уже как нарицательное. А.М. Кропп в своем труде о коптских магических текстах замечает, что в одном из экзорцизмов оно представлено в форме множественного числа и, следовательно, обозначает некий разряд демонов: «все Аверзелии» (Kropp 1931: I, 15; II, 200).

Это не единственный пример осмысления данного имени как нарицательного. В коптско-арабских «лествицах»[4] имя Верселия/Верзелия стоит в

---

[2] Перевод выполнен А.К. Лявданским по изданию: Basset 1922: 336–338.

[3] Автор исследования не приводит датировку рукописи. Но следует учитывать, с одной стороны, что бохайрский диалект как литературный был разработан сравнительно поздно, а официальным языком коптской церкви стал только после VIII в. С другой стороны, после X в. египетские христианские авторы стали переходить на арабский язык, а последние литературные произведения на коптском языке относятся к XIII–XIV вв. Следовательно, гимн, скорее всего, был написан между VIII и XI вв.

[4] «Лествица» (араб. sullam, в западной науке обозначается латинским scala) — жанр коптско-арабского словаря или глоссария, где слова распределены по рубрикам.

разряде названий птиц и определяется как «кровосос, кровососущая» или призрак, дух, вызывающий падучую болезнь. Как отмечает фон Лемм, это неудивительно, потому что в древности летучих мышей причисляли к птицам (Lemm 1907: 500). Иначе говоря, по предположению Лемма, имя Верзелия ассоциировалось у составителей «лествиц» с летучей мышью-вампиром.

Примечательно происхождение этого имени и его сопоставление с другими именами и эпитетами, во множестве засвидетельствованными в легендах о данном персонаже (Fauth 1999: 406–412). Вероятнее всего, имя Аберзелия / Верзелия, как и Сисиний, семитского происхождения, производное от семитского *barzäl* [железо] (Lemm 1907: 500; Fauth 1999: 408): ср. евр. בַּרְזֶל *barzel*, финикийское ברזל , аккадское *parzillu*, арамейское בַּרְזְלָא (Brown, Driver, Briggs 1996: Nr. 1453; HALOT: Nr. 1437, 1438). Имена собственные от этого корня встречаются в Библии (בַּרְזִלַּאי [железный]), а также у Иосифа Флавия.

Очевидно, от того же слова происходит имя Βαρδελλους в греко-византийском варианте легенды о демонице. В арамейских надписях на амулете и на магической чаше нечистая сила, вредящая детям, называется סדרוס *sdrws*, что явно представляет собой греческое заимствование: σίδηρος [железо]. Эта предположительная калька лишний раз подтверждает гипотезу о происхождении имени Верзелия/Аберзелия от семитского «железо». Можно сопоставить это имя с некоторыми другими именами или эпитетами демоницы в разных языках: 1) «Алабасдрия» на египетской фреске (о ней см. далее) — производное от греческого названия алебастра или алебастрового сосуда; 2) «Мармару» в византийских источниках — очевидно, от греч. μάρμαρος [белый *или* блестящий камень, мрамор] (Fauth 1999: 408). Предположительно все эти имена, произведенные от названий твердых материалов, определяют некое свойство демоницы — твердость, неуязвимость или жестокость.

Изображения, которые можно идентифицировать как образы святого Сисиния, несколько более многочисленны в коптском изобразительном искусстве, чем письменные источники о нем. Сисиний здесь обычно изображается в виде вооруженного всадника. Таким образом, он включается в состав обширной группы персонажей, которые особо почитаются в коптской церкви и часто фигурируют на иконах, фресках и рельефах: это так называемые «святые всадники». В коптской иконографии представлено более 30 святых, ангелов и библейских персонажей, изображаемых в виде всадников (Barocas 2011: 125).

Известно, что прототипом для данного типа иконографии коптских «святых всадников» (всадник поражает копьем демона или чудовище) послужили позднеегипетские изображения бога Хора, в эллинистическую эпоху отождествляемого с Аполлоном, — в образе всадника с копьем, в битве с

Часто сопровождается кратким очерком коптской грамматики. Такие «лествицы» стали составлять ученые копты начиная с X–XI вв., когда стали понимать, что их родному языку грозит исчезновение.

«тифоноподобными» животными, крокодилом и нильским гиппопотамом. Намеком на это может быть и одно из «магических имен» демоницы в греческом варианте легенды о Сисинии: Αιγυπτια(νη) [египетская, египтянка] (Fauth 1999: 408). Не исключено, что иконография Хора-всадника, а впоследствии «святых всадников» на изображениях христианского периода, восходит к изображениям фракийско-малоазийского бога-всадника. Это божество по имени Герос (Heros) нередко изображается в сочетании со змеем или змееподобным чудовищем; с птолемеевского времени Герос почитался в Египте под именем θεὸς Ἥρων [бог Герон] (Lefèbvre 1920: 249). Впрочем, образ героя-змееборца настолько распространен в мифологиях разных стран и эпох, что его с уверенностью можно назвать универсалией и зачастую трудно бывает возвести к конкретным прототипам.

Возможно, почитание святых воинов стало своего рода эквивалентом героического эпоса в коптской культуре, которая всегда была в высокой степени сосредоточена на религиозной тематике. Можно назвать еще одну вероятную причину популярности культов этого вида. После арабского завоевания Египта к немусульманам регулярно применялся ряд дискриминационных мер, в том числе запрет ездить верхом на лошади или верблюде (чтобы не оказаться сидящими выше мусульман). Конные изображения христианских святых могли быть своеобразным ответом на эту унизительную меру (Каковкин 2003: 174–175). Засвидетельствованы даже изображения Святого семейства, где Мария, вопреки канону, сидит не на осле, а на коне.

Что касается фресок и рельефов, то не все они хорошо сохранились, поэтому в ряде случаев можно только делать предположения. Так, рельеф на известняке, предположительно VI в., с изображением всадника, пронзающего мечом лежащую человеческую фигуру, скорее всего, представляет св. Сисиния (Der Nersessian 1941: 167, рис. 3). Но изображение достаточно схематичное, что в немалой мере обусловлено характером материала. Нельзя даже с полной уверенностью утверждать, что лежащая фигура изображает именно женщину. Исследователь при описании рельефа не исключает, что во всаднике здесь изображен не Сисиний, а царь Соломон. Этот библейский персонаж, наряду со св. Георгием и другими, тоже может фигурировать в подобной легенде и изображаться в виде всадника, поражающего демоницу (Fauth 1999: 401), хотя Соломон не только в библейском каноне, но и в апокрифической литературе представляется отнюдь не как воитель.

Изображения Сисиния-всадника сохранились на фресках в монастыре св. Антония (Barocas 2011: fig. 10), в файюмском городе Тебтунисе (Там же: 150). Но особенно интересна иконография фрески монастыря св. Аполлона в Бавите близ Ашмунейна, Верхний Египет (Там же, fig. 4; Fauth 1999: 405). Фреска датируется VI или VII в. (см. наст. изд., с. 769).

В центре изображен всадник в светлой парфянской одежде, со щитом и копьем, которым он пронзает лежащую полуобнаженную женскую фигуру,

слева от нее подписано имя ⲁⲗⲁⲃⲁⲥⲇⲣⲓⲁ. Голова всадника не сохранилась, уцелела только часть нимба. Сверху различается окончание слова ⲟⲥ: — очевидно, имя [ⲥⲓⲥⲓⲛⲛⲓ]ⲟⲥ: [Сисиний].

Остальные фигуры и детали даны в меньшем размере. С левой стороны сохранились изображения фантастических существ: полуребенок-полузмея с крыльями, над ней надпись по-коптски ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲛⲁⲗⲁⲃⲁⲥⲇⲣⲓⲁ [дочь Алабасдрии]. Под ней изображен кентавр с посохом (или тирсом, или копьем). Слева от всадника — нижняя часть обнаженной человеческой фигуры и изображения диких животных: леопард, сова (?), крокодил, ибис, скорпион. Над скорпионом — изображение «злого глаза», пронзенного кинжалом и двумя стрелами, с двумя змеями по бокам; ибис вонзает клюв в «злой глаз».

Собственно, имя Сисиния на фреске не представлено или не сохранилось: верхняя часть фрески, в том числе голова всадника, сильно повреждена. Возможно, имя было написано над головой святого, как слова «дочь Алабасдрии» — над головой крылатой полузмеи. (На фреске есть также надписи по бокам, но они сохранились лишь частично.) Однако целый ряд исследователей отождествляют этого «святого всадника» с Сисинием (Perdrizet 1922: 13–14, fig. 6, 26; Fauth 1999: 405, n. 28), отмечая, что на данное изображение повлияла иконография Хора-Аполлона.

Некоторые детали приводят к заключению, что иконография фрески основана именно на том варианте легенды, который засвидетельствован в арабско-египетском синаксаре (см. выше). Так, проиллюстрирована способность чудовищного ребенка превращаться в птицу или змею; при этом всадник поражает копьем не ее, а женщину — судя по надписям, мать чудовища.

Что касается представленного здесь «злого (дурного) глаза», то в иконографии других регионов с ним может отождествляться демоница, противница Сисиния (Foskolou 2013: 256; Perdrizet 1922: 24–31). На описываемой фреске различные животные, очевидно, представлены как нападающие на «злой глаз» — это обычное изображение защиты от сглаза. Ср. обширную группу амулетов-оберегов из Египта и Сирии, где на одной стороне изображен «святой всадник» (есть амулеты со св. Сисинием), а на другой — пораженный «злой глаз» (Foskolou 2013: 256–257; Elliott 2015: 145–146).

На коптских тканях засвидетельствованы изображения «святого всадника», который может быть отождествлен с Сисинием. Сложность состоит не только в том, что не все ткани дошли в хорошей сохранности, но и в том, что ткацкая техника диктовала свои условия и ограничивала проработку деталей изображения. Исключение составляют, может быть, ткани самого раннего периода, где изображение стремится максимально приблизиться к живописному панно. Фигуры людей и животных на коптских тканях с течением времени становятся все более схематичными и стандартизированными. Кроме того, включение надписей в рисунок тканей (например, имена персонажей) было скорее исключением, чем правилом.

Более или менее надежно можно отождествить изображение «святого всадника» с Сисинием в тех случаях, когда в качестве поверженного врага явно изображается женский персонаж.

Так, изображениям св. Сисиния на коптских тканях из собрания Эрмитажа посвящены работы М.Г. Быстриковой (Быстрикова 1978) и А.Я. Каковкина (Каковкин 2003). Это медальоны, датируемые VII или VIII в. (Каковкин 2003: 171). Следует добавить, что на третьей из рассматриваемых тканей (Быстрикова 1978, рис. 5) рисунок несколько менее схематичен; исходя из общей линии эволюции коптских тканей, можно предположить, что этот медальон датируется более ранним временем, чем остальные два.

Интересную проблему представляет адаптация и смешение мотивов при отождествлении одноименных персонажей. Так, в Коптской церкви почитается св. Сисинний или Сусиний, живший в IV–V вв., евнух, наставник императора Феодосия; он был отшельником в ските в начале V в. и сопровождал патриарха Кирилла Александрийского на Эфесский собор в 431 г. (Atiya 1991: 2087 A). О нем упоминается в коптском фрагменте речи, приписываемой Кириллу (Lemm 1904: 2).

Но Сисиний Никомидийский не отождествляется в коптской традиции с Сисиннием Евнухом. Зато некоторые исследователи пытались доказать тождество святого с Сисиннием из Хасхара (так в коптском тексте) — учеником Мани, основателя манихейства (ок. 216–276), возглавившим манихейскую церковь после гибели учителя (Tardieu 1991: 6). Если судить по житию св. Сисиния в синаксаре, манихей Сисинний был его современником.

Неоднократно выдвигалась гипотеза отождествления св. Сисиния с этим преемником Мани (Gaster 1971: II, 1031, 1262–3; Perdrizet 1922: 13–15), откуда следовал вывод, что прототип образа этого святого надо искать в Иране или Месопотамии. Исследователь восточной агиографии П. Питерс также описывает Сисиния как манихея, «канонизированного каким-то не очень щепетильным агиографом» (Peeters 1908: 69). В настоящее время, впрочем, отношение к этой гипотезе скептическое (Fauth 1999: 418). Действительно, вряд ли можно выявить другие сходные признаки, кроме совпадения имени и эпохи. Манихей Сисинний в письменных источниках изображается церковным деятелем, принявшим мученическую смерть, но ни в коей мере не воином, победителем демонов.

С другой стороны, в текстах, излагающих манихейское учение, обнаруживается персонаж, прототипом которого мог быть именно образ «святого всадника», победителя демоницы (ведьмы).

Среди божеств манихейского пантеона, эманаций светлого мирового начала, присутствует Адамант света, страж видимого мира (т.е. воздуха, звездной сферы и земли) и его архонтов. В этой своей функции он определяется как «смиряющий Материю» или «тот, что одолел Материю» (греческий глагол

δαμάζω [одолевать, покорять] — того же корня, что «адамант») (Manichaean Psalm-Book 1938: 138.41), или «жестокосердый, усмиритель мятежников» (Там же: 209.26).

В источниках особо упоминается одно деяние этого божества: по подробному изложению сирийского ересиолога Феодора бар Конай, Адамант смирил некое морское чудовище женского пола, одно из порождений Материи[5], поместил в северных пределах земли и сделал своим подножием (Theodorus Bar Koni 1910–1912: 31 6.26 ff.). Об этом же сказано в манихейском трактате «Кефалайа» (составлен в IV или V в.).

> «Когда был послан к ней Адамант света, он указал ей на то место, дал его ей, бросил ее между гор, в месте, установленном им для нее… и утвердился на ней до скончания мира» (Кефалайа 1998: 149).
>
> «Она (т. е. некое космогоническое чудовище женского пола, побежденное Адамантом) сотворила сама себя для (?) природы, корня смерти». Когда эта злая сила попыталась разрушить труды космогонических божеств, «к ней тотчас же послан был Адамант света, великая мысль силы; он поверг ее в пределы севера, попрал стопами и встал на нее до конца мира» (Там же: 165).

Еще более наглядно описывается это божество в манихейском тексте — по-видимому, поэтическом, — который цитирует Августин в антиманихейском диалоге «Против Фавста» (397–398 гг.), XV, 6: «Или ты лицом к лицу видел <…> Адаманта, воинственного героя, в правой руке держащего копье, а в левой щит <…>» (Augustinus 1841: 309).

Образ Адаманта-копьеносца перекликается не только с иконографией св. Георгия, как отмечает Ф. Кюмон (Cumont 1909), но и с образом ангелов в учении гностика Валентина, которые названы «копьеносцами».

На этих примерах видно, что божество представлено в письменных источниках в виде воина со щитом и копьем, побеждающего и повергающего к ногам некую злую силу женского пола; ср. иконографию св. Сисиния, вооруженного щитом и копьем, повергающего наземь демоницу или ведьму.

В настоящее время можно считать доказанным, что в основе манихейской доктрины лежит не что иное, как видоизмененная и дополненная легендарными мотивами периферийная разновидность раннего христианства. Возможно, будет чересчур смело утверждать, что на изображение манихейского Адаманта повлиял именно образ Сисиния; с большей осторожностью можно возвести его к общему иконографическому образу христианского «святого всадника».

---

[5] Материя (в греческих, латинских и коптских письменных источниках) или Грех (в сирийских источниках) — в манихейской доктрине олицетворение и главная активная сила темного мирового начала.

К тому же типу возводится аналогичная иконография Соломона на амулетах как всадника-демоноборца. Надписи на этих амулетах нередко содержат имена и Сисиния, и Соломона. Традиция постбиблейского иудаизма представляет этого царя великим магом. По Талмуду, Соломон был владыкой духов, держал их в подчинении посредством амулетов с именем Бога, но потерял власть над ними в старости, когда иноплеменные жены побудили его почитать чужих богов. Примечательно, что женское начало в этой легенде играет отрицательную роль; это могло послужить дополнительным основанием для аналогии Соломон / Сисиний (Brune 1999: 234, II.3.5; Perdrizet 1922: 26 ff.).

Так, греческая надпись на одной стороне медальона, обозначенного как «печать Соломона», гласит (Brune 1999: 234, n. 745): ⲫ̣ⲉⲩⲅⲉ ⲙⲉⲙⲓⲥⲓⲙⲉⲛⲓ ⲥⲟⲗⲟⲙⲟⲛ ⲥⲉ ⲇⲓⲟⲕⲓ ⲥⲓⲥⲓⲛⲛⲓⲟⲥ ⲥⲓⲥⲓⲛⲛⲁⲣⲓⲟⲥ [Убегай, ненавистная, Соломон преследует тебя, Сисиний Сисиннарий]. О том, что оберег призван отгонять именно демона женского пола, говорит форма ⲙⲉⲙⲓⲥⲓⲙⲉⲛⲓ — по всей видимости, искаженное причастие ж.р. μεμισημένη, что можно перевести как ‘ненавистная’. Имя Сисиннарий, которое исследователи трактуют как имя родича святого (Jones 1974: 42), явно представляет собой вариацию имени Сисиния — ср. ряд имен «Сисин, Син и Синодор» в других традициях.

Некоторые изображения на амулетах позволяют предполагать, что в роли всадника, побеждающего демоницу, выступает даже Христос. Имя Христа здесь может стоять в ряду с именами Соломона и Сисиния (Brune 1999: 235).

Подобные иконографические параллели позволяют сделать предположение более общего характера. В научной литературе отмечалось, что легенда о св. Сисинии не укладывается в общие схемы житийной литературы: он представлен скорее демоноборцем, чем мучеником. В религиях и мифологиях разных периодов и культур известен тип героя-демоноборца, в частности победителя хтонического женского божества или демона, воплощения первозданной стихии. Наиболее четко это проявляется в месопотамском эпосе «Энума Элиш», в эпизоде борьбы бога-воителя Мардука с первозданной богиней Тиамат. Не исключено, что и легенда о св. Сисинии и демонице, и манихейский миф о победе Адаманта восходят именно к этому мифу. В первом случае он приведен в соответствие с христианской агиографической литературой, во втором — адаптирован в манихейскую космогонию.

ЛЕГЕНДА О СВЯТОМ СИСИНИИ И ВЕРЗИЛЬЕ В ЭФИОПСКОЙ ТРАДИЦИИ

(Е.В. Гусарова)

ВСТУПЛЕНИЕ

В данной главе будут рассмотрены эфиопские апокрифические тексты, посвященные святому Сисинию, а именно легенда о борьбе Сисиния с ведьмой Верзильей (далее по тексту СЛ) и сопровождающие ее заговоры. Эта легенда была распространена в Эфиопии в письменной форме (безусловно, произошедшей от изустно передаваемого архетипа) в виде амулетов-оберегов (см., в частности: Тураев 1916; Wallis Budge 1992; Eurinqer 1924; Löfgren 1963). Обращение Эфиопии в христианство в середине IV в. дало толчок бурной переводческой деятельности. Христианские тексты переводились на геэз, один из официальных языков Аксумского царства, с греческого и, возможно, с сирийского. Язык геэз перестал быть разговорным еще в VIII–X вв., одновременно с упадком Аксума, и, оставаясь языком литургии и разнообразной христианской литературы, стал недоступен основной массе населения[1].

Житие св. Сисиния, конного святого, широко почитаемого Эфиопской церковью[2] (Colin 1995: 578-580 (98–100)), как и легенды о нем, пришло в Эфиопию от коптов и прочно укоренилось в письменной религиозной традиции и народных верованиях этой христианской страны. Днем памяти св. Сисиния, единственного святого с этим именем в Эфиопском синаксаре, Эфиопская церковь считает 26 число месяца мийазйа (по эфиопскому летосчислению), соответствующее 26 фармути по коптскому календарю (4 мая по григорианскому календарю). Житие его было переведено на язык геэз в XIV–XV вв. с арабского, который к тому времени пришел на смену коптскому в качестве языка церкви в Египте, в составе обширного комплекса копто-арабских религиозных сочинений. Таким образом, эфиопская версия краткого жития этого святого в точности повторяет арабский перевод. Оба они восходят к коптскому прототипу. Текст жития с переводом на русский язык приведен ниже, в разделе «Антология».

Житие этого общеправославного святого присутствует в Эфиопском синаксаре. Это наиболее распространенный в рукописных собраниях и эфиопской

---

[1] Государственным языком христианского царства, на котором говорили при дворе и в среде довольно многочисленной военно-политической элиты Эфиопии (*чэва*), к концу XIII в. стал амхарский. Это, в частности, стало основной причиной того, что в текстах магических свитков часто встречаются «амхаризмы».

[2] Эфиопская церковь, относящаяся к числу монофизитских конфессий, имеет в наши дни полное официальное название Эфиопская православная церковь «Соединения».

церквовной литературе краткий вариант жития. Существует и более пространная версия жития. Она входит в состав собрания агиографических текстов «Гадла сама‘этат»[3] (Bausi 2005), сложившегося позднее в результате перевода на язык геэз различных агиографических текстов копто-арабской традиции[4]. Оно обнаружено в нескольких списках. На основе одной из известных нам рукописей этого сборника из коллекции Антуана д’Аббади (ныне хранится в Национальной библиотеке Франции — № 179) в 1907 г. португальским исследователем Франсишко Марией Эстевешом Перейрой было подготовлено издание пространной версии жития св. Сисиния в оригинальной графике с переводом на латынь (Pereira 1907: 259–275, 237–249). Текст жития св. Сисиния из этого сборника отличается от синаксарного как по объему, так и по содержанию. Около четверти объема текста повторяет синаксарное житие, значительная же его часть посвящена пыткам и мучениям св. Сисиния и его собратьев по христианской вере. Кроме того, его житие из «Гадла сама‘этат» перекликается с житиями других святых, таких как Авсаний, Филофрон, Виктор и др., ряд которых не упоминается в эфиопском Синаксаре[5]. В рамках данного исследования мы считаем уместным привести перевод текста этого жития с геэза на русский язык (см. ниже в антологии текстов; оригинальный текст на геэзе см. в: Pereira 1907: 261–272).

Легенда о св. Сисинии сложилась на языке геэз, а не на живых языках Эфиопии. Учитывая тот факт, что все тексты религиозного содержания существовали исключительно на геэзе, а сам язык, как письменный, так и устный, имел сакральную функцию, никакие тексты не воспринимались и не могли восприниматься христианами Эфиопии на другом языке. Легенда представляет собой видоизмененную версию части жития св. Сисиния (синаксарного и пространного). Именно она получила широкое распространение в народных верованиях и обычаях, которые приобрели форму магических свитков (см. статью о св. Сисинии: Burtea 2010). Она передавалась из поколения в поколение путем переписывания свитков и со временем значительно исказилась.

Неотъемлемой частью таких свитков-амулетов были заговоры и молитвы, перетекающие друг в друга. Свитки включают в себя как отреченную литературу, так и канонические тексты, которые в данном случае приобрета-

[3] Дословно «Жития мучеников». Под этим заглавием известен основной корпус житийной литературы, переведенный с арабского на геэз и не сохранившийся на языке оригинала. В него входят тексты различных агиографических жанров, посвященные мученикам неэфиопского (в основном египетского) происхождения. Это собрание не было подведено под единый стандарт и существовало в различных версиях, включавших в общей сложности около 140 текстов.

[4] В Эфиопию коптские тексты попадали, как правило, уже на арабском языке, с которого и переводились на геэз, о чем свидетельствуют филологические особенности языка этих переводов.

[5] См. подробнее ниже, в примеч. к переводу («Антология». Житие…).

ют магическую нагрузку. Среди них встречается и СЛ, единственный текст легендарного содержания в эфиопской магической литературе. Зачастую СЛ обрамляется небольшими по объему текстами Сисиниевой молитвы. Кроме того, она может сопровождаться величаниями (хвалебной песнью) св. Сисинию в форме рифмованного гимна (см. ниже Сюжетный тип 2).

Основой для СЛ, безусловно, послужило вышеупомянутое житие св. Сисиния, замученного императором Диоклетианом за уничтожение языческих идолов и проповедь христианской веры. СЛ основывается на первой части жития и начинается с момента возвращения св. Сисиния в родную Антиохию. В тексте жития, как в эфиопской, так и в копто-арабской версии, Сисиний, вернувшись домой, узнает, что его сестра (имя которой в краткой синаксарной версии не приводится, а в пространной представлено неоднозначно — Анастасия, Антилья и Литасйа[6]) родила по очереди двоих детей. Первую, девочку, она убила и выпила ее кровь. Сисиний застает ее с новорожденным сыном, родившимся в нечеловеческом обличье. Он узнает, что сестра держит в страхе всех окрестных жителей, так как является к новорожденным детям, убивает их и пьет их кровь. Кроме того, она имела дар превращаться в птицу или змею (см. о змеях в эфиопской магической литературе: Griaule 1932; Тураев 1906: 25). Сисиний убивает свою сестру и ее чадо, ибо это сын дьявола, а также ее мужа и собственного отца, ибо в них, как и в нее, вселились злые духи. Последующее повествование (подробно представленное в пространной версии жития), посвященное общению св. Сисиния с отцом и императором Диоклетианом, описание его пыток и кончины опущены.

При близком рассмотрении СЛ в эфиопской интерпретации в ее сюжете обнаруживаются параллели не только с СЛ в других культурных традициях, но и с легендами о борьбе других святых (архангелов) с женскими демонами.

Исследование, результаты которого вошли в эту главу, включает в себя: обзор литературы, посвященной СЛ, эфиопской магической литературе, а также процессу изготовления и содержанию рукописных амулетов, распространенных на Африканском Роге (в рамках христианской традиции); публикацию антологии текстов различных версий СЛ в эфиопской графике с переводом на русский язык; экскурс по разновидностям рукописных амулетов, исследование и выявление основных сюжетных типов СЛ и их вариантов; ее иконографию; рассмотрение роли имени в магических текстах, а также основных мифонимов, сопровождающих СЛ.

Из истории изучения

Изучение эфиопских версий жития и легенды о святом Сисинии началось в конце XIX в. с работы Карла Фрая, которая была представлена

[6] Имя Анастасия встречается в Эфиопском синаксаре. День памяти св. Анастасии — 1 тэкэмта (28 сентября).

на VIII Международном конгрессе ориенталистов, состоявшемся в 1889 г. в Стокгольме и Христиании, и опубликована в материалах конгресса (Fries 1893). К. Фрай ознакомился с легендой о св. Сисинии, которая входила в состав подаренного ему свитка и кодексов из собрания Императорской библиотеки в Берлине. На основе трех доступных ему текстов он сделал вывод, что легенда представлена в двух вариантах, один из которых, более полный, дополняется амхарскими вставками. В своей работе исследователь приводит издание транслитерированного латиницей текста с переводом на английский язык (Fries 1893: 61–64 (текст), 65–67 (перевод)), при подготовке которого он основывается на более полной версии доступных ему текстов, приводя существенные разночтения в примечаниях[7].

В 1894 г. Ренэ Бассэ опубликовал работу, в которой подробно исследовал историю возникновения эфиопской легенды о св. Сисинии (Basset 1894).

В 1904 г. Энно Литтманн в статье, вышедшей в Бюллетене Принстонского университета, привел краткий анализ роли магии и рукописных амулетов в Эфиопии, а также описание и перевод текста эфиопского свитка, поступившего годом ранее в библиотеку этого университета и содержащего текст СЛ (Littmann 1904). Первая часть текста этого свитка ранее была издана К. Фраем.

Издание текста жития св. Сисиния, выполненное Ф.М.Э. Перейрой (Pereira 1907: 261–272 (эфиопский текст), 239–249 (перевод)) увидело свет в 1907 г. В начале прошлого столетия над изучением эфиопских магических амулетов работал также Уильям Уоррел. В одной из своих работ он подробно останавливается на классификации текстов, излагающих эту легенду (Worrell 1909, 1910, 1914/1915). Исследователь выделил пять вариантов сюжетной линии повествования о св. Сисинии и Верзилье на основе магических амулетов из собрания Принстонского университета. В первом из них святой не убивает Верзилью и она не дает клятвы. У. Уоррел считает эту версию неполной, с пропущенным окончанием легенды. Во втором Верзилье сохранена жизнь после того, как она заклинает святого именами семи архангелов и клянется не трогать грудных детей и рожениц, если при них будет имя св. Сисиния. Эта версия СЛ, по мнению У. Уоррела, наиболее приближена к первоначальному прототипу, а Верзилья в ней представлена бессмертной полуведьмой-получеловеком. В этом смысле после встречи с Сисинием она может продолжать вредить новорожденным и роженицам в случае, когда они не находятся под защитой имени святого. В третьем варианте СЛ демоница погибает и, следовательно, более не способна вредить детям и их матерям. Информация о ее клятве отсутствует. В этом

[7] Несущественными в данном случае считаются чередования ряда согласных, которые со временем в разговорной речи слились в одну фонему и стали свободно замещаться на письме, не меняя семантику лексем. Речь идет о ሀ, ሐ и ኀ (транслитерируемых как *x*), ኸ и ዀ (первоначально легком и густом гортанных взрывах), ፀ и ጸ (передающих аффрикату *ʦ*).

варианте Верзилья представлена не злым духом, а демоном с человеческой сущностью, и она не бессмертна. У. Уоррел полагает, что в первоначальном варианте СЛ она должна была быть бессмертной, не погибающей от копья святого, а следовательно, третий вариант легенды не является оригинальным. В четвертом варианте сюжета Верзилья умирает от руки святого, но обещает не вредить новорожденным и их матерям в случае, если они находятся под защитой его имени. Таким образом, Верзилья представлена духом убитой женщины (демоницы), которая способна при оговоренных условиях продолжать приносить вред. У. Уоррел считает данный вариант смешением вариантов 3 и 4. В пятом варианте св. Сисиний произносит заклятие именами архангелов, чтобы защититься от Верзильи и спасти свою жизнь. Этот последний вариант, по мнению У. Уоррела, имеет странную форму. Автор делает вывод, что варианты 1–3 наиболее распространены, имеют тенденцию смешиваться и восходят к первоначальному тексту (ближе всего к которому следует считать второй вариант, рассмотренный исследователем). Некий первоначальный текст этой легенды (архетип) происходит от жития св. Сисиния. В работе приводится перевод текстов свитков, зачастую не полностью. Текст одного свитка, содержащего легенду, относящуюся к первой из выделенных автором сюжетных групп, приведен в эфиопской графике.

В 1914 г. появилась совместная статья Б.А. Тураева и Д.В. Айналова, описывающая произведения эфиопской живописи, привезенные из Эфиопии доктором А.И. Кохановским, которые в настоящий момент входят в состав коллекций МАЭ РАН. В работе дается краткое описание сюжета картины, на которой изображен св. Сисиний, пронзающий копьем ведьму Верзилью (Тураев, Айналов 1914: 204), а в таблице XV под № 14 приведено изображение самой картины, которая позднее будет заново опубликована и подробно описана С.Б. Чернецовым (Чернецов 1975а). В 1916 г. вышла работа Б.А. Тураева, посвященная описанию эфиопских магических амулетов. В ней подробно рассмотрены несколько свитков, хранящихся в Санкт-Петербурге, а именно два свитка из собрания Академии наук, два свитка из его собственной коллекции, два свитка, принадлежащие А.А. Смирнову и Н.П. Лихачеву. Автор детально описал их содержание (Тураев 1916). В работе упоминается СЛ как сюжет, встречающийся в свитках, но сами свитки, включающие в себя ее текст, не приводятся.

Амулеты, собранные этнографической и лингвистической экспедицией парижского Музея человека «Миссия Дакар — Джибути» (Сенегал — Эфиопия), проведенной в 1931–1933 гг. под руководством М.М. Гриоля, были изучены С. Гребо. Коллекция, явившаяся результатом пребывания участников миссии в г. Гондаре в течение пяти месяцев (июль–декабрь 1932), была передана в Национальную библиотеку Франции. Среди свитков, в состав которых входит СЛ, С. Гребо выделил один, № 297, наиболее интересный и сложный по содержанию. Автор подготовил критическое издание СЛ на основе трех

рукописей[8], взяв свиток Griaule № 297 как основной (Grébaut 1937). Постранично приведены разночтения. За текстом следует перевод на французский язык. Эти свитки представляют особый интерес, так как они содержат не СЛ как таковую, а приводят полный текст синаксарного жития св. Сисиния с некоторыми разночтениями, подчас незначительными. В текстах пропущено повествование о том, что сестра Сисиния обращалась птицей и змеей. Только в тексте 4 говорится о превращении в птицу. Эта информация также есть в рифмованном величании Сисинию, приведенном после текста легенды (см. Сюжетный тип 1, вариант 2, и Сюжетный тип 2). Повествование начинается с краткой Сисиниевой молитвы и заканчивается рифмованным гимном (величаниями) св. Сисинию. Нам не известны другие магические свитки, содержащие житие св. Сисиния. Такое включение житийного текста в свиток представляет отдельно стоящую версию СЛ, бытующую в эфиопской магической литературе (хотя и не имеющую в ней широкого распространения). Этот текст приведен ниже («Антология», Сюжетный тип 2). За основу будет взят свиток Griaule № 297.

Работы, посвященные эфиопским магическим амулетам и СЛ, рассмотрены в статье Оскара Лёфгрена (Löfgren 1963), который тем самым дал обзор степени изученности данного материала на 1963 г.

В относительно недавний период эфиопскими магическими свитками занялся ныне покойный отечественный востоковед-африканист С.Б. Чернецов, который в 1974 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Эфиопские магические свитки: (Опыт филолого-этнографического исследования)». Помимо диссертации С.Б. Чернецовым был опубликован целый ряд статей, в которых рассматривается спектр проблем, связанных с эфиопскими магическими свитками и литературой. Наиболее важными для нас следует считать «Описание эфиопских рукописных амулетов (“магических свитков”) из собрания МАЭ» (Чернецов 1975б) и «Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594-14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье», в которой, помимо описания самой легенды, дается анализ ее иконографии (Чернецов 1975а). С.Б. Чернецов совместно с другим петербургским эфиопистом, знатоком рукописной традиции В.М. Платоновым обобщили свой богатый опыт работы с эфиопскими рукописями (прежде всего из коллекций ИВР РАН (тогда — ЛО ИВ АН СССР) и РНБ (тогда — ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина)). Они дали их детальную кодикологическую характеристику, описали процесс изготовления и хранения, сколько они стоили и пр. Кратко, но четко описана система традиционного эфиопского образования, необходимого для изготовления таких амулетов. Двухтомник «Рукописная книга в культуре народов Востока» был задуман и выполнен в результате работы востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Он имел и

[8] Ms. éthiopien de la Bibl. Nat. De Paris № 128; d’Abbadie № 66bis; Griaule № 297.

имеет до сих пор колоссальное значение для исследователей рукописей как справочник и учебник (Платонов, Чернецов 1987).

Ф.Э. Добберaном были опубликованы и проанализированы тексты четырех из пяти доступных ему эфиопских свитков (Dobberahn 1974). Это два свитка, привезенные из Эфиопии, и два из трех, хранящихся в Музее народов и культур в Бонне. В один из них (свиток II) входит СЛ.

Кратко легенда о св. Сисинии и Верзилье описана в одном из красочных каталогов Жака Мерсье (Mercier 1979a: 168–169), в других его работах дан комментарий к изображениям, иллюстрирующим эту легенду (Mercier 1979c; Mercier 1997).

Общие сведения об изготовлении и бытовании магических свитков в Эфиопии, а также перевод текста свитка из личной коллекции профессора Лейденского университета Х. Струмера, содержащего СЛ, приведены в статье (Stroomer 2002). К работе прилагается факсимильное издание текста, который отличается ясностью сюжетной линии, а также грамотностью и внимательностью его переписчика.

Отдельные аспекты эфиопской магии, магической литературы, рукописного дела и почитания святых описаны в соответствующих статьях «Эфиопской энциклопедии» (EAE), явившейся современным итогом трудов исследователей Эфиопии прошлого и настоящего со всего мира.

В 2011 г. увидел свет сводный каталог эфиопских рукописей, оцифрованных для Проекта оцифровки эфиопских рукописей (Six, Delamarter, Getachew Haile etc. 2011). В него вошли 94 кодекса и 149 свитков. Последние включают в себя 75 списков СЛ или Сисиниевой молитвы. В данном каталоге свиткам присвоены особые шифры внутри проекта (эти рукописи нам недоступны и не учитывались в рамках данного исследования).

Роль магии в жизни и культуре эфиопов

Как известно, элементы магии, применяемые в повседневной жизни, всегда занимали одно из центральных мест в культуре эфиопов, находясь на границе религии и народной медицины. Несмотря на то что наравне с белой магией, направленной на защиту от бесов, существовала и черная магия, эта последняя не получила широкого распространения в эфиопской книжной традиции (рукописи с записями «черных» заговоров крайне редки). Образцы традиционного христианского изобразительного искусства вместе с религиозными и откровенно магическими текстами (Lifchitz 1940; Тураев 1906: 90–94) составляют часть местного фольклора. Магические тексты в основном переписывались на пергаменных свитках[9], которые иногда не свертывались

[9] Прежде такие свитки среди исследователей-эфиопистов назывались магическими. В настоящее время намечается тенденция считать эту формулировку некорректной, а свитки, содержащие тексты и миниатюры магического содержания, называть защитными свитками или свитками-оберегами, исходя из основного их предназначения.

в трубочку, а складывались в виде гармоники, однако они встречаются и в кодексах, вставленные в свободные от основного текста места на пергаменных листах. Реже свитки (и кодексы) делались на бумажной основе.

Эфиопы полагали (а многие сохраняют подобные убеждения и ныне), что причина недугов заключается в демонах, которые овладевают больным, и старались защищаться от них любыми возможными методами (Burtea 2005). Лучшим средством считались обереги. В амулет с этой целью вписывались молитвы против тех или иных духов, иногда выдержки из Священного Писания, амулеты украшали особыми миниатюрами. Тексты в свиток вписывались подряд, благодаря чему зачастую можно визуально различить начало нового текста только в случае использования красных чернил для первых строк или слов (в отличие от рукописных компиляций в кодексах, в которых тексты разделяются подобием ленты из орнамента или ряда точек (красных и черных)).

Стоит отметить, что в Эфиопии не существовало какой-либо системы здравоохранения до конца XIX в., когда русская миссия организовала там первый постоянный госпиталь. Ранее все население Эфиопии, включая знатных вельмож и самого императора (царя), для лечения болезни или последствий несчастного случая прибегало к народной медицине, которая, безусловно, находилась на границе религии и магии (Mercier 1997). Чтобы избежать заболеваний, свитки небольшого размера носили на шее, более крупные вешали на стену внутри жилища, обычно в свернутом виде. Иногда их вшивали в одежду.

Изготовлением таких амулетов, как, впрочем, и рукописей вообще, занимались питомцы традиционных школ. Система традиционного церковного образования, которая оставалась единственной формой систематического обучения в Эфиопии вплоть до начала XX в., подразумевала многолетнюю и многоступенчатую подготовку. Из этой среды выходили эфиопские книжники. Изготовлять амулеты могли как священнослужители (священники и монахи), так и *дабтара*[10], особая категория лиц, которые после окончания такой школы, формально оставаясь мирянами, участвовали в литургии в качестве поэтов-импровизаторов, певчих и танцоров (Kaplan 2005; Griaule 1930; Mercier 1976a; Shelemay 1922; Платонов, Чернецов 1987: 208–209), при том что церковь осуждала и даже запрещала традицию ношения (и изготовления) амулетов. И священники, и *дабтара* были хорошо знакомы с процессом изготовления и переписывания рукописей. Но поскольку рукописный кодекс был вещью дорогостоящей и его заказывали не часто, приходилось подрабатывать переписыванием магических свитков. Люди часто просили сделать для них аму-

[10] Институту *дабтара* был посвящен ряд работ. За исключением наиболее обобщенной статьи С. Каплана стоит сказать о трех работах Ж. Мерсье, досконально изучившего эту категорию людей, находящихся на стыке мирян и священнослужителей (Mercier 1976a; Mercier 1988; Mercier 1994). *Дабтара* в традиционной культуре Эфиопии тесно связаны с музыкой и песнями, которые они исполняли как во время богослужения, так и по светским поводам (Vélat 1954; Shelemay 1922).

лет. На это требовалось значительно меньше пергамена[11] и чернил, которые школяры умели делать сами. Такой вид деятельности у еще не в полной мере образованных и грамотных студентов был распространенным подсобным ремеслом и нередко основным средством пропитания.

Амулет не предназначался для чтения (Платонов, Чернецов 1987: 206), в основном по той причине, что подавляющее большинство населения страны было безграмотным. Ситуация усугублялась тем, что единственный письменный язык христианской Эфиопии — геэз — довольно рано вышел из употребления в качестве разговорного. Защитная функция амулета состояла в его ношении при себе или хранении в жилище (физическое присутствие является основным функциональным признаком амулетов, несмотря на факт содержания в них текстов). Это и не удивительно, принимая во внимание почитание эфиопами не столько текстов, сколько рукописных книг, материального воплощения Священного Писания (впрочем, представители большинства культур и конфессий склонны к материализации духовных ценностей).

Идентичных по составу текстов и миниатюр свитков-оберегов не существует, а подборка сюжетов в художественном оформлении текстов редко зависит от их содержания. Крылатые фигуры ангелов и кресты чередуются с изображениями магического характера (см., например, Dege, Smidt 2010; Jäger 1966; Lombard 2003) и рядами особых видоизмененных букв, восходящих еще к копто-арабской традиции (это относится в первую очередь к так называемым *caractères à lunettes*). Подробнее иконография св. Сисиния будет рассмотрена ниже в соответствующем разделе данной главы. Тексты, представленные в свитках, имеют настолько широкий набор вариантов, что невозможно определить точное количество различных магических текстов, бытующих в Эфиопии (Stroomer 2002: 686).

Стоит отметить, что амулеты плохо поддаются датировке по причине отсутствия в них каких-либо явных признаков, которые могли бы указать на их хронологическую принадлежность, а радиокарбонный анализ пергамена, на котором они начертаны, насколько нам известно, пока не проводился. Датировка эфиопских рукописей на основе палеографических данных, предложенная Зигбертом Улигом (Uhlig 1988; 1990), также затруднительна по причине консервативности эфиопских книжников. Кроме того, свитки, хранящиеся в Санкт-Петербурге, как и большинство эфиопских магических свитков, относятся к XVIII–XX вв. (а самые древние из сохранившихся, по палеографическим данным, датируются XV в.), следовательно, переписывались в достаточно поздний период, а модели текстов к тому времени прошли собственную эволюцию и значительно отдалились от первоначальной версии СЛ.

[11] Пергамен был материалом дорогим, так как для его выделки требовалось купить живое животное. Только после особой подготовки и умерщвления из его кожи можно было сделать писчий материал.

В свитке РНБ Эф. н. с. 28 легенде о св. Сисинии предшествует текст «Асмат» (букв. «Имена»), представляющий собой заклинание, состоящее из перечисления имен злых и добрых духов (сил). Затем следует несколько обращений за помощью и покровительством святого Сисиния и собственно легенда. В некоторых свитках изложение легенды о св. Сисинии и Верзилье переписчик предваряет несколькими формулами защиты от демонов Шоталая и Легиона (наиболее часто встречающиеся имена злых духов в эфиопской традиции). Встречается употребление имени Шоталай в паре с производным от него женским именем злого духа Шоталавит или в сопровождении многочисленных и неоднородных списков имен (см. ниже разделы о роли имени и мифонимах).

Особые амулеты, на которых записывался текст, названный «Свиток Оправдания» — христианский аналог древнеегипетской «Книги мертвых», готовили для похоронного обряда; они в длину были равны росту человека и погребались вместе с покойным (Тураев 1909). Эфиопские свитки как основной объект изучения магических практик и литературы Эфиопии явились предметом исследований многих специалистов, как отечественных, так и зарубежных. В России первым обратил внимание на эфиопские амулеты Б.А. Тураев (Тураев 1909; 1916), из зарубежных ученых можно, в частности, упомянуть Богдана Буртэа и Еву Баличку-Витаковску, перу которой принадлежит ряд работ по данной тематике на польском языке.

Наравне с универсальными амулетами, которые могли предназначаться как для мужчин, так и для женщин, выделяются женские обереги. В них среди прочего очень часто вписывали заговоры на остановку кровотечения и легенду о св. Сисинии, покровителе и защитнике рожениц и младенцев.

Источники текстов Сисиниевой легенды

Так как СЛ встречается в свитках вместе с другими текстами, а распределение этих текстов внутри свитка, так же как и сюжеты в миниатюрных заставках, их набор и количество, не подчиняется какой-либо закономерности, свиток может начинаться с СЛ, может ею заканчиваться. Нередко она встречается в середине свитка между другими текстами, переданная полностью или частично.

Тексты СЛ (варианты сюжетного типа 1; см. Антологию текстов), содержащиеся в различных свитках, отличаются как по форме, так и по содержанию отдельных сегментов. Незначительные разночтения чаще всего появляются по причине пропусков при копировании текста или недостаточной компетенции переписчика в языке геэз. Плохо владевшие им писцы могли, не понимая смысла текста, заменять буквы и слова. Кроме того, как показывает практика, частой погрешностью является перескакивание через строку или запись одной строки дважды. В дальнейшем это влекло за собой воспроизведение искаженного фрагмента, который к тому же мог причудливым образом видоизменяться при последующих переписках.

В текстах СЛ в словах часто встречаются пропуски, а символы, передающие согласные, слившиеся в одну фонему, свободно чередуются[12]. Неаккуратность писцов подтверждается также частым, иногда систематичным, отсутствием разделителей слов, которые и в геэзе, и в амхарском языке, как правило, передаются двоеточием.

На основании текстологического анализа удалось сделать следующие наблюдения. В текстах конкретных свитков перепутаны или указаны неверно многие глагольные формы (путаница возникает с 1, 2 и 3 л. ед. ч., а также между 1 л. несовершенного вида глагола и формой отрицания), а также местоименные суффиксы. Зачастую, сличая тексты из разных свитков, не составляет труда восстановить верную форму. Тем не менее некоторые места в тексте остаются темными.

О распространенности легенды о святом Сисинии и Верзилье мы можем судить по коллекциям эфиопских рукописей на Западе, в России и Эфиопии. Свитки, содержащие СЛ, являются частью большинства таких собраний. Эфиопские рукописи входят в состав многих библиотек, и подробный их обзор был бы затруднителен и неуместен в рамках данного исследования. Если рассматривать коллекции выборочно, то в собрании библиотеки Wellcome Trust в Лондоне, специализирующейся на медицинской литературе, среди 34 эфиопских рукописей находится 21 свиток, в семи из которых встречается легенда о св. Сисинии (Strelcyn 1972).

Заслуживает внимания библиотека микрофильмов EMML (Ethiopian Manuscript Microfilm Library) в г. Миннесота в США. В рамках соответствующего проекта было микрофильмировано значительное количество рукописей, хранящихся на территории Эфиопии, а также в различных хранилищах Соединенных Штатов. Например, в библиотеке Дьюкского университета в г. Дарем, штат Северная Каролина, хранится 10 свитков, содержащих текст СЛ.

Один из немногочисленных примеров СЛ, входящей в состав кодекса, представлен в рукописи, содержащей житие св. Кира и различные молитвы, из библиотеки монастыря Тансэхе Кидана Мэхрат на севере Эфиопии. Рукопись была оцифрована и доступна в электронном виде[13].

Несколько рукописных амулетов, содержащих СЛ, ныне хранится в Музее на набережной Бранли в Париже, куда они поступили в составе собрания Музея искусств Африки и Океании (Mercier 1979a: 168–169; RMTL-LE 2006). Около 600 единиц хранения входят в состав коллекции эфиопских магических амулетов С. Анджелини (Raineri 1990), из них в четырех встречается СЛ.

Обширная рукописная библиотека была собрана в Институте эфиопских исследований при Аддис-Абебском университете. К сожалению, мы

[12] См. выше примеч. 7.

[13] Digital Oriental Manuscript Library (Asien-Afrika-Institut; photo Ethio-Spare 2010), TKMG-012, л. 62б, столбец 2 — л. 64а, столбец 2.

не располагаем точными данными о ее составе и количестве входящих в нее свитков. Доподлинно известно о семи свитках, содержащих легенду о св. Сисинии и Верзилье, но, учитывая, что коллекция этой библиотеки является крупнейшим мировым собранием магических свитков, интересующий нас сюжет может встречаться в значительно большем количестве амулетов.

Что касается отечественных коллекций, то они исторически были сосредоточены в Санкт-Петербурге, и только с открытием отдела эфиопского искусства в Музее русской иконы в Москве значительное собрание эфиопских рукописей появилось и в нынешней российской столице.

Эфиопские рукописи Санкт-Петербурга сконцентрированы в трех государственных собраниях, а именно: в отделе рукописей Российской национальной библиотеки, в Институте восточных рукописей РАН и в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. В целом они составляют богатейший фонд эфиопских рукописей в России, хотя количественно и качественно заметно уступают обширным рукописным коллекциям Европы и Америки. В этих собраниях хранится девять эфиопских магических свитков, содержащих, полностью или частично, текст СЛ[14], при том что общее число свитков достигает 37 (6 в РНБ, 13 в ИВР РАН и 18 в МАЭ РАН).

Эфиопская рукописная коллекция Музея русской иконы описана не полностью; тем не менее, среди экспонатов выставки, на которой представлено около полутора десятков свитков, как минимум в трех встречается интересующая нас легенда.

СЮЖЕТНЫЕ ТИПЫ И ВАРИАНТЫ СИСИНИЕВОЙ ЛЕГЕНДЫ

В процессе исследования различных текстов удалось выявить два сюжетных типа СЛ и их основные варианты. В текстах СЛ можно выделить несколько смысловых сегментов, некоторые из них повторяются в различных свитках, другие предстают в видоизмененной форме. Зачастую они меняются местами в рамках одного свитка (по сравнению с другими текстами СЛ). Наша задача заключается в том, чтобы правильно расставить эти сегменты в хронологическом порядке повествования в рамках каждого типа и по возможности выявить механические и непреднамеренные случайные искажения.

Легенда о св. Сисинии и Верзилье в эфиопской редакции сохранила от жития основной элемент, т. е. борьбу святого с женщиной-демоном, убивающей новорожденных детей, а также некоторые другие элементы сюжета. Повествование, раскрывающее обстоятельства жизни святого (самое начало его жития), в легенде отсутствует. Изменяется и отношение святого к колдунье.

[14] См. ниже список рукописей, содержащих СЛ, в собраниях Санкт-Петербурга.

Согласно наиболее распространенному варианту текста легенды, ведьма по имени Верзилья[15] не состоит в родстве с Сисинием[16]. Она вредит роженицам (и в первую очередь его жене) и новорожденным детям, за что святой на коне пронзает ее копьем.

Учитывая вышесказанное, мы попытаемся восстановить сюжетную линию легенды и наиболее подробно представить ее варианты. Основная цель следующего экскурса — дать читателю максимально полное представление об эфиопском изводе СЛ и его эволюции.

СЛ не встречается как изолированный текст, она «обрамлена» заговорами, содержащими имена злых духов, или молитвой, взывающей к св. Сисинию. Зачины их не идентичны, но в них прослеживается несколько стандартных моделей. Нередко легенда начинается следующим образом: **ጸሎት፡ ዘቅዱስ፡ ሱስንዮስ፡ በእንተ፡ አሰስሎ፡ ደዌ፡ እምሕፃናት፡ እለይጠብዉ፡ ጥበ፡ እሙ፡ ወይበቁእ፡ አዲ፡ ስብእሲት፡ እምኵሉ፡ ደዊያት፡ ዘየሐይ፡ ስቲ፡ ደቂቃ**[17] — «Молитва святого Сисиния, ради избавления младенцев, сосущих грудь матери своей, от недугов, а также полезная для женщины от всех болезней, чтобы выжило чадо ее…» Пространная версия сходного зачина такова: **ጸሎስ፡** (sic) **በእንተ፡ ማዕሠሮሙ፡ ለኢጋንንት፡ ባርያ፡ ወሊጊዎን፡ በእንተ፡ ሱስንዮስ፡ ወበእንተ፡ አሰስሎ፡ ደዌ፡ እምሕፃናት፡ ዘይጠብዑ፡ ጥበ፡ እሞሙ፡ እም፡ ኵሉ፡ ደዊያት፡ ወዓዲ፡ ዘተጽሕፈ፡ ዘየሐይ፡ ላቲ፡ ደቂቅ፡ ትጽሐፎ፡ ወትሰቅሎ፡ ላዕሌሃ፡ ወይበቍዕ፡ በረድኤተ፡ እግዚአብሔር፡ ልዑል፡ ወክቡር፡ ለዓለም፡ ዓለም፡ አሜን፡፡**[18] — «Молитва для заключения (демонов) Барья и Легиона, посвященная Сисинию и для излечения от недуга детей, которые сосут грудь матери своей, от всех болезней, а также то, что написано (способствует тому), чтобы жило чадо ее. Напиши ее (молитву) и повесь ее на ней (на ее шею). И исцелит с помощью Господа Всевышнего и Славного, во веки веков. Аминь».

Количество имен злых духов может варьировать от списка к списку и не ограничиваться именами Барья и Легион. В зачин может быть также включено заклятие злых духов или только Верзильи различными именами (в частности, именами тех же злых духов). (Об использовании имен в магической литературе будет сказано подробнее ниже в соответствующем разделе данной главы.)

Первые строки СЛ представляют собой классический эфиопский зачин, без которого не обходится ни один текст, записанный эфиопским книжником.

---

[15] Берзелия в коптской, Верзилья в русской научной традиции. В данном исследовании мы будем использовать вариант этого имени, принятый в отечественной науке.

[16] Как установил Карл Фрай в 1893 г., лишь в тексте магического содержания в эфиопском кодексе Королевской библиотеки в Берлине (Peterm. II nachtr. 34, fol. 9b–11; Dillmann 1878: 67–68) Верзилья приходится святому сестрой, а их родным городом является Антиохия.

[17] Например, в ИВР РАН, Эф. 112, столбец 1, строки 7–13.

[18] МАЭ РАН, 4055 № 8, лицевая сторона (свиток заполнен текстом с двух сторон), строки 129–140.

Существует два основных типа такого зачина, характерные для СЛ, с незначительными разночтениями: **በስመ:**[19] **አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: ፩: አምላክ:**[20] — «Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Бога Единого…» (наиболее часто встречающаяся формула) или **በስመ: እግዚአብሔር: ሕያው: ካቢ: ወተናጋሪ:**[21] — «Во имя Господа Живого, Проповедующего и Глаголящего…».

Далее следует объяснение назначения данной молитвы. Указывается, что помогает она для исцеления от болезней младенцев, детей, которых кормят грудью, для защиты ребенка от смерти, а также матерям новорожденных от недугов, связанных с последствиями родов. Молитва должна быть написана и подвешена (по всей видимости, женщина должна носить свиток на шее на шнурке). Вслед за этим объяснением следует текст самой легенды. Приводим далее изложение трех вариантов сюжета.

Сюжетный тип 1

Вариант 1 (см. Антологию). У некоего мужа по имени Сисиний, который взял в жены женщину, рождается сын (или два ребенка обоих полов: сын и дочь). Вскоре перед ребенком предстает Верзилья и просит его мать дать ей взглянуть на малыша. Ничего не подозревающая женщина любезно принимает ведьму и дает ей подержать ребенка. Взяв его, она целует его в губы и дует ему в шею. Вскоре ребенок умирает. Мать его (жена святого) горюет и плачет. Ее причитания слышит св. Сисиний. Далее следует краткий диалог святого Сисиния с матерью убитого младенца. Он вопрошает о причине ее слез, и она рассказывает ему, что произошло.

Когда св. Сисиний слышит это, он садится на коня, берет в десницу копье и отправляется на поиски убийцы ребенка. По пути он встречает некую старуху. Сисиний вопрошает ее, не видела ли она, в каком направлении удалилась Верзилья, и она указывает ему на расположенный поблизости лес и уточняет, что Верзилья отправилась в лес, который находится перед святым. Он входит в лес и находит Верзилью под деревом со свитой из многочисленных бесов.

При виде Верзильи святой спешивается, поворачивается на восток, молится Иисусу Христу и просит у него разрешения убить ведьму, чтобы она более не угрожала младенцам и не приближалась к ним. Взамен он обещает стать мучеником во имя Иисуса Христа. В ответ на его мольбу с неба раздается голос, который сообщает, что его молитва была услышана и ему дается власть от Господа сделать с Верзильей все то, что он сам пожелает.

---

[19] Двоеточие в эфиопских языках использовалось (и до сих пор используется) в качестве словоразделителя (пробел в русской и европейской традиции). В конце строки переписчик мог опускать такое двоеточие, так как окончание строки само по себе отмечает конец слова. Ради единообразия мы восстановили словоразделитель.

[20] МАЭ РАН, 4693 №1, строки 1–2; Wellcome Library, Eth. 15, строки 1–2.

[21] Например, в МАЭ РАН, 4693 № 1, строки 10–12.

Обрадованный святой садится на коня, берет в десницу копье, отправляется к Верзилье и пронзает ей бок. Об убийстве ведьмы речь не идет (т. е. на просьбу святого был получен неоднозначный ответ, и он не убивает ведьму).

Раненая Верзилья просит пощады и заклинает Сисиния семью «рангами иерархии архангелов» не убивать ее, несмотря на то что она убила младенца. Сисиний отпускает ее с условием, что отныне она не будет убивать младенцев и заставлять кровоточить чрево их матерей.

Вариант 2 (см. Антологию). У некоего мужа по имени Сисиний, который взял в жены женщину, рождаются сын и дочь. К сыну приходит Верзилья и убивает его. Мать убитого младенца плачет и вопит. Об этом узнает (слышит) святой Сисиний, садится на коня, берет копье в десницу и отправляется на поиски Верзильи.

На пути он встречает старуху, которая живет под деревом. Он спрашивает у нее, куда отправилась Верзилья, и она указывает ему на лес, который находится перед ним. Когда Сисиний слышит это, он спешивается, поворачивается на восток и падает на колени в молитве, вздымая руки к небу. Он обращается к Иисусу Христу и просит разрешения убить Верзилью, чтобы пала она к ногам его и чтобы не убивала более новорожденных детей и не приближалась к мужней жене. Взамен он обещает стать мучеником именем Христа. В ответ на его мольбу с неба раздается голос, который сообщает, что теперь его молитва была услышана и ему дается власть от Господа убить Верзилью и сделать с ней все то, что он сам пожелает.

Обрадованный святой садится на коня, берет в десницу копье, отправляется к Верзилье и пронзает ей бок (об убийстве ведьмы речь также не идет).

Раненая Верзилья просит пощады и заклинает Сисиния семью «рангами иерархии архангелов» не убивать ее, взамен она клянется не ходить туда, где пребудет его святое имя и где будут поминать его, читать его житие и проч., и что тогда дети и их матери останутся живы. Сисиний же становится мучеником во имя Христа.

Вариант 3 (см. Антологию). У некоего мужа по имени Сисиний, который взял в жены женщину, рождаются сын и дочь. К сыну приходит Верзилья и убивает его. Мать убитого младенца плачет и вопит. Об этом узнает (слышит) святой Сисиний, он приходит к матери убитого младенца и вопрошает о причине ее плача. Она излагает ему случившееся. Сисиний садится на коня, берет копье в десницу и отправляется на поиски Верзильи.

На пути он встречает старуху, которая покоится на «ложе». Он спрашивает у нее, куда отправилась Верзилья, и та рассказывает, что Верзилья вошла в дерево. Тогда Сисиний отправляется на поиски ведьмы и находит ее под деревом в окружении многочисленного полчища демонов. Понимая, что не справится своими силами с этой нечистью, он спешивается, поворачивается на восток и

обращается к Иисусу Христу с молитвой. Он просит разрешения убить Верзилью, чтобы пала она к ногам его и чтобы не убивала более новорожденных детей и не приближалась к замужним женщинам и также к их мужьям. В ответ на его мольбу с неба раздается голос, который сообщает, что теперь его молитва была услышана и ему дается власть от Господа взять Верзилью и сделать с ней все то, что он сам пожелает (об убийстве ведьмы речь не идет).

Обрадованный святой садится на коня, берет в десницу копье, отправляется туда, где находится Верзилья, пронзает ее бок копьем и убивает ее.

Тогда Верзилья заклинает Сисиния семью «рангами иерархии архангелов» и обещает впредь пойти по пути к Господу, ходить туда, где пребудет его святое имя, посещать церкви и проч. Сисиний становится мучеником во имя Христа.

Общие замечания. СЛ построена в виде чередования сюжетного (событийного) повествования и диалогов отдельных героев легенды. Все три варианта начинаются с того, что некий Сисиний взял в жены женщину. В некоторых свитках говорится о рождении у них одного ребенка, мальчика, в других — мальчика и девочки. Эта часть легенды имеет прямую связь с житием св. Сисиния. Двое детей, мальчик и девочка, согласно тексту жития, родились у сестры св. Сисиния. Причем первую, девочку, она убила, выпив ее кровь. Когда св. Сисиний вернулся в родную Антиохию, он узнал об этом и о том, что у нее родился еще один ребенок, мальчик, имеющий нечеловеческий облик. С другой стороны, в начале пространной версии жития св. Сисиния из сборника агиографических текстов «Гадла сама'этат»[22], так же как и в кратком житии, говорится о том, что у отца св. Сисиния Сосипатра было двое детей, мальчик и девочка (сестра св. Сисиния). В обоих текстах у сестры св. Сисиния тоже двое детей, сын и дочь.

Отца детей в текстах магических свитков, наравне со святым, именуют Сисинием, а иногда и святым Сисинием[23]. Таким образом, ведьма убивает ребенка святого. При знакомстве с отдельными текстами СЛ не всегда вполне понятно, идет ли речь о святом или легенда начинается с одноименного героя. Прямая информация о родстве святого с кем-либо из персонажей легенды отсутствует. Согласно житию, у св. Сисиния не было жены и детей. Косвенно, судя по тому, что этого мужа звали так же, как и самого святого, легенда представляет иную версию истории жизни св. Сисиния, отличную от синаксарного жития.

Во всех вариантах СЛ так или иначе появляется Верзилья и убивает младенца, а мать его плачет. Об этом слышит (узнает) святой Сисиний. Далее следует краткий диалог святого с матерью убитого младенца. Он вопрошает о причине ее слез, и она объясняет ему происшедшее. Иногда этот диалог опускается.

---

[22] См. выше примеч. 3.

[23] МАЭ РАН, 4055 № 10.

Вариант 1 описывает появление ведьмы несколько иначе, передавая более подробно ее встречу с матерью новорожденного. Ведьма просит молодую мать показать ей ребенка, берет его на руки, целует его и дует ему в шею, вскоре после чего он погибает. В этот вариант СЛ включен еще один диалог, между Верзильей и матерью (этот сегмент встречается только в одном свитке, см. Сюжетный тип 1. Вариант 1).

Затем следует фраза, которая неоднократно (как минимум дважды) встречается в тексте этой легенды: «И когда услышал это святой Сисиний, сел он на коня своего, взял в десницу свою копье свое и пошел и встретил ее, старуху…» Старуха — еще один персонаж, фигурирующий в тексте легенды (но не в житии). В качестве сопутствующей информации, касающейся этой старухи, в различных свитках указывается, что он встретил ее по пути (посредине пути) или что она находилась (жила) под деревом (в свитке Wellcome Library, Eth. 23, строка 49 — под сливовым или персиковым деревом), или же пребывала на «ложе». Сисиний вопрошает, не видела ли она, в каком направлении удалилась Верзилья, и она указывает ему на расположенный поблизости лес.

Верзилья неизменно живет в «саду», что, возможно, следует понимать как «лес». Причем лес этот находится «перед» святым Сисинием. В некоторых свитках говорится о том, что Верзилья живет на или под деревом (Сюжетный тип 1. Варианты 1, 3). В некоторых текстах СЛ уточняется, что святой застал ее лежащей на некоем ложе, кровати или, возможно, смертном одре. Встречаются также версии легенды, в которых Верзилья входит в дерево (Сюжетный тип 1. Вариант 3). При этом святой находит ее под деревом. Иногда переписчик соединяет в один персонаж старуху, встреченную святым, и Верзилью. Тогда старуха зачастую находится под деревом и именуется Верзильей. В данном случае мы имеем дело с представлением о священном дереве как о месте пребывания божества — представлением, которое было весьма распространено как в Сиро-Палестинском регионе, так и в доисламской Аравии[24]. Кроме того, в этой связи стоит обратить внимание, что в Ветхом Завете сказано: «Не сади себе рощи...».

В тексте жития присутствует обращение сестры Сисиния птицей и змеей (когда св. Сисиний возвращается в родную Антиохию, он узнает, что его сестра убивает новорожденных, обращается птицей и змеей и держит в страхе местное население). То есть Верзилья, по аналогии с сестрой святого, обладает даром превращения. В дохристианских верованиях, распространен-

[24] Достаточно вспомнить упоминаемый в Ветхом Завете культ Ашеры (Втор. 16.21) и легенду о том, как великий арабский полководец Халид ибн ал-Валид покончил с поклонением богине ал-‘Уззе в долине Нахла, срубив три акации, в одной из которых она якобы обитала (Полосин 1984: 23). См. об этом подробнее (Frantsouzoff 2006: 72). См. также упоминание дерева в пространном житии св. Сисиния.

ных среди народов Эфиопии, существовало, в частности, поклонение деревьям, связанное, в свою очередь, с поклонением змею, живущему под или на дереве. Эти верования повлияли на возникновение эфиопских интерпретаций евангельской притчи о Христе и смоковнице.

В некоторых вариантах при виде Верзильи святой спешивается и спрашивает, куда она ходила и что делала. Та отвечает, что ходила к роженице и убила ее ребенка.

При этом святой часто находит ведьму в окружении «многочисленной армии бесов»[25]. Здесь наблюдается параллель с Лилит, которая в текстах различных апокрифов сходным образом имела при себе свиту, состоящую из злых духов.

Понимая, что не справится в одиночку с этим полчищем нечисти, святой Сисиний спешивается, поворачивается лицом на восток, обращается к «Господу нашему Иисусу Христу» с молитвой и просит у Него благословения и помощи против нечисти, воздев руки к небесам[26]. В нескольких вариантах легенды он также кланяется и опускается на колени в молитве. Причем в своем обращении в разных списках легенды он называет Господа «Богом христиан и Царем царей», «Царем Израиля» и «Царем всего сущего». Эти эпитеты отражают общехристианскую традицию, согласно которой лишь Господь является подлинным Царем. Сисиний просит дать ему разрешение (власть) убить Верзилью, чтобы она не вредила новорожденным и их родителям. Взамен он неизменно обещает стать мучеником ради имени (именем) Иисуса Христа (см. Житие в Антологии текстов).

Далее следует обращение к Сисинию Иисуса Христа. Глас, спустившийся с небес, сообщает, что теперь молитва Сисиния была услышана, и ему дается власть от Господа взять Верзилью и делать (с ней) все, что он пожелает (Сюжетный тип 1. Варианты 1–3). В некоторых списках ему также разрешается убить ее, чтобы она не убивала младенцев (Сюжетный тип 1. Вариант 1). В житии же св. Сисиний общается с архангелом Михаилом, наиболее почитаемым в Эфиопской церкви из архангелов.

Во всех трех вариантах одинаково дальнейшее повествование: «И когда услышал эту (речь) святой Сисиний, он сильно возрадовался, сел на коня своего и взял копье в десницу свою». В некоторых списках поясняется, что он нашел Верзилью и пронзил ее бок (правый) (Сюжетный тип 1. Варианты 1–3), в других — пронзил ее бок и убил ее (Сюжетный тип 1. Вариант 3). Причем далее в большинстве списков легенда продолжается по стандартной модели, передаю-

[25] Например, в МАЭ РАН, 4055 № 10, столбец 2, строки 41–43.

[26] В свитке МАЭ РАН, 4055 № 10, столбец 2, строки 62–64 переписчик сообщает: **ወስፍሐ፡ እደዊሁ፡ ወእገሪሁ፡ ኃበ፡ እግዚአብሔር፡** — «И поднял он руки и ноги свои к Господу». Это свидетельствует о недостаточном понимании текста на геэзе переписчиком, который, по-видимому, написал слово «ноги» из-за его частого употребления вместе со словом «руки» в других текстах.

щей мольбу ведьмы перед святым. Она заклинает его семью (в других вариантах — тремя, шестью и девятью; в ряде списков это количественное уточнение отсутствует) рангами иерархии архангелов. Текст, следующий за этой фразой, неоднороден. Перечисляются имена архангелов, причем названное ранее их число не соответствует количеству приведенных в тексте имен. Некоторые из имен, такие как Михаил, Гавриил и Серафим, в православной традиции относятся к ангелам, другие, такие как Салафиил или Сахакиил, пока не удалось отождествить. В легенде присутствуют следующие имена: Михаил, Гавриил, Серафим, Херувим, Уриил, Рафаил, Ананиил, Суриил, Салафиил, Сахакиил, Мисаил. Далее о них говорится, что они стоят перед Господом, Вседержителем.

Клятва Верзильи в различных вариантах СЛ имеет противоположное значение. По одной из версий, Верзилья обещает, что не будет приближаться к церквям, к жилищам, где упоминается (присутствует) имя св. Сисиния и его молитва (текст СЛ), к тем, кто читает его житие или кто носит эту книгу, как мужского, так и женского пола, к детям и к молодым людям (в зависимости от списка это перечисление видоизменяется). В рукописи ИВР РАН 119 (Сюжетный тип 1. Вариант 1) Верзилья убила своего ребенка и заклинает св. Сисиния не убивать ее саму. В данной версии сюжет перекликается с житием этого святого, в котором его сестра убивает свою дочь. Кроме того, в этом варианте присутствует диалог Сисиния с ведьмой. По третьей версии (Сюжетный тип 1. Вариант 3), она обещает ходить в церковь и туда, где будет присутствовать имя святого. То есть Верзилья собирается оставить колдовство и стать примерной христианкой. При этом меняется только глагольная форма, т. е. отбрасывается префикс, обозначающий отрицание[27].

Далее идет разъяснение о пользе молитвы и о способе ее применения (переписывания и ношения). В нескольких вариантах текста по окончании повествования автор взывает к мудрости Соломона. В свитке ИВР РАН Эф. 88, конец которого утрачен, после убийства Сисинием Верзильи на землю с небес спускается столп света. Появление «столпа света» — часто встречающийся мотив в эфиопской религиозной литературе, не имеющий отношения к житию св. Сисиния. Видимо, эта фраза была добавлена одним из переписчиков, знакомым с эфиопской литературной традицией.

Подводя итог, можно сделать вывод, что св. Сисиний мог быть отцом убитого младенца и мужем несчастной матери[28]. Кроме того, в конце легенды в тексте некоторых амулетов ведьма говорит об убийстве ее собственного

---

[27] Остается неясным, зависит ли вариативность окончания легенды (клятва Верзильи) от ошибки переписчика (что видится вполне возможным в силу сходного написания префиксального алифа в шестом порядке ኧ в глаголах первого лица несовершенного вида и префиксального алифа в третьем порядке ኢ, выражающего отрицание) или от различавшихся по сюжету архетипов вариантов данной легенды.

[28] В свитке МАЭ РАН, 4055 № 10 «некий муж по имени Сисиний» изначально именуется святым Сисинием.

ребенка, что следует принять за ошибку переписчика. Из текстов легенды становится очевидным, что ведьма и жена Сисиния — разные персонажи. Параллели с соответствующей частью жития говорят о родстве Сисиния с ведьмой, которая являлась его сестрой. Судя по всему, в Эфиопии сюжет жития этого святого претерпел многочисленные изменения и закрепился в народных верованиях в форме разнообразных вариантов, более или менее отличных друг от друга. Из-за множества списков и их значительной вариативности и неточности передачи текста представляется затруднительным выделить четкие модели сюжетных линий повествования. В рамках данного исследования было предложено два сюжетных типа СЛ и 3 варианта в рамках первого сюжетного типа. Варианты 2 и 3 Сюжетного типа 1 различаются, но представляют схожую структуру и могут происходить от одного архетипа (судя по всему, совпадающего со вторым вариантом СЛ из пяти рассмотренных У. Уоррелом). В имеющихся в нашем распоряжении рукописях можно выделить значительно большее количество вариантов СЛ, но, по нашему мнению, они являются результатом пропуска сегментов или отдельных слов в тексте.

Сюжетный тип 2 (см. Антологию) почти полностью совпадает с краткой версией жития св. Сисиния.

ИМЕНА ДЕМОНОВ

Роль имени в эфиопских магических текстах

В эфиопских свитках и заговорах, как и в магии вообще, именам придавалось большое значение (Chernetsov 2003). Считалось, что бесов можно победить властью имен некоторых святых, демонов, а также злых и добрых сил. Таким образом, имена злых духов имели защитную функцию. Имя Верзилья фигурирует в списках таких имен, которые представляют собой своего рода магические заклинания, называемые «Асмат» («Имена»; «ломаное» множественное число в геэзе). Такие списки имен многократно встречаются в эфиопских амулетах[29]. Термин *Асмат* имеет несколько значений в контексте эфиопской магической литературы. Кроме имен в узком смысле слова им называют в целом магические амулеты с соответствующим текстом, а также заговоры, состоящие из перечисления таких имен. Часто свиток включает в себя набор магических имен (более или менее стандартный). Смысл и происхождение многих из них в большинстве случаев выявить невозможно. Некоторые имена, встречающиеся в амулетах, взяты из библейской традиции, другие из местных языческих верований. Часто эфиопы использовали в негативном смысле имена, имеющие этническую или профессиональную коннотацию. Некоторые народы, проживавшие (и до сих пор проживающие)

[29] См., например: Wellcome Library, Eth. 23, строки 101–127.

на Африканском Роге, считаются у христиан Эфиопии нечистыми. Это объясняется как исторической подоплекой (например, регулярными набегами этих народов) и религиозной принадлежностью (вернее, *непринадлежностью* этих народов к официальной религии Эфиопии — христианству), так и родом их занятий. В колдовстве подозревали кузнецов и, следовательно, относились к ним с осторожностью. В свою очередь, этой профессией исторически занимались представители нехристианских народов Эфиопии (почти исключительно фалаша, эфиопские «иудеи», точнее жидовствующие). Кроме того, к списку злых сил причисляются галласы (самоназвание — оромо), некогда языческий народ, нанесший большой ущерб как христианскому государству, так и мусульманам Эфиопии в конце XVI — XVIII в., шанкала (совокупность чернокожих народов, населявших пограничные территории) и др.

Имена, которые фигурируют в магических текстах, многочисленны и разнообразны, часто между ними встречаются разделители в форме точек, оставленных красными чернилами. При этом написание одного и того же имени в разных списках не идентично. Эфиопской книжной традиции свойственно передавать на письме звучание имени, что, в свою очередь, приводит к значительным искажениям и, как следствие, к появлению нескольких вариантов одного имени. Такие имена, встречающиеся в магии и апокрифической литературе, были изучены и классифицированы в работе Аарона Зеэв Эшколи (Aešcoly 1932), где они с полным на то основанием разделены на имена иностранного происхождения, как, например, Сатанави (имя «Сатана» с эфиопским показателем относительного прилагательного *-ави*), и собственно эфиопские имена. Автор приводит их в алфавитном порядке.

Что касается имен действующих лиц СЛ, они были заимствованы из копто-арабской традиции и, по всей видимости, исказились в процессе транслитерации и переписки. В результате из имени святого, которое по-арабски передано в форме سوسنيوس Суснийус[30], восходящей к коптскому Сусенниос (Lemm 1907: 499–501), получилось эфиопское имя этого святого **ሱ-ስንዮስ:** Сусэнйос (с вариантом **ሱ-ሶንዮስ:** Сусонйос), а имя ведьмы превратилось в **ወ-ርዝልያ:** Вэрзэлйа. Сами эти имена не имеют смысловой нагрузки ни в языке геэз, ни в амхарском языке.

Стоит отметить, что в свитке РНБ Эф. н. с. 28, самом позднем из рассматриваемых в рамках данного исследования (свиток представляет собой амулет, выполненный для продажи иностранным туристам в первой половине XX в.), Верзилья единожды неожиданно названа **ወልፒዝልያ:** Валпизэлйа. Это имя, не встречающееся в других свитках, стоит там, где обычно упоминается Верзилья. Надо отметить, что в нем использован символ **ፒ** (*n* в 3-м порядке), встречающийся в геэзе лишь в заимствованных из греческого словах и именах собственных.

[30] См. арабский текст издания арабо-яковитского синаксаря: Basset 1922: 336–338 (978–980).

Имя Сисиний не получило широкого распространения среди христиан Эфиопии. Это имя носили два царя Эфиопии: широко известный *аце*[31] Сисиний (1604(1607)–1632) и представитель Соломоновой династии, поставленный на непродолжительный период времени в конце XVIII в. на престол Эфиопии в качестве марионеточного царя (источники вскользь упоминают о нем, и детальное рассмотрение его деятельности невозможно). По всей видимости, традиционно представители богоизбранной Соломоновой династии могли получать при крещении (или при рождении) христианские имена. Царь Сисиний (см. о нем: Cohen 2010), правивший в первой половине XVII в. и получивший это имя при рождении, носил впоследствии тронное имя Сэлтан Сагад (дословно «власть поклонилась»). Этот монарх приобрел скандальную известность благодаря своему обращению в католическую веру; это в конечном счете привело к тому, что он утратил доверие как своих подчиненных, так и церкви и был вынужден отречься от престола в пользу своего сына, который восстановил в Эфиопии православную веру. Следовательно, наблюдается несколько противоречивая ситуация, когда царь, откровенно изменивший основам христианского государства, носил имя широко почитаемого Эфиопской церковью святого, замученного императором Диоклетианом за уничтожение языческих идолов и проповедь христианской веры. Но имя, полученное им до этих трагических событий, безусловно, не имело отношения к деятельности царя и определенно не связано с СЛ.

Особое значение, придаваемое именам собственным, нашло отражение в употреблении их в книжной традиции. Имя человека, данное ему при крещении, обычно тщательно скрывалось от окружающих. Люди верили, что если это имя станет явным, человеку грозит опасность, так как он становится уязвимым перед влиянием злых духов и колдунов. Это имя (обычно красными чернилами) вписывалось в магический свиток, иногда в рукописные книги и на другие сакральные предметы, которые прихожане приносили в дар храмам. Таким образом, магические свитки были персональными и их защитное действие распространялось на человека (редко на нескольких людей), в них указанных. При продаже свитков имена старых владельцев стирались (выскабливались), к счастью для исследователей, не всегда последовательно, а на их место вписывались новые. Однажды вписанные в свитки имена хорошо сохранялись, так как тексты, в них включенные, не читались, да и сам свиток разворачивался в крайне редких случаях, следовательно, чернила не стирались и не выцветали от постоянного использования. Это, в свою очередь, иллюстрирует второй аспект бытования свитков. Основная идея заключалась в том, что магический текст содержал то или иное имя, сам же он при этом не читался и почти всегда не был понятен его владельцу. Часто свиток писался не по заказу, а на продажу. Тогда места для вписывания имени владельца оставляли незаполненными,

[31] Термин, частично заменивший в средневековой Эфиопии более привычный «царь царей»; может переводиться как «император».

причем перед пропуском вписывали словосочетание «раб/рабыня Твоя» или «слуга Твой/Твоя», подразумевая обращение к Богу. То есть свиток изначально предназначался для ношения женщиной или мужчиной.

Нельзя исключать ситуации, когда свиток, изготовленный для женщины, продавался мужчине и наоборот. При этом в специально оставленное свободным от текста место могло быть вписано имя, не согласованное в роде с предыдущими словами. Остается неясным, происходило ли это случайно, возможно из-за непонимания текста со стороны продавца (переписчика) свитка и покупателя, или же намеренно.

Имя Сисиний имеет особую смысловую нагрузку в СЛ. Верзилья клянется не ходить (или ходить) именно туда, где пребывает или будет написано имя Сисиния. Кроме того, если рассматривать в общем роль имен в рамках СЛ, то Верзилья клянется именами архангелов, а Сисиний становится мучеником во имя Иисуса Христа. В Сисиниевой молитве, часто записанной до или после СЛ (или обрамляющей ее), приводится заклятие именами злых духов, которые должны помочь от недугов и не подпустить к обладателю амулета тех же злых духов. В ней обязательно упоминается имя Сисиния, присутствует обращение к этому святому за помощью, приводится имя женщины, являющейся объектом его заботы. Сисиниева молитва невелика по объему и обычно занимает 2–3 строки в свитке.

Мифонимы

Имена демонов, встречающиеся в рукописных амулетах, и в частности в СЛ и Сисиниевой молитве, многочисленны, и их написание не стандартизировано (по причине особенностей эфиопского силлабария). В рамках данного исследования мы приведем некоторые из имен (встречающиеся в свитках, содержащих СЛ) в оригинальной графике, как они приведены в доступных нам рукописях, а также в русской облегченной транслитерации, сопровождая их по возможности комментарием. Мифонимы организованы в порядке русского алфавита. Стоит отметить, что имена, восходящие к амхарским корням и формам, часто пишутся в свитках в староамхарской форме.

Мифонимы в оригинальной графике	**Мифонимы в русской транслитерации**	**Пояснения**
አዴራሮ:	Адерарo	Возможно, производное от геэзского *даррара* — «есть, обедать»
አጀር:	Аджар	
ዓይኑ:	Айнат	В амхарском «вид чего-либо», в амхарском и геэзе «дурной глаз»
አላዶርቃ:	Аладорка	
አርጋዔ:	Аргаэ	Возможно, производное от геэзского *рагъа* — «быть холодным» и *аргаа* — «замораживать»

አርግስ፡	Аргыс	
አርደብ፡	Ардаб	В геэзе мера (емкость для) зерна
አቶግድ፡	Атогэд	
በጎሞመ፡	Багомома	
በቃ፡	Бака	В амхарском языке — «хватит, достаточно»
ባርያ፡	Барйа	Этноним
ቡዳ፡	Буда	В амхарском языке — «злой дух». В геэзе *бада* — пустыня, дикое место
ወልደ፡	Валда	В геэзе «ребенок, сын»
ውግዓት፡	Вугъат	В амхарском языке — «рана, колики» (здесь в искаженной графике)
ጋላ፡	Галла	Этноним. Пренебрежительное название, относящееся к племенам народа оромо
ጉዳሌ፡	Гудале	
ጉሥምት፡	Гусмэт	
ደድ፡	Дад	В геэзе *дэд* — «соединение чего-либо вместе»
ደማ፡	Дама	В геэзе «кровь ее»
ደስክ፡	Даск	
ዳልቃ፡	Далка	
ደም፡	Дам (Дэм)	Кровь (в геэзе и амхарском)
ዳናትቃ፡	Данатка	
ዲቃ፡	Дика	
ጁሐም፡	Джухам	
ዱራድር፡	Дурадэр	В амхарском языке существует глагол *дарадара* — «складывать, размещать», но однокоренного имени сходной формы нет
ድድቅ፡	Дэдэк	В амхарском языке «взрыхленный, обработанный», а также обработанная мотыгой земля
ዛር፡	Зар	В амхарском языке «злой дух», при том что однокоренное *зарам* — «одержимый»
ዮሐንሰሃ፡	Йоханысха	«Ее Иоанн»
ቀይህ፡	Кайх	В геэзе — «красный»
ቀይሐን፡	Кайхан	
ከማዙ፡	Камазу	
ቀንተው፡	Кантаву	В амхарском языке «опоясанный»
ቀሐሹን፡	Кахашун	
ኩራኛ፡	Кураня	Возможно, происходит от амхарского *кора* — «гордость» — «горделивый, гордый»
ቁርጥማት፡	Куртэмат	В амхарском языке *кур* — «холод, холодная вода». *Тама* — «страдать от жажды»
ቁርፀት፡	Курцат	Колики, боль в желудке (геэз)

ቅርጠሚ:	Кэртами	Возможно, производное от амхарского глагола *караца* — «вырезать, высекать, ваять»
መኣሰት:	Маасат	Возможно, производное от амхарского *асат* — «ложь, неправда»
መጋኛ:	Маганя	В амхарском языке «место нахождения, соединения»
መጀር:	Маджар	
መክለቢ:	Макэлаби	
መልጎ:	Малго	
መንገኛ:	Манганя	
መ'ንጎኛ:	Манэнэня	
ምትኣት:	Мэтъат	
ምንድር:	Мэндэр	В амхарском языке «село, деревня»
ኒጋርጋር:	Нагаргар	В геэзе — «кручение, верчение, факт вселения демона (в кого-то)»
ነሐብት:	Нахабэт	
ንዳድ:	Нэдад	В геэзе — «жара, высокая температура»
ሳዶርቃ:	Садорка	
ሰንተው:	Сантаву	
ሲካ:	Сика	
ሶበቤ:	Собабе	Возможно, амхарское *собабе*, близкое по начертанию, вид местной хищной птицы
ተበኸፍሐ:	Табанафэх	
ጠቢብ:	Табиб	В геэзе — «мудрый»
ታያያዣ:	Тайайажа	Возможно, производное от амхарского глагола *йаза* — «брать, соединять»
ተላዋሽ:	Талаваш	В амхарском языке — «тот, кто (то, что) замешивается, пачкается»
ትግራዳ:	Тэграда	
ትግርትያ:	Тэгэртэя	
ፈራውን:	Фераван	Видоизмененное имя Фараон
ፍልጸት:	Фэлцат	В амхарском языке — «головная боль»
ሃባ:	Хаба	
ጸሊሞ:	Цалимо	Производное от геэзского *цалама* — «быть темным» и однокоренного «темнота, тьма»
ጽፍኣት:	Цыфъат	
ቸነፈር:	Чанафар	В амхарском языке «мор, чума»
ሾተላዊት:	Шоталавит	Жен. род от Шоталай
ሾተላይ:	Шоталай	Возможно, имеет отношение к амхарскому *шотал* — «палаш»
እድጎ:	Эджа	
ኤልሳበጥ:	Эльсабет	

ИКОНОГРАФИЯ

Конные святые, широко почитаемые Эфиопской церковью, часто изображаются на иконах, в настенной живописи и рукописях. Наиболее распространенные среди них — святой Георгий Победоносец и Архангел Михаил. Такого рода иконография достаточно подробно рассмотрена в работах О. Райнери (Raineri 1996) и Е. Баличка-Витаковской (Balicka-Witakowska 2005). Изображения конных святых как на иконах, так и в миниатюрах всегда торжественны, их основное содержание — победа добра над злом. Враг на миниатюре всегда простерт на земле перед копытами коня, на котором победоносно восседает святой. Персонажи, символизирующие темные силы, повержены, часто проткнуты копьем. Нередко в одной миниатюре присутствуют два копья, одно воткнуто в жертву, другое находится в правой руке святого. Возможно, это отражает желание эфиопов не оставлять святого беззащитным и безоружным (по схожей причине на иконах с изображением святого Такла Хайманота, потерявшего к концу жизни ногу, эта нога изображается рядом с ним).

Эфиопские магические свитки, за крайне редким исключением, иллюминированы. Художественное оформление стандартно в том смысле, что в различных свитках используется определенный набор миниатюр, часто не связанный с вписанными в них текстами. Обычно свиток начинается и заканчивается миниатюрой. В свитках стандартно присутствуют минимум три миниатюры (в начале, перед текстом, в середине и в конце, после текста). В длинных амулетах таких миниатюр бывает значительно больше. В свитки включаются как сюжеты откровенно магического характера, так и, значительно реже, христианские, традиционные для эфиопской церковной иконографии. Отличительной особенностью христианских сюжетов в амулетах является архаичность их исполнения, а также строго ограниченный набор сюжетов (Mercier 1997: 79). Церковное изобразительное искусство со временем менялось, поддаваясь некоторым (хотя и немногочисленным) инновациям, свитки же, будучи носителями скрытых магических сил, копировались точно, чтобы не упустить деталей, которые могли бы повлиять на их защитные функции, и благодаря этому сохранили эту архаичность.

Особая отличительная черта традиционного эфиопского изобразительного искусства, представленного в рамках христианской иконографии, состоит в манере передачи положительных и отрицательных героев. Положительные герои изображаются анфас или в три четверти, а отрицательные в профиль.

В эфиопской книжной традиции среди конных святых значительное распространение получил образ св. Георгия. Св. Сисиний, также изображаемый верхом на коне, встречается в миниатюрах редко, а СЛ чаще всего не сопровождается его изображением.

Без соответствующей подписи на миниатюре представляется проблематичным установить, какой из конных святых находится перед нами, учитывая повсеместную небрежность в изображении старухи или дракона у ног коня. Художники-миниатюристы неумело прорисовывали изображение Верзильи. Представляется неслучайным, что изображения конных святых встречаются в амулетах, в которые вписана СЛ, а следовательно, логично предположить, что представленный на них конный святой — св. Сисиний.

Изображения св. Сисиния редки не только в эфиопской магической литературе, но и в целом в изобразительном искусстве этой страны. Известно два таких примера из петербургских коллекций. Среди них тщательностью проработки деталей выделяется образ этого конного святого, поражающего копьем ведьму Верзилью, на картине МАЭ № 2594-14, работы второй половины XIX в., описанной и опубликованной Б.А. Тураевым и Д.В. Айналовым (Тураев, Айналов 1914), а затем С.Б. Чернецовым (Чернецов 1975a).

Классическое изображение св. Сисиния в эфиопской художественной традиции повторяет общепринятое изображение этого святого в греко-византийской манере, заимствованной эфиопами одновременно с принятием христианской веры (Raineri 1996: 124–126). Святой изображается на коне, почти повсеместно на белом (в соответствии с коптской цветовой схемой св. Георгий восседает на белой лошади, св. Меркурий — на черной, а св. Феодор — на красной). В правой руке он держит копье, которым пронзает или собирается пронзить лежащую на земле ведьму в правый бок. Нередко святой ранит другую часть ее тела, например голову (см. цв. ил. 5). Засвидетельствованы случаи, когда в амулет вписывали не изображение Сисиния, пронзающего копьем Верзилью, а иллюстрацию к синаксарной версии жития этого святого. Тогда на земле наравне с ведьмой лежат убитые святым ее ребенок, муж-демон и отец (Mercier 1997: 80, fig. 83).

По мнению Ж. Мерсье, св. Сисиний может изображаться и иным способом, выработанным местной эфиопской художественной традицией. Действительно, многочисленные миниатюры исключительно магического характера, в которых присутствуют фигуры или лица людей, встречаются в амулетах, содержащих СЛ. Ж. Мерсье приводит такого рода изображение, отождествленное им с определенной долей сомнения со св. Сисинием и ведьмой Верзильей (Mercier 1979c: 100, 101, Plate 31). На представленной миниатюре (см. цв. ил. 7) Сисиний изображается в центре восьмиконечной звезды (символ света, который исходит от святого), а Верзилья — над ним между схематично изображенными крыльями (?) святого[32]. Также в верхней

[32] Согласно житию и традиции иконографии у св. Сисиния не было крыльев. Поэтому мы склонны считать, что на этой миниатюре изображен не Сисиний, да и

части миниатюры, между Сисинием и Верзильей, помещен ряд из 12 глаз, которые Ж. Мерсье предположительно отождествляет со свитой Верзильи или с двенадцатью ангелами (что ему кажется более вероятным). Глаза присутствуют и в других местах на миниатюре. В сумме получается 24 глаза, которые можно связать с числом небесных праведников, упомянутых в Апокалипсисе (Откр. 4: 4, 10; 5: 8, 14; 19: 4).

В петербургских коллекциях эфиопских рукописей изображение св. Сисиния (грубо выполненное в цвете) встречается в кодексе Эф. 55, нотированном богослужебном сборнике XVIII–XIX вв. (Платонов 1996: 25), на л. 2, причем выполнено оно вверх ногами (см. цв. ил. 5)[33]. Тело ведьмы отсутствует, есть только голова, которую святой пронзает копьем. В верхней части миниатюры надпись: **ዝ፡ ስዕል፡** (sic) **ቅዱ-ስ፡ ሱ-ስንዮ-ስ፡** «Это образ святого Сисиния», а также пробы пера. В нижней части начальный знак имени Верзилья: **ወ** «В».

Среди семи свитков библиотеки Wellcome Library, в которые вписана СЛ, только в одном, Eth. 4 (Strelcyn 1972: 30–31), датированном XVIII — первой половиной XIX в., присутствует миниатюра, на которой изображен конный святой (см. цв. ил. 6), при том что в составе всех свитков коллекции (21) мы встречаем изображения конных святых лишь дважды. Некая фигура на земле (настолько схематично выполненная, что ее трудно идентифицировать) проткнута копьем. Второе копье святой держит в правой руке (сходным образом два копья изображены на миниатюре, опубликованной Ж. Мерсье в его каталоге (Mercier 1979a: 169)). На заднем плане — еще один конь. Можно предположительно (за неимением подписи на миниатюре) отождествить этого святого с Сисинием. Кроме того, в свитке Eth. 10 также встречается миниатюра с конным святым. Мы не можем идентифицировать его как Сисиния, поскольку, во-первых, в свиток не вписана соответствующая легенда, а во-вторых, он пронзает копьем нечто больше похожее на зверя, а не на ведьму в человеческом облике.

Для сравнения можно сказать, что в коллекции эфиопских магических свитков С. Анджелини (Raineri 1990), которая насчитывает около 600 единиц хранения, только на трех свитках из четырех, в которых представлен текст СЛ, запечатлен образ св. Сисиния, убивающего Верзилью. Иконография св. Сисиния исследована в работах Ж. Мерсье (Mercier 1979a: 168–169; Mercier 1979c), в которых рассмотрены три различных способа изображения этого святого на миниатюрах эфиопских магических свитков (см. цв. ил. 5–7, где ил. 7

треугольники в верхней части миниатюры с трудом походят на крылья. Структура изображения более логично вписывается в рамки магических рисунков, широко применяемых в амулетах.

[33] Изображение святого Сисиния, поражающего ведьму Верзилью, встречается (хоть и нечасто) в кодексах. См., например: Mercier (1997: 83, fig. 86).

взята из работы Ж. Мерсье). А именно: верхом на коне, поражающий копьем Верзилью, простертую ниц; верхом на коне, поражающий копьем Верзилью, ее сына и мужа, простертых ниц, и схематичное изображение лика св. Сисиния, обрамленного подобием крыльев, с ликом Верзильи, расположенным сверху в подобном же обрамлении.

Некоторые иллюстрации из амулетов коллекции С. Литтмана были подробно описаны и опубликованы Э. Вагнером (Wagner 1967). Среди них встречается одно изображение св. Сисиния, убивающего Верзилью.

ИТОГИ

Стоит отметить, что народные верования и магия широко распространены в Эфиопии по сей день. В Эфиопии люди и сейчас при необходимости обращаются к колдунам и гадалкам, боятся злых духов и заказывают изготовление магических свитков. Теперь их реже носят на шее, оставляя в качестве оберегов на стенах внутри дома. Таким образом, СЛ в полной мере продолжает бытовать в Эфиопии и жить в фольклоре.

Остается открытым вопрос о том, каково основное первоначальное «ядро» СЛ, была ли она изначально краткой и обросла подробностями в ходе истории ее многовекового бытования на территории Африканского Рога или, напротив, она сложилась как таковая, зародившись из преображенного эфиопами в процессе многократной переписки свитков жития св. Сисиния, а затем претерпела видоизменения в процессе новой переписки и потеряла некоторые свои элементы. Рассмотренные в рамках данного исследования варианты передачи СЛ не дают нам ответа на этот вопрос, а их вариативность в значительной степени затрудняет восприятие содержания легенды как единого целого.

В рамках данной главы были рассмотрены основные черты эфиопской магической литературы и бытования амулетов на территории Эфиопии, приведены три варианта одного сюжетного типа и один вариант второго сюжетного типа СЛ в оригинальной графике с переводом на русский язык, а также выстроены основные сюжетные линии ее повествования, бытовавшие некогда в народе и запечатленные в магических свитках. Кроме того, были рассмотрены история изучения СЛ, ее иконография и основные особенности использования имен в свитках. Все это позволяет оценить роль СЛ в христианской культуре народов, исторически населявших и населяющих в настоящий момент различные территории Африканского Рога, ее отличительные черты и ее место в рукописной традиции Эфиопии.

АНТОЛОГИЯ

1. Житие св. Сисиния

1а. *Синаксарное житие св. Сисиния (краткая версия)* (Colin 1995: 578–580 (98–100)):

በስመ: አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: አሐዱ: አምላክ::

በዛቲ: ዕለት: ኮነ: ቅዱስ: ሱሶንዮስ: ሰማዕት: ወልደ: ሶሲጴጥሮስ:: ለዝንቱ: ቅዱስ: ኮነ: አቡሁ: ዓርኮ: ለንጉሥ: ዲዮቅልጥያኖስ:: ወአስተርአዮ: መልአከ: እግዚአብሔር: ወዓጽንአ: ልቦ: ከመ: ይኩን: ሰማዕተ: ወኮነ: ዝንቱ: ነገር: ውስተ: ሕሊናሁ:: ወእምድኅረዝ: ፈነዎ: ንጉሥ: ኀበ: ሀገረ: ኒቆሚድያ: ወፈነወ: ኀቤሆሙ: መጽሐፈ: ከመ: የሐድሱ: አምልኮ: ጣዖታት:: ወሶበ: ርእየ: ቅዱስ: ዘንተ: ኀዘነ: ፈድፋደ:: ወእምዝ: ፈነወ: ወአብጽሐ: ኀቤሁ: ፩ቀሲሰ: ወተምህረ: እምኔሁ: ትምኅርተ: ቤተ: ክርስቲያን: ወአጥመቆ: ጥምቀተ: ክርስትና:: ወእምድኅረዝ: ተመይጠ: ኀበ: ሀገረ: አንጾኪያ: ወረከበ: እምዘ: ወለደት: እኅቱ: ወልደ: ውሉጥ: ፍጥረቱ:: ወእምቅድሜሁ: ወለደት: ወለተ: ወቀተለታ: ወሰትየት: ደማ: ወኃደረ: ውስቴታ: ሰይጣን:: ወኮነት: በሥራይ: ታስተርኢ: በአምሳለ: ያፍ: ወከይሲ:: ወሶበ: ይትወለድ: ሕፃን: እምውሉደ: ሰብአ: ይእቲ: ሀገር: ትወርድ: ኀቤሁ: ወትቀትሎ: ወትሰቲ: ደሞ:: ወሶበ: ርእየ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ዘንተ: ነሥአ: ኩናተ: በእዴሁ: ወቀተላ: ለእኅቱ: ወለወልዳ: እስመ: ውእቱ: ወልደ: ሰይጣን: ወቀተሎ: ለምታ: ወለአቡሁ: እስመ: እሙንቱ: መሠርያን::

ወእምድኅረዝ: ተመይጠ: ኀበ: ሀገረ: ኒቆምድያ: ወበጽሐ: ኀበ: ውእቱ: ቀሲስ: ዘአጥመቆ: ጥምቀተ: ክርስትና: ወነገሮ: ዘኮነ: እምኔሁ:: ወሶበ: ተመይጠ: ኀበ: ሀገሩ: ወአእመረ: አቡሁ: ዘኮነ: እምኔሁ: ወፈቀደ: ከመ: ይቅትሎ:: ወአስተዋደዮ: ኀበ: ንጉሥ:: ውእቱ: ጊዜ: ወኮነ: ቅዱስ: ሶስንትዮስ: ኀበ: ቤተ: ጣዖት: ወአዘዞሙ: በኃይሉ: ለክርስቶስ: ከመ: ይረዱ: ውስተ: ሲኦል: ወሶቤሃ: ከሠተት: አፉሃ: ምድር: ወውሕጠቶሙ:: ወተሰምዓ: ዜናሁ: ለቅዱስ: ሶስንትዮስ: ከመ: ውእቱ: አጥፍአ: ጣዖታቲሆሙ: ወአስተዋደዮ: ካዕበ: አቡሁ: ኀበ: ንጉሥ: ወተምዕዓ: ላዕሌሁ: ንጉሥ: ወአዘዘ: ከመ: ይኩንንዎ: ኩነኔ: ዓቢየ: ወዘበጥዎ: ወቀሠፍዎ: በድኑባሳት: ዘብርት: ወአኬድዎ: በመንኩራኩር: ወቀጥቀጥዎ: በምክያዳት: ዘያከይዱ: ቦቱ: አካለ: ወእምዝ: ሰሐብዎ: ውስተ: ሀገር:: ወኮነ: እግዚአብሔር: ያነሥኦ: ወያስተዔግሦ: ውስተ: ዝንቱ: ኩሉ: ኩነኔ: ወመልአከ: እግዚአብሔር: ይሔውጾ: ኩሉ: ጊዜ: ወይፈውስ: ቍሰላቲሁ: ወያነሥኦ: ጥዑየ: ዘእንበለ: ሙስና:: ወብዙኃን: ሰብእ: በእንቲአሁ: አምኑ: በእግዚእነ: ኢየሱስ: ክርስቶስ: ወኮነ: ሰማዕተ:: ወሶበ: ደክመ: ንጉሥ: እምኩነኔሁ: አዘዘ: ከመ: ይምትሩ: ርእሶ: ወመተሩ: ርእሶ: ቅድስተ: በሰይፍ: ወነሥአ: አክሊለ: ስምዕ: በመንግሥት: ሰማያት ዘለዓለም:: ወኍልቆሙ: ለእለ: ኮኑ: ሰማዕተ: በአምጣነ: ኩነኔሁ: ለዝንቱ: ቅዱስ: ፲፻ወ፬፻ወ፯: ሰማዕታት:: እግዚአብሔር: ይምሐረነ: በጸሎቱ: ለዝንቱ: ቅዱስ: ሶስንዮስ: ወበጸሎቶሙ: ለኩሎሙ: እለ: ኮኑ: ሰማዕተ: ምስሌሁ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን::

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Бога единого.

В этот день стал мучеником святой Сисиний, сын Сосипатра. Отец этого святого был приближенным царя Диоклетиана. И показался ему ангел Господний и вложил силу в сердце его, чтобы стал он мучеником. И осталась эта идея в мыслях его. И после этого отправил его царь в страну Никомедию и послал ему письмо, чтобы восстановили они идолов богов его. И когда увидел это святой, он сильно опечалился. И тогда отправился он в путь, и встретился ему один священник. И научился он от него науке церковной, и окрестил он его крещением по христианскому обряду. И после этого вернулся он в страну Антиохию и нашел, что сестра его родила ребенка странной внешности, а ранее родила она дочь и убила ее, и

выпила ее кровь. И поселился в ней Сатана. С помощью чар превращалась она в птицу и змею. И когда рождался ребенок у кого-нибудь из жителей этой страны, она спускалась к нему и убивала, и пила кровь его. И когда увидел святой Сисиний это, взял он копье свое в руку и убил сестру свою и чадо ее, ибо он чадо Сатаны. И убил он мужа ее и отца его (ребенка), ибо они колдуны.

И после этого вернулся он в страну Никомедию и пришел к тому священнику, который окрестил его крещением по христианскому обряду, и рассказал ему все, что с ним приключилось. И когда вернулся с миром в страну свою, и узнал отец его о том, что с ним приключилось, он возжелал, чтобы убили его, и привел его к царю. В этот раз находился святой Сисиний в храме идолов и приказал он им силою Христа, слава ему, чтобы спустились они в ад. И тогда разверзла земля уста свои и поглотила их. И распространилась новость о том, что святой Сисиний уничтожил идолов их. И снова привел его отец его к царю. Разгневался на него царь и приказал, чтобы наказали его наказанием тяжким. И били его, и бичевали железными булавами, и попирали колесом, и пинали ногами, и избивали тело его, а затем изгнали его в страну. И дал ему силу и терпение Господь во всех этих пытках, и ангел Господний давал все время силу ему и исцелял увечья его и вознес его здорового и невредимого. И много людей благодаря ему уверовало в Господа нашего Иисуса Христа. И когда утомился царь от его пыток, приказал он отрубить ему голову, и отрубили его святую голову мечом. И получил он корону мученичества и возрадовался в Царстве Небесном и вечном. И число мучеников, прошедших через пытки за этого святого, было 1490 мучеников. Да простит нас Господь молитвой этого святого Сисиния и молитвой всех тех, кто принял мученичество вместе с ним, во веки веков, аминь.

1б. *Пространная версия Жития св. Сисиния из собрания агиографических текстов «Гадла сама'этат» по изданию эфиопского текста (Pereira 1907: 259–275)* (приводится в переводе).

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Бога Единого. Житие и мученичество святого Сисиния, сына Сосипатра, из людей Антиохии. Заступничество его да пребудет с нами. Аминь. И было завершение жития его 26 (числа) месяца мийазйа с миром Господним. Аминь. И жил муж по имени Сосипатр из людей Антиохии, и были у него сын по имени Сисиний и дочь по имени Анастасия. Однажды ночью явился Сисинию ангел Господний, пока тот спал, поднял его с ложа его, и тот, проснувшись, увидел великий свет и поднялся, трясясь от страха. И ответил ангел Господний и сказал ему: «Я ангел Михаил, архангел, что стоит пред престолом Господа. Я тот, кто помог Иисусу Навину, так что он разгромил амалекитян[34]. Я тот, кто укрыл пророка Иеремию от ямы с грязью[35], от пасти змей и гадюк. Я спас Даниила от львиного рва[36]. Я тот, кто

[34] Исх. 17.8–13.
[35] Иер. 38.6.
[36] Дан. 6.12–28.

сохранил трех отроков в пещи огненной[37]. Я тот, кто пребывает со святыми, помогая им во время страданий их, пока не заберут их во спасение и не обретут они венец славы в Царствии Небесном от Бога благочестия, Царя царей, Господина господ, Бога праведности, Иисуса Христа. Не пугайся, Сисиний! Ныне избрал тебя Господин быть добрым рабом Своим, чтобы присоединился ты к воинам Его и был причислен к мученикам и умер ради имени Его святого подобно ближним твоим, двум братьям. Один (из них), Виктор-мученик, сын Германа[38], которого осудили в Александрии ради имени Господина нашего Иисуса, а возможно, свершилось мученичество на возвышенных землях в области Верхнего Египта[39]. Да пребудет память о нем присно и во веки веков. Я же не оставлю тебя, пока не получишь ты венец с небес. Я же по-прежнему пребуду с тобой и с братьями твоими, мучениками, пока не обретете вы венец славы от Господина нашего Иисуса Христа в Царствии Небесном. Ты же отправишься в путь, чтобы достичь города Никомидии, и будут явлены там от тебя знамения, и ты воспримешь святой залог христианства, как только вернешься ты в город Антиохию. Тогда ты узнаешь точно, что оракулы и идолы, которым поклоняется Диоклетиан, суть пустота и ничто. И будет разрушено великое капище Аполлона, где пристанище бесов, культ которых отправляет твой отец и творит служение чуждому[40], и погибнет сын волхва, вознося моление, вместе с отцом своим Артефием[41], а ты изгонишь бесов, тех, что совратили отца твоего и сестру твою Анастасию[42]. Узнай и уразумей, что нет у них никакой силы. И не оставляй в живых дите, что сотворено на погибель. Будь готов, крепок, силен и побеждай! И ныне я пребуду с тобой. И через тебя многие уверуют в Господа, ибо отец твой все же обвинит тебя у царя, и тот раз-

---

[37] Дан. 3.8–30.

[38] Речь идет о воине Викторе (II в.), день памяти которого православная церковь отмечает 11 ноября (по юлианскому календарю, а Коптская и Эфиопская — 15 хатура (хэдара)). Эфиопская версия его жития издана в CSCO под одной обложкой с житием св. Сисиния. По коптской (и эфиопской) версии, жил во время правления императора Диоклетиана.

[39] Геэзское ስዒድ፡ представляет собой транслитерацию арабского описательного топонима الصَّعِيد, обозначавшего в географической традиции как христиан, так и мусульман Верхний Египет (отсюда — саидский, т.е. верхнеегипетский, диалект коптского языка).

[40] Т.е. Сатане (см. ниже).

[41] В оригинале — **አፐርፊዶስ፡** Если допустить палеографически вполне вероятную замену **ዮ** (*й* в 7-м порядке) на **ዶ** (*д* в 7-м порядке) и метатезу 2-го и 3-го символа в этом имени, то получается Артефий (Артефиус) — прозвище Апполиния Тианского, великого позднеантичного мудреца, неопифагорейца, «сына бога», своего рода «языческого Иисуса», которого христиане считали обманщиком. В данном контексте появление этого имени могло быть связано со сходством антропонима Аполлоний и теонима Аполлон.

[42] В оригинале — **አንጢልዮ፡**, но это искаженная форма ее имени.

гневается на тебя и закует тебя в цепи. Подлинно я приду позаботиться о тебе и извещу тебя о том, с чем ты столкнешься. И не страшись его суда! И ныне я пребуду с тобой и сохраню тебя во всякое время». И, сказав это, т.е. эту речь, передал ему приветствие архангел Михаил и вознесся на небо, пока тот глядел на него. И пребывал в ожидании святой Сисиний на протяжении этой ночи, благословляя Господа и славя его, говоря: «Наверное, мне подобает стать рабом Господа, чтобы завершить житие мое, а по завершении жития моего стану я рабом Господа Иисуса Христа». И на следующий день приказал (царь) ремесленникам изготовить инструменты для пыток. И разослал грамоту во все города с посланцами-стражниками из войска своего, которая гласила: «Будут заложены храмы идолам и разрушены церкви». И отправил он посланцев своих к Сисинию в город Никомидию и окрестные земли. И настал страх великий для народа христианского, для многих священников и верующих во Христа. И предали они души свои на суд и погибель. И когда увидел это Сисиний, пребывая в области Никомидии, осознал он, что рек ему ангел, и призвал он раба своего избранного и верного и наказал ему поспешно, без промедления отправиться искать для него мужчину-христианина, которого бы привели к нему. И пошел он в город его и привел старца, святого священника, любящего Господа, который служил в церкви, здание которой совершенно по красоте, на расстоянии одного дневного перехода от города Никомидии. И говорил он с ним и узнал веру его — то, что он христианин, и то, что он обрек себя на смерть и на лезвие меча и на огонь, и уяснил, что христиане поклоняются Богу и обретут по милости Его воздаяние за то, что понесли великое наказание. И наставил его священник во всем том, о чем вопрошал его (Сисиний). И рассказал ему еще святой Сисиний обо всем том деле, которое он страстно желает и ищет, и о том, как беседовал с ним ангел. После этого вернулся старец в церковь свою. Сисиний же возвратился в страну свою. И встретил он сестру свою Анастасию[43] (и узнал), что родила она от чужака сына[44], вид которого отвратителен, в обличье зверином, а также что прежде она родила дочь, зарезала ее и выпила ее кровь в магическом действе, (что) совершала подобное она с младенцами, которые родились у соседей ее и у людей в ее стране. Она превращалась благодаря магическому действу в хищную птицу[45] и змею и пробиралась в обитель младенцев новорожденных, убивала их и выпивала их кровь. Так она убила своего ребенка и выпила его кровь, о чем мы вам ясно поведали. И когда вошел Сисиний туда, где пребывала сестра его, открыл Господь глаза

[43] В оригинале — **ሊጠስያ:**, но это еще одно искажение ее имени.

[44] Выражение **ወልደ: ዝኪር:** до сих пор обозначает в Эфиопии бастарда. В данном случае под чужаком подразумевается Сатана.

[45] В оригинале — **ዕንቄ:**, что явно восходит к арабскому *ал-ʿАнқā'* (букв. «длинношеяя») — персонажу доисламской мифологии, вошедшему в мировой бестиарий как птица Анка.

сердца[46] его, и увидел он бесов, окружавших ее. И рассмотрел он сына ее отвратительного вида, от чужака появившегося на свет, и понял, что это — сын Сатаны, Злого духа, которому поклоняется она. И сказал святой Сисиний Сатане: «Заклинаю тебя именем Бога праведного Иисуса Христа, которому поклоняются христиане, чтящие Мессию Христа (а мы поведали вам о священнике Феодосии[47]), чтобы уничтожил ты волхва Вальда Сэна[48] и Артефия[49], отца его[50], и мужа этой сестры моей Анастасии и сына его от нее. Узнают все люди и Господь, Бог кумиров[51] и Господин господ, Творец небес и земли. И после того как умрут они, очистишься ты и низвергнешься в Геенну, чтобы не губил ты более людей». И когда услышали это два волхва, а именно Вальда Сэн и сын его[52], поднялись они на Сисиния в гневе, чтобы убить его. Сатана, которому они поклонялись, взобрался на вершину огромного дерева, которое стояло в храме, там, где воскуривали ладан кумирам, и возопил на них, и умерли они. Тотчас же Сисиний поразил в чресла сестру свою вместе с сыном ее копьем, что было в руках его. И тогда обратился Сатана пламенем огненным, поднявшимся над землей, сообразно тому, как проклял его святой Сисиний. И после этого поднялся Сисиний вместе с рабом своим и пошел к священнику Феодиму[53] из Никомидии. И рассказал ему обо всем, что с ним было, и просил его крестить себя водой христианского крещения. Тот ответил ему на это согласием и приготовил для него воду крещения и крестил его во имя Отца и Сына и Святого Духа, Бога Единого. И дал ему причаститься Святых Тайн, Плоти и Крови Господа и наставил его в знании Божественного Писания. А еще явился Сисинию ангел Господень и укрепил сердце его и увещевал его по поводу того дара благодати, которым наделил его Господь навечно. Этот ангел поднес ему три венца. Первый венец за девство его, и второй — за то, что он уверовал во имя Христа, и третий — за то, что пролил он кровь свою, ибо многие знамения явятся от тела его в церкви его, что построена во имя его. И поместят в ней тело его ради исцеления болящих и спасения страждущих в море и на суше, и странствующих по путям человеческим, и того, кто призы-

[46] Сердце у эфиопов, как и у других семитских народов, считалось вместилищем ума.

[47] Здесь автор жития считает уместным напомнить имя человека, от которого узнал о христианской вере Сисиний. Очевидно, приведенного к нему священника звали Феодосий.

[48] Сын Артефия носит «говорящее» имя, буквально означающее «сын заклинания».

[49] См. выше примеч. 8.

[50] В оригинале — «и отца его», но, судя по предыдущему упоминанию Артефия, здесь явная порча текста.

[51] Имеется в виду, что только Единый Бог — истинный, а языческие «боги» — идолы, кумиры.

[52] Возможно, порча текста. Скорее здесь должна идти речь об отце его Артефии.

[53] Возможно, порча текста. Следует читать «Феодосий».

вает имя Господа и прибегает к заступничеству имени святого Сисиния, да спасет он его от всякой напасти. «Ведь ты разрушишь капище идолов. И получишь ты венец славы вечной незапятнанной. И провел он так всю ночь, бодрствуя до утра, и пел псалмы Давида, посылая благословения Господу, любящему милость, с крепким сердцем веруя ревностно в Господа, дабы даровал он тебе благодать победы надо всеми», — так благовествовал ему Михаил-архангел. И на следующий день ушел он оттуда и направился в Антиохию и пришел в дом свой. И вышел к нему отец его и, бранясь, спросил его[54], за что он убил сестру свою с сыном ее и мужем ее и со служителями кумиров. И сказал отец его: «Как только услышит царь, что ты сделал, убьет тебя!» И ответил святой Сисиний и сказал: «Если ты пребываешь в страхе перед царем земным смертным, то как же мне не бояться Царя неба и земли и Господина господ? Зачем оставил бы я ту беззаконную женщину, которая погубила души многих и пила их кровь, так что и дите свое не пожалела?» И разгневался на него отец его и рассердился весьма и разодрал одежды свои[55] и поднялся на него и побил его бичом и скрежетал зубами на него и сказал: «Поклонишься ли ты богам, чтобы хорошо было тебе у царя, а иначе — я приведу тебя к нему, чтобы убил он тебя за то, что ты содеял». (Тогда) сообщил ему святой и сказал, что согласен на это дело. А затем пошел он с ним по дороге к капищу идолов, и встретили они по пути прокаженного мужа, и окутал (святой) плотно одеждами своими больного мужа, и тот тут же исцелился. И возопил громким голосом, говоря: «Верую я в Господа Иисуса, Бога святого Сисиния, пред всем народом». И удивились собравшиеся, которые наблюдали это чудо; следовали они за ним и вели его вместе с собой, пока не заставили его войти в капище идолов. В тот день возвел он очи свои к небу и явил кротость и приблизился к их кумирам. И возопил Сатана, который пребывал в нем[56], а (святой) сказал: «Горе вам. Вот приблизился день погибели вашей». Подлинно сказал еще святой Сисиний: «Господин мой, Иисус Христос, (ты,) что поднялся на крест по воле Твоей, ради спасения рабов Твоих, которые верили в имя Твое, ибо Ты это сказал, а слово Твое — истинно: “Все, о чем вы попросите во имя Мое, сделает Он вам”[57]. Ныне же я прошу Тебя, чтобы Ты спустил огонь с небес и сжег это капище идолов и разрушил его до основания». И когда он закончил говорить так, спустился огонь и тотчас сжег святилище идолов. И когда увидел (это) Сосипатр, отец этого Сисиния, разорвал одежды свои и пошел, рыдая, к Диоклетиану, царю неверующему, и рассказал ему все то, что сделал его сын Сисиний. И разгневался царь гневом великим и приказал своим воинам привести его, униженного, в оковах железных. И когда пришли они к нему, чтобы схва-

[54] В оригинале — **ጸአሉ፡** (вместо **ሰአሉ፡**), но это явная опечатка в издании.
[55] Как часто поступали в подобной ситуации библейские персонажи.
[56] Т.е. в капище.
[57] Ср. Ин. 16.23.

тить его, то был один воин из числа воинов, чей глаз был незряч, и воззвал он к святому Сисинию, и тот стал молить Господа ради него, дабы исцелил Он глаза его так, чтобы они снова видели и были здоровы. И после этого положил он руку свою на глаза его и сказал: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа, откройся и исцелись глаз этого воина. Подобно ему пусть будет здоров глаз его левый, да станет он как правый». И уверовал он вместе с теми, кто был с ним, во имя Господа. Затем пошел этот святой и ближние его, что уверовали, туда, где был царь. И узнал царь, что они уверовали благодаря святому Сисинию, и в тот же день приказал царь неверующий их убить. И убили их всех, и обрели они венец жизни вечной в Царствии Небесном. И когда предстал св. Сисиний перед лицом царя Диоклетиана, вернул тот ему прежнее достоинство воина по рангу его. Он же расстегнул и сорвал пояс свой и швырнул одежды свои и кинул пред глазами царя, и сказал: «Вот, был Господь милосердным ко мне, посему и ныне извлечет он меня из колодца нечестия и из трясины болотной. Вот выбрал меня Царь мой и Бог мой, Бог праведный, Господь бессмертный. Я назначен воином его». И разгневался царь весьма и приказал, чтобы били его по лицу его на железном колесе и разодрали, так что превратился в рану образ лица его. И лилась из него кровь весьма обильно. И отверз святой Сисиний уста свои и благословил Господа и сказал: «Возношу хвалу тебе, Господь мой и Бог мой, Иисус Христос, тебе, кто сделал меня достойным, чтобы я был казнен ради имени Твоего святого. Славлю я Господа моего и Бога моего, Вседержителя, Который создал душу и плоть мою, чтобы сияли они Духом Света. Благословляю я тебя всяким благословением и устрою я так, чтобы явиться Тебе достойным царствия Твоего, чтобы славили (ангелы) имя Твое. Молю я тебя укрепить меня, дабы я терпеливо принял это наказание ради имени Твоего святого, ибо у Тебя слава и мощь во веки веков, аминь». Тогда сказал ему царь неверующий Диоклетиан: «Возьми с собой ладан для богов, чтобы не умереть тебе ужасной смертью. Я назначу тебя на (должность) почетную, которая превосходит твой прежний ранг, и сделаю тебя большим и досточтимым вельможей, ибо я сильно полюбил тебя. Пожалей себя, дабы не умереть тебе горькой смертью по приговору». И пока так говорил царь со святым, спустился ангел Господний с неба, и дотронулся до лица святого, и отер плоть его и вылечил его раны по повелению славного Господа и сказал ему: «Будь стоек в Господе твоем и не страшись, ибо я пребуду с тобой, укрепляя тебя, пока ты не посрамишь этого царя неверующего Диоклетиана». (И сказал Сисиний Диоклетиану:)[58] «Я не ищу славы и власти твоей, я отверг этот мир. Вот еще: призрел меня архангел Михаил и исцелил раны мои, пока смотрел ты на меня, царь не-

[58] В результате явной порчи текста прямая речь ангела, обращенная к Сисинию, оказалась соединенной с прямой речью самого святого, обращенной к императору Диоклетиану.

верующий». И когда взглянул (царь) на него (и увидел), что исцелились раны лица его, которые нанесли ему железным прутом, то сказал им (этот) неверующий: «Вот ныне же яви, о Сисиний, искусство магии твоей и изощренности твоей, которая (происходит) от магии. Держись, увеличу я наказание, пока не будет порушена магия твоя». И был Герман, отец Виктора-мученика, там и показал царю знак, что не дал он ему исцелиться. Ведь подобно этому мучили Виктора, сына его. Когда отказался святой взять ладан, приказал царь, чтобы подняли его на колесо железное и раздавили его, так что показались кости его, и лили на плоть его винный уксус и расплавленную глину. И сказал святой Сисиний царю неверующему Диоклетиану: «Воистину твое наказание не причиняет мне боли, а Господь мой Иисус Христос укрепит меня. Укажут тебе люди, что ты — кровопийца[59] и что слабы кумиры твои». Ангел же Господень, стоя рядом со святым Сисинием, помогал ему и сказал ему: «Я укреплю сердце твое и не будешь бояться ты, пока не победишь ты этого царя неверующего». А еще сказал царь святому: «Прими ладан для богов, о несчастный мятежник, чтобы не умер ты смертью злой. Вот же видишь ты, что подобает мне дать тебе срок ради красоты твоей молодости». И сказал святой: «Вчера ты был терпим ко мне, сегодня же ты ко мне нетерпим». И когда услышал царь эти слова от него, то приказал, чтобы отлили они статую по образу коровы, утыканную закрепленными острыми железными штырями, подобными обоюдоострым мечам. В это время взяли воины святого и положили святого на них и распростерли его на спине и поместили на живот ему огромный камень, пока не вылезли из орбит глаза его и не вышла из чрева его вода. И подумал царь, что он умер, сказав предерзостно: «Почему не пришел бог твой, чтобы спасти тебя из рук моих?» И еще приказал он, чтобы убрали с живота его камень и прокололи шею его и вставили туда веревку и растянули его и волокли его по грязи площадей, дабы видели его все люди. И в этот день померкло солнце, и землю покрыли туман, темная туча и сильная буря, и грянули гром и молния, и обрушился такой сильный дождь, что сотряс землю. Придя в смятение, разбежалось войско и все люди от страха и оставили его тело брошенным как труп. И спустился к нему архангел Михаил и сказал ему: «Крепись, о сын мой, и да утешится сердце твое, о стойкий и побеждающий благодаря надежде на жизнь будущую. Вот приблизилось и пришло время, когда ты покроешь главу свою венцом славы, о чем ты заключил завет с Господом твоим. Ради Него от плоти твоей явится много чудес в этой стране, ибо пришел я к тебе с воинством ангелов вознести тебя в небеса, чтобы тебе была дарована милость рая со святыми в Царствии Небесном. Не страшись, я пребуду с тобой, и сила Господа моего поможет тебе и укрепит тебя, пока не завершится борение твое». И обтерев все тело его рукой своей, вылечил он его,

[59] Букв. «проливающий кровь».

и сделал его здоровым, и исцелил от всех его болезней. И передал ангел ему приветствие и вознесся от него на небеса. И после этого поднялся святой и помолился, сказав: «Господь мой и Бог мой, Иисус Христос, который воплотился от святой Девы Марии чистой и был распят во дни Пилата Понтийского и который умер ради нас во плоти, ради спасения нашего, и восстал из мертвых, и вознесся на небеса во плоти, которую получил Он от рода нашего, и воссел одесную Отца Своего в вышних, паки грядет со славою Своею судити живым и мертвым[60]. И прояснил глаза сердец всех тварей — потомков Матери живущих[61], чтобы знали они Тебя, что Ты — Господь Бог праведный, Единый, и нет другого бога, кроме Тебя». Когда в тот день рассеялись тучи и воссияло в воздухах (солнце), узрел каждый из людей святого Сисиния, а тот пребывал стоя безо всякого страдания, удивились все собравшиеся и (весь) народ и восславили Господа. И возопил Диоклетиан, сказав: «Великий Аполлон и Рос[62] и Артемида, ни с кем они не сравнимые!» И обернулся и сказал святой Сисиний: «Я вижу любовь твою к кумирам. И посему явился страх (и) трепет перед тобой и весь этот ужас, который настал[63]». И сказал святой и праведный Сисиний: «О тот, кому ослепил и загасил сердце Сатана, тот, кто отвратил сердце свое от Бога небесного! Видел ли ты когда-нибудь, чтобы бог твой Аполлон нечистый дал свет в небе? Он же слепой и глухой и не исцеляет раны и болезни у людей. Если же доподлинно должна быть у него сила, как ты рассказывал и предупреждал, приведи его ныне сюда, чтобы явил мне одно из своих чудес бог его[64]». И сказал ему царь: «Согласен, давай мы пойдем в святилище». И пошел царь с вельможей Германом, отцом святого Виктора-мученика, поклонился чужим богам. И еще сказал он блаженному Сисинию: «Погляди на свои чары, отведи от меня эти твои чары, подойди, почти их и поклонись!» И подошел святой к тому идолу, и затрепетал Аполлон и упал лицом вниз, так что откололось его правое плечо. И возопил Сатана, который пребывал в этой статуе, говоря: «Выведите этого человека, Сисиния, отсюда! Если он останется в этом месте один час, будут разрушены все кумиры ваши!» И разорвал царь одежды свои и заскрежетал на него зубами и сказал ему: «Посмотри, как ненавидят тебя боги за твои чары, которые присущи тебе извечно». И вышел царь и вывел его из святилища. И пришел отец святого Сисиния и подошел к царю и обвинил раба

---

[60] Парафраз членов 3–7 Никео-Царьградского Символа веры.

[61] Т.е. Праматери Евы.

[62] Ср. Иез 38: 2–3, 39.1: ἄρχοντα Ῥώς, Μεσὸχ καὶ Θοβέλ. Конечно, в средневековой христианской традиции Рос воспринимался не как первое упоминание о русах, вопреки наивному убеждению Н.В. Пигулевской (Пигулевская 1952), а как один из народов-монстров, подобных Гогу и Магогу (см., например: Константин Багрянородный 1991: 294, 295–296 (коммент. к гл. 9)).

[63] Речь явно идет о гонениях Диоклетиана на христиан.

[64] По контексту следовало ожидать «бог твой». Не исключена порча текста.

его[65] по имени Авсаний[66], говоря: «Его обычай таков же, как обычай веры Сисиния». Тогда приказал царь привести раба. И когда он пришел к нему, рассказал ему царь в гневе о том, что отказался (Сисиний) поклониться богам, наставляя святого Авсания, чтобы он оставил поклонение Господу Всевышнему, Богу праведному, наставлением строгим. И еще больше разгневался и разъярился Диоклетиан: приказал он отрубить ему голову мечом перед его господином Сисинием. И так свершилось его мученичество 10 миязья[67]. И когда воин отрубил ему голову мечом, пролилось немного его крови и замазало лицо одному мужу, в котором пребывал бес. Задрожал Сатана, браня Господа, и возопил, говоря: «О, Диоклетиан неверующий, как же ты устроил так, что этот христианин изгнал меня из жилища моего!» Обнажил Сатана[68] меч и побежал к царю, чтобы убить его. Заклял его святой Сисиний и заставил выйти из него[69]. И исцелился тот человек силою Господа Всевластного, уверовал в Господа и призвал имя его. И многие люди из тех, кто пребывал там, уверовали. И еще приказал царь заковать святого Сисиния в оковы железные, и сказали ему сановники его: «Если ты не убьешь этого человека, изведет он всех людей страны этой колдовством своим, чтобы оставили они служение богам славным и идолопоклонство». И стал поносить царь неверующий проклятый имя Бога небесного. И ответил один из сановников, а имя его Филофрон[70], весьма почтенного рода: «Разве ты не слышал, что ныне служением кумирам нечестивым ты, нечестивец, погубил многих сыновей потомков Матери живущих[71]! Вот осудил ты сейчас рабов Господних на долгое время. Не уклоняйся от людей и не бойся их и не гневайся на них так, чтобы разговаривать с ними словами мерзкими. Мы же веруем присно, что нет бога ни на небе, ни на земле, кроме Господа Иисуса Христа, Бога Сисиния и Авсания, рабов Его». И сказал царь: «Вот ты, который был мудрым, показал себя глупцом, раз возжелал ты, чтобы я унизил сан твой, чтобы назначил я тебе наказание великое, пока не почтишь ты богов моих». И сказал ему (Филофрон):

---

[65] Т.е. раба Сисиния.

[66] В оригинале — **አውሥንዮስ**. Эфиопская церковь чтит память носящего это имя святого 25 йаккатита, т.е. 19 февраля по юлианскому календарю (Iobi Ludolfi 1691: 409). В критическом издании Эфиопского синаксаря его имя приведено в форме **አውስዮስ**, которое издатель отождествил с именем Архип (Archippus), но главное — краткое житие этого святого из Фригии, обращенного апостолом Павлом и побитого камнями во рву местными язычниками, не имеет ничего общего с биографией Сисиниева раба (Colin 1995: 582–583).

[67] В критическом издании Эфиопского синаксаря под этим днем св. Авсаний не значится (Colin 1995: 522–527).

[68] Имеется в виду муж, в которого вселился Сатана.

[69] Из того мужа, в котором он пребывал.

[70] В оригинале — **ፊሊጶፎሮን**. Встречается в некоторых житиях среди христиан, родственников мучеников. Например, отец великомученицы Евфимии (день памяти — 29 сентября).

[71] См. выше примеч. 61.

«Нет у меня веры в Аполлона и кумиров, у которых нет души, которые не могут спасти самих себя. Собери же всех этих людей, и я научу их, как избегать нечистых кумиров». Тогда закричали люди громкими голосами, говоря: «Нет бога ни на небе, ни на земле, кроме Господина нашего Иисуса Христа, Бога святых Сисиния и Авсания». И когда увидел царь их упорство в том, что они не отходят от обычая веры своей, приказал предводителям войска своего распять святого Филофрона и стрелять в него, а также в Сефрофира[72] из луков стрелами. И других, тех, кто уверовал во имя Его, убили вместе с ними лезвием меча. Так свершилось мученичество их 26 числа месяца миязйа. А еще приказал он привести святого Сисиния. И когда пришел тот к нему, он сказал ему: «О Сисиний, возьмись отнести ладан богам, которые у них[73], чтобы снискать много уважения и славы, что издавна тебе по рангу». И сказал святой: «Не думай, что ты соблазнишь меня словами твоими и речами твоими, о нечестивец, который не знает Господа. Однако же скажи мне наконец, из кумиров твоих, которым ты поклоняешься, кому ты поклоняешься? Неужто Аполлону, который упал ниц и раскололся в плечах и вдоль спины? Или другим кумирам твоим, которые, когда призвал я имя Бога моего Иисуса Христа, упали и низвергнулись с престолов своих и из которых тогда бежали бесы?» И когда царь услышал (это), преисполнился он гневом и негодованием и заскрежетал зубами на него. И сказал он ему: «Неужто ты скажешь мне, что боги — это бесы? Встань же ныне, возьмись нести ладан богам, дабы не умер ты горькой смертью». И сказал ему блаженный Сисиний: «Никогда я не понесу для тебя ладан, делай со мной что пожелаешь!» И сказал сановник, подчиненный царю: «О господин мой, вот увидел ты великое зло, что сотворил он с нашими богами! Прикажи нам убить его, чтобы не разорвал он нас на части и не погубил сейчас множество людей из наших областей». Тотчас же приказал ему царь неверующий Диоклетиан отрубить голову святому Сисинию мечом и сжечь плоть его в огне. И когда отвели его к месту, где свершится мученичество его, он поднял руки стоя и помолился, говоря: «Молю тебя, Господь мой Иисус Христос, сын Господа живого, чтобы ты был со мной и укрепил меня в стойкости, пока не предам я душу свою в руку твою! Вспомни слова ангела, который поведал мне, сказав: “Я пребуду с тобой, пока не завершится борение твое!” Услышь меня и помоги мне даром благодати твоей навечно! А мужу, который взывает и молит именем моим, помоги и спаси его[74]». Засим попросил он воина дать ему помолиться один час. И оставили надолго, пока не закончит он молитву свою. Тогда

---

[72] В оригинале — ጽፍሮፊሮስ፡.

[73] Очевидно, у язычников.

[74] Последняя фраза этого моления представляет собой элемент *кидана* — завета, который Господь дает святому, обычно перед кончиной, оказывать всяческие благодеяния тому, кто будет чтить память святого. Сегодня коптское происхождение *кидана* очевидно (см., например: Французов 2011), однако истоки его следует, по-видимому, искать в византийском православии (Французов 2012). Над проблемой происхождения сегодня работает, в частности, московская исследовательница-коптолог Л.Р. Франгулян.

явился ему архангел Михаил, а с ним сонм ангелов и предводители воинства небесного, неся в руках своих три венца сияющих и превосходно разукрашенных. И сказал он ему: «Мир тебе, о Сисиний, борец, раб Господа, что закончил мученичество прекрасное ради имени Его святого, тебе, кто пронес и сохранил правую веру ради Христа. И вот подобает тебе венец. Ради Райского сада радости Господь воздаст тебе, согласно тому, как он поведал тебе. И станет имя твое поминаться во всей стране, и среди всех тех, кто верует в Господа. Мужа же, который столкнется с бедой и несчастьем и призовет имя твое, услышит Господь и поможет ему[75]. Вот ныне будешь ты упокоен в Царствии Небесном и обретешь ты дар благодати вечной — *Чего глаз не видел, и ухо не слышало, и на сердце человеку не приходило, что приготовил Бог любящим Его*[76] и тем, кто соблюдет заповедь Его». Тогда сказали: «Святой и блаженный Сисиний…»[77] И когда упала голова святого на землю, подхватил Михаил-архангел душу чистую и увенчал его венцом света. Ангелы святые пели гимны пред душой его, пока не вознесли его на небеса в великой славе. И свершилось мученичество его 26 числа месяца миязйа с миром Господа, аминь. И число тех, которые уверовали благодаря наставлению его и при посредстве его, (составило) 1290 душ. И обрели они венец жизни в царствии Его вечном. Также оказалось, что взяли воины плоть святого мученика Сисиния и бросили ее в огонь, как приказал им царь неверующий, (который брошен будет)[78] в огонь вечный, но не сжигал он ее[79], как и трех отроков[80]. И когда приблизилась ночь, пришел протоиерей по имени Аристарх[81] и множество люда христианского, взял плоть его святую и голову его честную, завернул в чистые одежды и положил у себя дома до тех пор, пока не уничтожил Господь царя нечестивого. И построил он для него церковь, прекрасно обустроенную, в Антиохии. И явилась плоть его святая, и отнесли ее и доставили в церковь, которую построил (Аристарх) во имя его, в великой славе. И являлись от нее чудеса и знамения многие по сию пору. Муж из числа тех, в ком недуг, который призывает Господа во имя его, исцеляется от болезни[82]. И он славит Господа, Бога нашего, Ему же честь и слава и сила вместе с Отцом Его и Духом Святым Животворящим, единосущным, отныне и во веки веков, аминь.

---

[75] Еще один элемент *кидана*.

[76] 1 Кор. 2.9. Эта выделенная курсивом новозаветная цитата, в свою очередь восходящая к Ис. 64: 4, часто встречается не только в арабо-христианских, но и в арабо-мусульманских сочинениях (см. подробнее: Французов 2007).

[77] В этом месте возможна порча текста.

[78] Из-за порчи текста эти слова отсутствуют в нем, но они были добавлены издателем в латинский перевод.

[79] Плоть Сисиния.

[80] Ср. выше примеч. 38.

[81] В оригинале — **አስተጠርኩስ**: .

[82] В оригинале глагол и местоименный суффикс стоят во мн.ч., очевидно, из-за порчи текста.

2. Сисиниева легенда

Сюжетный тип 1

Вариант 1: ИВР РАН, Эф. 119[83], стк. 17–76.

በስመ:[84] **አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: ፬: አምላክ: ዘጸሎት: ዘቅዱስ: ሱስንዮስ: በእንተ: አሰስሎ: ደዌ: እምሕመ-ማን: ወራዙት: ዓዲ: ለብእሲ: ወለብእሲት: ዘኢ-ኃይው: ለቲ: ደቂቃ: ታጽሕፍ: ዘንተ: ወትሰቅሎ: ላዕሌሃ: ይበቍዕ: በረድኤተ: እግዚአብሔር: ልዑል: ወክቡር: እስከ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን: ጸሎቱ: ወበረከቱ: ለቅዱስ: ሱስንዮስ: ወኃይል: ረድኤቱ: ለእግዚአብሔር: ይዕቀባ: ወይፈውሳ: እምሕማመ: ዛር: ወትግረዳ: ወቁራኛ: ለዓመትከ: ወ[ለተ]: ሥላሴ: ወሀሎ: ፬: ብእሲ: ዘስሙ: ሱስንዮስ: ወአውሰበ: ብእሲተ: ወወለደ: ውሉደ: ተባዕተ: ወበቀዳማይ: ወልድ: መጽአት: ውርዝልያ: ወትቤላ: ለብእሲቱ: እስኩ: ዝሕየንኪ: ወመጠወታ: ይእቲ: ብእሲት: ወተቀበለታ: እንዘ: ታክሞስሰ: ወሰዓመት: አፉሁ: ወነፍሐት: ውስተ: ገጽርዔሁ: ወፍጡነ: ሞተ: ሶቤሃ: ወአመ: ርእየት: በድነ: ከዊኖ: በከየት: እንዘ: ትብል: ወሶበ: ሰምዓ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ብካይ: ለብእሲቱ: አውሥአ: ወይቤላ: ምንተ: ያበክየኪ: ብእሲቶ: ወትቤሎ: ይእቲ: ብእሲት: መጽአት: አኃቲ: ብእሲት: ዘስማ: ውርዙልያ: ወትቤሌኒ: እስኩኬ: ዝሕየንኪ: ወመጠውክዋ: ውስተ: እዴሃ: ወነፍሐት: ንፍሐተ: ውስተ: ገጽርዔሁ: ወቀተሰቶ: ለወልደየ: ወሶሚአ: ኀረ: ደንገፀ: ወተጽዕነ: እምላዕለ: ፊረሱ: ወነሥአ: ከሩናተ: በየማኑ: ወሐረ: ይሔስሣ: ወእንዘ: የኃሥሣ: ረከባ: ለአረጊት: እንዘ: ትኑበር: ማዕከለ: ፍኖት: ተስእላ: ወይቤላ: አይቴ: ሐረት: ውርዝልያ: ወትቤሎ: ቦአት: ውስተ: ኀት: ዘሀሎ: በቅድሜከ: ወሶበአ:**[85] **ቅዱስ: ሱስንዮስ: ውስተ: ኀት: ወረከባ: ለወ-ርዝልያ: እንዘ: ትኑበር: ታኀተ: ያም: ወአወ-ዳ: ብዙኃን: ኢኃንኀት: የአወ-ድዋ: ወወረደ: እምላዕለ: ፊረሱ: ወሜጠ: ገጸ: መንገለ: ምሥራቅ: ሰፍሐ: እደዊሁ: ወሰገደ: ቡበረኪሁ: ጸለየ: ወሰአለ: ወይቤ: ኦእግዚእየ: ኢየሱስ: ክርስቶስ: አምላኮሙ: ለክርስቲያን: ወነጎሥሙ: ለእሥራኤል: ዕቀትላኑ: ለወ-ርዙልያ: ከመ: ኢትቅትል: ሕፃናተ: ወከመ: ኢትቅረብ: ሃቤሆን: ወእምከመ: ቀተልክዋ: ትወድቅ: ታኀተ: ዕዴየ: ወእከውን: ሰማዕተ: በእንቲአከ: ወበእንተ: ስምከ: ቅዱስ: ወእንዘ: ይሰእል: ከመዝ: ሰምዓ: ቃለ: እም: ሰማይ: ዘይብል: ኦሱ-ስንዮስ: ናሁ: ተው-ኀበከ: ሥልጣነ: እግዚአብሔር: ከመ: ተ-ንሥአ: ለወ-ርዝልያ: ወትግበር: በከመ: ፈቀድከ: ወሶበ: ሰምዓ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ዘንተ: ተፈ-ሥሐ: ጥቀ: ወተዕነ: (sic) ዲበ: ፈረሱ: ወነሥአ: ከሩናተ: በየማኑ: ወሐረ: መንገሌሃ: ወረገዘ: ገቦሃ: ወትቤሎ: ውርዝልያ: ኦእግዚእየ: ሱስንዮስ: አምህለከ: በ፮ዖታ: መዓርግ: ዘሊቃለ: (sic) መላእክት: ሚካኤኤል: (sic) ወገብርኤል: ሱራፌል: ወኪሩቤል: ኡራኤል: ወሩፋኤል: አናንያል: ወሱርያል: ወሰላትያል: እመ-ንቱ: ይቀውሙ: ቅድመ: ገጹ: ለኢኃዜ: ከሉ: ኢትቅትለኒ: አይቴኑመ: ቀተልኪዮ: ለወልድየ: ቀዳሚ: ወዓዲ: ኢትግበሪ: ደመ: በማኅፀን: ጸሎቱ: ወበረከቱ: ለቅዱስ: ሱስንዮስ: ወኃይለ: ረድኤቱ: ለእግዚአብሔር: ይዕቀባ: ወይፈውሳ: እምሕማመ: ዛር: ወትግረዳ: ጠቢብ: ወቡዳ: ተያያዥ: ወእጅ: ሰብእ: ለአመትከ: ወለተ: ሥላሴ:**

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Бога единого, молитва святого Сисиния для избавления от недуга молодых женщин, а также для мужа и жены, у кого не выживают дети. Да закажешь ты это переписать и да повесишь на нее (мать ребенка). И да принесет это пользу с помощью Господа Всевышнего

---

[83] Пергаменный свиток XVII–XVIII вв. В начале свитка изображен лик в рамке (возможно «связанный бес»). Кроме СЛ содержит молитвы против Бария и Легеона, Буды, начало Евангелия от Иоанна.

[84] Ради единообразия мы восстановили этот словоразделитель.

[85] Искажение **ወሶበ: ቦአ:**

и Славного во веки веков, аминь. Молитва и благословение святого Сисиния и сила помощи Господа да сохранит и да избавит от болезни Зар и Тэграда и Куранья[86] рабу твою Валатта Сэлласе.

И был один муж по имени Сисиний. И взял он в жены женщину, и родил сына. Но перед сыном предстала Верзилья и сказала его жене: «Я взгляну на этого твоего ребенка!» И передала его (ведьме) эта женщина и приняла ее улыбнувшись, и та поцеловала его в уста и подышала ему в шею, и тогда он вскоре умер. И когда она увидела, что он стал мертвым телом, она заплакала, говоря (о случившемся). И когда услышал святой Сисиний плач своей жены, ответил он ей и сказал: «Что заставило тебя плакать, о жена его[87]?» И ответила ему жена, говоря: «Пришла одна женщина по имени Верзилья и сказала мне: “Вот я посмотрю на этого ребенка твоего!” И я передала его ей в руки, и она подышала ему в шею и убила сына моего». И, услышав эту речь, содрогнулся он, сел на коня своего, взял копье в десницу свою и отправился на ее поиски. Когда он искал ее и был на пути, он встретил старуху и спросил ее: «Куда пошла Верзилья?» И ответила она ему: «Она пришла в сад, тот что находится перед тобой». И вошел святой Сисиний в сад и нашел Верзилью под деревом, а ее окружали многочисленные бесы. И спустился он с коня и обратил лицо свое на восток, поднял руки и поклонился для благословения своего и взмолился, и вопрошал: «О Господин мой, Иисус Христос, Бог христиан, Царь Израиля, убью ли я Верзилью, чтобы не убивала она младенцев и чтобы не приближалась к ним? И если я убью ее и она падет под длани мои, стану я мучеником ради Тебя и ради Твоего святого имени». И когда взмолился он так, услышал он глас с небес, который говорил: «О Сисиний, теперь даю я тебе власть Господа, чтобы взял ты Верзилью и сделал с ней то, что пожелаешь». И когда услышал это святой Сисиний, сильно возрадовался, сел на коня своего, взял копье в десницу свою, и поехал к ней и пронзил ее бок. И сказала ему Верзилья: «О господин мой, Сисиний, я заклинаю тебя семью рангами иерархии архангелов Михаила, Гавриила, Серафима, Херувима, Уриила, Рафаила, Ананиила, Суриила, Салафиила, что стоят пред лицом Вседержителя, чтобы ты не убивал меня, хоть я и убила младенца моего прежде»[88]. «И также ты не будешь заставлять кровоточить женское чрево». Молитва и слава святого Сисиния и сила помощи Господа да сохранит и да исцелит от болезни Зар, и Тэгрида Табиб, и Буды, и Таяяжа, и людей Эджа рабу твою Валатта Сэлласе.

---

[86] Классический пример, когда именами злых духов именуют болезни и недуги, подразумевая, что последние происходят от первых.

[87] Порча текста. Следует читать: «жена моя».

[88] В данном списке просматривается аналогия с житием, где своего ребенка убивает сестра Сисиния.

Вариант 2: МАЭ РАН, 4693 № 1[89]*, стк. 10–112.*

በስመ: እግዚአብሔር: ሕያው: ነባቢ: ወተናጋሪ: ጸሎቱ: ወበረከቱ: ለቅዱስ: ሱስንዮስ: በእንተ: አሰስሎ: ደዌ: እምሕፃናት: እለ: ይጠብዑ: ጥበ: እሞሙ: ይበቁዕ: ዓዲ: ለብእሲት: ይሐይዋ: ሳቲ: ወትሰቅሎ: ላዕሌሃ: ይበቁዕ: ዓዲ: በረድኤተ: እግዚአብሔር: ልዑል: ወክቡር: ስሙ: እስከ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን: ወሀሎ: ፩: ብእሲ: ዘስሙ: ሱስንዮስ: ወአውሰበ: ብእሲተ: ወወለደ: ወልደ: ተባዕተ: ወአንስተ: ወበቀዳሚይ: ወልዱ: ቡኣት: (sic) ውርዝልያ: ወቀተሉቶ: ለወልዱ:: ከልሐት: ወበከየት: እሙ: ወሶበ: ስምዓ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: (sic) ተፅዕነ: ዲቡ: ፈረሱ: ወነሥኣ: ከኖተ: በየማኑ: ኦእግዚእየ: ኢየሱስ: ክርስቶስ: እንዘ:[90] ይነሥጣ: ወሖረ: መንገሌሃ: ወረከበ: ለአረጊት: እንዘ: ትኑበር: ታሕተ: ያም: ወተሥአለ: ወይቤላ: አይቴ: ሖረት: ውርዝልያ: ወትቤሎ: ቦኣት: ውስተ: ኀበ: ዘሃሎ: እምቅድሜከ: ወሶበ: ስምዓ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ወወረደ: እምለዕለ: (sic) ፈረሱ: ወነሥኣ: ከኖተ: በየማኑ: ወሜ[ጠ: ገጽ:] መንገለ: መሥራቅ: ወሰገደ: በብረኪሁ: ወሰፍሐ: እደዊሁ: ወሰዓለ: ጎነ: እግዚአብሔር: አምላኩ: ወጸለየ: እንዘ: ይብል: ኦእግዚእየ: ኢየሱስ: ክርስቶስ: አምላኮመ: ለክርስቲያን: ወንጉሦመ: ለነገሥት: እቅትላኑ: ለውርዝልያ: ወእምኀመ: ቀተልክዋ: ትኦደቅ: (sic) ታሕተ: እደውየ: ወቀተልክዋ: ከመ: ኢትቅትል: ሕፃናተ: ወኢትቅረብ: ጎነ: ብእሲተ: ብእሲ: አንሰ: እሐውር: ወዕከውን: ሰማዕተ: (sic) በእንተ: ስሙ: ቅዱስ: ወእንዘ: እሐውር: ውእቱ: ከመዝ: ሰምዓ: ወወጽኦ: እንዘ: ይብል: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ናሁ: ስማዕኩ: ስእለተከ: ወተውህበ: ለከ: ሥልጣነ: ሰማይ: ወምድር: እምኀበ: እግዚአብሔር: ከመ: ትንሥኣ: ለውርዝልያ: ወትቀትላ: ወትገብር: ከሉጊዜ: ዘፈቀድከ: ወሶበ: ሰምዓ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ዘንተ: ነገረ: ተፈስሐ: ጥቀ: ወተጽዕነ: ዲቡ: ፈረሱ: ወነሥኣ: ከኖተ: በየማኑ: ወረዝዘ: ገቦሃ: ዘየማን: ወይእቲሰ: ከልሐት: ቅድሜሁ: እንዘ: ይብል: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ዘንተ: ነገረ: አምሕለከ: በ፪ያታ: መዓርገ: ሊቃነ: መላእክት: ሚካኤል: ወገብርኤል: ሱሐልጴል: ወኪሩቤል: ኡራኤል: ወሩፋኤል: አናንያል: ወሰዳኪኤል: ወሚሰኤል: እሉ: እመንቱ: ይቀውሙ: ቅድመ: እግዚአብሔር: ኢኃዜ: ከሉ: ዘልፈ: እስከ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን: አንሰ: አሐውር: ጎነ: ሀሎ: ስምከ: ቅዱስ: ውስቴታ: አው: ቤተ: ክርስቲያንከ: ዘይዘከሩ: ውስቴታ: የሐዮ: እስከ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን:- ወኢትቅረብ: ጎነ: ዘይተነበብ: መጽሐፈ: ገድልከ: አው: ወዘይፀውራ: ለዛቲ: መጽሐፍ: እመሂ: ተባዕት: ወአንስተ: ወወራዛ: እስከ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን: ሱስንዮስ: ሖረ: ወከነ: ስማዕተ: ለእለ: ስሙ: ኢየሱስ: ክርስቶስ: ዘሎቱ: ስብሐት: እስከ: ለዓለመ: ዓለም: አሜን:

ጸሎቱ: ወበረከቱ: ለቅዱስ: ሱስንዮስ: ይሃሉ: ምስለ: ዓመቱ:

ሰላም: ለሱስንዮስ: ወልደ: ጴጥሮስ: ሱሲ::[91]

ሕማማተ: ስምኡ: ተዓጋሢ::

ለቀቲለ: እንቱ: አጥብዓ: ሥራይ: የሐሲ::

ቦኀበ: ፍጥረታት: ታኩሲ::

በአምሳለ: ያፍ: ወኀብሩ: ለኪይሲ::

---

[89] Пергаменный свиток XVII в. (Платонов 1996: 77). В начале свитка изображен ангел в полный рост с обнаженным мечом в правой руке и ножнами в левой. В конце свитка — изображение «дьявольского лика». Миниатюры не раскрашены. Свиток, кроме СЛ, содержит молитву о связывании бесов, величания св. Сисинию, молитву против Бария и Легиона, молитву против оборотней, грабителей и кузнецов.

Рукопись поступила в МАЭ в 1944 г. Прежде принадлежала доктору Н.П. Боровицыну.

[90] Ради единообразия мы восстановили этот словоразделитель.

[91] Имя отца Сисиния по синаксарному житию ሶሲጴጥሮስ: Длинные иноязычные имена часто воспринимались эфиопами как составные и, следовательно, делились на элементы. В данном случае два таких элемента поменяли местами для соблюдения рифмы в величаниях св. Сисинию.

ኦአምላከ፡ ሱስንዮስ፡ ዕቀባ፡ ወአድኅና፡ እምሕማመ፡ ባርያ፡ ወኤጌዎን፡ ደሞ፡ ወመጋኛ፡ ወሾተላይ፡ ፍልፀት፡ ወቍርፀት፡ ውጋት፡ ወቍርጥማት፡ ዛር፡ ወትግረደ፡ ቡዳ፡ ወቍመኛ፡ ወአጋንንት፡ ፀዋጋን፡ ወሰብእ፡ መሠርያን፡ ወመናፍስት፡ ርኩሳን፡ ወባርያ፡ ፀሊማን፡ ፀር፡ ወፀላዒ፡ ለዓመትከ፡

Во имя Господа Живого, Проповедующего и Глаголящего, молитва и благословение святого Сисиния ради того, чтобы отвести болезни от младенцев, которые сосут грудь своей матери, а также полезна (эта молитва) для женщины, да будет жива она (ради меня), и да будет она (молитва) повешена на ней (на ее шее) с помощью Господа Всевышнего, да славится имя Его во веки веков, аминь.

И был один муж по имени Сисиний. Взял он в жены женщину, и родил сына и дочь. И пришла Верзилья к сыну его и убила сына его. И вопила и плакала мать его (сына). И когда услышал это святой Сисиний, он сел на коня своего и взял копье в десницу свою. «О Господин мой, Иисус Христос!» (сказал он), (и отправился он в ту сторону), ища ее, где она находилась, и встретил старуху, что была под деревом, и спросил ее, говоря ей: «Куда пошла Верзилья?» И ответила она ему: «Она вошла в сад, который находился перед тобой». И когда услышал святой Сисиний это, он сошел с коня своего, взял копье в десницу свою и обрат(ил лицо свое) на восток и пал на колени. И поднял он руки свои и вопрошал Господа, Бога его, и молился, говоря: «О Господь мой, Иисус Христос, Бог христиан и Царь царей, убью ли я Верзилью? И если я убью ее, пусть падет под длани мои, и убью я ее, дабы не убивала она младенцев и не приближалась она к мужней жене. Я же пойду и буду мучеником ради имени Твоего святого». И когда он пошел, и услышал он нечто, и сошел (голос с небес), говоря: «Святой Сисиний, теперь я услышал просьбу твою, и дается тебе власть небесная и земная от Господа, чтобы взял ты Верзилью и убил ее и делал (с ней) все, что пожелаешь». И когда услышал эту речь святой Сисиний, возрадовался он сильно, сел на коня своего и взял копье в десницу свою и пронзил правый бок ее. Она же возопила пред ним, говоря святому Сисинию такую речь: «Я заклинаю тебя семью рангами иерархии архангелов Михаила, Гавриила, Сухалцеля (?), Херувима, Уриила и Рафаила, Ананиила, Сахакиила и Мисаила, которые стоят пред Господом Вседержителем присно во веки веков, аминь. Я же (не) пойду туда[92], где пребудет имя твое святое, или в церковь, в которой поминают тебя, да будут живы они во веки веков. Аминь». И не подойду близко к тому, кто читает житие твое или кто носит эту книгу, и мужского и женского пола, и молодых, во веки веков. Аминь. Пошел Сисиний, и стал мучеником именем Иисуса Христа, ему же слава во веки веков. Аминь.

---

[92] В тексте данного списка дословно «я же пойду», вероятно, следует читать с отрицанием, судя по другим спискам легенды и возможности пропуска при переписке одного алифа.

Молитва и благословение святого Сисиния да пребудет с рабой его.
Хвала сыну Петра Суси[93], святому Сисинию,
Страдания мученика претерпевшему,
На убийство сестры своей решился и разрушил чары,
Среди тварей разрушена,
Подобно птице и колдовству змеи.

О, Бог Сисиния-мученика, сохрани и излечи от недугов (исходящих от) Бария и Легеона, Дамо и Магаша и Шоталая, Фэлцата (головная боль) и Курцата (колики), Вугата и Куртэмата, Зар и Тэгрэда, Буды и Куманя и нечистых бесов и людей-колдунов и злых духов, и врагов из черных бария и ненавидящих рабу твою…[94]

Вариант 3: РНБ[95], Эф. н. с. 28, стк. 50–134.

በስመ: አብ: በል: ጸሎት: በእንተ: ወ-ርዝልያ: ወሾተላይ: ወአር.ጋጌ: ደም: ሰንተው-: ቀንተው-: አጀር: መጀር: ጁሐም: ተአሠር: ጁሐም: ተአሠር: ጁሐም: ተወገዝ: አንተ: ባርያ: ወሾተላይ: ዘታወሕዝ: ደመ: ወትቀትል: ሕፃናተ: ፈቲሐኪ: (sic) **ሀ-ር: ደቅደርድ: ዱራድር: በኃይለ: ዝንቱ-: አስማቲክ: አርግዕ: ደማ: ለዓመትከ: ወለተ:** [96]**ኦእግዚእየ: ኢየሱ-ስ: ክርስቶስ: ዘአስሮ: ለስይጣን: በ፩ቅንዋተ: መስቀሉ-: ለእግዚእነ: ኢየሱ-ስ: ክርስቶስ: ሳዶርቃ: አላዶርቃ: ዳናትቃ: ኣዴራሮ: ዳልቃ: ሩ፫: በዝንቱ-: አስማት: ዘወሀብኮን: ለሣራ: ይስሐቅሃ:ወለሐና: ሰመ-ኤልሃ: በስመ: እግዚአብሔር: ሕያው-: ፈጣሪ: ነባቢ: ወተናጋሪ: ጸሎት: ቅዱስ: ሱ-ስንዮስ: በእንተ: አሰስሎ-: ደዌ: እምሕፃናት: እምኩ-ሉ-: ደዌያት: ወይበቁዕ: ዓዲ: ለብእሲት: ጽንስት: ታጽሕፍ: ወትስቅሉ: ወ-ስተ: ገቦሃ: ከመ: ይበቁዕ: በረድኤተ: እግዚአብሔር: ልዑ-ል: ወክቡ-ር: እስከ: ለዓለም: ያድኃና: እምወ-ርዝልያ: ወሾተላይ: ወትግርትያ: ደስክ: ወሌጌዎን: መንሳኛ: ወጉስምት: ዓይነት: ወወግዓት: ቁርፀት: ወፍልጸት: ዛር: ወንዳድ: ቡ-ዳ: ወነሐብት: ቸነፈር: ወነጋርጋር: ድድቅ: ወጋኔነ: ቀትር: እምኩ-ሉ-: ሕማም: ወሥራይ: ለዓመትከ:** [97]**ወሀሉ-: ፩: ብእሲ: ዘስመ-: ሱ-ስንዮስ: ወአወ-ሰበ: ብእሲተ: ወወለደ: (ወልደ:)**[98] **ተባዕተ: ወእንስተ: ወለቀዳማይ:** (sic) **ወልዱ-: ቦአት: ወልፒዝልያ: ወቀተለቶ: ለወልዳ: ወሐረት: ወከልሐት: እመ-: ወበከየት:ወሶበ: ስምዓ: ቅዱስ: ሱ-ስንዮስ: ዘንተ: ነገረ: ይቤላ: ለእመ-: ምንተ: ያበክየኪ: ተጽዕነ: ዲበ: ፈረሱ-: ወነሥኣ: ኩ-ናተ: በየመኑ-:** (sic) **ወመጽአ: ወሐረ: ወረከባ: ለወ-ርዝልያ: ነቢራ-: ላዕለ: አራታ: ወይቤ: አይቴ: ቦአቶ: ዘሀለወት: ወ-ርዝልያ: ወትቤሎ-: ቦአት: ወ-ስተ: አም: ወረከባ: ነቢራ: ታህተ: አም: እንዘ: የአወ-ድዋ: ኢጋንንት: ብዙኃን: ወየአግትዋ: ኩ-ሉ-: ጊዜ: ቅድመ: ቅዱስ: ሱ-ስንዮስ:**

[93] Сосипатра.

[94] Имя владелицы свитка пропущено.

[95] Пергаменный свиток конца XIX — первой половины XX в. В начале, середине и конце украшен полихромными миниатюрами: ангел в полный рост с обнаженным мечом в правой руке и ножнами в левой, связанный бес и ангел в полный рост, убивающий мечом беса. Кроме СЛ содержит также молитвы против демонов Шоталай и Шоталавит. Рукопись приобретена в антикварном магазине «Терция» в Санкт-Петербурге в 2006 г.

[96] Место для имени владельца (владелицы) свитка оставлено незаполненным.

[97] См. выше примеч. 18.

[98] Слово «ребенок», «сын» пропущено.

ወወረደ፡ እምላዕለ፡ ፈረሱ፡ ወሜጠ፡ ገጾ፡ መንገለ፡ መሥራቅ፡ ወሰገደ፡ በብረኪሁ፡ ወሰፍሐ፡ እደዊሁ፡ ወሰአለ፡ ኀበ፡ እግዚአብሔር፡ አምላኩ፡ እንዘ፡ ይብል፡ እግዚእየ፡ ወአምላኪየ፡ አምላኮሙ፡ ለክርስቲያን፡ ወንጉሠ፡ ኵሉ፡ ፍጥረት፡ ወሶበ፡ ቦአት፡ ውርዝልያ፡ ታሕተ፡ እገሪሁ፡ ከመ፡ እቅትላ፡ ኢትቅትል፡ ሕፃናተ፡ ወኢትቅረብ፡ ኀበ፡ አንስተ፡ ወኀበ፡ ብእሲሆን፡ አንሰ፡ እሐውር፡ ወእከውን፡ ሰማዕተ፡ በእንተ፡ ስምከ፡ ቅዱስ፡ ወይስእል፡ ኀበ፡ እግዚአብሔር፡ ከመ፡ ስምዓ፡ ወመጽአ፡ ኀቤሁ፡ ዘይብል፡ እምስማይ፡ ናሁ፡ ስማዕኩ፡ ጸሎተከ፡ ወተውህበ፡ ለከ፡ ሥልጣነ፡ እምኀበ፡ እግዚአብሔር፡ ከመ፡ ትንሥአ፡ ለውርዝልያ፡ ወትግበር፡ (sic) **ኵሎ፡** (sic) **ዘፈቀድከ፡ ወሶበ፡ ሰምዓ፡ ዘንተ፡ ነገረ፡ ወተጽዕነ፡ ዲበ፡ ፈረሱ፡ ወነሥአ፡ ኵናቶ፡ በየማን፡ ወመጽአ፡ ወሖረ፡ መንገሌሃ፡ ወረከባ፡ ከእቅትላ፡** (sic) **ወረገዘ፡ ገቦሃ፡ ወቀተላ፡ ይእቲሰ፡ ከልሐት፡ ቅድሜሁ፡ እንዘ፡ ትብል፡ አምሕለከ፡ በ፯ፆታ፡ መዓርገ፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ ቅዱሳን፡ ወንጹሐን፡ በኵሉ፡ ሚካኤል፡ ወገብርኤል፡ ወሩፋኤል፡ ወፋኑኤል፡ አራኤል፡ ወራጉኤል፡ ወሰዳካኤል፡ ወአናንያ፡** (sic) **ወአዛርያ፡ ወሚሳኤል፡ እሉ፡ እሙንቱ፡ ይቀውሙ፡ ቅድመ፡ መንበሩ፡ ለእግዚአብሔር፡ ዘልፈ፡ እስከ፡ ለዓለም፡ ወአንሰ፡ እሕውር፡ ፍኖተ፡ ኀበ፡ እግዚአብሔር፡ ወኀበ፡ ሀሎ፡ ስምከ፡ ውስቴቱ፡ አው፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ወእንዘ፡ ይፀውራ፡ ለዛቲ፡ ጸሎት፡ እመሂ፡ ተባዕተ፡ ወአንስተ፡ አው፡ ሕፃናተ፡ ወወሬዛ፡ እስከ፡ ለዓለም፡ ወቅዱስ፡ ከነ፡ ሰማዕተ፡ በእንተ፡ ከመ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ሎቱ፡ ስብሐት፡ እስከ፡ ለዓለም፡ አሜን፡ እግዚእየ፡ ወአምላኪየ፡ ቅዱስ፡ ሱሰንዮስ፡ አድኀና፡ ለዓመትከ፡ ወለተ፡**[99] **እምአጋንንት፡ ፀዋጋን፡ ወመናፍስት፡ ርኩሳን፡ ባርያ፡ ጸሊሞ፡ ወቀይሐን፡ ደስክ፡ ወጉዳሌ፡ ለጌዎን፡ ቁራኛ፡ ወተያዥ፡ መንገኛ፡ ዓይነት፡ ወውግዓት፡ ቁርፀት፡ ምትአት፡ ወጽፍአት፡ ወኤልሳቤጥ፡ ዮሐንሰሃ፡ ከማዙ፡ ሃባ፡ ወልደ፡ ወአርግሰ፡ ደማ፡**

Во имя Отца произнеси молитву о[100] Верзилье и Шоталае и Аргаэ, Дэм (дословно «кровь»), Сантаву[101], Кантэву[102], Аджар, Маджар, Джухам[103] да будет связан, Джухам, Джухам, Джухам, дабы был изгнан ты, Барья и Шоталай, которые высасывают кровь и убивают младенцев, скорее иди, Дакдарэд, Дурадэр, силою этих имен твоих заставит свернуться кровь рабы твоей Валата…[104], о Господин мой, Иисус Христос, который связывает демонов пятью оконечностями креста Господина нашего Иисуса Христа[105]. Садорка, Аладорка, Данатка, Адераро, Далка, Ру3 (Руасарту)[106] этими именами (заклинаю?), что дал Ты, Исаак ее, Саре (Быт 17: 19), а Ханне — Самуил ее (1 Цар 1: 20).

Во имя Господа, Живого, Творца, Проповедующего и Глаголящего, молитва святого Сисиния о исцелении от болезней младенцев, от всех их недугов, а также

---

[99] Имя владельца свитка пропущено.

[100] Судя по контексту, должно быть «от...».

[101] См.: Strelcyn 1955: 429, в главе, посвященной магическим именам.

[102] Оба слова («сантаву» и «кантаву») означают в геэзе «запах».

[103] В эфиопском и амхарском языках нет такого корня. Судя по звучанию и форме, это может быть производное от арабского корня جحم, а точнее الجحيم– «ад».

[104] Имя или часть имени пропущены.

[105] Крест в Эфиопии имеет смысловую нагрузку не столько символа страстей Христовых, сколько победы над Сатаной и смертью (Mercier 1997: 50).

[106] Эфиопские писцы при совпадении звучания части слова со звучанием одного из эфиопских числительных заменяют соответствующую часть слова этим числом, вероятно в целях экономии пергамена.

молодых женщин, напиши и повесь ей на бок[107], чтобы исцеляла она (молитва) с помощью Господа Всевышнего и Славного[108] во веки веков[109]. Исцеляет она ее (женщину) от Верзильи, и Шоталая, и Тыгрытъя Даск и Легиона, Манганя и Гусмэта, Айнат[110] и Вугъат, Курцат и Фэлцат, Зар и Нэдад, Буда и Нахбэт, Чанафар и Нагаргар, Дэдэк и бесов полуденных[111] и от всех болезней и колдовства[112] рабу твою Валата Кидан[113]. И был один муж по имени Сисиний, и взял он в жены женщину, и родил сына и дочь. Но пред ним предстала Вальпизэлйа[114], убила чадо ее и удалилась. И вопила мать его и плакала. И когда услышал это святой Сисиний, он сказал его матери: «Что заставило тебя плакать?» И сел он на коня своего, и взял копье свое в десницу свою, и пришел, и пошел, и встретил Верзилью[115], покоящуюся на ложе (на смертном одре), и сказал: «Куда пришла, где находится[116] Верзилья?» И ответила она ему и вошла в дерево, и нашел он ее в то время, как находилась она под деревом, и окружали ее многочисленные демоны. И они все время окружали ее перед святым Сисинием. И спустился он с коня своего, повернул лицо свое к востоку и поклонился для благословения своего. И поднял руки свои, и просил у Господа Бога своего, говоря: «Господин мой и Бог мой, Бог христиан и царь всех созданий! И когда подошла Верзилья к ногам его (? моим), чтобы убил я ее, и не убивала она младенцев, и не приближалась к женщинам и мужьям их. Я же пойду и стану мучеником ради имени Твоего святого». И вопрошал он Господа, чтобы он услышал (его). И дошел до него (глас) глаголющий: «Теперь я услышал молитву твою и дается тебе власть от Господа, чтобы взял ты Верзилью и сделал все, что пожелаешь». И когда услышал он эти слова, сел он на коня своего, взял копье в десницу свою, и пришел, и отправился в ее сторону, и нашел ее, и убил ее(?), и пронзил ее бок, и убил ее. Она же возопила пред ним, говоря: «Я клянусь тебе семью рангами иерархии архангелов святых и пречистых, всеми: Михаилом, Гавриилом, Рафаилом, Фануилом, Уриилом, Рагуилом, Садокаилом, Ананиилом,

---

[107] Обычно амулеты вешались на шею. Судя по всему, слово «бок» явилось результатом механической ошибки переписчика, так как это слово неоднократно употребляется в тексте СЛ.

[108] В отличие от большинства текстов, пропущено «имени его».

[109] В отличие от большинства текстов, пропущено «аминь».

[110] Также переводится в геэзе как «дурной глаз», а в амхарском как «вид чего-либо».

[111] В геэзе переводится как «гвоздь», «палка» (от глагола со значением «забивать гвозди, скреплять гвоздями, палками» и пр.), в амхарском означает «полдень».

[112] Более позднее нововведение, не встречающееся в ранних свитках.

[113] Написано красным карандашом, неразборчиво и плохим современным почерком.

[114] Это имя, не встречающееся в других свитках, поставлено на место обычного имени Верзилья. Стоит отметить, что в нем использована буква «п», редко встречающаяся в геэзе, но широко распространенная в современном амхарском языке, что говорит о позднем происхождении этого имени.

[115] Судя по контексту, вместо «Верзилья» должно быть «старуха».

[116] Похоже на кальку с амхарского языка, в котором широко распространен глагол *алла* «быть, находиться», произошедший от геэзского *халлава*.

Азарией и Мисаилом, которые стоят пред троном Господа вечные во веки веков. Я же пойду по пути к Господу и туда, где пребудет имя твое, или в церковь, и когда (кто-то) носит (на шее) эту молитву, и мальчик, и девочка, или младенцы, и молодые вовеки». И святой стал мучеником ради (?), подобно Господину нашему Иисусу Христу, слава ему вовеки, аминь.

О Господин мой и Бог мой, святой Сисиний, излечи рабу твою Валата … от демонов колдовских и нечистых духов Барья, Цалимо и Кайхан, Даск и Гудале, Легион, Кураня и Тайаж, Манганя, Манынынья, Айнет и Вугъат, Курцет, Мытъат и Цыфъат и Эльсабет, Йохансаха, Камазу, Хаба, Вальда и Аргыса дама.

Сюжетный тип 2

Национальная библиотека Франции, Griaule 297 по изданию С. Гребо (Grébaut 1937: 179–182), XVIII–XIX вв.

በስመ: አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: ፩አምላክ::

ጸሎት: በእንተ: ማዕሠረ: አጋንንት: ወዓይነ: ባርያ: ወሌጌዎን: ዛር: ወነገርጋር: ዓይነ: ጽላ: ወቍራኛ [::]

አመ: ፳ወ፮ለሚያዝያ:: በዛቲ: ዕለት: ኮነ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ሰማዕት: ወልደ: ሱሲ: ጴትሮስ:: ለዝንቱ: ቅዱስ: ኮነ: አቡሁ: አርኩ: ለዲዮቅልጥያኖስ: ከሓዲ: ዘነግሠ:: ወአስተርአዮ: መልአከ[:] እግዚአብሔር: ወዓጽንአ: ልቦ: ከመ: ይኩን: ሰማዕተ: ወኮነ: ዝንቱ: ነገር: ውስተ: ሕሊናሁ::

ወእምድኅረዝ: ፈነዎ: ንጉሥ: ኀበ: ሀገረ: ኒቆምድያ: ወጸሐፈ: ከመ: የሐድሱ: አምልኮ: ጣዖት:: ወሶበ: ርእየ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ሰማዕት: ወልደ: ሱሲ: ጴትሮስ: ዘንተ: ኀዘነ: ፈድፋደ:: ወእምዝ: ፈነወ: ወአብጽሐ: ኀቤሁ: ፩ቀሲሰ: ወተምኅረ: እምኔሁ: ትምኅርተ: ቤተ: ክርስቲያን: ወአጥመቆ: ጥምቀተ: ክርስትና::

ወእምድኅረዝ: ተመይጠ: ኀበ: ሀገረ: አንጾኪያ: ወረከበ: እምዘ[:] ወለደት: እኅቱ: ወልደ[:] ዘውሉጥ: ፍጥረቱ: ወእምቅድሜሁ: ወለደት: ወለተ: ወቀተለታ: ወሰትየት: ደማ: ወኃደረ: ውስቴታ: ሰይጣን: ወኮነ: በሥራይ: ያስተርኢ: በአምሳለ: ዖፍ:: ወሶበ: ይትወለድ: ሕፃን: እምውሉደ: ሰብአ: ሀገር: ትወርድ: ኀቤሁ: ወትቀትሎ: በሥራይ: ወትሰቲ: ደሞ:: ወሶበ: ርእየ: ቅዱስ: ሱስንዮስ: ሰማዕት: ዘንተ: ነሥአ: ኵናተ: በየማኑ: ወቀተላ: በእዴሁ: ለእኅቱ: ወለወልዳ: እስመ: ወልደ: ሰይጣን: ውእቱ: ወቀተሎሙ: ለምታ: ወለአቡሁ: እስመ: እሙንቱ: መሠርያን::

ወተመይጠ[:] ኀበ: ሀገረ: ኒቆምድያ: ወበጽሐ: ኀበ: ውእቱ: ቀሲስ: ዘአጥመቆ: ጥምቀተ: ክርስትና: ወነገሮ: ኵሉ: ዘኮነ: እምኔሁ:: ወእምድኅረዝ: ተመይጠ: በሰላም: ኀበ: ሀገሩ: ወአእመረ: አቡሁ: ዘኮነ: እምኔሁ: ወፈቀደ: ከመ: ይቅትሎ:: ወአስተዋደዮ: ኀበ: ንጉሥ[:] ወኰነንዎ: ኵነኔ: ዐቢየ: ውእተ[:] ጊዜ:: ወሖረ: ቅዱስ: ሱስንዮስ[:] ሰማዕት: ኀበ: ቤተ: ጣዖት: ወአዘዞሙ: በኃይለ: ክርስቶስ: ሎቱ: ስብሐት: ከመ: ይረዱ: ውስተ: ሲኦል: ወሶቤሃ: ከሠተት[:] አፉሃ: ምድር: ወውኅጠቶሙ::

ወተሰምዓ: ዜናሁ: ለቅዱስ: ሱስንዮስ: ከመ: ውእቱ: አጥፍአ: ጣዖታቲሆሙ:: ወአስተዋደዮ: ካዕበ: አቡሁ: ኀበ: ንጉሥ: ወተምዕዓ: ላዕሌሁ: ንጉሥ: ወአዘዘ: ከመ: ይኰንንዎ: ኵነኔ: ዓቢየ: ወዘበጥዎ: ወቀሠፍዎ: በድኑባሳት: ዘብርት: ወአኬድዎ: በመንኰራኵር: ወቀጥቀጥዎ: በምክያዳት: ዘያከይዱ: ቦቱ: አካለ:: ወእምዝ: ሰሐብዎ: ውስተ: ሀገረ: ወኮነ: እግዚአብሔር[:] ያጸንዖ: ወያስተኤግሦ: ውስተ: ዝንቱ: ኵሉ[:] ኵነኔ: ወመልአከ: እግዚአብሔር: ያጸንዖ: ወይፈውስ: ቍሰላቲሁ: ወያነሥኦ: ጥዑየ: እንበለ: ሙስና:: ወብዙኃን: ሰብእ: አምኑ[:] በእግዚእነ: ወአምላክነ: ወመድኃኒነ: ኢየሱስ: ክርስቶስ:: ወሶበ: ደክመ: ንጉሥ[:] እምኵነኔሁ: አዘዘ: ከመ: ይምትሩ: ርእሶ: በሰይፍ: ወነሥአ: አክሊለ: ስምዕ:[117]

[117] В тексте свитка пропущено слово **ወትፍሥሕት:**, присутствующее в житии.

በመንግሥት: ሰማያት። ወኮነ: ጎኑልቆሙ: ለዕለ: ኮኑ: ሰማዕተ: በአምጣነ: ኩኑሄሁ: ለዝንቱ: ቅዱስ: ፲፱ወ፩፱ወ፯:[118] **ሰማዕታት።**

ጸሎቱ: ወበረከቱ: የሃሉ: ምስለ: ዓመቱ: ወለተ: ጉበርኤል።

ሰላም: ለሱስንዮስ: ወልደ: ጴትሮስ: ሱሲ።
ሕማማተ: ስምዕ: ተኢጋሚ።
ለቀቲለ: እንቱ: አጥብአ: እንበለ: ያናንሲ።
በጎይለ: ሥራይ: እንተ: ፍጥረታተ: ትኩሲ።
በአምሳለ: ያፍ: ወጉበሩ: ለከይሲ።

አአምላከ: ሱስንዮስ: ዕቀባ: እምዓይነ: ባርያ: ለዓመትከ: ወለተ: ጉበርኤል።

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Бога единого.

Молитва ради связывания бесов и от глаза Бария и Легеона, Зара и Нагаргара, глаза Цэла и Кваряня.

26 числа месяца мийазйа. В этот день стал мучеником святой Сисиний, сын Сосипатра. Отец этого святого был приближенным Диоклетиана неверующего, который правил. И показался ему ангел Господний и вложил силу в сердце его, чтобы стал он мучеником. И осталась эта идея в мыслях его.

И после этого отправил его царь в страну Никомедию и написал, чтобы восстановили они идола[119] богов его. И когда увидел это святой Сисиний-мученик, сын Сосипатра, он сильно опечалился. И когда отправился он в путь, пришел к нему один священник. И научился он от него науке церковной, и окрестил он его крещением по христианскому обряду.

И после этого вернулся он в страну Антиохию и нашел, что сестра его родила ребенка странной внешности, а ранее родила она дочь и убила ее и выпила ее кровь. И поселился в ней Сатана. С помощью чар превращалась она в птицу. И когда рождался ребенок у кого-нибудь из жителей страны, она спускалась к нему и убивала чарами и пила кровь его. И когда увидел святой Сисиний мученик это, взял он копье свое в десницу и убил сестру свою и чадо ее рукой своей, ибо он чадо Сатаны. И убил он мужа ее и отца его, ибо они колдуны.

И вернулся он в страну Никомедию, и пришел к тому священнику, который окрестил его крещением по христианскому обряду, и рассказал ему все, что с ним приключилось. И после этого вернулся с миром в страну свою. И узнал отец его о том, что с ним приключилось, и возжелал, чтобы убили его. И привел его к царю, и получил он тяжкое наказание в это время. И пошел святой Сисиний-мученик в храм идолов и приказал им силою Христа, слава Ему, чтобы спустились они в ад. И тогда разверзла земля уста свои и поглотила их.

---

[118] В житии **፲፱ወ፩፱ወ፯:**

[119] В житии «идолов» во множественном числе.

И распространилась новость о том, что святой Сисиний уничтожил идолов их. И снова привел его отец его к царю. Разгневался на него царь и приказал, чтобы наказали его наказанием тяжким. И били его и бичевали железными булавами и попирали колесом и пинали ногами и избивали тело его. А затем изгнали его в страну, и дал ему силу и терпение Господь во всех этих пытках, и ангел Господний дал силу ему и исцелил увечья его и вознес его здорового и невредимого. И много людей уверовало в Господа нашего и Бога нашего и Спасителя нашего Иисуса Христа. И когда утомился царь от его пыток, приказал он отрубить ему голову мечом. И получил он корону мученичества в[120] Царстве Небесном. И число мучеников, прошедших через пытки за этого святого, было 1190[121] мучеников.

Молитва и благословение да пребудут с рабой его Валата Габрээл.
Хвала сыну Петра Суси[122], святому Сисинию,
Страдания мученика претерпевшему,
На убийство сестры своей решился без сожаления,
Среди тварей разрушена она силой чар,
Подобно птице и колдовству змеи.

О Бог Сисиния, сохрани от глаза Барийа и Легеона рабу твою Валата Габрээл.

Список рукописей, содержащих СЛ, в собраниях Санкт-Петербурга

МАЭ РАН, 4693 № 1 — Пергаменный свиток XVII в. (Платонов 1996: 77). В начале свитка изображен ангел в полный рост с обнаженным мечом в правой руке и ножнами в левой. В конце свитка — изображение «дьявольского лика». Миниатюры не раскрашены. Свиток кроме СЛ содержит молитву о связывании бесов, величания св. Сисинию, молитву против Бария и Легиона, молитву против оборотней, грабителей и кузнецов.

МАЭ РАН, 4055 № 6 — Пергаменный свиток XVIII–XIX вв. В верхней части — изображение восьмиконечного креста на подножии и двух ангелов, затем ангела с крестом на голове и мечом и ножнами в руках, в конце свитка — «дьявольский лик». Из коллекции Б.А. Тураева.

---

[120] В эфиопском тексте пропущено слово «радость», присутствующее в житии. Правильно было бы перевести: «И получил он корону мученичества и радость в Царстве Небесном».

[121] В житии 1490.

[122] Сосипатра.

МАЭ РАН, 4055 № 8 — Пергаменный свиток XVIII–XIX вв. (текст с обеих сторон). В верхней части — изображение ангела с мечом и ножнами в руках, в середине — «дьявольский лик», в конце — магическая сетка. Из коллекции Б.А. Тураева.

МАЭ РАН, 4055 № 10 — Пергаменный свиток XVIII–XIX вв. (текст с обеих сторон). В верхней части — изображение двух крестов, в середине — двух ангелов, в конце — двух «дьявольских ликов». Из коллекции Б.А. Тураева.

ИВР РАН, Эф. 88 — Пергаменный свиток XVIII–XIX вв. Начало и конец отсутствуют. Магическое изображение сетки и человеческой фигуры.

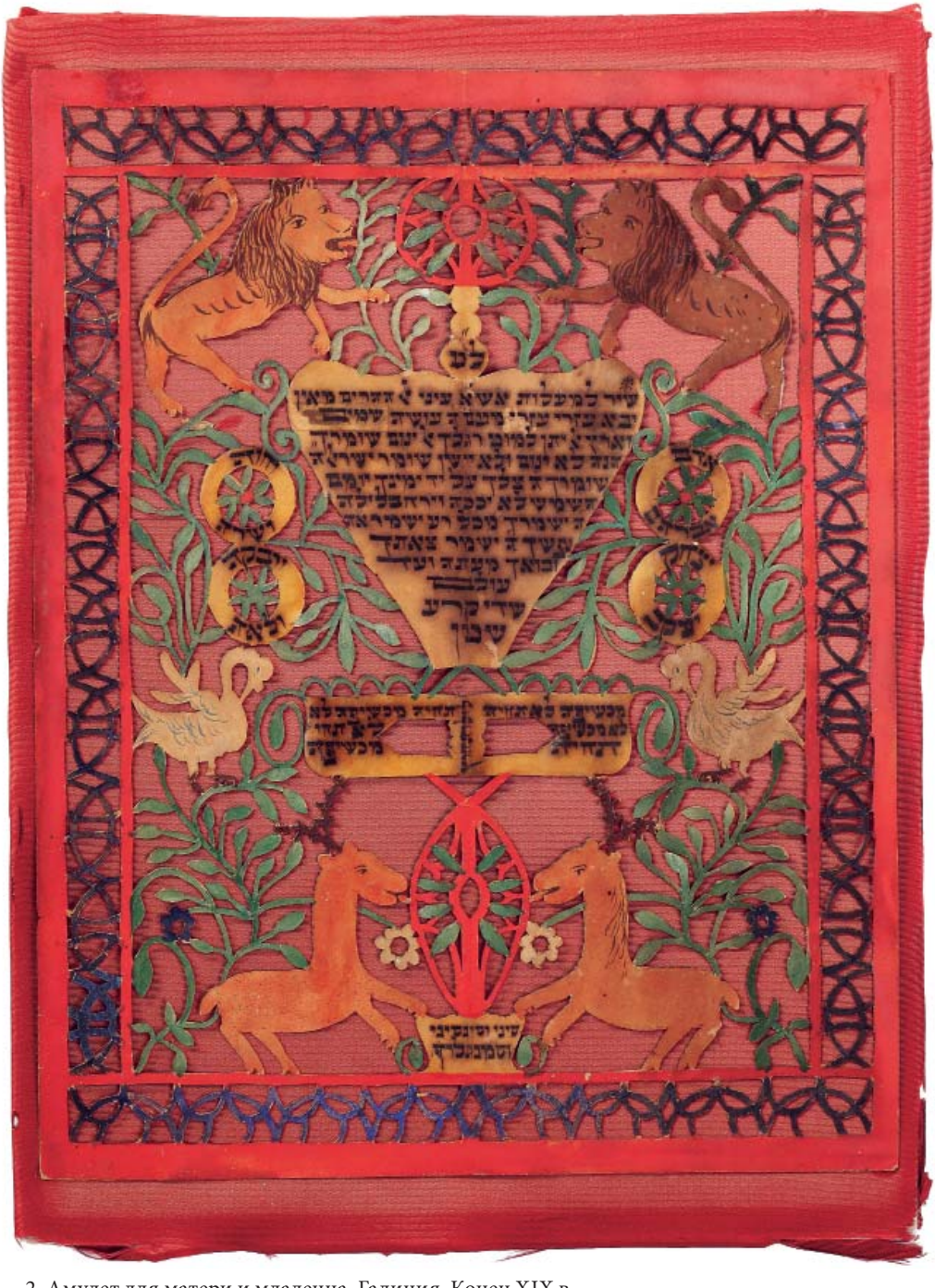
ИВР РАН, Эф. 111 — Пергаменный свиток XVIII–XIX вв. В начале — изображение «дьявольского лика», в середине — ангел, в конце — сетка из магических квадратов. Рукопись из коллекции Н.П. Лихачева.

ИВР РАН, Эф. 112 — Пергаменный свиток XVIII–XIX вв. В верхней части изображение двух крестов, в середине — четыре человеческие фигуры. Рукопись из коллекции Н.П. Лихачева.

ИВР РАН, Эф. 119 — Пергаменный свиток XVII–XVIII вв. В начале свитка изображен лик в рамке (возможно, «связанный бес»). Кроме СЛ содержит молитвы против Бария и Легеона, Буды, начало Евангелия от Иоанна. В настоящее время хранится в Институте восточных рукописей РАН.

РНБ, Эф. н. с. 28 — Пергаменный свиток конца XIX — первой половины XX в. В начале, середине и конце украшен полихромными миниатюрами: ангел в полный рост с обнаженным мечом в правой руке и ножнами в левой, связанный бес и ангел в полный рост, убивающий мечом беса. Кроме СЛ содержит также молитвы против демонов Шоталай и Шоталавит.

1. Арамейская магическая чаша
с текстом Истории Смамит (AMB B12a).
Еврейская национальная и университетская
библиотека, Heb. 4o6079. Фото с сайта
библиотеки: http://web.nli.org.il/sites/nli/
english/digitallibrary/.



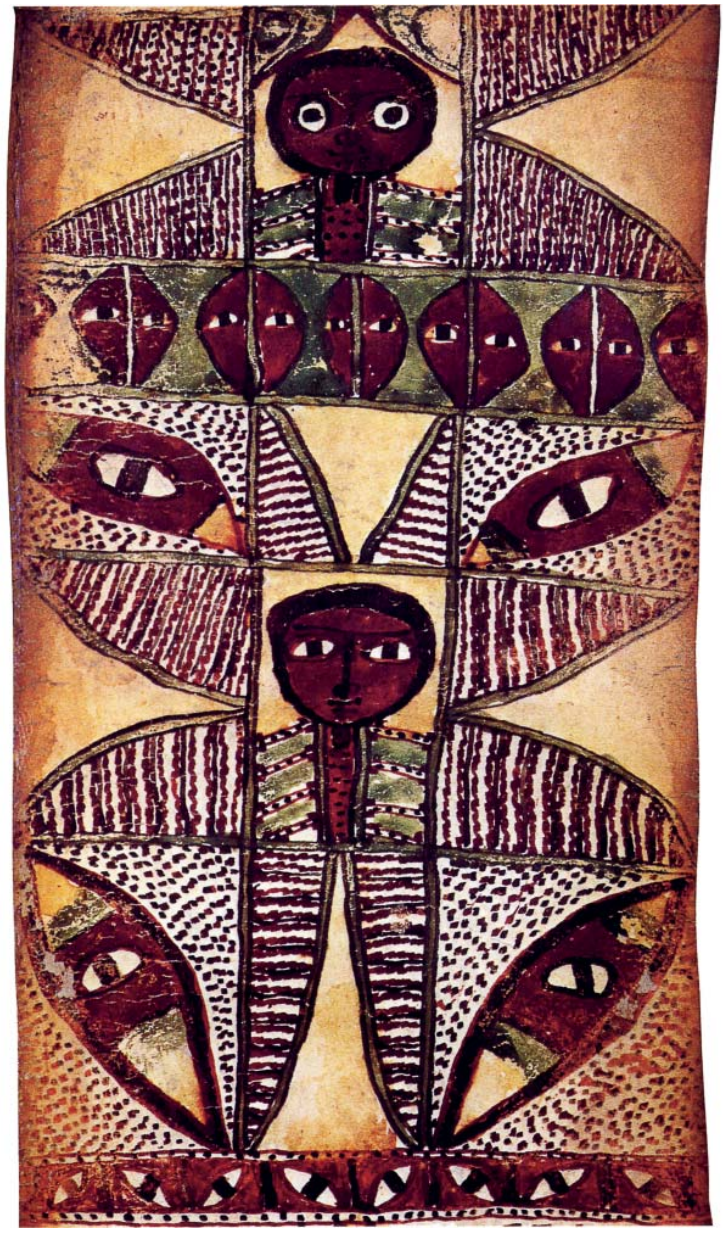
2. Амулет для матери и младенца. Галиция. Конец XIX в.
Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

3. Амулет против тяжелых родов. Витебская губ., м. Бешенковичи. Конец XIX — начало XX в. Урицкая Л. Б., Якерсон С. М. Еврейские сокровища Петербурга. Ашкеназские коллекции Российского этнографического музея. СПб., 2009. С. 100.

4. Амулет для роженицы и младенца, приписываемый Баал Шем Тову и Хиде. Тунис, 1940-е. Коллекция Музея истории евреев в России (Москва).

5. Нотированный богослужебный сборник на пергамене из собрания ИВР РАН. XVIII–XIX вв. Эф. 55, л. 2.

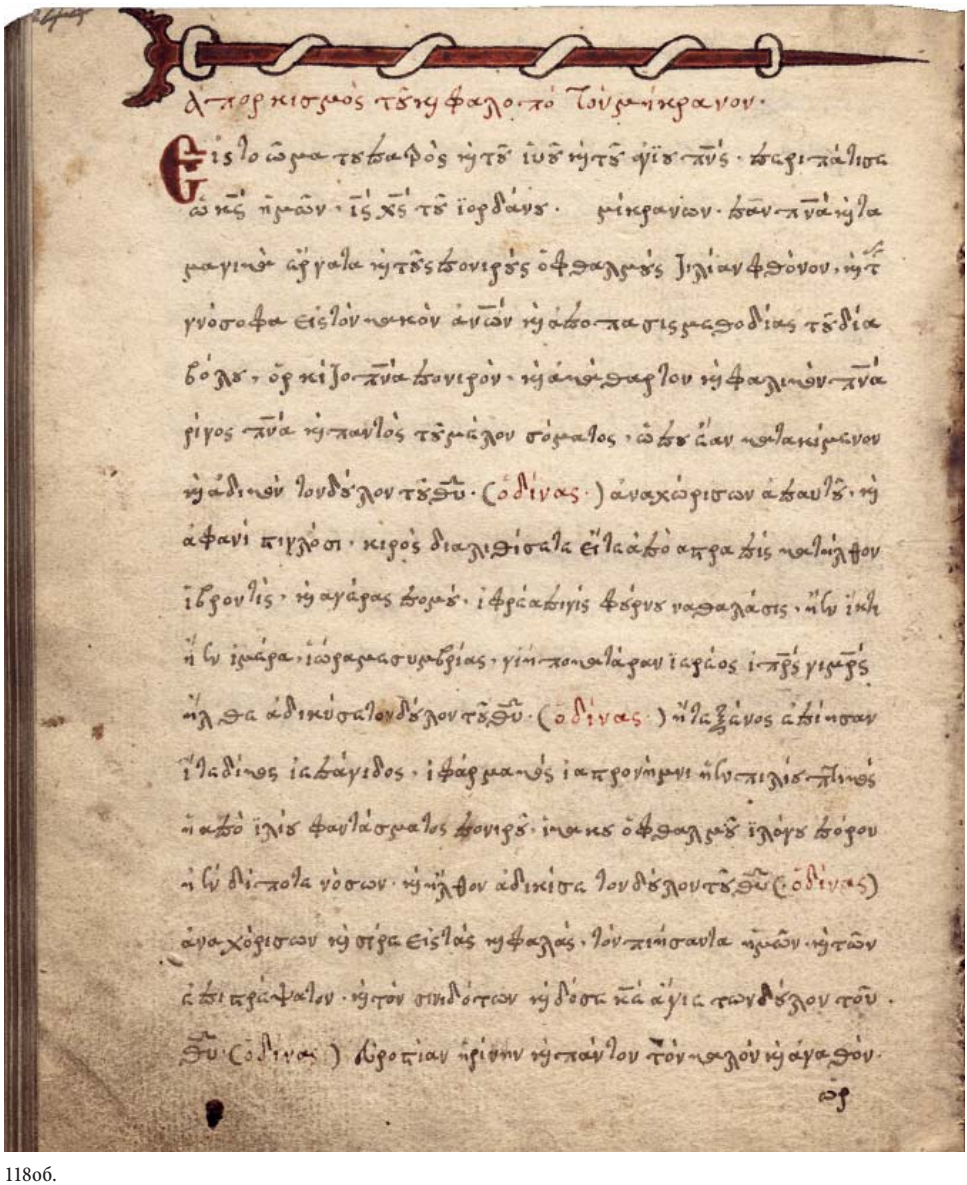
6. Амулет в форме свитка из коллекции Wellcome Library, Лондон. Пергамен. 1-я половина XIX в.



7. *Mercier J.* Ethiopian Magic Scrolls. New York: G. Baziller, 1979 (p. 100, Plate 31). Св. Сисиний представлен в центре композиции, вписанный в подобие восьмиконечной звезды. Эта звезда интерпретируется исследователями как схематичное изображение ангельских крыльев, впрочем, существует точка зрения, согласно которой она представляет собой рога бесов. Верзилья находится над головой святого, также обрамленная четырехконечной звездой. Ж. Мерсье предполагает в этом игру взаимозаменяемости злой и доброй сил. Так или иначе, изображение такого рода гармонично вписывается в традиционную манеру украшения магических амулетов.

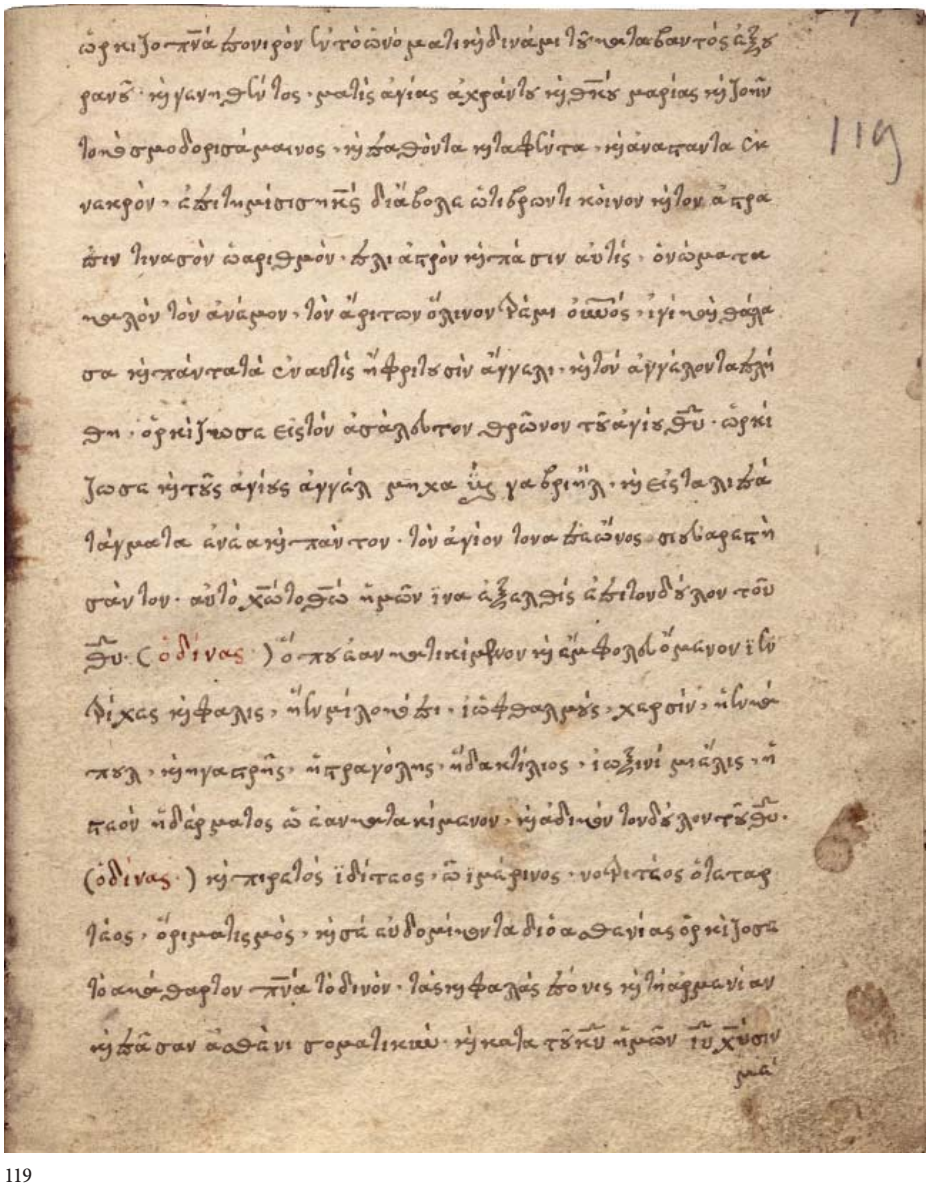
8. Иллюстрация к сирийскому заговору «Заклятие ʕАвдишоʕ против демона Тебʕа».
Рук. Sado 5 (S5), f. 48r. Коллекция М. Садо (Санкт-Петербург). Фото А.К. Лявданского.

9. Иллюстрация к сирийскому заговору «Заклятие ʕАвдишоʕ».
Рук. Seabury Syr.1 (SB), f. 27v. Библиотека Теологической семинарии Сибери-Вестерн (Чикаго, США). Фото предоставлено А.К. Лявданским.

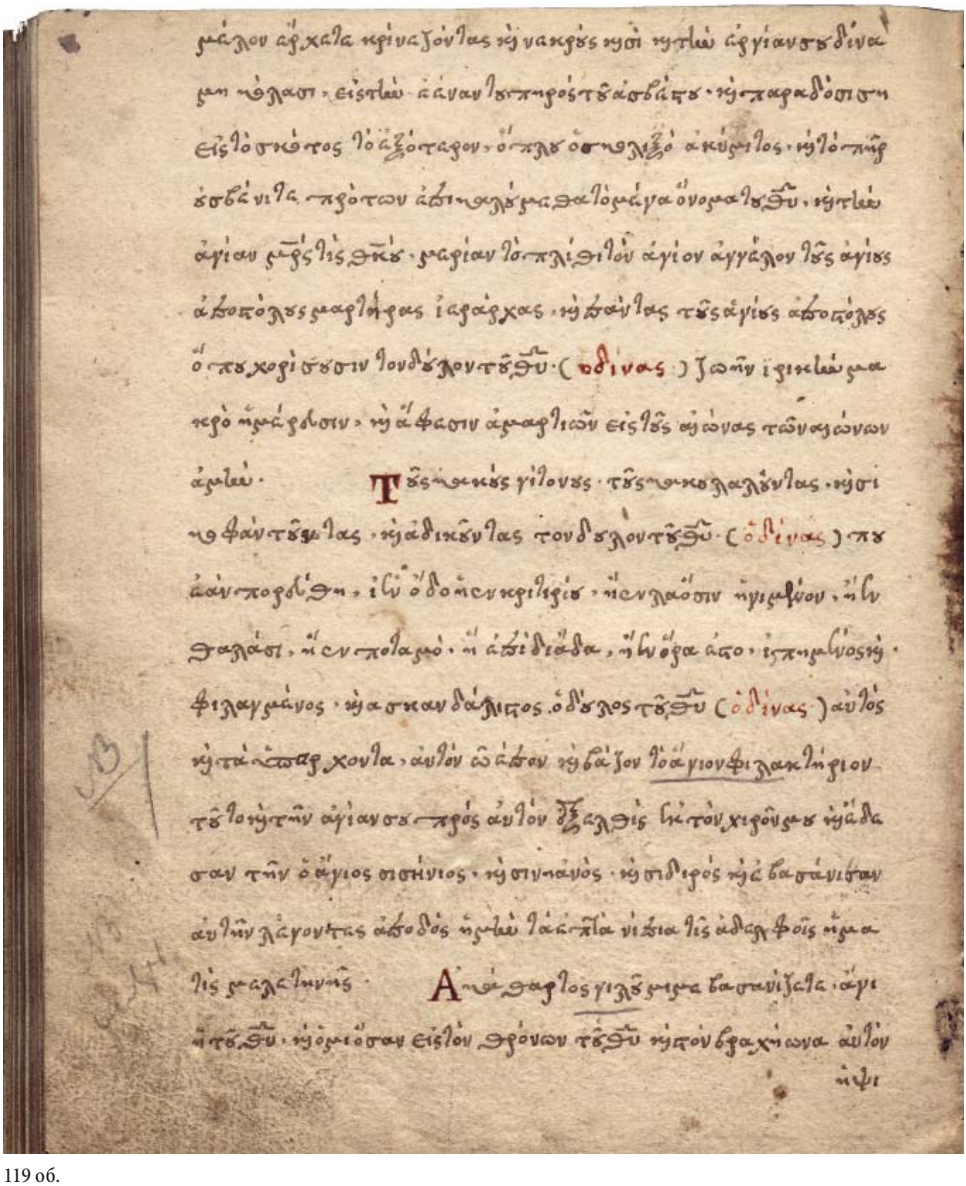


118об.

10. Филактерий на изгнание нечистой Гилу с фрагментом СМ в тексте «Экзорцизма для головы от Мигрени», НИОР РГБ (Фонд Григоровича (ф. 87), № 62), 4-я четверть XVIII в. (л. 118об.–119).



119



119 об.

10. Филактерий на изгнание нечистой Гилу с фрагментом СМ в тексте «Экзорцизма для головы от Мигрени», НИОР РГБ (Фонд Григоровича (ф. 87), № 62), 4-я четверть XVIII в. (л. 119об.–120).

ἡ ψιλὸν καὶ ἅγιον· ἥτιον ὀφθαλμὸν αὐτὸ τὸν ἀκίμιτον καὶ εἰς τὸν δρώ-
μον τὸν ἥλιον καὶ εἰς τὴν κάρα σελίνι· καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχαγγέλου μι-
χαὴλ τίς δίνιθι· καὶ ἔχι τὰ δόδεκα ὀνόματα γεγραμένα· οὐ μιαδι-
κὺ αὐτῶν ἐξαυτὸ τὸ μὲν προτώμου ὄνομα καὶ τοῦ μεγιλοῦ τοδιὸ
ἀβιζοῦ τὸ φιαμέφου τότε σέρα πατάξερε ἀτὸ τὸ πέντε σιλόμιτο
ἔξι μορφαιμέτο εὐτὰ ἀργιρίαν ὀκτὸ κρίρου σάτο ἤνε χαρπαρικρά-
το· κατὸ λιποῦσα τὰ ἔντακα ἀγιρινῆ τὰ δόδεκα πράγγα πεδὸ φορῦ-
σα ταὐ ἡσίντα δόδεκα μου ὀνόματα καὶ ἔχι ὡσεὶ ῥέθη τὸ ἅγιον φι-
λακτίριον· τοῦτο καὶ ἔχι τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχαγγέλου μιχαὴλ· φεύξο-
με ἀπὸ ἴκον ἐκίνων μηλία φιάντα, καὶ ἐπιτὼν δούλον τοῦ θυ (ὀδίνας)

κϛ· ψαλμὸς τῷ δαβίδ· πρὸ τοῦ χρισθῆναι· 26

Κύριος φωτισμούς μου καὶ σωτήρ μου, τίνα φοβηθήσομαι;
κύριος ὑπερασπιστὴς τῆς ζωῆς μου, ἀπὸ τίνος δειλιάσω;
ἐν τῷ ἐγγίζειν ἐπ' ἐμὲ κακοῦντας, τοῦ φαγεῖν τὰς σάρκας μου.
οἱ θλίβοντες με καὶ οἱ ἐχθροί μου, αὐτοὶ ἠθένησαν καὶ ἔπεσον.
ἐὰν παρεμβολὴ, οὐ φοβηθήσεται ἡ καρδία μου· ἐὰν ἐπαναστῇ
ἐὰν πρὸς τάξηται ἐπ' ἐμὲ πόλεμος· ἐν ταύτῃ ἐγὼ ἐλπίζω· μί-
αν ἠτησάμην παρὰ κυρίου, ταύτην ζητήσω, τοῦ κατοικεῖν με ἐν
οἴκῳ κυρίου, πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου· τοῦ θεωρεῖν με τὴν
τερπνότητα κυρίου· καὶ ἐπισκέπτεσθαι τὸν ἅγιον αὐτοῦ· ὅτι ἐ-
κρυ

120

К главе: *Армянские заговоры и амулеты против ала и тпхи и Сисиниева легенда*

11. Святой Сисианий и демон тпха. Ориентировочно конец XVII — начало XVIII в. Фрагмент рукописного амулета, помещенного в статье Дж. Уингейт (Wingate 1930: 176).

12. Бусы тпхи, XIX в., Ахалкалаки (Исраелян 2012: 3. Каталог № 48). Ереван. Музей истории Армении.

13. Барельеф церкви Св. Креста (Ван), X в. Церковь украшена многочисленными барельефами с изображениями библейских персонажей, пророков, святых и сцен с их деяниями. Под центральным фронтоном три всадника, рядом с которыми высечены их имена. Слева св. Теодорос (Федор Стратилат), копьем поражающий змея. В центре св. Саргис (Сергий), убивающий льва. Справа св. Георг (Георгий) пронзает копьем некое поверженное существо. (Барельефы и фрески церкви Сурб Хач // [Электронный ресурс]. URL: http://asketic-travel.livejournal.com/39145. Дата обращения: 25.09.2016).

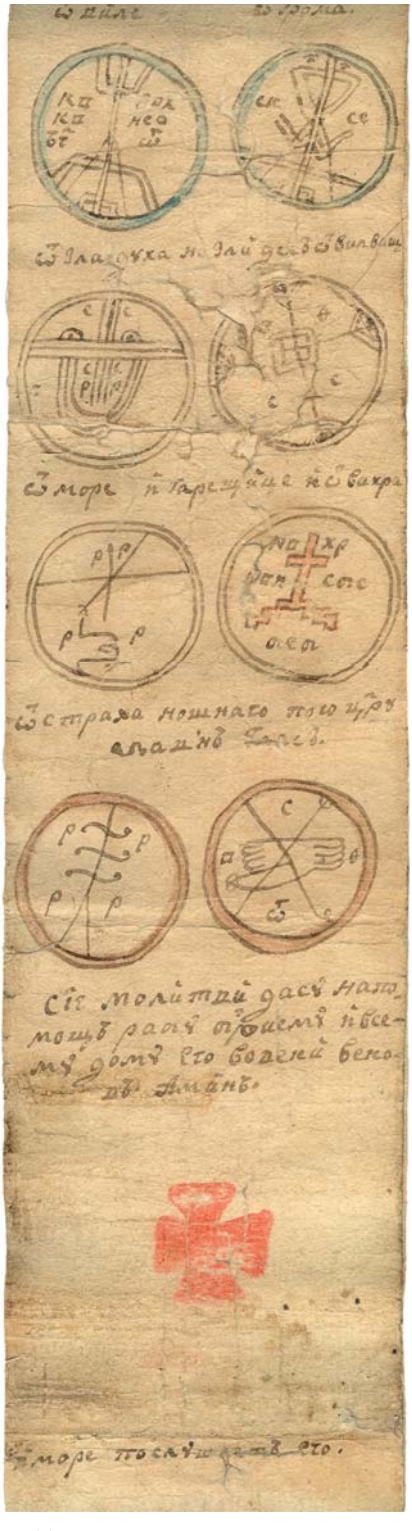
14. Св. Павел крестит ала. Ал в виде зайцеподобного существа стоит на задних лапах и держит в руках печень роженицы. Октябрь, 1703 г. (Ереван. Матенадаран, фрагмент из свитка-амулета № 19).

15. На миниатюре изображен св. Павел (?), который правой рукой творит крестное знамение, а в левой у него меч. Перед ним на задних лапах собакоподобный рогатый демон (ал или тпха), который держит печень роженицы. Внизу стоит на четырех лапах второй демон. Ориентировочно конец XVII — начало XVIII в. (Ереван. Матенадаран, фрагмент из свитка-амулета № 3).

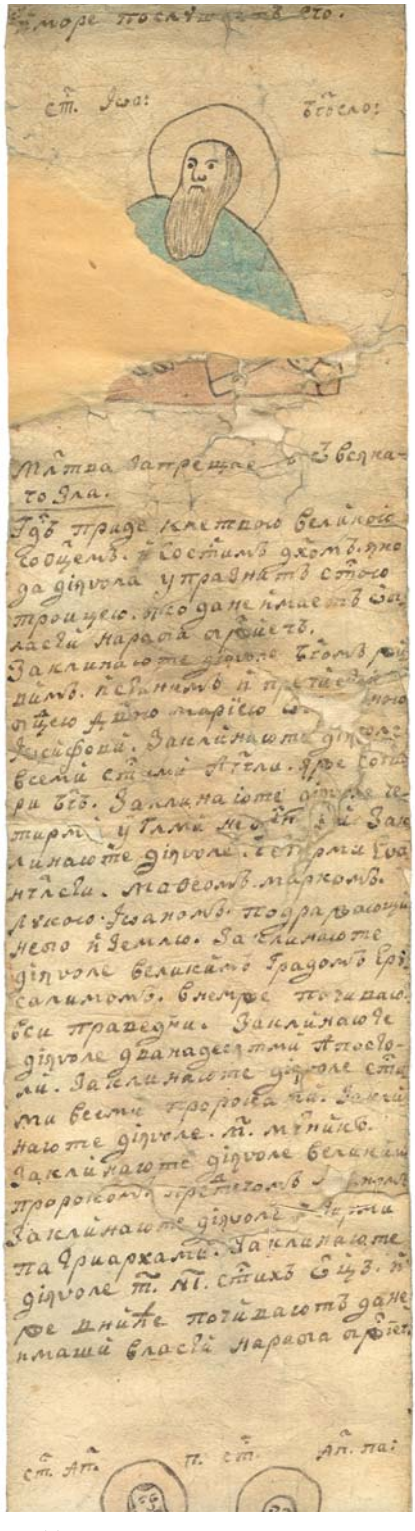
16. Свиток-амулет XVIII в. (?) Этнографический музей (Белград), № 10172. Нерукотворный образ Господа Иисуса Христа.

17. То же. Св. Сисин. Св. Исидор. Св. Феодор.

18. То же. Мелетина, прикрывающая накидкой детей.



19. То же. Фрагмент свитка с печатями.



20. То же. Иоанн Богослов.

21. То же. Апостолы Петр и Павел. Св. Марина. Архангел Михаил.

22. То же. Дева Мария у колыбели Христа.

23. Иллюстрация из рукоп. 3479 (л. 84r). Архангел Гавриил с мечом в руке схватил за волосы демона.
Над демоном написано его имя: «Авестица, крыло Сатаны».

24. Архангел Михаил, попирающий семерых трясавиц, и св. Сисиний; на полях изображены архангел Уриил и св. Мелания Римская. Вторая четверть XVII в. Париж, частное собрание Роджера Кабала. Опубл. в кн.: Бенчев 2005: 111.

25. Архангел Сихаил, св. Сисиний и св. Марон. Последняя четверть XVIII в. Германия, частное собрание. Опубл. в кн.: Бенчев 2005: 107.

26. Архангел Сихаил, попирающий 12 трясавиц в присутствии св. Сисиния и св. Марона. Середина XIX в. Дельфт, Галерея Ингрид Зоемульдер. Опубл. в кн.: Бенчев 2005: 111.

27. Архангел Рафаил и священномученик Сисиний. XIX в.
Санкт-Петербург, ГРМ. Опубл. в кн.: Пивоварова 2008: 125.

28. Архангел Сихаил и св. Сисиний, а также Иов, Иоанн Печерский, Пафнутий Боровский, Уар, Улита и Кирик. XIX в. Палех или Мстёра(?). Москва, собрание «Эксперт-клуба»; ранее в галерее Эдуарда Ротманна в Берлине. Опубл. в кн.: Бенчев 2005: 117.

29. Иллюстрация к молитве от двенадцати трясавиц.
Нач. XIX в. (?). Опубл. в кн.: Аничков 1908, вклейка между с. 40 и 41.

АРАБСКИЕ ВЕРСИИ СИСИНИЕВОЙ ЛЕГЕНДЫ
(А.К. Лявданский)

Арабская заклинательная традиция чрезвычайно многообразна. Если говорить о широте распространения арабской магической традиции, то важно отметить, что в мусульманских странах, где большинство населения не говорит по-арабски (Иран, Турция, Судан, Эфиопия, Индия, страны Средней Азии, Татарстан и др.), весьма популярны арабоязычные амулеты. Отчасти это связано с тем, что по содержанию они нередко представляют собой выдержки из Корана. Помимо региональных разновидностей исследователи отмечают особенности суннитских и шиитских текстов и изображений[1]. Одной из особенностей арабской магической традиции является то, что она включает направление, практически не имеющее отношения к народной магии и фольклору, — это арабская «ученая» магия, то, что в определенный период в Европе породило алхимию и некоторые другие смежные направления. Однако нередко тексты, относящиеся к разным направлениям — народной и ученой магии, — смешиваются в более поздних — компиляциях.

Изучение арабо-мусульманских заклинательных текстов на Западе восходит к XVIII в. С тех пор появились сотни работ, посвященных различным аспектам этой традиции. Качественные обобщающие обзоры сделаны в (Winkler 1930; Canaan 1937; Kriss, Kriss-Heinrich 1962). Наиболее широко арабская магическая традиция освещена в книге Э. Дуттэ, который пользовался источниками, собранными в Северной Африке (Doutté 1909). На русском языке небольшой обзор по данной теме содержится в книге М.Е. Резван, посвященной гаданиям по текстам Корана (Резван 2011). Магические традиции в разных регионах исламского мира освещены в различной степени. По ряду причин наибольшее число работ посвящено магическим практикам и амулетам в Египте[2].

Форма амулетов в арабском мире очень разнообразна. Это могут быть свитки различного объема; широко распространены металлические и каменные амулеты разных форм; функцию оберега может носить одежда или ткань со стихами из Корана или божественными именами. Свитки небольшого размера часто принято хранить в металлических или кожаных футлярах. Амулеты в арабском мире настолько популярны, что многие типографии выпускают их копии в тысячах экземпляров.

Изображения персонажей заклинательных сюжетов отсутствуют, что связано с запретом на изображения людей в исламе. Широко распространены так наз. магические квадраты, которые могут использоваться самостоятельно

---

[1] См., например, работу о шиитских амулетах: Phillott, Shirazi 1906.

[2] Например: Littmann 1950; Лэйн 1982.

или включаются в композицию амулета наряду с текстом. Ячейки магических квадратов могут быть заполнены цифрами, буквами, именами Аллаха или стихами из Корана. Магические квадраты со стихами из Корана, вероятно, являются прообразами подобных квадратов в сирийских заклинательных рукописях[3], а возможно, и в еврейских.

Некоторые авторы выделяют наиболее популярные амулеты или наиболее популярные тексты, встречающиеся на амулетах. Вероятно, наибольшее распространение получили амулеты с текстами из Корана и с именами Аллаха. Миниатюрный Коран, помещенный в специальный футляр, может использоваться как амулет (Wallis Budge 1930: 53).

Как отмечает С. Цвемер, один из самых распространенных амулетов — так наз. *будух* (*budūḥ*), представляющий собой магический квадрат 3 × 3 с вписанными в него четырьмя буквами слова *будух* (ب د و ح) или их цифровыми эквивалентами (2–4–6–8) и другими буквами или цифрами, организованными так, чтобы в каждой из сторон сумма составляла 15. Авторство или откровение этого амулета приписывается либо знаменитому богослову и мистику Аль Газали (1058–1111), либо Адаму (Zwemer 1920: 196). Этот амулет, возможно, имеет отношение к сюжету СЛ, поскольку в некоторых текстах, включая арабо-христианскую молитву Сисинию (Winkler 1931: 97–101)[4], Будух отождествляется с демоницей Тāби‘а — персонажем сюжета СЛ в арабских, а также в сирийских заговорах (Лявданский 2013). Хотя обычно указывают на универсальность амулета *будух*, некоторые авторы подчеркивают его главную функцию — помощь беременным и роженицам в момент родов (Macdonald 2004).

Также хорошо известен амулет с именами семи спящих отроков и их собаки Китмир.

Широко распространен амулет, получивший название «Семь Соломоновых договоров (клятв)», включающий сюжет СЛ в достаточно трансформированном виде.

Сюжет СЛ в арабских текстах

Арабские тексты, релевантные для сюжета СЛ, взяты из подборки, сделанной Хансом Винклером в его книге «Соломон и Карина» (Winkler 1931). Помимо текстов, имеющих непосредственное отношение к СЛ, Х. Винклер включил также тексты заговоров от злого глаза, в которых есть персонажи арабских вариантов СЛ и в сюжете присутствует момент встречи и диалога персонажа-защитника с демоницей. Винклер не приводит арабские оригиналы всех текстов. Некоторые арабские оригиналы удалось обнаружить в доступном

[3] В частности, расположение текста в этих квадратах в сирийских рукописях повторяет некоторые варианты арабской традиции таких квадратов, зафиксированные в Иране.

[4] См. в главе Е.Б. Смагиной «Святой Сисиний в коптской традиции» в наст. изд.

нам издании известного сборника заговоров и рецептов «Книга милосердия. (Трактат) о медицине и философии» (*Kitāb al-Raḥma fī al-Ṭibb wa-al-Ḥikma*), авторство которого традиционно приписывается знаменитому богослову и толкователю Корана Джалал ад-Дину ас-Суйути (1445–1505)[5]. Для антологии выбраны тексты, в которых встречается мотив раскрытия имен демоницы с соответствующим списком ее имен (№ 1, 2), а также дается фрагмент текста, где список имен приводится в качестве «приложения» к основному тексту заговора, содержащему сюжет СЛ (№ 3). Кроме того, приводится текст арабо-христианского амулета (текст № 4), который актуален для истории бытования СЛ в арабском мире, поскольку в нем обнаруживаются очевидные параллели с текстами СЛ, хотя сам сюжет СЛ в нем отсутствует:

— это молитва св. Сисинния (Суснийуса) для защиты маленьких детей от демона;

— демон принимает обличье женщины;

— одно из имен демона — Тāби‘а — является именем женского демона в широко распространенных арабских версиях СЛ (см. тексты 1 и 3 настоящей антологии).

Арабские тексты с сюжетом СЛ, переводы которых включены в данную антологию, известны по изданиям XIX–XX вв. Есть основания считать, что сюжеты СЛ в арабском мире были распространены гораздо раньше появления использованных нами изданий. В частности, об этом говорит текст 4 (рукопись XIV в.), в котором присутствуют некоторые мотивы, относящиеся к сюжету СЛ. Автором «Книги милосердия», из которой взяты тексты 1 и 3, считается Муḫаммад ал-Махдавī аç-Çанаубарī, творивший на рубеже XIV–XV вв. († 1412)[6].

Текст 1. **Заговор от Тāби‘а.**

Редакция А[7]. Перевод сделан по изданию: Китāб ар-раḫма фī ’ṭ-ṭибб ва ’л-ḫикма. ал-Кāхира, [1908]. С. 240–241.

Глава о Тāби‘а. Посланник Аллаха сказал — да благословит его Аллах и приветствует! Когда я шел по одной из улиц города, встретил я женщину, прекрасную лицом и с голубыми глазами. Я сказал ей: «Куда ты идешь?» Она ответила: «Я иду к тому, кто находится во чреве своей матери. Я буду есть его плоть, пить его кровь и крошить его кости». Я сказал ей: «Да проклянет тебя Аллах!» Она: «Не проклинай меня, посланник Аллаха! У меня есть двенад-

[5] Подробнее об этом источнике: Лявданский 2013: 171, примеч. 17.

[6] Brockelmann 1938: 252.

[7] Неизвестно, насколько репрезентативны приводимые нами две редакции данного заговора. Опыт работы с текстами и изданиями подобной литературы подсказывает, что публикуемый текст вероятнее всего имеет множество вариантов, отличающихся небольшими разночтениями.

цать имен. Тот, кто их знает и вешает на себя, — к тому я не приближусь». Он сказал ей[8]: «Каковы же они, проклятая?» Она: «Первое — Лӯлӣн, Ḫал‘ас, Дӯс, Малṭӯс, Сийӯс, Саламāс, Ṭӯḫ, Тавасад, ’Асра‘[9], Рабб Куруḫ, ‘Йḳӯд и Салмāн. Если ты напишешь (их) и повесишь (на себя), то можешь ничего не бояться, при помощи Аллаха Всевышнего».

Редакция В. Перевод сделан с немецкого перевода Х. Винклера (Winkler 1931: 3), который пользовался другим изданием Китāб ар-раḫма фӣ ’ṭ-ṭибб ва ’л-ḫикма (ал-Кāхира, 1927)[10].

Глава о Таби‘а. Некоторые рассказывают, что он (Соломон) однажды ночью повстречал Ḳарӣну. Она была с мрачным лицом и темно-синими глазами. Он сказал ей: «Куда ты идешь?» Она ответила: «Я иду к тому, кто находится во чреве своей матери. Я ем его плоть, пью его кровь и крошу его кости». Он сказал ей: «Да проклянет тебя Аллах, проклятая!» Она: «Не проклинай меня! У меня есть двенадцать имен. Тот, кто их знает и вешает на себя, — к тому я не приближусь». Он сказал ей: «Каковы же они, проклятая?» Она: «Первое — Лӯлабан, Ḫал‘ас, Дӯс, Малṭӯс, Сийӯс, Саламāс, Ṭӯḫ, Тавасад, ’Асра‘, Рабб Куруḫ, ‘Унḳӯд[11] и Салмāн. Если кто-то их напишет и повесит (их на себя), то может ничего не бояться, по повелению Аллаха — возвышен Он».

Текст 2. Заговор «семи договоров»[12]**. Текст сверен с арабским оригиналом по изданию: Китāб ар-раḫма фӣ ’ṭ-ṭибб ва ’л-ḫикма. ал-Кāхира, [1908]. С. 238–240.**

Э. Дуттэ приводит перевод этого амулета по тексту, приобретенному в Алжире и напечатанному в Каире в 1819 г. (Doutté 1909: 112–114). Как пишет С. Цвемер, этот амулет печатают в Каире тысячами копий, которые рассылают по странам Северной Африки и по другим странам Ближнего Востока. Он приводит английский перевод с некоторыми сокращениями (Zwemer 1920: 192–196). Уоррел обнаруживает сходные мотивы в арабском заговоре «семи договоров» и в эфиопском заговоре от злого глаза (*ʕaynat*). Он также пользуется текстом, «происходящим из Каира» (Worrell 1909: 111, примеч. 7). Важно отметить, что этот амулет имеет как минимум две редакции. Одна редакция, видимо, менее популярная, содержит мотив раскрытия 12 имен демоницей (Winkler 1931: 15–19). Более распространенная редакция, экземпляры которой были опубликованы Э. Дуттэ, С. Цвемером, а также Х. Винклером (1931: 4–15),

[8] По смыслу здесь должно быть: «я сказал ей». Сбой согласования, вероятно, объясняется знакомством переписчика с другой редакцией текста (см. ред. В), в которой повествование ведется в третьем лице.

[9] Винклер предлагает толкование имени «очень быстрая».

[10] Это издание было нам недоступно.

[11] «Виноградная кисть(?)» (Winkler 1931: 3).

[12] Другое название «Семь Соломоновых договоров (клятв)».

не содержит списка имен женского демона. Здесь мы приводим в сокращении перевод редакции, включающей список мифонимов, по работе Винклера.

Однажды, когда Соломон, сын Давида, — да будут благословенны оба — сидел на своем троне и престоле, его ковер нес ветер[13], а птицы и джинны ему служили, Гавриил был справа, Михаил — слева, пред ним предстала одна старуха из джиннов. Зубы у нее были как у слона, волосы — как листья пальмы, из ее рта и носа шел дым, голос ее был — как звук грома, глаза — как ослепительная молния, у нее был странный облик и отвратительная речь. Как только Соломон — да будет он благословен — на нее взглянул, его объял страх, и он простерся ниц перед Аллахом всевышним. Затем он поднял голову и сказал:

— О женщина, не видел я более отвратительного создания, чем ты, и не существует ничего более отвратительного, чем ты. Как твое имя и кто ты?

Она ответила:

— Мое имя аль-Хамма бинт аль-Хамма[14], а мое прозвище — Умм аṣ-ṣибйан. Я живу в воздухе между небом и землей.

Тогда он сказал:

— Над кем дана тебе власть из сыновей Адама и дочерей Евы?

— О пророк Аллаха, — над злыми из мужчин и женщин, а также над теми, кто не носит при себе ни стиха из Книги Аллаха всевышнего, ни твоей печати, о пророк Аллаха. У таких мы пускаем (кровь) так, как она вытекает из сосудов при беременности, во время родов и во время месячных. А у других я останавливаю кровь, когда они еще юные[15]. Некоторых я оставляю в покое до того, как они родят, а потом нападаю на ребенка и оставляю его не то живым, не то мертвым. Также я предстаю перед ней в образе одной из ее служанок или родственниц, и говорю ей: «Ты, имярек, покажи мне свой живот». Тогда я протягиваю свою руку к ее животу и закрепляю ребенка у ее спины, так он там и остается, а она полна печали, заботы и беспокойства. Также (полны печали) те (женщины), у которых во внутренних покоях живут девственницы, и (полны печали) их мужья, поскольку я делаю так, что они

[13] «И всем Мы даровали мудрость и знание, и подчинили Дауду горы… А Сулайману — ветер, когда он, дуя, устремляется по его повелению в землю, которую Мы благословили…» (Коран 21: 79–81); «А Сулайману — ветер… утренний путь его — месяц, и вечерний путь его — месяц. Источили Мы для него ключ меди. А из джиннов — такие, что работают пред ним по повелению его Господа… Делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений, чаш, как цистерны, и котлов прочных» (Коран 34: 12–13) (перевод И.Ю. Крачковского).

[14] В версии, приводимой Х. Винклером, имя этого персонажа al-Haẓma (Winkler 1931: 16).

[15] По интерпретации Винклера, речь идет о том, что демоница препятствует началу менструаций у девочек.

(девственницы) остаются как невозделанное поле, и закрываю всякий путь к ним. И я, о пророк Аллаха, переливаюсь семьюдесятью цветами, ржу, как лошадь, реву, как верблюд, вою, как волк, издаю шипение, как змея, рычу, как пантера, и имею я власть над сыновьями Адама и дочерьми Евы.

— Я заключу с тобой договор и возьму с тебя клятву[16] Всемогущим Аллахом. Я тебя скую железом и заключу в кандалы и заставлю сидеть на дне моря в унижении и презрении.

— О пророк Аллаха, прощение сопровождает силу. Славнейший и наилучший из сотворенных — тот, кто силен и при этом милостив. Возьми с меня клятву и заключи договор: к тому, кто эти письмена (на себя) повесит, я не буду приближаться ни в каких ситуациях.

— Как твое имя?

— Аль-Хамма бинт аль-Хамма, мое прозвище — Умм аṣ-ṣибйан . У меня десять имен: Ḳаланӯш, Маḳлӯш, Ḫӣлӯш, Ḳарḳӯс, ʻАмрӯш, ʻЙлаḳӯш, Ḳамṭанӯш, Ḳӯш, Маḳарḳатӯш, Умм Милдам. Я ем плоть и пью кровь. Возьми с меня клятву и заключи договор, что я не буду приближаться к тому, кто на себя повесит твои письмена, а также к его добру и к его детям.

— В чем твоя клятва и договор?

— О пророк Аллаха, я даю тебе клятву и (заключаю) договор (именем) Аллаха, который неизменен. Вот эти клятвы, которые приносят пользу тому, кто их на себя повесит, по воле Бога Всевышнего.

Клятва первая. Басмала[17]. (Клянусь) Тем, чьи хвала и слава, почитание и прославление, свет и сияние, кто сдерживает свое обещание, кто вершит то, что хочет, что не буду я приближаться к тому, кто эти имена на себе носит, ни к его добру, ни к его ребенку. <…>

Текст 3. Раздел о Тāби‘а из «Книги милосердия» (Winkler 1931: 19–25).

Основная часть этого обширного заговора очень близка по содержанию тексту заговора «семи договоров». К особенностям этого текста относится более выраженная роль архангелов Гавриила и Михаила. В частности, Гавриил участвует в диалоге Соломона и Тāби‘а. В качестве «приложения» к основному тексту амулета дано «Заклинание (архангела) Михаила», а также список 12 имен Тāби‘а, который и приводится ниже.

<…> Звучание имен (Тāбиʕа) таково: Лалрāс, Ṭарṭар, Барḳӯс, Фаджӯс, Махрӯс, Ṭар‘аṭрӯс, Ḫарӯс, Ба’адӯс, Сарта’ӯс, Данӯс, Мал‘ӯна[18], Умм аṣ-ṣибйāн. <…>

---

[16] Перифраза параномастической конструкции *astawaṯaqu… bi-l-ʻahdi wa-l-mīṯāqi*.

[17] Традиционная мусульманская формула.

[18] «Про́клятая». Ср. текст 1, ред. В, где словоформа *мал‘ӯна* употреблена не как имя собственное, а как прилагательное («Да проклянет тебя Аллах, проклятая!»).

Текст 4. Амулет для защиты маленьких детей. Ватиканская библиотека, Cod. Arab. 117 (1325 г.), f. 206v–207r. Перевод по изданию: Winkler 1931: 97–99.

Приводимый ниже текст взят из арабоязычной христианской рукописи, происходящей из Египта. В целом это вполне христианский текст, но он интересен тем, что свидетельствует о бытовании среди христиан Египта демонологических представлений, характерных для арабо-мусульманского мира. Речь идет о таких мифологических персонажах, как Бидух, Тāби‘а и Гуль.

Молитва святого Суснийуса, мученика. Ее читают над маленьким ребенком и вешают над ним. Тогда его покинут все его боли и Бог будет его охранять молитвой этого святого. Он будет храним от зла Сатаны и Тāби‘а и от злых людей, так что они не будут подходить и приближаться к людям и к их детям. Аминь. В то время, когда знание прекратилось, разум помутился и распространился страх перед убийцами, обратился мар[19] Суснийус к тем, которые были посланы убийцами, дружелюбно и вежливо, с верою в Бога, чтобы они не спешили его убивать и чтобы они ему дали время помолиться. Когда палач ему это позволил, он отошел немного в сторону, пал на землю и начал молиться. Прежде всего молился он об этом Сатане, искусителе, который принимает различные образы, зовется разными именами и который является женщинам в образе мужчины, а мужчинам в образе женщины. А когда он хочет показать свою мерзопакостность и злость, он приходит и принимает образ дикой злой женщины и обрушивает свою ярость на тела беременных, на плоды, и склоняет сердца людей к тому, чтобы они служили ему вместо Бога, могуществен он и велик[20]. Тот, чья вера слаба, называют Бидух, другие называют Тāби‘а, а также есть и такие, которые называют Гуль, заблудшая и проклятая. И сказал благословенный святой: «Я молю тебя, мой Бог и мой Господь, целостный и совершенный, который не страдает и недостижим, который охватывает тварей силой своего слова. Взгляни с высоты своей святости и полноты своей милости на род человеческий, сохрани этот мир своей милостью от окружающего его несчастья. И теперь, мой Господь и Владыка Иисус Христос, услышь мою молитву и мою мольбу от этого Сатаны, проклятого искусителя. И во всяком месте, где будет начертан победительный крест и в котором Твое святое имя будет названо вместе с моим именем, не должно быть этому проклятому искусителю Сатане никакого пути и не должно быть у него силы к этому месту приблизиться. Да будет он связан, заклят и закован в цепи. О Сатана, проклятый искуситель, именем Бога живого, который тебя прогнал и лишил тебя силы. Он и вновь

[19] В оригинале *mārī*. В переводе нормализовано как *мар*, исходя из сирийского происхождения этого термина (сир. *mry*), обозначающего «господин».

[20] Традиционная мусульманская формула-эпитет Аллаха: *ʕazza wajalla*.

тебя прогонит от того, над кем будут читать мою молитву. Связан и заклят будешь ты от этого твоего дня и до дня, когда тебя закуют в огненные оковы и бросят в огонь неугасимый. Именем нашего Отца, который в небесах, его всемогуществом и его словом, которое народ неба и земли восхваляет как святое, его творящей силой, высокочтимой и неизменной, которая охватывает небо и землю. И молитвами мар Суснийуса, мученика, непорочного. И силой креста и молитвами всех непорочных. Нашим Господом Иисусом Христом. Во веки веков. Аминь».

Мифологические персонажи

Здесь мы остановимся только на характеристике демонических персонажей. В приводимых в данной главе текстах в общей сложности имеется 40 имен демоницы. Для большинства этих имен этимология неизвестна. Некоторые имена кратко поясняются в примечаниях к текстам. В целом для имен демоницы в приводимых здесь текстах характерно большое разнообразие: за некоторыми исключениями ее имена от текста к тексту не повторяются. Второе наблюдение касается хорошо заметной тенденции в окончаниях имен: многие имена заканчиваются либо на *-ȳc*, либо на *-ȳш*. Эти окончания, вероятно, указывают на то, что традиция этих имен восходит к греческим источникам[21]. Для рассмотрения в этом разделе выбраны наиболее значимые имена, о которых имеются сведения за пределами приводимых в этой главе источников. Каждое из обсуждаемых имен женских демонов имеет в арабской традиции свою историю и связано со специфическими для него представлениями[22]. Однако в повествованиях, следующих сюжетной схеме СЛ, эти имена обозначают по сути одного персонажа. Х. Винклер попытался суммарно охарактеризовать этого персонажа, предложив формулировку «враг (ж. р.) всякой человеческой жизни» (Feindin allen Menschenlebens)[23]. В то же время в ряде текстов эти персонажи выступают как семантически стертые имена, наименования недифференцированных видов зла, не ассоциирующиеся с какими-либо специфическими функциями (Winkler 1931: 40).

---

[21] В древнегреческом многие имена имеют окончание *-os*, которые по-арабски передаются как *-us*. По-видимому, окончание *-uš* является фонетическим вариантом или искажением первоначального *-us*.

[22] По мнению Винклера, Тāби‘а, Қарῑна и Умм аṣ-ṣибйан известны были арабам еще в доисламский период, т.е. это аравийские персонажи: он связывает широкую географию их распространения («от Сирии до Марокко») именно с арабскими завоеваниями. По мере распространения в пространстве и во времени эти имена приобретали новые, первоначально не свойственные им смыслы (Winkler 1931: 46).

[23] Winkler 1931: 40.

1. Ḳarīna

Ḳarīn («друг, товарищ») — это дух-спутник, сопровождающий любого человека. Иногда это также дух-искуситель[24], склоняющий человека ко злу. По другой традиции, восходящей к доисламским временам, это род джинна, сопровождающего поэта и сообщающего ему его стихи (Macdonald 1978). Данное понимание этого термина мужского рода характерно для литературных источников. В народных верованиях, а также в заклинательной литературе распространено представление о двух «видах» этого демона, выступающего как демон мужского пола *ḳarīn* или как демон женского пола *ḳarīna*. В некоторых источниках и локальных традициях преобладает верование, связанное исключительно с демоницей *ḳarīna*.

Как сообщает С. Цвемер, в Северной Африке у мусульман из племени хауса, а также в Египте распространено поверье, что у каждого человека есть дух-*ḳarīn* противоположного пола (его еще называют «брат» или «сестра» соответственно), который в основном обретается под землей или под порогом дома, но каждую ночь спит со своим «хозяином», пока тот (или та) не женится. Также сообщается о похожей традиции из Дагестана и Смирны: когда рождается ребенок, рождается и его *ḳarīna* (Zwemer 1920: 115–116).

В Египте также верят в *ḳarīnu*, от которой охраняют новорожденных детей специальным ритуалом и для защиты от которой изготавливают амулеты. Наиболее популярный амулет от *ḳarīny* — «Семь договоров Соломона» (Zwemer 1920: 118)[25].

2. Tābiʿa

Во многих арабских источниках упоминается *tābiʿ* («сопровождающий») как род демона-спутника. По одному из свидетельств, может принимать облик птицы (Nünlist 2015: 314). В целом представления о *tābiʿ* очень близки образу *ḳarīn*. Это также род джинна, не только сопровождающий обычных людей, но и сообщающий провидцам нечто скрытое. Например, таби указывает прорицателю правильное решение, когда к тому обращаются за советом; уникальные способности целителя объясняются тем, что ему помогает tābiʿ (Там же: 316).

Так же как и *ḳarīn*, *tābiʿ* в народной религии выступает как демоница *Tābiʿa*. О заимствовании этого термина сирийской традицией см. главу А.К. Лявданского «Сирийские версии Сисиниевой легенды». Употребляемый в армянской традиции демонологический термин *тпха* не имеет убедитель-

[24] В этом случае ассоциируется с *шайṭān* («демон») или понимается как его синоним.

[25] Феномену в арабском фольклоре и народной медицине посвящена обширная литература. См., например: Winkler 1931; Sengers 2003; Abu-Rabia 2015; Nünlist 2015: 303–305.

ной этимологии[26]. Учитывая то, что это наименование демона появляется в заголовке типологически сходных текстов, а именно различных версий СЛ «Михаил-типа», имеет смысл рассмотреть возможность заимствования этого термина в армянскую традицию через посредство сирийской.

3. Умм аç-çибйāн

Наименование *Умм аç-çибйāн* буквально означает «мать детей». В отличие от *ḳарīн*/*ḳарīна* и *māби‘* /*māби‘а* этот персонаж известен только как демон женского пола, и его функция связана прежде всего с болезнями детей. Вполне допустимо сопоставление имени *Умм аç-çибйāн* с сирийским демонологическим термином *ʔmʔ ḥnwqtʔ dṭlyʔ* «мать — душительница детей», которое предлагает Х. Винклер[27]. В некоторых арабских медицинских трактатах термин *Умм аç-çибйāн* используется как наименование болезни, а именно эпилепсии. Так, Закарийā ар-Рāзī (865–925) описывает эту болезнь как детскую эпилепсию, ссылаясь, в частности, на Джурджӯса ибн Джибрīла ибн Бахҳтīшу‘ (688–765). Авиценна (980–1037) употребляет этот термин по отношению к эпилепсии в широком смысле, вне связи с возрастом пациента: «весьма убийственна разновидность падучей, известная у некоторых врачей под названием умм ас-сибйан» (Ибн Сина 1979: 150).

В сочинении Абду л-Ḳавī ибн Шихāби д-Дīна, по прозвищу Зийā (Дийā), посвятившего свой магико-медицинский трактат *Рāхату ль-инсāн* султану Дели Фирузу III (1351–1388), приводится классификация демонов. В частности, автор уделяет внимание двум демонам, которые нападают на детей, — *Умм аç-çибйāн* и *кафтāр* «гиена» (Ivanow 1926). По описанию Зийā, когда у женщины рождается ребенок, одновременно рождает ребенка и *Умм аç-çибйāн,* которая стремится украсть человеческое дитя, заменив его своим ребенком-демоном.

Благодаря латинским переводам средневековых арабских медицинских трактатов Умм аç-çибйāн стала известна в Европе под именем mater puerorum, «мать детей» (Kottek 1981). В европейских источниках данный термин лишен своего мифологического содержания и обычно обозначает детскую эпилепсию (Kahle 1982).

[26] О различных предположениях об этимологии этого термина см. в главе «Армянские заговоры и амулеты против ала и тпхи и Сисиниева легенда».

[27] Об истории этого термина в древних арамейских источниках см.: Lyavdansky 2011.

СИРИЙСКАЯ ВЕРСИЯ СИСИНИЕВОЙ ЛЕГЕНДЫ
(А.К. Лявданский, А.С. Нуруллина)

ВСТУПЛЕНИЕ

Предварительные замечания

Легенда о демоне — душительнице новорожденных (далее: Душительница) и некоем святом, который при помощи угроз заставляет этого демона выдать свои имена («Михаил-тип» СЛ), нашла отражение в нескольких сирийских заклинаниях. Определение «сирийский» в данном случае мотивировано языком этих заклинаний, составленных на классическом сирийском языке (один из диалектов арамейского языка). Наиболее полно предполагаемый прототип этой легенды получил отражение в «Заклятии ʿАвдишоʿ[1] против демона Тебʿа» (далее: ЗА), однако имена Душительницы приводятся также в «Заклятии Симона Кифы против Тебʿа» (далее: ЗС) и «Заклятии Марии Блаженной от всякой боли и болезни» (далее: ЗМ). Основным именем Душительницы в сирийских заклинательных текстах является сир. *teb(i)ʿā* (далее: Тебʿа).

Соответствующие тексты происходят главным образом из сборников и амулетов XVIII–XX вв., созданных в Курдистане и Иранском Азербайджане. Недавно был опубликован текст амулета с ЗА из Ливана, датируемый не позднее XIII в. (Abousamra 2013)[2]. Э. Хантер, исследовавшая сирийские рукописи, обнаруженные в Восточном Туркестане, заключает, что письменная традиция сирийских заговоров возникла не позднее IX–X вв. (Hunter 2013)[3]. Данные этих публикаций подтверждают высказывавшееся ранее предположение о том, что датировка самых ранних заклинательных сборников и амулетов из Курдистана и Иранского Азербайджана началом XVIII в. объясняется не тем, что данная традиция зародилась только в XVIII в., а тем, что подобные рукописи средневекового периода не сохранились[4] (Lyavdansky 2011; Нуруллина 2012).

Некоторые авторы отмечали, что между арамейскими текстами поздней античности и сирийскими заклинательными рукописями отмечается преемственность (Gignoux 1987; Hunter 1999; Нуруллина 2012)[5]. В связи с проблемой

---

[1] Сир. *mārʸ ʿaḇdīšōʿ*.

[2] Подробнее об этом амулете см. раздел «Краткая характеристика источников» (№ 19).

[3] О сирийских христианах в Восточном Туркестане и об их письменной традиции см.: Литвинский 1992: 533–549.

[4] Возможно, заклинательные рукописи в какой-то период целенаправленно уничтожались, но мы не располагаем свидетельствами об этом.

[5] Об этих наблюдениях несколько подробнее см. раздел о датировке рукописей.

генезиса сюжета СЛ важно отметить, что история Смамит, сохранившаяся на нескольких десятках арамейских чаш и амулетов прибл. IV–VIII вв. из Вавилонии и Палестины, не представлена в сирийских заклинательных рукописях ни в виде отдельного текста, ни в виде упоминаний ее персонажей или аллюзий на ее сюжет.

Из истории изучения

Первая публикация, посвященная заклинательным текстам на классическом сирийском языке, была подготовлена У. Хэзардом (Hazard 1893). Он опубликовал одну рукопись из библиотеки Гарвардского университета, представляющую собой свиток-амулет, вполне типичный документ для сирийской традиции заклинательных рукописей (Houghton Syr. 165 = H165). Опубликованный Хэзардом текст включал «Заклятие ʿАвдишоʿ». Неудивительно, что в этой пионерской работе есть ряд ошибок: например, ключевое для традиции имя демона Тебʿа не было понято как имя собственное, а передано как «экзорцизм» (exorcising). Английский гебраист Герман Голланц предпринял гораздо более масштабное исследование сирийской традиции заклинательных рукописей. На Всемирном конгрессе востоковедов в Париже в 1897 г. он выступил с сообщением о двух сборниках сирийских заговоров, над которыми он тогда работал. Доклад включал избранные тексты из этих рукописей, среди которых были «Заклятие ʿАвдишоʿ, отшельника и Божьего анахорета» и «Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни» (Gollancz 1898).

В 1900 г. вышла работа М. Гастера, в которой, по-видимому впервые в англоязычной литературе, прослежена история сюжета СЛ, начиная с «Завещания Соломона». Помимо нескольких версий СЛ, включающих греческие, румынские, славянские и еврейские, Гастер приводит и текст сирийской версии ЗА в переводе по изданию Голланца (Gaster 1900: 151–152). Гастер отмечает, что в сирийской версии имеется перечисление 12 имен демона, как и в «более короткой» греческой версии. Показавшееся автору заманчивым сопоставление звучания имени ʿАвдишоʿ (Ebedishu) и одного из вариантов имени Авестицы (Avediasa) вряд ли можно считать перспективным.

Вышедшее в 1912 г. издание сирийских заклинательных сборников, подготовленное Голланцем, подвело итог его работе над этими памятниками. В этом издании впервые можно было увидеть сирийские тексты, относящиеся к СЛ, в их настоящем контексте, поскольку автор опубликовал доступные ему рукописи полностью. Среди достоинств этой работы важно отметить также то, что Голланц выявил параллели между сирийскими заклинаниями и другими заклинательными традициями Ближнего Востока, тем самым поместив сирийские кодексы в более широкий контекст. Так, Голланц показал, что несколько имен с печати царя Соломона, которые перечисляются в одном из опубликованных им сирийских сборников, образованы на основе

букв Тетраграмматона, зашифрованных по принципу *атбаш*. Это издание стало на долгие годы образцовым и репрезентативным для сирийской традиции заклинаний, однако оно включает лишь очень редкие и неподробные комментарии к текстам. В частности, тексты ЗА и ЗМ даны без каких-либо комментариев. Напротив, диссертация немецкого исследователя К. Кремера представляет собой тщательное исследование как сирийской традиции заклинаний в целом, так и отдельных заговоров (Krämer 1924). «Заклятию ʿАвдишоʿ» Кремер посвятил отдельную главу. Важным вкладом в исследование традиции СЛ в сирийских источниках стало то, что Кремер предложил убедительную арабскую этимологию для одного из главных имен Душительницы — Тебʿа < араб. *tābiʿa* (Krämer 1924: 158)[6]. В другой своей публикации Кремер выявил те случаи, когда в сирийских сборниках обнаруживается влияние клинописной культуры. Он предложил, среди прочего, шумерскую либо аккадскую этимологию для нескольких имен Душительницы в ЗА[7], внеся тем самым большой вклад в установление преемственности между поздними сирийскими христианскими заклинаниями и более древней арамео-аккадской традицией (Krämer 1928).

В работе, посвященной арабским версиям СЛ, немецкий ученый Х. Винклер привел в качестве параллелей известные ему фиксации сюжета СЛ на разных языках, включая пересказ сирийского сюжета ЗА по изданию Голланца 1912 г. (Winkler 1931: 103). Для подхода Винклера характерно, что сюжет СЛ у него рассматривается вместе с сюжетом другого заговора-встречи, где святой встречается с дурным глазом. Поэтому Винклер включает в свою работу и пересказ сирийского заговора от дурного глаза «Заклятие Мар Гиваргиса». Арабская этимология сир. Тебʿа, столь значимая для сравнения сирийской и арабской традиций СЛ, не упоминается в работе Х. Винклера. Видимо, это связано с тем, что автор не был знаком ни с работой К. Кремера, ни со списком ЗА по изданию Хэзарда, в котором имеется имя Тебʿа.

Работа Наве и Шакеда посвящена арамейским чашам и амулетам времен поздней античности (АМВ, первое издание вышло в 1985 г.). В разделе, где сравниваются арамейские версии с другими версиями СЛ, приводится общая информация о сирийской версии по изданию Голланца.

В последние десятилетия появились новые работы о сирийских заговорах, написанные британской исследовательницей Эрикой Хантер (Hunter 1987; 1990; 1999; 2013). В работах, посвященных так называемому формальному анализу сирийских заговоров в духе библейской критики, обсуждаются некоторые жан-

[6] Подробнее об этой этимологии и о ее значении для сравнения сирийской и арабской традиций СЛ см.: Лявданский 2013.

[7] Речь идет прежде всего о сир. *lelīṯā* «Лелита» (отождествлено Кремером с акк. *lilītu* «ночной демон»), сир. *dīrbā*/*dyarbā* (отождествлено с шумерским обозначением планеты Венера *dili-bad*) и сир. *dōmōs* (отождествлено с шумерским наименованием бога Думузи *dumu-zi*). Эти этимологии будут подробно рассмотрены ниже.

ровые черты текста ЗА по нескольким рукописям (Hunter 1987; 1990). В 1999 г. Э. Хантер опубликовала список ЗА по рукописи [H158] (Hunter 1999). В нем имеются существенные ошибки и неточности как в наборе, так и в интерпретации текста: из-за неправильного набора — *šnyn* «годы» вместо *šʿyn* «часы» (с. 58) — был дан ошибочный перевод «of the ninth year»; *ʾyty* «он привел» вместо *ʾnty* «ты (ж.р.)» (с. 62), *ʾzlnʾ* «я пойду» вместо *ʿʾlnʾ* «я войду» (с. 87). Недавняя публикация Хантер посвящена самому древнему сирийскому заговору святого Тамсиса, датированному IX–X вв. (Hunter 2013). Эта работа важна для дискуссии о древности сирийской традиции письменных заговоров в целом.

В ходе раскопок ливанских археологов в долине Кадиша (Ливан) ок. 1991 г. в гроте Аси эль-Хадат был обнаружен амулет с текстом ЗА, датируемый по археологическому контексту не позднее XIII в. (Baroudy et al. 2011: 230–231). Ливанский исследователь Г. Абусамра предложил новую интерпретацию данного амулета (Abousamra 2013). Г. Абусамра в соавторстве с А. Шмидт опубликовал также амулет [Mat9–90], хранящийся в Ереване и включающий версию ЗА (Abousamra, Schmudt 2014). Эта работа содержит серьезные ошибки, касающиеся как понимания общей структуры текста амулета, так и текста ЗА в частности.

АНТОЛОГИЯ

Помимо текста, имеющего непосредственное отношение к СЛ («Заклятие ʿАвдишоʿ против демона Тебʿа»), в антологию включены два текста, примыкающие к этой традиции. Заговор под названием «Заклятие Симона Кифы против Тебʿа» содержит важный элемент сюжета СЛ — диалог святого с демоном, который раскрывает свои имена. В заговоре «Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни» Мария просит Бога защитить рожениц, матерей и их детей от демона, имена которого в целом совпадают со списком имен в «Заклятии ʿАвдишоʿ». В антологию не включен краткий заговор «Связывание Тебʿа» (H162, 23v), поскольку он не имеет прямого отношения к сюжету СЛ.

I. «Заклятие ʿАвдишоʿ против демона Тебʿа». Перевод текста приводится по рукописи КНЦ 4, f. 17v–21r. 1735 г.

Заклятие ʿАвдишоʿ, отшельника, против демона Тебʿа, (преследующего) женщин и детей

Именем Отца, Сына и Святого Духа. Молитва, обращение, просьба и мольба ʿАвдишоʿ, Божьего анахорета и отшельника[8]. Того, кто жил на дикой

[8] Согласно Э. Хантер, которая сделала сравнительный анализ сирийских заговоров с персонажами-святыми, этот эпитет, «анахорет и отшельник», уникален для ʿАвдишоʿ в сирийской традиции (Hunter 1987: 87).

безлюдной горе среди бессловесных животных сорок лет[9]. В пятницу, день страдания Господа нашего и Спасителя нашего Иисуса Христа, в девять часов ему явился злой дух в образе отвратительной женщины, уродливой видом. Она позвала его по имени: «ʿАвдишоʿ!» В ответ он спросил ее: «Кто ты?» На что она ответила ему: «Я женщина, пришла, чтобы стать тебе женой». Тогда сказал ей святой ʿАвдишоʿ: «Ты не вправе являть свою силу, пока не скажешь мне по правде, как твое имя и чем ты занимаешься». Тогда она сказала ему: «Первое мое имя — Мидох, второе — ʿАдильта, третье — Мваʿʿальта, четвертое — Лилита и Мать — Душительница Детей — (так) зовут меня». В ответ святой громко сказал ей: «По велению всех друзей Сына: ты не вправе являть свою силу и мощь и (оказывать) воздействие на раба и рабыню Бога, на тех, кто носит эти письмена и эти строки. Заклинаю тебя Тем, кого боятся ангелы, люди и прокля́тые мятежные демоны: если есть у тебя другие имена, открой, выдай их мне, ничего от меня не скрывая!» «Я открою тебе, — говорит она ему, — что есть у меня и другие имена — (их) двенадцать — и ко всякому, кто напишет их и повесит их на себя (в виде амулета), я не войду в дом, (не приду) к его сыновьям и дочерям и (не трону) ничего[10], что у них есть и что у них будет. Первое мое имя Галос, второе — ʾАрпосʾ[11], третье — Марсавранʾ, четвертое — Ламброс, пятое — Мартос, шестое — Самйосʾ, седьмое — Домос, восьмое — Дирбаʾ, девятое — ʾАпитон, десятое — Пагога, одиннадцатое — Зардох, а двенадцатое — Лилита». Тогда святой ʿАвдишоʿ связал ее и заклял именем Отца, Сына и Св. Духа: «Именем Эммануила, что переводится как “с нами Бог”[12], именем Того, кто создал Адама из пыли, мы связываем, заклинаем, изгоняем, отвергаем и отталкиваем прокля́тых и мятежных демонов; тяжелые сны, пугающие видения, страшные и отвратительные образы, содрогание, заботу, тревогу, беспокойство и плач; Лилиту, Мальвиту, Зардох, Капосʾ и злого демона[13]; чары, узы, узелки и колдовство;

[9] Мотив отшельничества, включая указание на его длительность (сорок лет), есть и в сирийском заговоре святого Тамсиса (Hunter 1987: 89).

[10] В оригинале последние два дополнения также подчинены глаголу «входить», перевод не буквален.

[11] Это имя, как и многие другие, представляет проблему для прочтения. Эта сложность происходит из двух особенностей сирийских заклинательных текстов: консонантного характера сирийского письма, где наличие гласных является опциональным, и утраты смысла тех или иных имен ангелов или демонов для переписчика. Последнее подтверждается многочисленностью вариантов написания даже самых распространенных имен Душительницы (они приводятся в примечаниях).

[12] «Эммануила, что переводится…» — цитируется с искажением (*ʾlhʾ* вместо *ʾlhn*) Мф 1: 23. Ср. f. 16v.

[13] Имеется в виду ночное нападение инкуба. Для сир. *kāḇōšā*/*kabbōšā* в TS (TS, 1675) приводится следующая глосса: *nlʾ dʾḥd ʾnš bllyʾ* «(*kāḇōšā*) — ночной кошмар, нападающий ночью». Ср. араб. *kābūs* с тем же значением.

все недуги, казни, боли и болезни — скрытые и явные — от тела, души и членов носителя этих письмен, от его сыновей и дочерей и от всего, что у него есть и что у него будет, аминь. Именем Гавриила, Михаила, Харшаила[14], Сгодаила[?], Цацмаила[?], Рофаила[?], *Pty'yl*, *Mhll'yl* и Нухраила. Вы, о святые ангелы, что храните плоды во чревах их матерей, охраняйте потомство тех, кто носит это заклинание, — теперь и всегда и во веки веков, аминь, непрестанно, аминь, аминь».

II. «Заклятие Симона Кифы против Теб'а».

Редакция 1. Перевод текста из сборника заговоров КНЦ 4, f. 34v–37r. 1735 г.

Заклятие Симона Кифы[15], против Теб'ы, убийцы женщин и детей

Именем Отца, Сына и Святого Духа. Как-то Симон Кифа путешествовал, проходя через город Асию[16]. Он заметил некую женщину, которая лежала в муках. Вокруг нее стояло множество женщин и мужчин с кимвалами, а она была охвачена (родовыми) муками — та, что рожала[17]. Тут перед ней появляется проклятый демон, чтобы, как только ребенок родится, убить его. Симон Кифа же нес и возвещал[18] имя крещения для отпущения грехов. В тот момент, когда та женщина, что лежала в муках, родила сына, и пока Симон молил о том, чтобы увидеть[19], какова будет участь мальчика, она послала к нему сказать, что ребенок умер. Симон Кифа сказал им: «Если вы хотите, чтобы ребенок ожил, пусть он станет христианином». Мать ребенка ответила: «Если мальчик оживет, весь город обратится в веру, которую ты проповедуешь». Симон бросился на ребенка, оживил его и отдал матери, а та приняла его с великой радостью. Симон Кифа сказал тому бесу: «Я связываю тебя и заклинаю именем *'ahiyah 'ašarhiyah*, *'elšaddāy*, *'aḏōnay*, Господа *Ṣḇā'ūṯ* от тел и всех членов носителей этих письмен, от их сыновей и дочерей, истинно так, аминь». Сказал ему Симон Кифа: «Как твое имя и чем ты занимаешься?» Тот бес ответил: «Знай же, о Симон, что у меня много имен, которыми меня называют: Ле'зта, Сагги'ата, Мва''альта и Бзом[20], душительница детей». Симон сказал тому бесу: «Связываю тебя и заклинаю тебя именем Отца, Сына

[14] В основе имени ангела Харшаила лежит арамейский корень *ḥrš* со значением «колдовать». Интересно отметить, что в сирийских заклинаниях производные от этого корня имеют исключительно негативное значение. Можно предположить, что назначением этого ангела является защита от колдовства (ср. упоминание злых чар выше в тексте).

[15] Симон Кифа — арамейское имя апостола Петра.

[16] Сир. *'āsīyā*.

[17] Текст не вполне ясен. См. комментарий.

[18] Букв. «возвеститель и учитель».

[19] Либо: «проводил время в молитве, чтобы посмотреть».

[20] В этой рукописи три имени имеют полную огласовку: сир. *Le'ztā, Saggī'āṯā, Bzōm*.

и Святого Духа от тел и членов носителей этих письмен[21], от их сыновей и дочерей отныне и во веки веков, аминь». Запечатано и утверждено это заклятие живым знамением победоносного креста, сейчас и всегда, во веки веков.

Редакция 2. Перевод текста из сборника Матенадаран 72b. Предположительно XVIII–XIX вв.

Заклятие Симона Кифы, что помогает женщинам, у которых из-за демона не выживают дети

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Молитва, прошение, просьба и мольба Симона Кифы. После того как апостолы приняли Святой Дух, они удалились проповедовать в (разные) страны. Симон Кифа отправился (в путь) и достиг города Асии. Он пришел к царю и спросил его: «Кому вы поклоняетесь?» Они ответили: «Мы поклоняемся идолам». «Нехорошо вы поступаете», — сказал Симон. После этого (случилось): у царя была жена, от которой у него было семь сыновей, но (ни один) не выжил. И когда она (снова) стала рожать сына, собрались родственники его жены, а также женщины с гвоздями[22] (?), барабанами, а также нечестивцы (?)[23] с (?) флейтами (, чтобы играть) ради ребенка, который родился. Но младенец отделился от нее и умер. (В народе) был великий плач. Тогда Симон Кифа сказал царю: «Если для нее будет воскрешен ребенок[24], ты поверишь в Бога? Станешь поклоняться Христу?» Царь ответил Симону: «Если ты (сделаешь это), мы всем городом станем поклоняться Христу». Тогда Симон Кифа встал, взмолился и сказал: «Господь Бог Всемогущий, Господь наш Иисус Христос! Я воскрешаю из мертвых! Той самой силой и живым знамением креста: пусть будет воскрешен (этот) мальчик!» — и на него[25] спустилась[26] живая душа[27]. Царь увидел, что ребенок ожил, припал к ногам Симона Кифы, уверовал в Бога и стал поклоняться Христу. Весь город собрался, и Симон Кифа крестил (их) во имя Отца, Сына и Святого Духа, вовеки, и посвятил их в спасительные таинства. После крещения встал Симон Кифа, помолился Господу[28] и связал того демона. И сказал: «О Господь наш Иисус Христос!

---

[21] Сверху подписано «строк».

[22] Вероятно, в исходном тексте здесь было слово *ṣeṣlē* «кимвалы» (SL 1300).

[23] Текст не вполне ясен. Вместо сир. *raššīʿē* «нечестивцы» мы бы ожидали увидеть здесь обозначение какого-то музыкального инструмента. Слово *raššīʿē*, по-видимому, отражает негативное отношение переписчика к языческим способам защиты от демона.

[24] Возможно, текст испорчен, и здесь следует читать mnḥmnʾ «я воскрешу», ср. ответ царя.

[25] Т.е. на умершего мальчика.

[26] Букв. «упала».

[27] Т.е. он ожил.

[28] Букв. «помолился и сказал пред Господом».

Да определит для тебя прокля́тый сатана (такую участь), чтобы ты (более) не скрылся от рода людей!» Проклял его и сказал ему: «Именем Господа Иисуса Христа связываю тебя и заклинаю тебя той силой[29], с помощью которой выгнал Господь легион (бесов) из того, "который жил в (гробах)[30]", и сбросил[31] его в море, — той (силой) я связываю тебя, демон и (нрзб.) из-за чего ты убиваешь детей во чреве их матерей?» И ответил демон и сказал Симону Кифе: «Убиваю я детей во чреве их матерей, чтобы не увеличивалось славословие Бога людьми, и до семи лет[32] есть у меня власть над детьми. Если бы не указание Творца, я бы не оставил ни одного ребенка». И постиг Симон козни Лукавого. Он связал его, заклял его, прогнал его из того города. И сказал: «О Господь наш Иисус Христос! Всякое место, или город, или деревня, в которых вспоминают Твое святое имя и мое имя — Симона Кифы, — над ними (не) будет власти этого демона, прокля́того и заклятого. Именем *ʾhyhʾšrhyhʾlšdʾdwny*, Господа *ṣbʾwt*, я связываю, и заклинаю, и прогоняю, и изгоняю, и удаляю, и отталкиваю этого демона. Во всяком месте и местности, где вспоминают мое имя, он не будет властвовать над ними и над детьми и не будет вредить никакому человеку и также в будущем, (не сможет причинить зла) никому, кто будет носить этот амулет, молитвой Марии Блаженной и Иоанна Крестителя, и молитвой всех мучеников и святых Господа нашего ныне и во всякое время во веки веков».

III. «Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни». Перевод текста по рукописи КНЦ 4, ff. 30r–34v. 1735 г.

Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни

Молитва и обращение Госпожи Марии Блаженной, родившей Помазанника, Господа нашего, нашего воскресителя и спасителя Иисуса Христа, с которой она взмолилась и обратилась к Господу нашему Иисусу Христу. Когда она спускалась с горы Эден, из Райского сада, она пришла в город Иерусалим. Когда Господь наш входил (туда)[33], донесся голос детей и малышей, которые плакали и кричали: «Осанна в вышних! Осанна сыну Давида! Да будет тот, что пришел, благословен именем Господа! Осанна в вышних!»[34] — все собравшиеся несли ветки деревьев и взывали к Господу нашему, ехавшему на необъезженном осленке и превозносимому толпой, постилая перед ним полы своих одежд[35]. Увидев Марию, свою мать, он спросил ее: «Откуда ты

[29] По эмендации *ḥaylā* вместо *ḥayʾā*.

[30] Лк 8: 27; Мф 8: 28.

[31] Букв. «ты сбросил его».

[32] Т.е. до того, как ребенку исполняется семь лет.

[33] Matenadaran 72b: «и она подходила к Иерусалиму. Когда она вошла в Иерусалим, то увидела Господа нашего превозносимого целыми толпами…»

[34] Со слов: «осанна…» цитируется Мф 21: 9.

[35] Аллюзия на Мф 21: 8; Мк 11: 8.

идешь, Мария, мать моя?» А она ответила ему: «О мой господин, мой сын и надежда моя, я пришла из Эденского сада, чтобы обратиться к тебе с просьбой». Господь наш сказал ей: «Я выполню твою просьбу и (сделаю) даже больше этого». Тогда попросила (его) госпожа Мария: «О господин! (Прошу) за больных — пусть они исцелятся, о несчастных и недомогающих — пусть получат облегчение и излечатся от своих болезней! И еще: о мой господин, сын мой и надежда моя, (прошу) за бесплодных женщин: пусть, о Господи, они зачнут, а роженицы — пусть рожают без боли. Матери, чьи дети были задушены этим проклятым мятежным демоном-искусителем, который меняет облик[36]: (являясь) к мужчинам, (принимает облик) женщин, (являясь) к женщинам — (облик) мужчин, и когда он хочет навредить, уподобляется обликом отвратительной женщине, порочной на вид, и вредит плоду, который в животе, и склоняет сомневающихся[37] к своему злу[38], заставляя их поверить, что он помогает им[39], называют его многими именами: есть (такие), которые (называют ее) мать — душительница детей, есть (такие), которые (называют ее) — Лилита, есть (такие), которые (называют ее) *mblt*ʾ, есть (такие), которые (называют ее) — Мва$^{\varsigma\varsigma}$альта, есть (такие), которые (называют ее) — Мидох, есть (такие), которые (называют ее) — Зардох. Теперь же внемли, о господин, молитве родившей Тебя: удержи и прогони этого демона, чтобы он больше не приближался к Твоим рабам и рабыням, носителям этих письмен. Прошу Тебя, господин, пусть везде и повсюду, где будет упомянуто Твое святое имя и мое имя — той, что родила Тебя, злые люди (?)[40] удаляются и не подпускаются к ним[41], пусть больные исцеляются, бесплодные зачинают, а роженицы рожают без боли благодаря Твоей помощи; пусть всякий человек, против которого применялись вредоносные действия[42], лишь только эта молитва будет произнесена и подвешена на него (в виде амулета), как он освободится от колдовских уз, а письмена злых демонов, написанные на нем, будут с него стерты по Твоему мановению, и Ты укрепишь его тело, душу и члены, так чтобы ни в нем, ни даже перед его глазами, не было ничего дурного — силой Твоего имени[43], великого и внушающего трепет, — и силой Твоего

---

[36] Букв. «уподобляется».

[37] Букв. «нерешительные умы».

[38] Возможно, это означает, что демон их соблазняет, либо, в более широком смысле, склоняет к неправедным поступкам.

[39] Букв. «как будто бы становится их помощником».

[40] Можно предположить порчу текста. Неясна функция сир. *ʾāw* (обращение *ʾō mārʸ*?) кроме того, *bīšē*, как правило, не употребляется независимо от сущ. *bnaynāšā* «люди», либо *šēḏē* «демоны» (более вероятно в нашем контексте).

[41] Т.е. к носителям этого заклинания.

[42] Букв. «действия» или «деяния». Это выражение служит общим обозначением для колдовства.

[43] Букв. «твоим именем».

Отца, которая сокрыта в Тебе, и силой Святого Духа, который живет в Тебе, и силами херувимов и серафимов, и всеми теми небесными силами, которые несут и поддерживают собою божественное присутствие, и молитвами пророков, апостолов, мучеников и исповедников, во веки веков, аминь». Пусть молитва родившей Тебя, Господь Иисус Христос, пребывает перед Тобой, аминь, и перед троном Твоего величия! Именем той силы, что сошла на родившую Тебя, и она зачала и родила Твою человеческую ипостась без соития, освети народы и людей! Таким (благословением) были благословлены народ и народы, и тем же благословением пусть будут благословлены Твои рабы и рабыни, носители этих строк, истинно так, аминь. Пусть затуманятся взоры злых демонов, и они не увидят[44] их, пусть их руки и ноги окажутся скованы цепями, чтобы они не приблизились к ним никак, никаким путем и образом, отныне и во веки веков, аминь.

ИСТОЧНИКИ

Краткая характеристика источников[45]

1. [Had] Амулет, предположительно XIII в. Хранится в Национальном музее г. Бейрут. Обнаружен ливанской археологической экспедицией в гроте Аси эль-Хадат в долине Кадиша (Ливан) в 1989–1991 гг. Амулет хранился к кожаном футляре, прикрепленном к кожаному поясу. Найден на мумии женщины. Анализ артефактов и мумий, найденных в гроте, указывает на то, что амулеты использовались христианами-маронитами. Археологический контекст указывает на XIII в. или ранее (Abousamra 2013: 215). Публикация: Baroudy et al. 2011: 230–231; Abousamra 2013: 220–222. Бумага. Размер: 22 × 19 см. Текст выписан в 38 строк письмом серто. Сохранность текста очень плохая, строки 15–22, 25–27, 31–35 практически нечитаемы. Иллюстраций нет. Согласно изданию Г. Абусамра, рукопись является списком «Заклятия ʿАвдишоʿ».

2. [S1] Сборник заговоров 1714 г. Частная коллекция Михаила Садо (Санкт-Петербург), № 1. Описание: Teule, Kessel 2012: 48–49. Содержит 75 листов, а также поздние дополнения на нескольких листах. Листы не переплетены. Размеры: 7,9 × 6,4 см. Рамка с текстом: 6,1 × 3,5 см. Текст записан по 11 строк на листе несторианским письмом, частично огласован. Содержит иллюстрации, декорирован. Согласно колофону, рукопись записана Илией бар Хормиздом в дер. Севине (район Барвар, провинция Хаккяри, Турция) в

[44] Цит. Пс 69: 24.

[45] Датированные источники расположены в хронологическом порядке. При расположении недатированных источников их предположительная датировка не учитывалась.

1714 г. В рукописи имеется «Заклятие святого Авдишо» и «Заклятие Марии Блаженной…». По-видимому, часть текста «Заклятия святого Авдишо» утрачена. Одна из страниц содержит иллюстрацию к ЗА; подписи: *mry ʿbdyšwʿ* ‘Авдишо’, *hʾ llytʾ* ‘Это Лелита’.

3. [P347] Сборник заговоров 1734 г. Национальная библиотека в Париже, syr. 347. Описание: Nau 1907; Нуруллина 2012. Кодекс содержит 69 листов. На каждом листе по 9 строк. Рукопись иллюстрирована, декорирована. Письмо несторианское, почерк небрежный. На полях проставлена европейская нумерация листов. Рукопись очень хорошо сохранилась. Размеры: 8 × 6 см. Колофон (f. 69r): «Этот амулет окончен никудышными, ленивыми, неразумными и глупыми руками. Этот… — грешник Аджу из деревни Нижний Артон. В год 2055 благословенных греков. Богу — хвала. Аминь». Сборник включает «Заклятие ʿАвдишоʿ». На с. 31r. — иллюстрация к ЗА без подписи.

4. [КНЦ] Сборник заговоров 1735 г. Рукопись хранится в фонде восточных рукописей и документов Центральной научной библиотеки Казанского научного центра (ЦНБ КНЦ РАН 4). Описание: Гараева 2003. Полный перевод с комментарием: Нуруллина 2012. Всего в рукописи 72 листа, из которых текст занимает листы с 2b по 71b. Согласно колофону, рукопись была создана в округе Нордуз провинции Хаккяри. Текст можно разделить на 51 параграф, включая серию доксологий в начале и колофон в конце. По составу текстов рукопись близка S5. Размеры: 8,8 × 5,8 см. Рамка с текстом: 8,4 × 4,8 см. На каждой странице размещено по 14 строк текста. В составе сборника имеются следующие тексты: «Заклятие ʿАвдишоʿ, отшельника, против демона Теб(и)ʿа, (преследующего) женщин и детей» (f. 17r–21r); «Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни» (f. 30r–34v); «Заклятие Симона Кифы против Тебʿы, убийцы женщин и детей» (f. 34v–37r). На странице 18v имеется иллюстрация к ЗА без подписей.

5. [Mat72a] Свиток-амулет 1755 г. Институт древних рукописей имени св. Месропа Маштоца (Матенадаран, Ереван), 72a. Описание: Мещерская 1981: 103–104. Бумага. Размеры: 258 × 8 см. Письмо несторианское, без огласовки. Иллюстрирован, декорирован. Утрачено начало. Рукопись содержит 5 заклинаний. Колофон: «Этот амулет окончен 28–29 числа месяца таммуза, в год 2066 греков, в четверг, третий (месяц) лета, в благословенной области Гавар[46], благословенном селении Гагоран, руками бедного и несчастного священника Авдишо, сына покойного Коргибага, сына его отца, покойного мар Йоханнана, взявшего в помощники учеников. Да упокоит Господь наш его душу в царских обителях. Да будет так. Аминь». Запись с данными владельца затушевана. Свиток включает «Заклятие ʿАвдишоʿ» и «Заклятие Марии Блаженной». В «Заклятии ʿАвдишоʿ» используются формулы, не встречающиеся

[46] Район Хаккяри, юго-восточная Турция.

в других списках: ‘ты связана, проклятая и отвергнутая’; ‘я связываю тебя и проклинаю тебя и изгоняю тебя’. Ошибка из-за гомеотелевтона: пропущен текст «(другие имена) открой, выдай их мне, ничего от меня не скрывая!». «Я открою тебе, — говорит она ему, — что есть у меня и другие имена». Перед перечислением 12 имен имеется текст, отсутствующий в других списках: «ʿАвдишоʾ разгневался, связал ее божественным рвением, которым был облечен, и сказал злой демонице: “Скажи мне эти твои имена, чтобы я не распорол тебе брюхо и чтобы не убил тебя и не прикончил тебя”. Тогда злая демоница ответила, трепеща и плача, и сказала святому ʿАвдишоʾ, (при этом) не желая говорить их (т.е. эти имена)». Иллюстрация к ЗА с подписями: ‘ʿАвдишоʿ, анахорет’, ‘это Тебʿа’. Святой изображен на коне.

6. [M316] Сборник заговоров, 1777. Коллекция Минганы в Бирмингемском университете, Syr. 316. Описание: Mingana 1933: 595–597; Hunter 1987. Размер 83 × 54 мм. 73 листа. На каждой странице от 10 до 13 строк. «Заклятие ʿАвдишоʿ» (f. 12v–20v). На с. 12r — иллюстрация к ЗА. Святой изображен на коне (Mingana 1933: 596). Согласно колофону, сборник записан в 1777 г. дьяконом Йакобом, сыном Гурйа, внуком Хароно, из деревни Маршанис в местности Ател (провинция Сиирт, Турция)? для Ибрагима, сына священника Мар-Авгина из деревни Капип[47] (Mingana 1933: 597).

7. [S5] Сборник заговоров 1791 г. Частная коллекция Михаила Садо, № 5. Описание: Teule, Kessel 2012: 52–53; Нуруллина 2012. Содержит 108 листов и представляет собой конволют двух сборников заклинаний: Ms. 1, f. 1–30, и Ms. 2, f. 31–103. По наблюдению Тойле и Кесселя, первая рукопись древнее второй, что следует из данных палеографии. В сумме конволют содержит ок. 75 заклинаний, у некоторых из них отсутствует начало. В ходе реставрации рукописи была сделана сплошная современная нумерация для всего сборника. Размеры: 12 × 8 см (после реставрации; изначально размеры листов составляли ок. 11 × 6,5 см); рамка с текстом: 8,6 × 5,5 см; Ms. 1 содержит 11–13 строк на странице; Ms. 2 — 14–15 строк. Бумага, водяные знаки отсутствуют. Записи сделаны черными чернилами, заголовки написаны красным. Рукопись содержит иллюстрации и декоративное оформление. Письмо: восточносирийское, огласовки спорадические. Сохранность: Ms. 1 — отсутствует конец, Ms. 2 — отсутствует начало и небольшое количество листов. Рукопись была отреставрирована в 1997 г. в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. Некоторые листы подшиты не в том порядке, ряд листов отсутствует. По данным колофона (f. 102b–103a, сохранился неполностью), рукопись создана в пятницу, 1 марта, во время Великого поста в 2102 г. по Селевкидской эре, т.е. в 1791 г. Имя писца было затерто, однако сохранились сведения, что он был священником в деревне Агджадж округа Māмēдайē (провинция Хаккяри). Сборник включает «Закля-

[47] Расположена также в провинции Сиирт (Турция).

тие ʿАвдишоʿ, отшельника, против демона Теб(и)ʿа, (преследующего) женщин и детей» (f. 47r–50r); «Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни» (f. 58r–61v); «Заклятие Симона Кифы…» (f. 62r–63r), начало последнего заговора утрачено. Состав сборника и тексты заговоров очень близки КНЦ 4. На с. 48r приводится иллюстрация к ЗА без подписей, общий вид ее чрезвычайно сходен с иллюстрацией в КНЦ. См. цв. ил. 8.

8. [H163] Сборник заговоров 1808/9 г. Хоутоновская библиотека Гарварда, Syr. 159. Описание: Goshen-Gottstein 1979: 105. Рукопись содержит 66 листов. Размер: 10 × 7 см. Письмо несторианское, текст частично огласован. Рукопись иллюстрирована, декорирована. Включает «Заклятие ʿАвдишоʿ» (f. 17r–19r). На с. 16v — иллюстрация к ЗА в рамке. Святой изображен на коне. На полях подпись ‘(относится к) ʿАвдишоʿ’, вероятно сделанная одним из владельцев сборника.

9. [NYPL] Свиток-амулет, 1813 г. Публичная библиотека Нью-Йорка, Syr. 4. Размер: 225 × 8,7 см. Восточносирийское письмо. Свиток включает пять заговоров, в том числе «Заклятие ʿАвдишоʿ», «Заклятие Марии Блаженной» и «Заклятие Симона Кифы». Текст «Заклятия ʿАвдишоʿ» незначительно поврежден: после слов *hw dʿmr* «того, который жил» — небольшая лакуна. Текст демонстрирует плохое знание сирийского языка или небрежность переписчика[48]. В тексте много сокращений. Между текстом ЗА и текстом следующего заговора имеется иллюстрация к ЗА с подписями: ‘это ʿАвдишоʿ’, ‘это дурной глаз’. Святой изображен на коне.

10. [S20] Сборник заговоров 1922 г. Частная коллекция Михаила Садо, № 20. Описание: Teule, Kessel 2012: 64; Нуруллина 2012. Представляет собой блокнот из 98 листов. Фолиация современная, сделана карандашом. Начало утрачено. Размеры: 11 × 10,5 см; рамка с текстом: 8,5 × 8,5 см; на каждой странице по 9 строк. Записи сделаны черными чернилами, заголовки написаны красным. Рукопись декорирована и иллюстрирована. Письмо: восточносирийское, рукопись огласована. Содержание: f. 1a–40a — заклинания, f. 40b–98b — дурикты[49], записанные разными писцами. В рукописи содержится несколько колофонов. Колофон после раздела заклинаний записан на новоарамейском (f. 40a), согласно ему запись сделана в пятницу, в сентябре, в 1922 г., Хадджо, сыном Йōсефа Хаджīджнāйā. Текст «Заговора Авдишо» утрачен, но о его наличии изначально в составе рукописи говорит иллюстрация, изображение ʿАвдишоʿ (f. 33v) с подписью: ‘это ʿАвдишоʿ’. Святой изображен на коне.

11. [GB] Сборник заговоров, вероятно, конца XVIII в. Местонахождение рукописи неизвестно; до момента ее издания в 1912 г. она хранилась в коллек-

---

[48] Например, так выписана фраза «которое переводится “С нами Бог”»: *dmttrgm ʿmn wʾlhnʾ*.

[49] Новоарамейские поэмы религиозно-дидактического содержания.

ции Г. Голланца. Публикация: Gollancz 1912. Рукопись содержит 59 листов, текст записан по девять строк на листе письмом эстрангело, полностью огласован. Как отмечает Голланц, эта рукопись очень малого формата. Рукопись иллюстрирована, декорирована. Текст разделен автором издания Голланцем на 12 параграфов. Колофон: «Эта запись окончена слабыми руками Даниила, сына священника Кошбы Алкошāйи, ему хвала» (Нуруллина 2012: 26). Дата не указана, но Голланц пишет, что эта рукопись более старая, чем другой кодекс из его коллекции, датированный 1802–1803 гг. (Gollancz 1912: x). Сборник включает «Заклятие ʿАвдишоʿ, отшельника и Божьего анахорета» (§ 7) и «Заклятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни» (§ 6). Одна из страниц кодекса содержит иллюстрацию к ЗА; подписи: ‘это ʿАвдишоʿ’, ‘это проклятый сатана’. Святой изображен на коне.

12. [GC] Сборник заговоров, предположительно, XVIII в.[50] Рукопись принадлежала известному востоковеду Джорджу Перси Бэджеру, в 1892 г. была передана в библиотеку Кембриджского университета (Cambridge Ms. Syr. 3086). Публикация: Gollancz 1912. Описание: Wright 1901: 1214–1215; Hunter 1990. В издании Г. Голланца называется Codex C. Содержит 96 листов. Размеры: 7,9 × 5,4 см. Текст написан небрежным несторианским письмом, на основании которого У. Райт предложил датировать ее XVIII в., частично огласована. Содержит 26 иллюстраций, декорирована. Голланц разделил текст на 29 параграфов. Колофон отсутствует. Рукопись состоит из 10 тетрадей. В рукописи имеется «Заклятие святого ʿАвдишоʿ» (§ 25). В тексте этого заговора, согласно изданию Голланца, большая лакуна[51], а также отсутствует часть текста в конце. Голланц не приводит иллюстрации из этой рукописи, но согласно описанию Райта ЗА, вероятнее всего, имеет иллюстрацию либо на с. 68a, либо на с. 70a (Wright 1901: 1215).

13. [КрК] Сборник заговоров, не датирован. Анонимная частная коллекция в Краснодаре. Описание: Нуруллина 2012: 22. В рукописи 74 листа. Бумага. Письмо несторианское. Огласовки очень редкие. В рукописи отсутствуют иллюстрации, заголовки оформлены черным и красным, декорированы. Точный размер неизвестен, т. к. сборник изучен по фотографиям. Каждая страница содержит 15 строк текста. Кодекс включает 67 заклинаний. В создании рукописи участвовали три писца. Строки колофона, который завершает основную часть рукописи (писец № 1), содержавшие данные об авторе и владельце кодекса, были затерты. Сборник включает только «Заклятие ʿАвдишоʿ». В списке мифонимов много отличий от большинства списков, часть из них связана с поздним характером (искаженные имена). В тексте есть несколько необычных для традиции

[50] По предположению Wright 1901: 2014.

[51] Отсутствует текст после слов «Она позвала его по имени» и до шестого имени основного перечня имен.

элементов: 1) после 12 имен имеется следующий текст: ‘и душит ими детей и губит ими младенцев и убивает’; 2) после завершения текста дополнительное подтверждение верности этого заговора, закрепка ‘запечатано и верно это заклятие’.

14. [КрС] Свиток-амулет, не датирован. Анонимная частная коллекция в Краснодаре. Описание: Нуруллина 2012. Рукопись содержит четыре заклинания. Бумага. Иллюстрирована, декорирована. Письмо небрежное, несторианское. Точный размер неизвестен, т. к. сборник изучен по фотографиям. Заказчик: Афрем бар Гулзад (*ʾprym br gwlzd*), а также (подписано сверху) Йавра бар Пируза (*ywrʾ br pyrwzʾ*). Текст «Заклятия Мар Авдишо» очень близок КрК, повторяет его слово в слово. Отличия: перед 12 именами фраза ‘отныне и навек’. В свитке имеется иллюстрация к ЗА с подписью: ‘Святой ʿАвдишоʿ, который убил[52] Тебʿу-убийцу’. Святой изображен на коне.

15. [Mat72b] Свиток-амулет, не датирован. Институт древних рукописей им. св. Месропа Маштоца (Матенадаран, Ереван), 72b. Описание: Мещерская 1981: 104. Бумага. 218 × 8 см. Почерк несторианский с огласовкой. Начало и конец утрачены. Свиток не содержит иллюстраций, декорирован. В нем имеется девять заклинаний. У первого утрачено начало, у последнего — конец. Рукопись включает «Заклятие Авдишо», «Заклятие Марии Блаженной» и «Заклятие Симона Кифы». Текст «Заклятия ʿАвдишоʿ» близок Mat 72b, но не дословно. Характерны общие для обоих свитков формулы: ‘и я не поднимусь на его крышу’; ‘божественным рвением’; перед 12 именами в обоих свитках подчеркивается, что демоница «дрожала» (*rtytʾ*). После первого ответа демона ʿАвдишоʿ повторяет вопрос, но отсутствует заклятие, имеющееся в других списках. Первый перечень имен — без числительных, после него — уникальная для традиции фраза: ‘и убиваю я детей во чреве их матерей’[53]. Завершение текста близко группе S1-S5-КНЦ.

16. [Mat9–90] Свиток-амулет, не датирован. Институт древних рукописей им. св. Месропа Маштоца (Матенадаран, Ереван), 9–90. Издание: Abousamra, Schmidt 2014. Размер: 5,5 × 115,8 см. Хранится в льняном мешочке размером 6,0 × 7,2 см. Представляет собой восемь разрозненных листов. По мнению издателей, начало и завершение текста утрачены. Текст составляет 198 строк, записанных небрежным курсивом, который «не похож ни на один из типов сирийского письма» (Abousamra, Schmidt 2014: 4). Орфография часто не соответствует классическим нормам. Огласовка спорадическая, ее характер указывает на восточносирийское происхождение рукописи. Колофон отсутствует. Иллюстрации отсутствуют. Заказчик: Сара, дочь Элишебы. Свиток включает «Заклятие ʿАвдишоʿ».

---

[52] Вариант перевода: «убивает».

[53] Вероятно, вместо *wʾmʾ ḥnwqtʾ dṭlyʾ* «и мать-душительница детей».

17. [H158] Свиток-амулет, не датирован. Предположительная датировка — начало XIX в. (Hunter 1999: 166). Хоутоновская библиотека Гарварда, Syr. 158. Описание: Goshen-Gottstein 1979: 104. Публикация: Hunter 1999. По-видимому, происходит из Урмии (Иран). Как предположила Хантер на основании сходства почерка и оформления, свитки H158 и H165 были созданы одним человеком. Рукопись иллюстрирована, декорирована. Заголовки оформлены черным. Свиток содержит четыре заклинания: 1) заговор с зачином Ин 1: 1; 2) ЗА; 3) Заклятие Мар Гиваргиса; 4) «Заговор от болезни»[54]. Отсутствует отрывок «На что она ответила ему: "Я женщина, пришла, чтобы стать тебе женой". Тогда сказал ей святой ʿАвдишоʿ: "Ты не вправе являть свою силу до тех пор, пока не скажешь мне по правде"…» из-за ошибки переписчика. Между 2-й и 3-й строками текста ЗА — иллюстрация без подписи; святой изображен на коне.

18. [H159] Свиток-амулет, не датирован. Предположительная датировка — начало XIX в. (Hunter 1999: 166). Хоутоновская библиотека Гарварда, Syr. 159. В библиотеку Гарварда был передан миссионером из Урмии. Описание: Goshen-Gottstein 1979: 104. Письмо несторианское, текст огласован. Свиток состоит из нескольких склеенных листов бумаги. Рукопись содержит три иллюстрации, декорирована. Длина свитка — 244 строки. Колофон утрачен. Размеры: 200 см в длину и 6 см в ширину. Рукопись содержит шесть заклинаний, включая «Заклятие ʿАвдишоʿ» и «Заклятие Марии Блаженной». Текст «Заклятия ʿАвдишоʿ» сильно сокращен за счет всего первого диалога с раскрытием 4 имен. После вопроса «Кто ты?» демон сразу открывает 12 имен. Между 14-й и 15-й строками текста ЗА — иллюстрация без подписи; святой изображен на коне.

19. [H165] Свиток-амулет, не датирован. Предположительная датировка — XVIII–XIX вв. (Goshen-Gottstein 1979: 105). Хоутоновская библиотека Гарварда, Syr. 165. Описание: Goshen-Gottstein 1979: 105; Hunter 1993, 245; Hunter 1999, 162. Публикация: Hazard 1893[55]. Размер: 185 x 6 см. Письмо несторианское, текст огласован. При сравнении текста ЗА в H165 с другими списками ЗА обнаруживается, что в нем пропущен следующий фрагмент, имеющийся в данных списках[56]: «"Я женщина, пришла, чтобы стать тебе женой". Тогда сказал ей святой ʿАвдишоʿ: "Ты не вправе являть свою силу до тех пор, пока не скажешь мне по правде, как твое имя и чем ты занимаешься". Тогда она сказала ему…». Между заголовком и основным текстом ЗА — иллюстрация без подписи. Святой изображен на коне.

---

[54] Букв. «Другой (заговор для того), у кого есть болезнь».

[55] М. Гошен-Готштейн (1979) и вслед за ним Э. Хантер (1993; 1999) ошибочно утверждают, что У. Хэзард опубликовал рукопись Syr. 159 из собрания Хоутоновской библиотеки. В действительности У. Хэзард опубликовал рукопись Syr. 165, как показало изучение этих рукописей А.К. Лявданским в Хоутоновской библиотеке.

[56] По-видимому, этот фрагмент пропущен из-за типичной ошибки переписчика, перепутавшего концы строк (гомеотелевтон).

20. [SB] Сборник заговоров, не датирован. Хранится в библиотеке Теологической семинарии Сибери-Вестерн (Чикаго, Иллинойс), Syr. 1. Дар преподобного Ричарда Кини Смита. Описание: Bulletin of Seabury-Western Theological Seminary IX.1 (1953), 5. Рукопись включает 61 лист. Письмо несторианское, текст огласован. Каждая страница содержит 8 строк текста. Сборник включает «Заговор ʿАвдишоʿ» (f. 27r–30v). Текст ЗА сильно сокращен, отсутствует список 4 имен, а вместо традиционных 12 имен имеется только 9. Характерны необычные для традиции формулы и включение молитвы ʿАвдишоʿ в самом начале сборника. На с. 27v — иллюстрация к ЗА без подписи. См. цв. ил. 9.

Типы рукописей, конвой. География и датировка рукописей

Типы рукописей. Существует два типа носителей сирийских заклинательных текстов: свитки (содержат не более пяти заклинаний) и кодексы (содержат несколько десятков заклинаний). Оба типа имеют миниатюрный формат, оба использовались как амулеты и изготавливались на заказ. Однако свитки всегда создавались для определенного человека по конкретному случаю: в тексты заклинаний вписывалось имя владельца на этапе создания амулета. Вошедшие в свиток тексты были объединены одной темой (Lyavdansky 2011: 15). У кодексов же была и другая функция: они также служили сборниками рецептов, с которыми священник мог сверяться при составлении очередного амулета[57]. Для этого священнику оставалось только переписать текст подходящих по случаю заклинаний на свиток, вписать имя владельца вместо замещающей его фразы «носитель этих письмен» (сир. *ṭʿīn yōḏē hallēn*) и добавить иллюстрацию, если таковая имелась в его сборнике. Иначе говоря, свиток должен содержать заклинания, актуальные для заказчика (а также универсальные заклинания), в то время как тексты, входящие в состав кодекса, должны быть как можно более разнообразными.

География рукописей. Как правило, в конце кодекса располагался колофон, в котором содержалась информация о священнике, создавшем данную книжечку, дата и место ее создания, а также сведения о заказчике и предупреждение в адрес того, к кому эта рукопись попадет нечестным путем. Из этих колофонов мы узнаем, что большинство рукописей происходит из Курдистана и Иранского Азербайджана, при этом значительная их часть была создана в окрестностях Урмии (Hunter 2009: 189). Что касается корпуса текстов, рассматриваемого в этой главе[58], то, за исключением одного текста из Ливана, четыре рукописи происходят из провинции Хаккяри и одна рукопись — из прилегающей к ней с запада провинции Сиирт в Турции. У остальных рукописей или не указано место их написания, или утрачены

[57] Такой случай описан миссионером Дж. Перкинсом, см.: Hunter 2009: 189.

[58] Речь идет о текстах, перечисленных в разделе «Краткая характеристика источников».

их колофоны. Однако ряд признаков (тип письма, содержание, стиль иллюстраций) указывает на то, что эти рукописи тоже происходят из региона Курдистан / Иранский Азербайджан.

Датировка. Среди 20 рукописей, включенных в корпус списков ЗА, имеется 9 рукописей с внутренней датировкой. Это значит, что в колофонах этих рукописей указана дата, когда та или иная рукопись была записана. В приводимой здесь таблице датированные рукописи располагаются в хронологическом порядке.

Обозначение рукописи	**Датировка**
S1	1714
P347	1734
КНЦ	1735
Mat72a	1755
M316	1777
S5	1791
H163	1808/9
NYPL	1813
S20	1922

Бóльшая часть недатированных рукописей, по-видимому, относится к XVIII–XIX вв.[59] Рукописи, для которых имеются опубликованные научные описания, иногда содержат предположительную датировку. Ни одна из предложенных авторами датировок не выходит за пределы временного периода XVIII–XIX вв. (см. описания отдельных рукописей в разделе «Краткая характеристика источников»).

Один из источников ЗА обнаружен в Ливане и датирован по археологическому контексту не позднее XIII в. (Abousamra 2013). Временной разрыв между XIII и XVIII вв. может вызывать удивление. Однако если говорить в целом о корпусе сирийских заклинательных текстов, то науке известны и другие рукописи, относящиеся к этой традиции и датируемые ранее XVIII в.:

1. Кембридж, Add. 1988. Датирована 1558 г. Восточносирийское письмо. Описание: Wright 1901: 316–360. Содержит молитвы на разные случаи. Некоторые заглавия молитв совпадают с заглавиями заговоров в сирийских заклинательных сборниках. Например: *bwrkt*ʾ *dbrq*ʾ *dḥṣ*ʾ ‘Благословение (от) боли в пояснице’ (ср. *dbrwq*ʾ *dḥṣ*ʾ ‘(Заговор) от боли в пояснице’ S5: 85v); *dʿl nqwšʾ* ‘От боли (в голове)’[60] (ср *dnqwšʾ dršʾ* ‘От боли в голове’ S5: 85v).

[59] За исключением рукописи Had, о которой речь пойдет ниже.

[60] Точное значение термина *nqwšʾ* неизвестно, но здесь важно терминологическое совпадение в обсуждаемых источниках.

2. Британская библиотека, Add. 14653. Датируется предположительно IX–X вв. Место происхождения: северный Ирак. Письмо: эстрангело. Описание: Wright 1870–1872: 807–809. Включает текст Заговора св. Тамсиса (Фомасии), который известен по нескольким рукописям XVIII–XIX вв. (Hunter 2013: 32–33). Этот заговор иногда входит в конвой ЗА (см. рукописи M316 и H165).

3. Сирийские заклинательные тексты в Турфанском архиве (Восточный Туркестан, Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая), документы из которого датируются периодом ок. IX–XII вв. н.э. Один из опубликованных текстов — Заговор св. Тамсиса (Hunter 2013: 26–30).

Как уже говорилось во вступлении к главе, некоторые авторы отмечают преемственность между арамейскими текстами на глиняных чашах IV–VIII вв. и сирийскими заклинательными рукописями XVIII–XIX вв. (Gignoux 1987: 1; Hunter 1999: 165–166). Один из убедительных примеров формулы, унаследованной сирийскими христианами от арамейской заклинательной традиции поздней античности: «именем посоха Моисея, лиры Давида, священничества Аарона, печатки Соломона…» (КНЦ, f. 58r); ср. Амулет 27 (MSF: 93) (Нуруллина 2012: 18). Подобные параллели свидетельствуют о том, что тексты сирийских заговоров включают материал, восходящий к древним источникам.

Конвой. Как мы видим, ЗА — один из популярных текстов в сирийской традиции заговоров: рукописи с этим заговором составляют около половины всего корпуса сирийских заклинательных рукописей. Заговор ЗМ несколько менее популярен и содержится только в восьми рукописях, тогда как ЗС и вовсе редок: он встречается всего в четырех рукописях. Интересно отметить, что тексты ЗМ и ЗС в известном нам корпусе сирийских заклинательных рукописей всегда встречаются вместе с ЗА. В четырех рукописях есть все три заговора (КНЦ, S5, NYPL, Mat72b). В трех рукописях имеются тексты ЗА и ЗМ (Mat72a, GB, H159). В составе сборников и амулетов иногда можно проследить некоторые традиционные последовательности заговоров. Так, например, последовательность ЗМ–ЗС есть в трех рукописях (КНЦ, S5, Mat2). Можно отметить также, что ЗА в ряде случаев располагается либо сразу после ЗМ (NYPL, GB), либо непосредственно перед ним (Mat72a).

ЗАКЛЯТИЕ ʿАВДИШОʿ ПРОТИВ ДЕМОНА ТЕБʿА

Варианты

«Заклятие ʿАвдишоʿ» известно по 20 спискам. В одном из списков (S 20) текст ЗА утрачен, но сохранилась иллюстрация с изображением ʿАвдишоʿ и демона. Со списком M316 нам не удалось ознакомиться, но в работе (Hunter 1987) даются некоторые важные разночтения по этому списку. Рукопись Had

сохранилась очень плохо и издание ее ненадежно, поэтому фактически материал этого списка не может быть полноценно учтен для сравнения версий. Издание списка Mat9–90 также ненадежно и изобилует ошибками. Таким образом, в нашем распоряжении имеется 16 основных списков ЗА, а также 3 списка, чтения которых могут быть использованы лишь частично.

В целом текстуальная традиция ЗА достаточно единообразна, поэтому распределение всего корпуса списков по каким-либо ясно выделимым группам затруднено. Относительно близкое родство демонстрируют списки S1, S5 и КНЦ, особенно в той части заговора, которая следует за 12 именами демона. В какой-то степени это достаточно типичный случай родства списков, найденных в одной коллекции (S1 и S5), что объясняется их общим происхождением. Таковы списки КрК и КрС, они почти идентичны; также близки списки Mat72a и Mat72b. Список SB значительно отличается от всех остальных, что, видимо, объясняется его вторичным характером по отношению к более ранним спискам.

Разночтения по спискам касаются в основном состава и содержания формул, а также объясняются утратой фрагментов текста из-за ошибок переписчиков (Mat72a, H158, GB).

Ниже представлен разбор наиболее важных разночтений по спискам.

Заголовок

1) Все списки включают заголовок «Заклятие ʿАвдишоʿ», в большинстве случаев дополненный эпитетами святого («Божий анахорет и отшельник»). Десять списков указывают также назначение заговора. В пяти списках говорится, что этот заговор — от (демона) Теб‘а (КНЦ, S5, H158, H165, Mat72a); согласно спискам H159 и Mat72b, он защищает от злого духа, согласно H163 — от демона-убийцы; в списках P347 и NYPL этот заговор помогает тем, у кого не выживают дети. То, что данный текст призван защитить детей, указано также в заголовках списков КНЦ, S5 и Mat72b.

2) К заголовку или ко вступительной части заговора мы также относим фразу, которая в полной редакции звучит так: «Именем Отца, Сына и Святого Духа: молитва, обращение, просьба и мольба Авдишо, Божьего анахорета и отшельника…» Некоторые рукописи опускают стандартный для сирийских молитв и заговоров зачин «Именем Отца, Сына и Святого Духа», а также синонимы «просьба и мольба».

3) Список SB продолжает тему молитвы сообщением, что ʿАвдишоʿ молился о том, чтобы всякий, кто упомянет имя Бога и имя ʿАвдишоʿ, был защищен от нападения разнообразных злых сил.

1. ʿАвдишоʿ живет на горе / в пустыне с дикими зверями 40 лет

1) Некоторые списки упоминают, что святой находился или жил на горе (S1, S5, КНЦ, GC, P, Mat72a, Mat72b), иногда добавляя: «дикой и безлюдной» (S1,

S5, КНЦ). P347 сообщает, что святой жил в пещере. Большинство списков также отмечают, что святой жил с бессловесными (и дикими) зверями (кроме GC, Mat72a, Mat72b)[61].

2) Большинство списков указывают, что пребывание в пустыне длилось 40 лет.

3) Три рукописи добавляют, что «тряпье на его ногах изорвалось» (GC, Mat72a, Mat72b), а согласно амулетам из Матенадарана, «его ноги истекали кровью».

4) M316 сообщает, что святой жил «среди тамарисков и пыльных(?) областей земли» *bʿrʾ wbmʿpryh dʾrʿʔ* (Hunter 1987: 89, n. 28).

2. В Великую пятницу в 9 часов вечера к нему является злой дух в образе уродливой женщины и зовет его по имени

1) 9 списков включают указание времени — 9 часов (кроме GB, GC, Mat72a, Mat72b, SB). В списке S1 в этом месте начинается большая лакуна. В списке SB — «дневное время». Список GB указывает, что дух явился в тот момент, когда святой спускался с горы Эдемской.

2) Обращение демоницы к ʿАвдишоʿ по имени отсутствует в КрК и КрС.

3) SB опускает как сообщение о появлении демоницы и обращении ее к ʿАвдишоʿ, так и вопрос ʿАвдишоʿ (мотив 3).

3. ʿАвдишоʿ спрашивает демоницу, кто она

В нескольких списках вопрос «Кто ты?» дополнен вопросами: «Каково твое имя и каково твое занятие?» (H158, H163, H165) или же «Каково твое имя и каков твой род?» (P).

4. Демоница отвечает, что пришла, чтобы стать его женой или возлюбленной

В списках H158 и H165 ответ демоницы и следующая реплика ʿАвдишоʿ отсутствуют: демоница сразу открывает 4 имени.

5. ʿАвдишоʿ приказывает демонице открыть свои имена

1) Здесь можно разделить все списки на две группы. В одних рукописях ʿАвдишоʿ говорит, обращаясь к демонице, что она не вправе являть свою силу, пока не откроет свои имена (GB, КНЦ, Mat72a). В других списках ʿАвдишоʿ запрещает ей уходить, пока она не назовет свои имена (P347, КрК, NYPL).

2) В списке GB пропущен фрагмент, включающий первую реплику ʿАвдишоʿ; поэтому святой сразу требует у демоницы открыть «другие имена». По всей видимости, это связано с ошибкой переписчика.

6. Демоница открывает 4 имени

Четыре имени Душительницы достаточно единообразно переданы в имеющихся списках, в особенности это касается первого (обычно — Мидох) и последнего имени (обычно — Лелита, с добавлением оборота «мать — душительница детей».

[61] В NYPL текст в этом месте поврежден.

7. ʿАвдишоʿ заклинает демоницу божественными силами открыть остальные имена

1) По данным нескольких списков, ʿАвдишоʿ, узнав о том, что перед ним демон, «связал ее божественными узами» (КрК, P, Mat72a).

2) В большинстве списков эта реплика ʿАвдишоʿ включает формулу «заклинаю тебя Тем, перед кем трепещут ангелы и люди». Лишь H159 опускает эту формулу, заменяя ее на «заклинаю тебя живым Богом».

8. Демоница открывает 12 имен и произносит клятву, обещая не вредить тому, кто напишет и будет носить на себе эти имена

Обсуждение и сравнение списков мифонимов см. в разделе «Мифологические персонажи».

9. ʿАвдишоʿ произносит последнее заклятие

Состав заключительной реплики ʿАвдишоʿ очень сильно варьирует по спискам, но среди них можно выделить группу S1–S5–КНЦ, в которой почти дословно воспроизводится один и тот же набор заклинательных формул.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

Предварительные замечания

1. Сирийская традиция заклинаний, как и многие другие магические традиции, синкретична: здесь мы можем найти терминологию и персонажей не только христианской, но также античной, иранской или арабской традиции.

2. Сирийская заклинательная традиция хронологически никоим образом не ограничена рамками датировки основного массива рукописей (XVIII–XIX вв.): имеются отдельные тексты IX–X и XIII вв., а также несомненна преемственность между арамейскими заклинаниями поздней античности (IV–VIII вв.) и сирийской традицией письменных заговоров. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в текстах обсуждаемой традиции могут быть обнаружены мифологические персонажи древних традиций, таких как античная и шумеро-аккадская. Подтверждением этому может служить и то, что в лексиконе классического сирийского языка имеется около 40 заимствований из аккадского языка[62], бытовавшего в III–I тыс. до н.э., часть из которых восходит к шумерской лексике (например, сир. *mallāḥā* ‘моряк’ < акк. *malaḫḫu* ‘моряк’ < шум. MÁ.LAḪ$_4$

[62] Подсчет производился по словарю сирийского языка SL. Хотя первые памятники классического сирийского языка датируются II–III вв. н.э., когда аккадский язык уже почти вымер, предок классического сирийского и других восточноарамейских диалектов, несомненно, уже существовал в I тыс. до н.э., когда между арамейским и аккадским языками происходил активный взаимообмен лексикой.

‘моряк’ и др., см. SL). Наиболее показательным в этом смысле является имя Лилит (Лелита), унаследованное сирийской традицией из аккадских текстов не напрямую, а через арамейскую традицию поздней античности, которая хронологически не ограничена сохранившимися памятниками IV–VIII вв.

Данные рукописей

Для написания следующего раздела использовались прежде всего те имена Душительницы, которые приводятся в «Заклятии ʿАвдишоʿ». В этом тексте они, как правило, представлены в виде двух перечней: из 4 и 12 имен соответственно[63]. Кроме того, при исследовании этих имен мы использовали перечень из 6 имен в «Заклятии Марии» и 4 имен в «Заклятии Симона». Ниже мы проанализируем и попробуем обобщить эти данные.

Первый перечень (4 имени и 1 эпитет). Первый перечень имен, которые Тебʿа сообщает ʿАвдишоʿ, содержится в 13 рукописях из 16 имеющихся в нашем распоряжении[64]. В этот перечень входит 4 имени, последнее из которых сопровождается сложным эпитетом «мать — душительница детей». Текстологический анализ источников позволяет заключить, что этот список гораздо более устойчив, чем второй, содержащий 12 имен (и в большинстве случаев завершающийся тем же эпитетом). С большой долей уверенности можно восстановить первоначальный облик этого перечня. Ниже приводится список из четырех имен в том виде, который он предположительно имел в первоначальной редакции этого списка; в скобках указывается количество рукописей ЗА[65], в которых эти имена встречаются. Далее мы рассмотрим эти имена в двух аспектах: **a.** обозначив их распространенность в рукописях, варианты написания и позицию, которую то или иное имя занимает в списке; **b.** описав их возможное происхождение.

Первый перечень имен[66]

1. Мидох (12)[67]

---

[63] Сводную таблицу имен демоницы в ЗА, составленную на основе имеющихся у нас 16 рукописей этого текста, можно найти в Приложении А.

[64] Для анализа имен не использовались рукописи Had и Mat9–90, поскольку их издания недостаточно надежны. Рукопись M316 была нам недоступна, а в рук. S20 сохранилась только иллюстрация к тексту ЗА.

[65] Одни и те же имена могут входить в оба перечня, поэтому, если не оговорено иначе, при реконструкции первого перечня имен в скобках указано количество рукописей, в которых то или иное имя встречается именно в первом перечне. То же касается второго перечня.

[66] Ср.: Лявданский 2013: 169. Кроме этих имен, в первом перечне нередко встречается также имя Зардох (в 3 рукописях) и Мальвита (в 6 рукописях), которые, однако, не имеют здесь устойчивой позиции и поэтому будут рассмотрены в связи со вторым перечнем.

[67] В скобках приводится количество списков ЗА, в которых имеется данное имя.

2. ʿАдильта (9)
3. Мваʿʿальта (10)
4. Лелита (10) и «мать — душительница детей» (12)

1. **a.** Имя *Mudox* (*Mīdōk̲*), как и часто упоминаемое с ним в паре имя *Zardox* (*Zardōk̲*, см. второй перечень имен), с уверенностью можно отнести к основным наименованиям Душительницы в сирийской традиции. Оба этих имени называются в «Заклятии Марии», кроме того, эта пара встречается и в других сирийских заклинаниях.

В ЗА Мидох фигурирует в 14[68] рукописях из 16 (в 12 рукописях в первом перечне имен, в 4 — во втором, дважды оно встречается в обоих перечнях)[69]. В первом перечне имя Мидох занимает первое место в 10 рукописях, во втором оно чаще фигурирует в конце списка.

b. Конечный элемент *-dōk̲* в имени Мидох (как и в имени Зардох), по всей видимости, должен указывать на иранское происхождение. Элемент *-duχt* (т.е. «дочь») широко распространен в иранской ономастике и, среди прочего, встречается в иранских именах заказчиков магических чаш, созданных в эпоху Сасанидов[70]. Впервые иранская этимология для этих двух имен Душительницы была предложена в диссертации Кремера (Krämer 1924: 158): имя Мидох предлагается понимать как «дочь луны»[71] (перс. *māh* + *duχt*), а Зардох как «дочь золота» или «золотая дочь» (перс. *zar* + *duχt*). Позднее Винклер (Winkler 1931: 101) предложил отождествить имя Мидох с араб. *Bīdūḫ/Baiḍaḫ*, именем демона, которое упоминается в амулете, призванном защитить маленьких детей от Табиʿа[72]. Несмотря на чередование начального лабиального согласного (*m* — в сирийском, но *b* — в арабском), такое сопоставление представляется нам весьма убедительным, так как текст, который приводится у Винклера[73], создан в среде арабоязычных христиан и озаглавлен как «Молитва св. Сисиния». Свидетельство о существовании культа богини *Baiḍaḫ* у народа, вероятно близкого к набатеям, приводится в «Китаб аль-Фихрист»

---

[68] Написание *mydwk* встречается в 10 рукописях, его варианты значительно реже: в 2 случаях мы видим написание *mrdwk* (КрК и КрС), однократно — *mzdwk* (P 347), однократно — *mydwgmyn* (композит из *mydwg* + *myn*; NYPL).

[69] Некоторые имена Душительницы присутствуют в обоих перечнях. Чтобы не обращаться к ним дважды, все вопросы, связанные с такими именами, получат рассмотрение в комментарии к первому перечню.

[70] Например, *brzʾnddwk, brndwk, pdrdwk* и другие, см. индекс имен в MSF 279–280 и AMB 282–283.

[71] Такое имя засвидетельствовано в сирийской литературе (ср. *Māhdukhti* в Justi 1895: 186, где это имя предлагается интерпретировать как «дочь, (подаренная богом) луны».

[72] Выше мы упоминали, что это имя Душительницы происходит из арабского. Подробнее о нем см. ниже.

[73] Winkler 1931: 37, ср. также: Лявданский 2013: 176–177.

(1, 311, 7) Ан-Надима[74]. Имя *Baydoḵ* засвидетельствовано также в сирийских текстах[75], где оно отождествляется с Афродитой и Бельти. По мнению Хофмана, оно происходит от слияния имени западносемитской богини Бельти (сир. *beltī*) и перс. *-duχt* ‘дочь, дева’[76].

Как предполагает Винклер, в конечном счете араб. *Bīdūḫ*/*Baiḏaḫ* восходит к арамео-персидскому обозначению планеты Венера и, по-видимому, также связанной с ней богини *bēduḫt*[77]. Заметим, что, по мнению Кремера, в нашем списке имен Душительницы фигурирует также шумерское обозначение Венеры (шум. *dili-bad*), о чем см. далее.

2. **a.** Имя *ʿḏīltā* (*ʿАдильта*) присутствует в 10[78] рукописях из 16 (в 9 рукописях оно входит в первый перечень, в 2 — во второй, 1 раз встречается в обоих перечнях). Как правило, это имя занимает вторую позицию в первом перечне имен Душительницы.

b. В переводе с сирийского *ʿḏīltā* означает «виновная, виновница»[79]. Отметим, забегая вперед, что это один из редких примеров, когда имя Душительницы имеет внутреннюю сирийскую этимологию: как неоднократно отмечалось исследователями этих текстов[80], большинство имен демоницы либо восходят к более ранней арамейской заклинательной традиции, либо были заимствованы из арабского или греческого[81].

---

[74] Труд «Китаб аль-Фихрист» был создан около 978 г. багдадским книготорговцем ан-Надимом. Он содержит описание книг на арабском языке, созданных в первые века I тыс. н.э., среди которых есть сочинения по истории, философии, филологии, алхимии и магии. В том отрывке, который приводит Х.Винклер, *Baiḏaḫ* называется дочерью сатаны, сидящей на троне, который стоит среди воды.

[75] См.: Hoffmann 1880: 129.

[76] Там же. В качестве подтверждения Хофман приводит сирийский текст, где отдельно стоящее слово *duχt*, записанное как *dwkty*, фигурирует в ряду обозначений богини Венеры: Афродита, Бельти, Анахид, Духт.

[77] Такое обозначение планеты Венера упоминается в Encyclopedia Iranica в связи с происхождением топонима BIDOḴT (Borjian 2005). Ср., однако, предложенное в STS (STS 191a–b) сближение с аккадским термином *utukku* (CAD U, 339 ff.), обозначающим демона. Ввиду отсутствия промежуточного звена в более ранних памятниках арамейской магии, а также принимая во внимание очевидные фонологические различия между сирийским и аккадским терминами, это сопоставление не кажется нам правдоподобным.

[78] При подсчете был учтен лишь вариант *ʿdyly’* (H165), ср. сир. *ʿeḏlāyā* «вина, обвинение» (SL 1072). Ср. также имя *ʿazzīztā* «могущественная», которое занимает ту же позицию в рукописи P 347 и, вероятно, также восходит к имени *ʿḏīltā*.

[79] SL 1071a. Ср.: Krämer 1924: 157.

[80] Ср.: Hazard 1893; Krämer 1924; 1928; Winkler 1931; Hunter 1999; Лявданский 2011.

[81] Возможно, однако, что имя ʿАдильта следует связывать с довольно плохо засвидетельствованным иудейско-вавилонским словом *ʾdyl’* / *ʿdyl’* «(морское) чудище», ср. DJBA 81b: «perh. monster (etym. unkn.)».

3. **a.** В «Заклятии ʿАвдишоʿ» имя *Мва*ʿʿ*альта* (*Mḇa*ʿʿ*altā*) встречается в 10[82] рукописях из 16 (9 раз в первом перечне имен, 1 раз во втором). В первом перечне имен оно в 8 случаях занимает третью позицию. Это имя присутствует также в ЗМ и ЗС, что очевидно указывает на высокую значимость и глубокую укорененность этого обозначения.

b. Этимология имени *Mḇa*ʿʿ*altā* не вполне ясна. Хотя глагольный корень *bʿl* «вступать в брак (о мужчине), созревать (о ягодах)» (SL 171) хорошо представлен в сирийском, отсутствие у него глагольных форм породы *Pa*ʿʿ*el*, к которой можно было бы возвести форму *mḇa*ʿʿ*altā*, не позволяет нам с уверенностью связывать происхождение данного имени Душительницы с этим глаголом. Более вероятной представляется связь имени Мваʿʿальта с арамейским термином *mḇakkaltā*, который обозначает демона, являющегося по ночам, ср. *mbklt*ʾ в иудейско-вавилонском арамейском (DJBA 639), *mbakalata* в классическом мандейском (MD 257). Для предлагаемого здесь сближения особое значение имеет тот факт, что имя *mḇakkaltā* дважды засвидетельствовано в таком значимом для исследования СЛ памятнике, как вавилонская чаша № 12 (AMB 189 сл.), где, наряду с именем *Лилит*, оно выступает как одно из обозначений демона-душительницы. Кроме того, это слово многократно засвидетельствовано в сирийских магических чашах эпохи Сасанидов[83].

Гипотеза о сближении имени Мваʿʿальта с арамейским *mḇakkaltā* предполагает порчу текста: в процессе письменной передачи произошла замена буквы *kāp̄* на *ʿē*, так как в сирийских рукописях они бывают неотличимы. Вероятно, по мере передачи текста это имя перестало быть понятным для поздних переписчиков, о чем свидетельствуют многочисленные варианты его написания, встречающиеся в сирийских рукописях[84]. Среди этих вариантов, в частности, есть такие, которые хорошо этимологизируются на материале сирийского языка, например имя *mḵabbaltā* «связанная», которое занимает ту же позицию в кодексе P347.

4. **a.** Одним из самых распространенных имен Душительницы в сирийских заклинаниях является имя *Лелита* (*Lēlīṯā*). Это имя присутствует во всех 16 рукописях ЗА (в 11 рукописях оно встречается в конце первого перечня, в 12 рукописях — в конце второго). Также это имя Душительницы называется первым в «Заклятии Марии».

---

[82] При подсчете учитывались наиболее близкие орфографические варианты *mqʿltʾ* (H163), *mbʿlyʾ* (H165), *mbllt*ʾ (NYPL), *mkblt*ʾ (P 347).

[83] Hamilton 1976: 176. Тот факт, что этот термин широко засвидетельствован в арамейских заклинательных текстах поздней античности, но при этом не имеет арамейской этимологии, послужил основанием для сближения арам. *mbakkaltā* с распространенным аккадским глаголом *nabalkutu* «нарушать (соглашение), преступать (закон), восставать (против кого-то)» (CAD N_1 11). Такая этимология для арам. *mbakkaltā* предложена в CAL, где особо отмечаются в этой связи варианты написания этого слова с начальным *n-* вместо *m-*.

[84] К которым, очевидно, относится также написание *mblt*ʾ в ЗМ.

b. Хорошо засвидетельствованное в Древней Месопотамии, это имя было адаптировано иудео-арамейской заклинательной традицией I тыс. н.э., откуда оно и было унаследовано сирийцами-христианами[85].

— **a.** Наиболее распространенным эпитетом демоницы в сирийских заклинаниях является *«мать — душительница детей»*[86], ср. эпитеты Душительницы в греческой и арабской традициях: греч. Παιδοπνίκτρια («душительница младенцев») и араб. *ʾumm aṣ-ṣibyān* («мать детей»)[87]. В различных вариантах это словосочетание фигурирует в качестве одного из имен Душительницы во всех 16 доступных нам рукописях «Заклятия ʿАвдишоʿ», причем в большинстве из них оно присутствует в обоих списках: в 12 рукописях этот эпитет закрывает первый перечень из 4 имен, в 11 он стоит в конце второго перечня — из 12 имен[88]. Также «мать — душительница детей» встречается среди имен демоницы в ЗМ и ЗС.

— **b.** Возможно, этот необычный эпитет происходит из месопотамской традиции, где родственная Душительнице демоница Лилит, или Ламашту, не может иметь собственных детей, а когда кормит чужих детей грудью, они погибают, отравленные ядом ее «молока»[89].

Второй перечень имен Душительницы в «Заклятии ʿАвдишоʿ» не столь однороден и несколько хуже поддается восстановлению. В полном виде этот перечень содержится в 13 рукописях из 16. В одной из рукописей он отсутствует, в другой фигурируют лишь 9 имен, в третьей — 8[90]. Ниже приводится список из 12 имен в том виде, который он предположительно имел в первоначальной редакции этого списка; в скобках указывается количество списков данного текста, в которых эти имена встречаются. Далее мы рассмотрим эти 12 имен по изложенной выше схеме: **a**. описав их распространенность и место в списке; **b**. предложив возможную этимологию. Вслед за теми именами, которые мы восстанавливаем для первоначальной редакции, мы рассмотрим ряд других имен Душительницы, встречающихся в рукописях более одного раза.

---

[85] Краткий обзор свойств арамейской Лелиты и литературу можно найти в статье Ф. Виггермана о родственном ей месопотамском демоне Ламашту (Stol&Wiggermann 2000: 227–230).

[86] Сир. *ʾemmā ḥānōqtā da-ṭlāyē*. В рукописях можно встретить расширенные варианты этого эпитета, такие как: «душительница женщин и детей» (H158) или «душительница мальчиков и девочек» (GC § 25, NYPL, Mat72a, Mat72b).

[87] См. AMB 118.

[88] Интересно, что в греческих заклинаниях против Гелло демон тоже чаще всего имеет 12 имен, но после этих двенадцати он нередко называет еще одно дополнительное («половинное») имя или эпитет. Также стоит отметить, что в некоторых из греческих заклинаний от этого демона в качестве двенадцатого имени засвидетельствовано наименование Παιδοπνίκτρια («душительница младенцев»), ср.: Чёха 2015: 6, 8.

[89] DDD 520b.

[90] Имеются в виду соответственно рукописи P 347, SB и GC § 25.

«Тайные» имена «демона-душительницы»[91]

1. Галос (14)
2. Арпос (10)
3. Марсавран (10)
4. Ламброс (10)
5. Мартос (15)
6. Самиос (13)
7. Домос (6)
8. Дирба/Диарба (13)
9. Апитон/Питон (12)
10. Пагога (11)
11. Зардох (9)
12. Лелита (13) и «мать — душительница детей» (10)

1. **a.** Имя *Галос*ʔ (*glws* [*Gālōs*ʔ]) встречается в 14[92] рукописях из 15; в большинстве случаев оно занимает первую позицию в списке.

b. По всей видимости, это имя происходит из греческого[93], где слово Γελλῶ (и родственные ему варианты) является основным обозначением демона-душительницы[94].

2. **a.** Имя *ʾApnoc* (*ʾĀrpōs*) встречается в 10[95] рукописях из 15 и в большинстве случаев занимает вторую позицию в списке.

b. Происхождение этого имени не вполне ясно. По мнению Э. Хантер, его следует отождествлять с греч. Ὀρφεύς[96]. Хотя фигура Орфея, вероятно, имела магические коннотации[97], не менее правдоподобным представляется предложенное Кремером (Krämer 1924: 158) сопоставление сир. *ʾarpōs* с греч. ἅρπαξ «похитительница»[98]. Заметим, что похожее имя (*Арпакши* или

---

[91] Ср.: Лявданский 2013: 169.

[92] При подсчете учитывались орфографические варианты *gʿws* (S1, H163, GB § 7), *gnws* (H159), *glwlws* (Mat72a).

[93] Лявданский 2013: 169; о Гелло см. главы Х. Пассалиса «Сохранение и трансформация СМ в новогреческих заговорах» и О. Чёха «Сисиниева молитва в византийской традиции» в наст. изд.

[94] В свою очередь, в литературе неоднократно предлагалось возводить греческое Γελλῶ к аккадскому *gallû* «злой дух» (CAD G: 18–19), ср., например: Krämer 1928: 113, подробнее см.: West 1997: 58. Об этимологии Γελλῶ см. также в главе «Сисиниева молитва в византийской традиции».

[95] Ср. также написание *grpws*, которое встречается в той же позиции в NYPL, и *qrpws* в Mat72b.

[96] Hunter 1999: 169.

[97] Так, в «Речи Мелитона Философа», апокрифическом памятнике сирийской литературы, написанном ок. III в. н.э., Орфей называется «фракийским магом» (см.: Spicilegium Syriacum 25.15).

[98] Возможно, в пользу такого отождествления свидетельствуют варианты написания этого имени в рукописях с начальным *g-* и *q-*, которые с большой

Арфакаш[99]) фигурирует в качестве 12-го имени Душительницы в еврейском заклинании (Vat cod 277 и 42 соответственно).

3. **a.** Имя *Марсавран* (*Mārsaḇrān*) также встречается в 10[100] рукописях из 15; в 5 случаях из 10 оно занимает третью позицию.

b. Это имя, возможно, следует интерпретировать как словосочетание, означающее по-сирийски «(О) Господь, надежда наша»[101]. Если эта гипотеза верна, перед нами еще одно имя Душительницы, появившееся уже на сирийской почве.

4. **a.** Имя *Ламброс* (*Lambrōs*) также можно отнести к первоначальной редакции списка: оно присутствует в 10 рукописях из 15, в 6 случаях занимая четвертую позицию и в 4 случаях — третью.

b. Происхождение этого имени не вполне ясно. Согласно Голланцу, оно может представлять собой искажение греч. Ἰαμβρῆς (Иамврий в Синодальном переводе[102]), имени одного из двух египетских волхвов, противостоявших Моисею (2 Тим 3: 8). Действительно, Ианнес и Иамврий упоминаются в сирийских заклинательных текстах. Так, в коротком заклинании «Для того, против кого было применено колдовство» говорится:

> Ианнес и Иамврий занимались колдовством, но не смогли выстоять против пророка Моисея. Так же пусть исчезнут чары и колдовские узы с имярека, сына имярека. Истинно так, аминь и аминь (Cod A, § 51).

Искажение имени второго египетского волхва (греч. Ἰάννης) можно усмотреть в сир. *Ямнос* (*Yāmnōs*), которое также фигурирует в качестве одного из имен Душительницы в трех рукописях «Заклятия ʿАвдишоʿ»[103].

5. **a.** Варианты имени *Мартос* (*Marṭōs*) встречаются в 15 рукописях из 15, причем в 11 случаях это имя занимает пятую позицию.

b. Происхождение этого имени не вполне ясно. Согласно Кремеру (Krämer 1924: 159), его следует отождествлять с лат. *mortalis* ‘смертный, бренный’. Это сопоставление не кажется нам надежным, так как в его основе лежит маргинальное написание этого имени *mrṭlws*.

Наиболее распространенный вариант имени — *Marṭōs*[104] (как и встречающееся лишь однажды написание *Marṭīs*[105]), возможно, следует производить

осторожностью можно интерпретировать как нерегулярный способ передачи греческого густого придыхания, в то время как в классическом сирийском языке ему, как правило, соответствует *h*-.

[99] При такой интерпретации *-kš-* передает греч. ξ.

[100] Такое написание присутствует в пяти рукописях. В остальных пяти, вероятно, мы видим искажения: *mrsbn* (H158 и H159), *mrsb* (H165, NYPL), *mrbws* (H163).

[101] В полном виде при раздельном написании оно должно было выглядеть так: *mārʸ saḇrān*.

[102] Греческие и еврейские варианты этих имен см.: Gollancz 1912: lv.

[103] S1, GB § 7, H163.

[104] Встречается в 6 рукописях.

[105] Встречается один раз, ср. S1.

от латинского наименования планеты Марс (*Mars*, *Martis*). Списки названий планет и связанных с ними божеств широко распространены в арамейских заклинаниях времен поздней античности[106]. Это сближение косвенно подтверждается также тем, что два других распространенных имени в нашем списке (Мидох и Дирба), по всей видимости, восходят к обозначению планеты Венера[107].

Интересно рассмотреть и другой вариант этого имени — *mrṭlws*[108], неоднократно засвидетельствованный в той же (или близкой) позиции списка. По-видимому, это написание восходит к латинскому имени Марцелл (Marcellus): так звали одного из семи отроков Эфесских в той версии этой легенды, которая нашла отражение в Хронике Псевдо-Дионисия Тельмахрского. Аллюзия на эту легенду содержится в заклинании «Для ребенка, чтобы он не плакал»[109]:

> Максимилиан, Иамвлих, Марцелл (mrṭlws), Дионис, Иоанн, Серапион [и Антоний] — это семь братьев, которые проспали триста семьдесят семь лет. Также пусть успокоится и заснет имярек, сын имярека. И пусть он спит сном могучих мужей. Именем молитв пророков и апостолов. Истинно так, аминь (Gollancz 1912, Cod. A, § 50).

Можно предположить, что текст этого заклинания оказал влияние на перечень имен Душительницы в некоторых рукописях «Заклятия ʿАвдишоʿ». Оба заклинания применялись для маленьких детей: одно — для защиты ребенка от воздействия злого духа, другое — для обеспечения его спокойного сна. Такое пересечение сфер применения повышает вероятность межтекстового влияния.

6. **a.** Имя *Самиос*[110] (*smyws* [*Samyōs*?]) и его варианты[111] встречаются в 13 рукописях из 15; в 10 случаях оно занимает шестую позицию в списке.

b. Происхождение этого имени неясно.

7. **a.** Имя *Домос* (*Dōmōs*) может быть восстановлено для первоначального варианта списка с большой долей уверенности, однако необходимо отметить,

---

[106] См., например, публикацию трех сирийских амулетов, сделанную Ф. Гину: Gignoux 1987: 4. В этих текстах планету Марс олицетворяет аккадский бог Нергал — сир. *nrgl, nryg*.

[107] Общеизвестно также, что боги, олицетворяющие Марс и Венеру, описываются как возлюбленные в греческой и латинской мифологии: Афродита и Арес, Венера и Марс.

[108] Встречается в 4 рукописях, сюда же можно отнести *mrṭls* в GC § 25.

[109] Ср., например, ИВР РАН Сир. 4, f. 31r, Cod. A § 50.

[110] Такое прочтение имеет гипотетический характер, так как это имя не имеет полной огласовки в рукописях.

[111] Семь раз оно записано как *smyws*, дважды встречается вариант *slmyws* (SB и GC § 25), четыре раза — *slmws* (NYPL, КрК, КрС, Mat72a), один раз — *slmywnws* (NYPL, где такое написание следует сразу за *slmws*).

что оно засвидетельствовано хуже других 11 имен[112]. Имя Домос присутствует лишь в 6 рукописях из 15; в 5 из них оно занимает седьмую позицию в списке.

b. О происхождении этого имени см. ниже, в п. 8.

8. **a.** Имя *Дирба*/*Диарба* (*Dīrbā*/*Dyarbā*[113]) присутствует в 13[114] рукописях из 15; в 10 случаях оно занимает восьмую позицию в списке.

b. Согласно Кремеру (Krämer 1928: 113–114), эти два имени в конечном счете восходят к шумерским наименованиям планеты Венера (шум. *dili-bad*), олицетворением которой была богиня Иштар (шум. Инанна), и бога Думузи (ср. также др.-евр. *tammūz*), супруга Иштар/Инанны.

В сирийских текстах к шумерскому *dili-bad* восходит термин *dlīb*, обозначающий планету Венера у Бар-Бахлуля (см. TS 907). Между тем это обозначение широко засвидетельствовано уже в арамейских заклинательных текстах поздней античности[115], где оно может быть записано как *lbṭ*, *lbʾt*, *dlybt*. Особый интерес для нас представляет написание *dwryb*, которое встречается в одной из сирийских чаш, опубликованных В. Гамильтоном (Hamilton 1971: 145, no. 8: 4–5), где автор предлагает отождествлять это наименование с сир. *dyrbʾ* в нашем тексте. Текст этой чаши поддерживает такое отождествление: «…и против Dwryb, которую называют душительницей, которая убивает младенцев в утробах их матерей». Этот пассаж примечателен для нас также тем, что *Дуриб* встречается сразу после упоминания аккадских богов Шамаша (Солнце), Сина (Луна), Набу (Меркурий) и Нергала (Марс).

Принимая во внимание распространенность различных наименований Венеры и связанной с ней богини в нашем тексте, происхождение имени Дирба от шумерского обозначения Венеры представляется весьма правдоподобным. В то же время предложенное Кремером отождествление сир. *Domos* с именем шумерского бога Думузи на сегодняшний день продолжает оставаться лишь предположением, так как, насколько нам известно, этого имени нет в более ранних арамейских заклинательных текстах. Тем не менее, в форме *tamuzā* оно встречается в средневековых сирийских источниках (Baudissin 1912).

9. **a.** Имя *ʾAnitон* (*ʾApīṭōn*/*Pīṭōn*) встречается в 12[116] рукописях из 15, причем в 9 из них занимает девятую позицию в списке.

---

[112] Основанием для реконструкции этого имени в первоначальной редакции списка служит тот факт, что оно засвидетельствовано лучше остальных имен, встречающихся на этой позиции.

[113] Второй вариант огласовки в рукописях используется значительно чаще, однако чтение *Dīrbā* является предпочтительным по соображениям этимологии этого имени.

[114] Учитывая варианты *ryrbʾ* (КрК и КрС) и *dwrbʾ* (Mat72a и Mat72b).

[115] Ср. мандейское обозначение Венеры *libat* (MD 234); другие древние арамейские употребления этого имени собраны в AIN 217.

[116] Написание *ʾpyṭwn* встречается 9 раз, *pyṭwn* — 2 раза (H158 и H165), 1 раз — *ʾpyṭws* (SB).

b. Хотя форма этого имени, по всей видимости, указывает на его греческое происхождение, оно не имеет ясной этимологии. Кремер (Krämer 1924: 159) предлагает два варианта объяснения этого имени. С одной стороны, интересным представляется сопоставление его с греч. Φαέθων: Фаэтон был сыном Гелиоса, имя которого также встречается в нашем списке; кроме того, легенда о мятежном Фаэтоне неоднократно сравнивалась с пассажем из Исаии 14: 12–15, где говорится об упавшем с неба «сыне зари»[117]. Также Кремер предложил сравнить это имя Душительницы с греч. Πειθώ, одним из прозвищ Афродиты. Привлекательность такой гипотезы очевидна: это имя могло бы расширить группу имен, предположительно связанных с Венерой. Также нужно упомянуть возможность связи сир. *ʾAnitōn* с греч. Πυθών: легенда о том, как змей Пифон преследовал беременную богиню Лето и был убит родившимся у нее богом Аполлоном, обнаруживает сходство с тем вариантом Сисиниевой легенды, где беременная героиня преследуется демоном-душителем.

Как было замечено уже Кремером, предложенные варианты этимологии данного имени Душительницы сталкиваются с проблемой нехарактерного для классического сирийского языка способа передачи греческой теты: как правило, в греческих заимствованиях в сирийском ей соответствует сир. ܬ [*t*], а не ܛ [*ṭ*].

10. **a.** Имя *Пагога* (*Pāḡōḡā*) встречается в 11[118] рукописях из 15; в 9 случаях оно занимает десятую позицию в списке.

b. Происхождение этого имени неясно.

11. **a**. Имя *Зардох* (*Zardōḵ*) встречается в 12[119] из 16 (в 3 рукописях в первом перечне имен, в 9 — во втором). Во втором списке оно занимает одиннадцатое место в 7 рукописях из 9.

b. Как было сказано в связи с именем Мидох, окончание этих двух имен указывает на их иранское происхождение. Совпадающее по облику женское имя *Zārdūχt* можно найти в индексе иранских имен собственных (Justi 1963: 381, 493). Сложно объяснить, почему женское имя иранского происхождения стало одним из основных наименований Душительницы в сирийских заклинаниях. Можно предположить, что носители сирийской заклинательной традиции придали этому имени новый смысл, проинтерпретировав его, исходя из собственного лексического фонда, так как глагольный корень *zrd* в сирийском означает «душить»[120].

12. Имя *Лелита* было рассмотрено в комментарии к первому перечню.

---

[117] Сравнение этих мотивов проводится в: West 1997: 476–477.

[118] Ср. также написания *prwbʾ* в КрК и КрС.

[119] Включая написание *zrd*, встречающееся в S1.

[120] SL 397. Этот глагол, однако, довольно плохо засвидетельствован в сирийских текстах и, возможно, заимствован из арабского, ср. арб. *zarada* ‘to choke, strangle, to gulp’ (DMWA 375).

Далее мы рассмотрим еще несколько имен, которые можно встретить в ряде рукописей.

1. **a.** Имя *Мальвита* (*Malwīṯā*) имеет особый статус. Оно встречается в 11 рукописях из 16 (6 раз в первом перечне и 8 раз во втором). В первом перечне это имя тяготеет к третьей или четвертой позиции. Во втором перечне оно чаще всего занимает 11 или 12 место. Таким образом, по частоте употребления оно может соперничать с некоторыми именами, восстанавливаемыми для первоначальной версии первого и второго списков. В то же время имя Мальвита очевидно не так укоренено, как другие столь же распространенные имена: оно не тяготеет ни к какой определенной позиции ни в первом, ни во втором перечне. Важно также отметить, что в абсолютном большинстве случаев оно сопровождает имя Лелита, находясь либо перед ним, либо, гораздо чаще, непосредственно после него. Можно предположить, что *Мальвита* первоначально не было самостоятельным именем демоницы, но, как и «мать — душительница детей», представляло собой эпитет к имени Лелита, синтаксически выполняя роль приложения. Определенную роль в формировании формулы «Лелита… Мальвита» играет и тождество окончаний этих имен (*-ита*).

b. Имя Мальвита образовано от глагольного корня со значением «следовать, сопровождать» (*lwy*), который хорошо засвидетельствован в арамейских языках[121]. Демоница с таким именем зафиксирована уже в вавилонских магических чашах эпохи Сасанидов[122]. В словаре иудейско-вавилонского арамейского[123] соответствующее слово рекомендуется читать как *melawwīṯā*, однако огласовка этого имени в рукописях указывает на то, что в сирийской традиции предпочтительным является чтение *malwīṯā*.

2. **a.** Имя *Тебʿа* (*Tebʿā*) встречается в 4 рукописях[124] из 15 и не имеет устойчивой позиции в списке. Как уже говорилось, Тебʿа является основным обозначением демона-душительницы в сирийских заклинаниях. Только это имя встречается в заглавиях соответствующих текстов: в рукописях ЗА[125] и ЗС[126]. Его невысокая распространенность в списке «тайных» имен Душительницы, возможно, объясняется его новизной относительно других, более древних обозначений этого демона (Галлос, Лелита, Мидох и др.).

b. Как показал Кремер (Krämer 1924: 158), это имя заимствовано из арабского[127], где словом *tābiʿat-* (букв. «следующая за кем-либо, преследова-

[121] DJPA 835, DJBA 620, MD 231, SL 678.
[122] AMB 273a.
[123] DJBA 677b.
[124] H158, H163, H165 и SB.
[125] КНЦ, Mat72a, H158 и др.
[126] Например, КНЦ.
[127] См. также: Лявданский 2013: 171–172.

тельница») также обозначается демон-душительница[128]. Интересно отметить семантическое тождество этого обозначения с именем Мальвита, рассмотренным выше.

3. **a.** Имя *Халиос* (*Hālyōs*) встречается 3 рукописях[129] из 15.

b. По мнению Хэзарда (Hazard 1893: 288), это имя Душительницы следует отождествлять с греч. Ἥλιος. Действительно, такое написание имени греческого бога Гелиоса засвидетельствовано в сирийских источниках (TS 1013), причем соответствующий сирийский термин обозначает солнце.

Появление этого имени в списке имен Душительницы отчасти можно объяснить созвучием с упоминавшимся выше греческим обозначением этой демоницы — греч. Γελλῶ, сир. *Gāllōs*. Обозначение солнца и соответствующего месопотамского бога Шамаша часто фигурирует в списках планет и их божественных олицетворений, которые мы находим в более ранних арамейских заклинаниях на чашах и амулетах[130]. Выше, в связи с именем Диарба, мы упоминали, что один из таких списков встречается в тексте на сирийской чаше, опубликованной в диссертации Гамильтона (Hamilton 1971: 145, no. 8: 4–5). Ср. также имя *Sn* ниже.

4. **a.** Имя *Син* (*Sn* [*Sīnʾ*]) встречается в 3[131] рукописях из 15.

b. Вполне возможно, что это имя следует отождествлять с именем шумеро-аккадского бога Луны Сина/Нанны, которое нередко встречается в арамейских заклинаниях поздней античности. Особенный интерес здесь представляет тот факт, что Син[132] встречается в том же списке планет и связанных с ними божеств, который мы упоминали выше в связи с именами Диарба и Халиос. Также примечательно, что имя Син как наименование языческого бога было известно средневековым сирийцам: об этом свидетельствует, в частности, арабоязычное сочинение мелькитского патриарха Александрии Евтихия (ум. 940; Baudissin 1912: 172).

Нельзя, однако, исключить связи этого имени Душительницы с одним из трех ангелов в еврейских версиях СЛ[133].

Подводя итоги, можно заметить, что ряд имен Душительницы в ЗА восходит к обозначениям родственного демона, заимствованным из других заклинательных традиций, и обнаруживает схождения с подобными перечнями в других версиях СЛ (Лелита, Теб῾а, Галлос, с некоторыми оговорками

[128] Подробнее см. там же.

[129] H158, H163, H165.

[130] Интересно отметить, что молитва к Гелиосу содержится в иудейской магической книге «Сефер ха-Разим» (Bohak 2008: 251–253).

[131] КрК, КрС и Mat72b, однако следует оговорить, что КрС повторяет КрК.

[132] В сирийских чашах из корпуса Гамильтона это имя встречается трижды: два раза оно записано как *synʾ*, один раз — *syn* (Hamilton 1971: 190).

[133] Каспина 2014: 184 сл.

также Диарба, Мваʕʕальта, Мидох, ʔАрпос). Значительная часть имен имеет, по-видимому, греческие (или грецизированные) корни, на что указывает, помимо приведенных этимологий, оформление их окончаний. Речь идет об именах на *-os* (Галос, Ламброс, Мартос, Самиос, Домос, Халиос, ʔАрпос) и об имени ʔАпитон, оканчивающемся на характерное для греческого языка именное окончание *-on*. Другая, также достаточно значительная группа имен восходит к арамейской традиции: Лелита, Мваʕʕальта, «мать — душительница детей» и Мальвита. Одно имя имеет достаточно убедительную сирийскую этимологию — ʕАдильта. Иранские имена немногочисленны: Мидох (возможно, опосредованное арабской традицией) и Зардох (возможно, с использованием сирийского корня *zrd*). Имя чисто арабского происхождения лишь одно (Тебʕа), но оно имеет особое значение, поскольку появляется в заголовках заговора ЗА.

ИКОНОГРАФИЯ

Многие из сирийских заклинательных рукописей содержат декоративный орнамент и различные иллюстрации, которые, по всей видимости, выполнялись самими писцами, на что указывает их довольно безыскусный, скорее символический характер[134]. Количество иллюстраций в тексте рукописи довольно невелико (не превышает 5–8). Естественно предположить, что иллюстрациями сопровождались тексты самых важных заклинаний в сборнике[135]. Так, наиболее часто в сирийских кодексах и свитках можно встретить изображение св. Георгия на коне. Святой держит в руках копье, которым он поражает змею или демона (иллюстрация к «Заклятию св. Георгия против страха и дрожи»). Очень распространены также иллюстрации с изображением архангела Гавриила (также на коне), поражающего копьем Дурной Глаз (иллюстрация к заклятию от Дурного Глаза). Неоднократно в сирийских кодексах встречаются изображения Марии, апостола Павла, евангелистов и сирийских святых: Фомасии, Зайʕи, раббана Хурмизда и других. Среди последних наибольшей популярностью пользуется изображение ʕАвдишоʕ, поражающего Тебʕа, которое присутствует в большинстве доступных нам рукописей соответствующего заклинания.

Сравнительный анализ иллюстраций к «Заклятию ʕАвдишоʕ» в разных рукописях не позволяет выявить устойчивого канона для этих изображений.

---

[134] Balicka-Witakowska 2005: 789.

[135] Возможно, иллюстрировались прежде всего сцены победы над злым демоном. По-видимому, таким изображениям самим по себе приписывалась магическая функция. Если пользователи не были грамотными, то они по картинке могли узнавать о содержании рукописи.

Так, в большинстве случаев ʿАвдишоʿ, подобно св. Георгию, изображен сидящим на красном коне[136], тогда как в остальных рукописях данного текста ʿАвдишоʿ изображен стоящим[137]. В целом же изображениям святого свойственно меньшее разнообразие, чем изображениям демона[138]. Для фигуры ʿАвдишоʿ повсеместно использованы чернила разных цветов (чаще всего черного и красного, нередко также синего и желтого), тогда как побежденный демон всюду изображен одними лишь черными чернилами. Святой держит в руке копье, пронзая им демона, который меньше его по размеру. На всех иллюстрациях к тексту данного заклятия ʿАвдишоʿ облачен в одежду, которая может быть прорисована очень детально. В то же время демон повсеместно изображен без одежды, его фигура в целом прорисована менее подробно, нежели фигура святого: во многих случаях у Тебʿа отсутствуют нос и рот. В некоторых рукописях демон изображен с закрытым ртом и — по крайней мере однажды — с открытым ртом, полным зубов. Обязательным атрибутом Душительницы являются растрепанные волосы (либо только на голове, либо по всему телу), нередко также она изображена с одним глазом[139]. Тело демона может иметь квадратную, прямоугольную или более человекоподобную форму.

Необходимо отметить, что все эти черты ни в коей мере не являются уникальными: все они могут встречаться и в иллюстрациях к другим заговорам, входящим в сирийские заклинательные сборники. Таким образом, основными аргументами для связи этих рисунков с «Заклятием ʿАвдишоʿ» являются их положение в сборнике (непосредственно перед текстом данного заклятия, внутри текста или сразу после него) и подписи к изображениям. Рядом с изображением ʿАвдишоʿ мы часто видим подпись «(Это) ʿАвдишоʿ»; изображение демона может сопровождаться подписью «Тебʿа» или «Тебʿа-убийца», однако в NYPL вместо этого присутствует подпись «это Дурной Глаз».

ИТОГИ

Имеющиеся данные позволяют объединить «Заклятие ʿАвдишоʿ», «Заклятие Симона Кифы» и отчасти также «Заклятие Марии» в корпус текстов, относящихся к сирийской версии СЛ. Сюжет «Заклятия ʿАвдишоʿ» и «Заклятия Симона Кифы» указывает на принадлежность этих заклинаний к так называемому «Михаил-типу» этой легенды. В «Заклятии Симона Кифы» есть также

[136] GB, S20, KpC, Mat72a, H158, H159, H163, H165, NYPL, M316.

[137] КНЦ, SB, P, S1, S5.

[138] Это свойство имеется у всех иллюстраций в сирийской заклинательной традиции, см.: Balicka-Witakowska 2005: 789.

[139] Ср. H158, KpC, S5, о таких изображениях см.: Balicka-Witakowska 2005: 787–788.

элементы «Сисиний/Мелетина-типа». Выше мы подробно остановились на именах Душительницы. Несомненно, они свидетельствуют о том, что эти тексты испытали влияние других заклинательных традиций. Вероятно, в основе сирийской традиции имен лежит арамейский субстрат, на который наложилось прежде всего греческое (византийское) влияние, а также арабское и персидское. Как нам кажется, опираясь на анализ происхождения имен, можно сделать предположение о путях формирования сирийской версии СЛ в целом. Учитывая то, что имя Душительницы Теб$^{\varsigma}$а, встречающееся в заголовках основного сирийского текста (ЗА), — арабского происхождения, можно предположить, что арабское влияние на сирийскую традицию СЛ не менее значительно, чем византийское.

* * *

Авторы хотели бы поблагодарить игумена Стефано Садо за возможность ознакомиться с рукописями из коллекции Михаила Садо в Санкт-Петербурге.

Ms / **Имя**	**КНЦ**	**S5**	**S1**	**H158**	**H159**	**H163**	**H165**	**SB**
1	Mīdōḵ	Mīdōḵ	Mīdōḵ	Mīdōḵ		Mīdōḵ	Mīdōḵ	
2	ʕdīltā	ʕdīltā	ʕdīltā	ʕdīltā		Zardōḵ	ʕDYLY	
3	MbaʕʕaltāMbaʕʕaltā	MbaʕʕaltāMbaʕʕaltā	MbaʕʕaltāMbaʕʕaltā	MbaʕʕaltāMbaʕʕaltā		MqaʕʕaltāMqaʕʕaltā?	MBʕLYʔMBʕLYʔ	
4	Lēlīṯā w-Malwīṯā	Lēlīṯā w-Malwīṯā	Lēlīṯā w-Malwīṯā	Lēlīṯā w-Malwīṯā		Lēlīṯā w-Malwīṯā	Lēlīṯā w-Malwīṯā	
	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē	ḥānōqtā		w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē zʕōrē	ḥānōqtā	
Второй перечень								
1	Gālōs	Gālōs	GʕWS	Gālōs	Gānōs	GʕWS	Gālōs	Lēlīṯā
2	ʔArpōs	ʔArpōs	ʔArpōs	ʔArpōs	ʔArpōs	MRBWS	ʔArpōs	Bālaʕtā
3	Mārsaḇrān	Mārsaḇrān	Yamnōs	MRSBN	Lambrōs	Yamnōs	MRSB	Zardōḵ
4	Lambrōs	Lambrōs	Lambrōs	Lambrōs	MRṬLWS	Lambrōs	Lambrōs	Mīdōḵ
5	Marṭōs	Marṭōs	MRṬYS	Marṭōs	Hālīʔōs	MRṬLWS	Marṭōs	Slamyōs
6	Sāmyōs	Samyōs	Samyōs	Samyōs	Dōmōs	Samyōs	Samyōs	Mārsaḇrān
7	Dōmōs	Dōmōs	Dōmōs	Hālīʔōs	Dirbā	Dōmōs	Hālīʔōs	MRṬLWS
8	Dirbā	Dirbā	Dirbā	Dirbā	ʔApīṭōn	Dirbā	Dirbā	ʔPYṬWS
9	ʔApīṭōn	ʔApīṭōn	ʔApīṭōn	Pīṭōn	MRSBN	ʔApīṭōn	Pīṭōn	Tebʕā w-ḥānqaṯ ṭlayyē
10	Pāḡōḡā	Pāḡōḡā	Pāḡōḡā	Pāḡōḡā	Tebʕā	Pāḡōḡā	Pāḡōḡā	
11	Zardōḵ	Zardōḵ	ZRD	Lēlīṯā w-Malwīṯā	Lēlīṯā	Zardōḵ	Lēlīṯā w-Malwīṯā	
12	Lēlīṯā	Lēlīṯā	Lēlīṯā	Tebʕā	Malwīṯā	Lēlīṯā	Tebʕā	
				ḥānōqtā d-nešše wḏa-ṭlayyē	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē zʕōrē	w-Malwīṯā w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē zʕōrē	ḥānōqtā ḏa-ṭlayyē waḏ-nešše	

GC	Cod. B	NYPL	KpK	KpC	Mat72a	Mat72b	P347
	Mīdōḵ	ʕdīltā	MRDWK	MRDWK	Zardōḵ	Lēlīṯā	MZDWK
	ʕdīltā	MBLLTʔ	ʕdīltā	ʕdīltā	Mīdōḵ	Malwīṯā	ʕazzīztā
	Mbaʕʕaltā	Malwīṯā	Malwīṯā	Malwīṯā	MbaʕʕaltāMbaʕʕaltā	Zardōḵ	Mḵabbaltā
	Lēlīṯā w-Malwīṯā	ʔWMH ḥānōqtā da-ṭlayyē	Lēlīṯā	Lēlīṯā	Mīn	Mīdōḵ	Lēlīṯā
	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē		w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē w-Malwīṯā	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē		w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē

	GʕWS	Gālōs	Gālōs	Gālōs	GLWLWS	Gālōs	
	ʕdīltā	Garpos? GRPWS	ʔArpōs	ʔArpōs	ʔArpōs	Gāḇrōs	
	Lambrōs	Gāḇrōs	Lambrōs	Lambrōs	MbaʕʕaltāMbaʕʕaltā	Mārsaḇrān	
	MRṬLWS	MRSB	Qarqob? QRQWB	Qarqob? QRQWB	Gāḇrōs Mārsaḇrān	ʔArpōs	
MRṬLS	Yamnōs	Marṭōs	MṬWS	MṬWS	Marṭōs	Marṭōs	
Slamyōs	Samyōs	Salmōs	Kadkos?	Kadkos?	Salmōs	Qarpos?	
ʔApīṭōn	Dōmōs	Slamyōnōs	Salmōs	Salmōs	Malwīṯā	DWRBʔ	
Dirbā	Dirbā	Malwīṯā	RYRBʔ	RYRBʔ	ʕdīltā	Pāḡōḡā	
Pāḡōḡā	ʔApīṭōn	MBLLTʔ	ʔApīṭōn	ʔApiṭōn	Durbā	Sīn	
Lēlīṯā	Pāḡōḡā	Pāḡōḡā	P(a)robā? PRWBʔ	P(a)robā? PRWBʔ	Pāḡōḡā	Mīn w-Lēlīṯā	
Malwīṯā	Zardōḵ	MYDWG-Mīn	MNYN	MNYN	Zardōḵ	Zardōḵ w-Mīdōḵ	
Zardōḵ	Lēlīṯā	Lēlīṯā	SN	SN	Mīdōḵ	puḥrā d-laylwāṯā w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē w-ṭalyāṯā	
daywā dāšōšā	w-Malwīṯā	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē w-ṭalyāṯā	d-ḥānqā bhōn ṭlayyē w-mawbeḏ-nā bhōn yālōḏē		w-qārēn lī Lēlīṯā w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē w-ṭalyāṯā		
ʔMH ḥānōqtā da-ṭlayyē w-ṭalyāṯā	w-ʔemmā ḥānōqtā da-ṭlayyē						

СИСИНИЕВА МОЛИТВА В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
(О.В. Чёха)

ВВЕДЕНИЕ

В главе проанализированы тексты из греческих рукописей XV–XIX вв.[1], повествующие о демонице Гилу — убийце новорожденных детей и их матерей, которой противостоят св. Сисиний, архангел Михаил или (реже) другой святой.

Византийские памятники занимают особое место в истории Сисиниевой молитвы. После работы М. Гастера «Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch» (Gaster 1900), в которой он рассмотрел румынские и византийские тексты о святом Сисинии и Авештице/Гилу, а также обнаружил соответствия им в еврейской, сирийской и эфиопской традициях, принято говорить о двух основных сюжетных типах СМ. Основываясь на румынском материале, М. Гастер назвал их «Сисой-тип» и «Авештица-тип», а Р. Гринфилд впоследствии, опираясь на греко-византийские источники, соответственно «Михаил-тип» и «Сисиний/Мелетина-тип» (Greenfield 1989). Особенность византийских памятников состоит в том, что именно в них тексты обоих сюжетных типов впервые сводятся вместе в рамках одной рукописи. При этом вопрос о том, когда именно и каким образом тексты СМ проникают в византийскую традицию, остается открытым.

Примечательно, что традиция СМ не распространилась дальше на запад, чего, казалось бы, можно было ожидать. Самый ранний из опубликованных на сегодняшний день текстов СМ на греческом языке датируется VIII в. н.э., а, как известно, до VIII в. Византийская империя сохраняла свое присутствие на Апеннинском и Иберийском полуостровах. Кроме того, в Южной Италии были переписаны Codex Marcianus Graecus II (греческий кодекс app. II 163 из Библиотеки собора Св. Марка в Венеции) и греческий кодекс № 105 из Национальной библиотеки Мадрида (Greenfield 1989: 103), содержащие три текста СМ, очевидно очень раннего происхождения. Тем не менее в итальянской и испанской традициях СМ не отмечена, и западноевропейская культура смогла познакомиться с образцами СМ только после публикации Львом Алляцием в 1645 г. двух греческих текстов с латинским переводом в сборнике «De Graecorum hodie quorundam opiniationibus» [О некоторых современных греческих представлениях].

В главе приводятся обзор литературы, посвященной бытованию СМ в греко-византийской традиции, список текстов СМ, известных на сегодняшний

[1] Помимо рукописных свидетельств учитывается также текст с кипрской свинцовой таблички, датируемой VIII в.

день, а также анализ этих текстов с точки зрения их содержания и структуры. Принимая во внимание активность византийской традиции, которая в процессе распространения СМ выступала одновременно в роли донора и реципиента, в ходе исследования необходимо было обращаться к параллелям из других традиций, знакомых с СМ.

Из истории изучения

Византийские тексты о Гилу и св. Сисинии / архангеле Михаиле были введены в научный оборот уже во второй половине XIX в.. При этом исследователи (А.Н. Веселовский, М.И. Соколов, М. Гастер, Б.П. Хашдеу) привлекали их главным образом для сравнения с румынскими и славянскими материалами.

Первым значительным исследованием, в котором СМ отдельно рассматривалась на византийском и новогреческом материале, следует считать статью Д. Экономидиса «Гелло в греческом и румынском фольклоре» (Οικονομίδης 1975). Помимо введенных к тому времени в научный оборот текстов СМ (Allatius 1645; Iriarte 1769; Σάθας 1876; Perdrizet 1922; Pradel 1907; Delatte 1927) в распоряжении Д. Экономидиса были публикации из рукописных сборников Крита (Σπυριδάκης 1941), Аморгоса (Ἡμελλος 1965) и Эпира (Οικονομίδης 1956), а также перевод румынских легенд о св. Сисинии из сборника апокрифов, подготовленного Б.П. Хашдеу (Hăşdeŭ 1879). Как следует из самого заглавия статьи, исследователя прежде всего интересовал персонаж Гилу, возможность проследить трансформацию представлений о ней с момента первого упоминания «чадолюбивой Гелло» в стихотворении древнегреческой поэтессы Сапфо и последующих схолий античных комментаторов, через византийские свидетельства и тексты о св. Сисинии, который укротил демоницу, убивавшую детей его сестры Мелетины, до новогреческих быличек о Гилу-русалке или Гилу-кровопийце. Румынские легенды о св. Сисинии, поражающем Авештицу, а также арабские, арамейские, еврейские свидетельства о демонице, вредящей младенцам и их матерям, привлекаются Д. Экономидисом для выявления класса персонажей, функционально тождественных Гилу: «Как мы увидели, имя демоницы, которую поражает св. Сисиний, архангел Михаил или св. Арсений, варьируется в зависимости от традиции. Так, в греческих текстах она называется Гилло, Гиллу, Яллу, Гелло, в славянских и румынских — Авештица, Вештица и Самка, в абиссинском синаксарии — Верзелия, по-арабски — Галлу, а у евреев — Лилит» (Οικονομίδης 1975: 272). Соответственно, специальное внимание в статье уделяется именам Гилу, поскольку те являются одной из важнейших ее характеристик, а называние этих имен — кульминацией всего повествования. Д. Экономидис цитирует работу М. Гастера (Gaster 1900), из чего следует, что он был знаком с установленными ученым сюжетными типами СМ («Сисой-тип» и «Авештица-тип»).

Тем не менее в своей статье он о них не упоминает и не предпринимает попытки выделить такие же типы на греческом материале, вероятно, потому, что в текстах обоих типов Гилу изображается сходным образом. При этом в качестве иллюстрации СМ в исследовании приводится текст о Сисинии, Синии, Синодоре и их сестре Мелетине, чьих детей убивала «мерзкая и нечистая Гилу», т.е. текст «Сисиний/Мелетина-типа».

Тему трансформации древнегреческой Гелло в персонажа новогреческой демонологии продолжил Г. Екатеринидис, выступивший в 1981 г. на V Международном критском конгрессе с докладом «Гелло в критской народной традиции» и позднее опубликовавший его в виде отдельной статьи (Αικατερινίδης 1990). Источниками для написания работы стали собственные полевые записи Г. Екатеринидиса, сделанные им в ходе экспедиции в районе Ситии в 1982 г. Особенный интерес для нашего исследования представляют два заговора от Гилу. Первый стихотворный текст («От сглаза»), бытовавший на момент записи в устной форме, рассказывает о госпоже Мелетине, которая строит золотую башню после того, как «злая соседка» убила девятерых ее детей, и о ее братьях, которые возвращают младенцев, выполнив условие «злой соседки» принести ей материнского молока. Второй заговор, «Молитва от скверной Гилу», содержался в рукописном сборнике и представляет собой хорошо сохранившийся текст СМ «Михаил-типа», в частности, заговор упоминает о «бесчисленных демонах», сопровождающих Гилу, — деталь, характерная для ранних списков СМ.

В 1989 г. в статье «Saint Sisinnios, the archangel Michael and the female demon Gylou» Р. Гринфилд публикует «Житие и деяния свв. Сисиния и Сисинодора, братьев св. Мелетины», обнаруженное им в рукописи d’ Orville 110 из Бодлианской библиотеки в Оксфорде. Целью Р. Гринфилда было не просто ввести в научный оборот новый источник, но дать «подробный, систематический анализ содержания и типов греческих повествований о Гилу» (Greenfield 1989: 89), в связи с чем он привлекает все известные на тот момент письменные свидетельства о Гилу и вслед за М. Гастером выделяет два структурно-сюжетных типа СМ, называя их в соответствии с греческим ономастиконом СМ «Сисиний/Мелетина-тип» и «Михаил-тип». Каждый тип характеризуется собственным набором «основных частей» (basic sections), из которых складывается повествование.

В текстах «Сисиний/Мелетина-типа» Р. Гринфилд выделяет следующие «основные части»: 1. Весьма общее обозначение места и времени происходящих событий, Мелетина и ее дети, погибающие от демона Гилу; 2. Беременная Мелетина пытается защитить будущего ребенка, укрывшись в башне; 3. Посещение Мелетины ее братьями (Сисиний в сопровождении одного или двух братьев), которых после уговоров она впускает в башню; с ними же заходит Гилу и убивает ночью новорожденного; 4. Сисиний с братом/братьями пускаются в погоню за Гилу, настигают ее, истязают, заручаются ее согласием

вернуть детей, если принесут ей человеческого молока; выполняют это условие (при совершении чуда или без него) и возвращают одного или же всех детей Мелетины живыми; 5. Вновь подвергаемая мучениям Гилу открывает свои имена и клянется, что не приблизится к дому или человеку, который будет держать при себе эти имена как амулет (Там же: 93).

Тексты «Михаил-типа» в содержательном плане более просты, их сюжет строится на ситуации встречи («encounter» pattern) святого и демона, которая заканчивается поражением последнего. Р. Гринфилд пишет о следующих «основных частях»: 1. Архангел Михаил, спускается с горы Синай, встречает демоницу, спрашивает, откуда она идет и куда направляется; 2. Демоница подробно описывает все обличья, которые принимает, и тот вред, который причиняет; 3. Демоница называет архангелу свои имена и дает клятву не вредить тем людям, которые будут носить с собой записи этих имен (Там же: 104).

Следом за рассмотрением текстов в соответствии с предложенными им типами, исследователь отмечает, что, к какому бы типу они ни относились, Гилу в них изображается одинаково, как демоница, вредящая матерям и новорожденным (Там же: 122). Соответственно, списки имен Гилу сопоставляются и анализируются им без учета их принадлежности к конкретному сюжетно-структурному типу.

Работа Р. Гринфилда до сих пор остается наиболее подробным и авторитетным исследованием на тему Сисиниевой легенды, однако следует отметить, что Р. Гринфилд, так же как и Д. Экономидис до него, занимался главным образом рассмотрением образа демоницы, и Сисиний привлекает его внимание исключительно как персонаж, сюжетно связанный с Гилу в рамках определенной группы текстов. Неслучайно Р. Гринфилд называет эти тексты историями о Гилу (the Gylou stories), а не о Сисинии. Этим объясняется то, что в список из 32 источников, учтенных Р. Гринфилдом, попал ряд таких, которые не могут быть полноценно использованы в рамках исследования СМ, хотя, безусловно, должны были быть учтены при изучении образа Гилу. Так, например, сообщение с Южных Спорад (RO у Гринфилда) содержит не текст легенды, а только список имен: «демон по приказу архангела Михаила открывает свои имена: στρίγλα, γιλού, μορφού, βαριχού, αναβαρδού, βρεφοπνηκτού, παραφού, ψευδομένη, μανταρένα, μαβλιστού [стригла, гилу, морфу, вариху, анаварду, младенцедушительница, парафу, обманщица, мантарена, мавлисту]» (Rouse 1899: 162).

Отмечая сходство в изображении Гилу и демона Овизут из «Завещания Соломона», а также учитывая частотность имени Авизу в списке имен Гилу, исследователь включает тексты об Овизут в список источников (TSH, TSL, TSN, TSP у Гринфилда), несмотря на то что с точки зрения содержания они не относятся ни к одному из выделенных им типов. В ряде случаев заговорные тексты, повествующие о встрече святого и демона, привлекаются Р. Гринфилдом по весьма формальным признакам, как, например, опубликованный А.А. Дмитриевским «Заговор св. Георгия от авры» (DM у Гринфилда), рассказывающий

о встрече архангела Михаила с аврой, выходящей из моря и идущей мучить людей. На основании того, что архангел изгоняет авру из «членов и костей» больного («ἔξελθε καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τὸ μέλος καὶ τὰ ὀστᾶ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα» (Дмитриевский 1901: 118)), а не отгоняет ее от постели роженицы или младенца, можно предположить, что перед нами заговор от нежита, тем более что в научной литературе уже отмечалась близость таких заговоров к молитвам Сисиниева типа (Агапкина 2010: 789), однако решающим аргументом в пользу включения Гринфилдом текста Дмитриевского в список источников СМ, видимо, оказывается примечание, что молитва читается «от всякого авизу и демона» [πᾶν ἀβιζοῦν καὶ δαιμόνιον] (Дмитриевский 1901: 118).

Все тексты СМ, использованные в работе Р. Гринфилда, Д. Экономидиса, Г. Екатеринидиса, происходят из рукописных источников, датируемых XV–XIX вв., поскольку долгое время не было известно других «носителей» с текстом СМ. Из этнографической литературы (записи XIX–XX вв.) мы знаем, что в народной среде — в частности, на Крите — имели хождение «грамоты Гилу» [χαρτίν της Γελλούς], которые зашивали в ладанку и носили на шее (Σπυριδάκης 1941), однако ни один из таких амулетов не был опубликован и их содержание неизвестно. Тем большее значение имело открытие С. Джаннобиле, который прочитал текст на свинцовой табличке VIII в. н.э., в настоящее время хранящейся в Кипрском археологическом музее Никосии (инв. № 1939/IV-3-1). Результаты исследования опубликованы им в статье «Un dialogo tra l'archangelo Michele e il demone Abyzou in un' inscrizione esorcistica cipriota» (Giannobile 2004). Текст «Молитвы раба Божьего Иоанна» (№ I в разделе «Михаил-тип») является самой ранней фиксацией СМ и по классификации Р. Гринфилда представляет собою образец текста «Михаил-типа». В начальных 29 строках таблички излагается история о том, как архангел Михаил встречает Авизу, которая идет вредить женщинам, и заставляет ее открыть свои имена, первым из которых оказывается Гилу [Γηλός]. Строка 30-я сообщает о практическом предназначении текста — заклинании архангела от гелуд [ἐξορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου πρὸς τὰς γηλοδας].

С. Джаннобиле интересует персонаж Авизу: он проводит сравнительный анализ структуры «Молитвы раба Божьего Иоанна» с другими четырьмя текстами «Михаил-типа», где архангел встречает Авизу, а не Гилу (LE, PR 1, PR 2, IR у Гринфилда и в наст. изд.), а также этих пяти текстов со сценой появления Овизут перед Соломоном из «Завещания Соломона» (табл. II и III в: Giannobile 2004), акцентируя внимание на схожести описания внешности демоницы (растрепанные волосы и горящие глаза) и ее функций (душит младенцев, вредит женщинам). Помимо этого, упоминаются греческие персонажи, сходные с Авизу: Сирена, Гарпия, Ламия и Горгона, которую побеждает Персей. Авизу противостоит архангелу Михаилу, как Овизут — Соломону, Сглаз — архангелу Михаилу, Горгона — Персею, Авра — архангелу Михаилу, Эпилепсия — Христу, Вельзевул / Сахаэль / Зазаэль / их мать — Христу / архангелу Михаилу,

Гилу — Сисинию/Синию/Синодору, что в конечном счете может быть возведено к противостоянию «антагонист — герой/божество» (Giannobile 2004: 740).

Из последних работ, посвященных исследованию СМ на греческом материале, необходимо упомянуть статью Х. Пассалиса о трансформации СМ в новогреческой устной традиции (Passalis 2014, см. также его главу в наст. изд.). Кроме того, в 2007 г. опубликован «Сборник из Большой Каракубы» (Чернухин 2005: 12–15), который, предположительно, представляет собой копию со списка конца XVII — начала XVIII в. и содержит пять греческих текстов СМ «Михаил-типа». Издание сопровождается обширным научным комментарием.

ИСТОЧНИКИ СИСИНИЕВОЙ МОЛИТВЫ

При составлении следующего каталога греческих источников СМ за рабочую основу был взят список текстов («версий», по терминологии Р. Гринфилда), привлекаемых им для исследования (Greenfield 1989: 90), с сохранением его условных сокращений. Всего были учтены 22 текста из 31, использованных Р. Гринфилдом. При структурном и сюжетном анализе СМ не могли быть использованы TSN, TSP, TSL, TSH (четыре текста о Соломоне и Овизут из «Завещания Соломона»), DM (о встрече архангела с аврой), VA 2 (о встрече Христа и архангела с демоницей Далидой в сопровождении ее детей — Вельзевула, Сахаеля и Зазаеля), представляющий собой заговор от мигрени (Greenfield 1989: 119), RO, как не содержащий текста заговора, а только список имен Гилу, а также VA 1, как совпадающий с DE 1. Текст JA, отнесенный Р. Гринфилдом к «Михаил-типу», остался нам недоступен.

С другой стороны, список пополнился публикациями последних лет: KO 1, KO 2, KO 3 (заговоры из Левкады), СБК 1, СБК 2, СБК 3^{α}, СБК 3^{β}, СБК 4 (рукописный сборник из с. Большая Каракуба Донецкой обл.), AI (критская молитва от Гилу), GI (свинцовая кипрская табличка), P 1, P 2 (заговоры из рукописного сборника конца XVIII в. северногреческого происхождения). Таким образом, в работе использовалось 33 текста, из которых 8 приходится на «Сисиний/Мелетина-тип», а 22 относятся к «Михаил-типу», еще 3 (OI 1, OI 2, HE 6) открываются «Сисиний/Мелетина-типом», а продолжаются «Михаил-типом».

1. [GI] Свинцовая табличка, найденная в 30-е гг. XX в. во время раскопок рядом с раннехристианской базиликой в Трикомо (северный Кипр). В настоящее время хранится в Кипрском археологическом музее (инв. № 1939/IV-3-1). Табличка содержит 56 строчек, написанных греческими буквами (46 строчек на стороне А, 10 — на стороне Б). Запись представляет собой связный текст («Молитва раба Божьего Иоанна»). На основании палеографического и лингвистического анализа датируется началом VIII в. Таким образом, табличка является самым ранним из известных греческих памятников, содержащих текст СМ.

GI — «Молитва недостойного раба Божьего Иоанна» [[Εὐχή] τοῦ δούλου τοῦ Θ(εο)ῦ Ἰωά(ννου) τοῦ ἐλε[ουμένου]] (Giannobile 2004: 729–731). «Михаил-тип». Архангел встречает Авизу.

2. [GR] Рукопись d’ Orville 110 из Бодлианской библиотеки (Оксфорд, Англия), датируемая XV в. (Greenfield 1989).

[GR] «Житие и деяния святых Христовых Сисинния и Сисиннодора, родных братьев святой Мелетины» [Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ Συσίννιου καὶ Συσιννοδώρου τῶν αὐταδέλφων τῆς ἁγίας Μελετήνης] (Greenfield 1989: 86–89). «Сисиний/Мелетина-тип».

3. [AL] Публикация Львом Алляцием в 1645 г. «De Graecorum hodie quorundam opiniationibus» [О некоторых современных греческих представлениях] текстов из греческих рукописей различного происхождения и датировки с переводом на латинский язык (Leo Allatius).

AL 1 — Без названия, начинается со слов: «чтобы не проникла в башню и не съела моего младенца» (Worrell 1909: 158–161). Датировка неясна, верхняя граница — первая половина XVII в. (время публикации) (Greenfield 1989: 92). «Сисиний/Мелетина-тип».

AL 2 — Без названия, начинается со слов «В царствование царя Лаврентия…» Предположительно XV или XVI в. (Allatius 1645: 133–137). Демонстрирует сходство с [GR]. «Сисиний/Мелетина-тип».

4. [SA] Греческий кодекс № 395 из Национальной библиотеки Франции [Parisinus Graecus 395], четыре текста из которого были использованы в качестве дополнительного материала К. Сафасом при публикации им Греческого кодекса № 1182 (XII в.) (Σάθας 1876). В данной работе они приводятся в редакции К. Сафаса. Предположительная датировка — XV–XVI вв. Тексты включены в качестве иллюстрации к публикации заметки Пселла «О Гилу» [Περί της Γιλλούς] (Σάθας 1876: 572–573).

SA 1 — «Изгнание скверной и нечистой Гилу» [Ἀποστροφὴ τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς] (Σάθας 1876: 573–575). «Сисиний/Мелетина-тип».

SA 2 — «Молитва Гилу» [Εὐχὴ τῆς Γυλοῦς] (Σάθας 1876: 576–577). «Михаил-тип».

SA 3 — «Молитва другая, заклятие от Авизу» [Εὐχὴ ἑτέρα, τῆς Ἀβιζοῦς ἐξορκισμός] (Σάθας 1876: 577). «Михаил-тип». В тексте молитвы демона по имени Авизу встречает св. Арсений.

SA 4 — «Заклинание от Гилу, принадлежащее св. Маманту» [Ἐξορκισμὸς τῆς Γιλλοῦς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάμαντος] (Σάθας 1876: 577–578). «Михаил-тип». От текста сохранилось только самое начало: Бог приказывает архангелу Михаилу помочь св. Маманту, скот которого извел демон.

5. [LE] Греческий кодекс № 2316 из Национальной библиотеки Франции, XV в., 452 л. [Parisinus graecus 2316 (BNF, Département des manuscrits, Grec 2316)].

LE — «(Молитва) Гилу» [(Εὐχὴ) τῆς γυλοῦς] (Grec 2316. Fol. 432r–433r). Первая публикация в различных чтениях: (Legrand 1881: xviii; Reitzenstein

1904: 298–299). «Михаил-тип». Текст имеет текстологическое сходство с SA2. Конец текста включает имена Сисиния и Синодора. Демоница клянется: «Где бы ни были мои двенадцать имен и имя твое, архангел Михаил, и имя твое, Сисиний и Синодор, не войду в дом раба Божьего имярек» [ὅπου εἰσὶν τὰ δώδεκά μου ὀνόματα καὶ τὸ ὄνομά σου, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, καὶ τό ὄνομά σου, Σισίνιε καὶ Σινόδωρε, οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα].

6. [PR] Греческий кодекс app. II 163 из Библиотеки собора Св. Марка (Венеция, Италия) [Codex Marcianus Graecus II]. 108 листов размером 14,5 × 10 см, XVI в. (Pradel 1907: 258).

PR 1 — «Заклятие архангела от духов, произносимое и для дома, и для больных» [Ἀφορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου κατὰ πνευμάτων λέγοντα καὶ εἰς οἶκον καὶ εἰς ἀσθενοῦντας] (Pradel 1907: 275–276). «Михаил-тип».

PR 2 — Без названия, начинается со слов (очевидно наложение двух текстов — стандартной заклинательной формулы и описания демона, которого встречает архангел): «…связываем и предаем анафеме всякую болезнь трясучей лихорадки перемежающейся, третьего дня, четвертого дня и каждого, глаза же имела горящие огнем» […δεσμεύομεν καὶ ἀναθηματίζομεν πᾶσαν ἀσθένειαν ῥίγου δευτεραίου, τριταίου, τεταρταίου καὶ κάθε οφθαλμοὺς αὐτῆς ἔχουσα πεπυρωμένους] (Pradel 1907: 280). «Михаил-тип».

7. [IR] Греческий кодекс 105 из Национальной библиотеки Мадрида [Regiae Bibliothecae Matritensis Codices Graeci, Codex CV] (Iriarte 1769).

IR — «О Гилу», с пояснением публикатора — «О стриге» [Περὶ τῆς γυλοῦς. De Strige] (Iriarte 1769: 423–424). «Михаил-тип». Спускающийся с Синайской горы архистратиг Михаил встречает Авизу, та открывает ему свои 40 ½ имен, первым из которых является Гилу.

8. [DE] Рукопись № 825 из Афинской национальной библиотеки, начало XVIII в., 42 л. размером 21 × 13 см. Содержит два кодекса с заклинаниями (Delatte 1927).

DE 1 — Другая молитва: Григория Богослова [Εὐχὴ ἑτέρα᾽ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου] (Delatte 1927: 242–250). В текст заклинания (248.28–249.18) встроен текст «Михаил-типа». Архангел Гавриил встречает Гилу (Γιλοῦ).

DE 2[2]* — лист взят из рукописи № 1265 Афинской национальной библиотеки, XVI в., л. 56, 58 v – 59 r. Заговор открывается словами: «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Во имя раба Божьего имярек, сына имярек. В начале было Слово, и Слово было к Богу. Ὁρκίζω πᾶν στοιχεῖον ὀνομαζόμενον Ἀτζουπαδες καὶ Βαριχναν καὶ Γιλλουδαις καὶ Βραχαναι Ἰσσταν, Ἀλοσαπους, Καταναραθα, Τοπαρκα, Μουσαλα — διὰ (τ)ὰ φύγουν ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα) καὶ ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτοῦ [Заклинаю каж-

[2] Под * даны тексты, которые привлекались к работе только при составлении индекса имен, как содержащие имена демоницы. При анализе сюжета и композиции они не могли быть использованы.

дого духа, называемого Атзупадами, Варихной, Гиллудами и Врахана-ми, Исстан, Алосапус, Катанаратой, Топаркой, Мосалой, чтобы бежали от раба Божьего (имярек) и дома его]. Как таковой заговор отсутствует, но приводятся имена Гилу (Delatte 1927: 98–100).

DE 3* — рукопись № 210 Афинского исторического общества, XVIII в., F. 64–65. «Оберег для маленьких детей: о Гелу» [Φυλακτήριον εἰς παιδιά μικρά˙ περὶ Γέλου]. Содержит имена Гилу. В стк. 11–18 перечисляется, кто и когда не должен навредить рабу Божьему, затем без перехода продолжается: «ведь первое твое имя зовется Гилу» и приводится перечень имен (Delatte 1927: 117).

DE 4* — рукопись № 210 Афинского исторического общества, XVIII в., F. 86^{v}. «Оберег от скверной Гелу» [Φυλακτήριον εἰς τὴν μιαρὰν Γέλουν]. Помимо заклинаний разными святыми и ангелами, содержит список имен Гилу (Delatte 1927: 130–131).

9. [AI] Рукопись «Соломоновой книги» [Σολομωνική] из дер. Врисес Мерамбелу (Крит), 1804 г. Листы размером 10 x 15 см.

AI — «Другая молитва от скверной Геллу» [Εὐχὴ ἑτέρα τῆς μιαρᾶς Γελλούς] (Αικατερινίδης 1990: 248). «Михаил-тип». Архангел Михаил встречает Гилу, которую сопровождает несметное количество демонов.

10. [SP] Рукописный сборник заговоров из дер. Катсидони (Сития, Крит), предположительно вторая половина XIX в. Тетрадь из 9 листов размером 16,5 × 10 см, часть страниц отсутствует. Различный цвет чернил показывает, что в тетрадь постоянно дописывались новые тексты (Σπυριδάκης 1941).

SP 1 — «От Гелуд» [Διὰ τσοὶ Γελλοῦδες] (Σπυριδάκης 1941: 61–62). «Михаил-тип».

11. [SP] Несколько листов (с. 107, 108, 128, 129, 130) размером 14 × 10 см, предположительно последней трети XIX в. из дер. Мульяна (Сития, Крит). Содержат два заговора для обнаружения вора, а также отрывок СМ, сходный с текстом [SA 1] (Σπυριδάκης 1941: 67).

SP 2 — «Связывание Геллу» [Κατάδεσις τῆς Γελλοῦς] — не опубликована. «Сисиний/Мелетина-тип».

12. [Diabastario] Рукопись из монастыря Хозовьотиссы на Аморгосе, называемая «Молитвенником» [Διαβαστάριο]. Середина XVIII в. Хранится в фольклорном архиве Афинской академии. Исследована Э. Иоаниду. За текстом «Михаил-типа» следует текст «Сисиний/Мелетина-типа». Рукопись не опубликована.

13. [HE] Тексты заговоров и молитв, переписанные С.Д. Имеллосом летом 1963 г. во время полевой экспедиции на о. Аморгос (южная часть Эгейского моря) из двух тетрадей священника дер. Фолария, унаследовавшего их от своего предшественника, служившего в деревне в 1927 г. Тексты представляют собой более поздние выписки из «Молитвенника» из монастыря Аморгоса [Diabastario] (Ήμελλος 1965). См. выше № 12.

НЕ 1 — «Изгоняющая молитва от скверной и нечистой Гиаллу» [Εὐχὴ καὶ ἐξορκισμὸς εἰς τὴν μιαρὰν καὶ ἀκάθαρτον Γιαλλοῦν] (Ἡμελλος 1965: 41–43). «Михаил-тип».

НЕ 2 — Из разночтений со списком [Diabastario], приведенных в примечаниях к НЕ 1 (Ἡμελλος 1965: 41–43).

НЕ 3 — «2-е заклинание из того же монастырского Молитвенника» [Ἐξορκισμὸς β΄ ἐκ τοῦ αὐτοῦ Διαβασταρίου τῆς Μονῆς] (Ἡμελλος 1965: 43). «Михаил-тип».

НЕ 4 — «3-е заклинание из древней рукописи» [Ἐξορκισμὸς γ΄ ἐξ ἀρχαίου χειρογράφου] (Ἡμελλος 1965: 43–45). «Сисиний/Мелетина-тип».

НЕ 5 — «Молитва от скверной Аягялу» [Εὐχὴ εἰς τὴν μιαρὰν Αἰγιαλοῦν] (Ἡμελλος 1965: 45–47). «Михаил-тип».

НЕ 6 — Без названия, начинается со слов: «В царствование Аврелиана…» (Ἡμελλος 1965: 47–48). «Сисиний/Мелетина-тип».

14. [OI] Рукописный лечебник и травник, содержащий 44 молитвы от разных болезней. Представляет собой тетрадку размером 15 × 10 см, дата на обложке — 1862 г. Предположительно переписан с более старой рукописи. Получен Д. Экономидисом в 1953 г. во время экспедиции в Эпир (Коница) (Οικονομίδης 1956: 14–15).

OI 3 — Заклятие от стриглы [Τῆς στρίγκλας ξόρκι] (Οικονομίδης 1956: 19–23). «Сисиний/Мелетина-тип».

15. [OI] Публикация двух рукописных сборников лечебных заговоров, полученных Д. Экономидисом от учителя Д. Детсиса и архимандрита Э. Франгискоса во время экспедиции на о. Наксос в с. Аперату (Οικονομίδης 1940). Сборники демонстрируют большое сходство и имеют общий протограф. «Грамота Гилу» читается для человека, болезнь которого предположительно происходит от сглаза или вредоносной магии, при этом известны случаи, когда чтецом выступал священник. Народная традиция связывает появление текста молитвы с посещением острова каким-то неизвестным священником в стародавние времена.

OI 1 — Грамота Гьялу [Τὸ χαρτὶ τῆς Γιαλοῦς] (Οικονομίδης 1940: 65–70). За текстом «Сисиний/Мелетина-типа» сразу же следует текст «Михаил-типа», в котором в ответ на приказание архангела объявить свои имена демоница отвечает, что «Святые уже переписали их».

OI 2 — Грамота Гьялу [Τὸ χαρτὶ τῆς Γιαλοῦς] (Οικονομίδης 1940: 65–70). То же, что и в OI 1.

16. [RO] Публикация доклада о новогреческом фольклоре на о-вах Лесбос и Кос, сделанного У. Роузом на заседании Фольклорного общества 20 декабря 1898 г.

RO* — Сообщается о молитве архангела Михаила и приводится 10 греческих имен демоницы: «A demon interviewed by the Archangel Michael, gives at command a list of his names; these are στρίγλα, γιλού, μορφού, βαριχού, αναβαρδού, βρεφοπνηκτού, παραφού, ψευδομένη, μανταταρένα, μαβλιστού» (Rouse 1899: 162).

17. [СБК] Сборник из Большой Каракубы. Рукописный сборник заговоров, первая половина XIX в. (датировка Е.Э. Гранстрем). Предположительно, копия со списка конца XVII — начала XVIII в. (датировка Е.К. Чернухина после консультаций с Б.Л. Фонкичем и А. Целикасом). Все тексты заключены в черную чернильную рамку размером 17,5 × 12 см, из двух вертикальных линий и горизонтальной нижней шириной 1–1,5 см, где расположены сигнатуры. Количество строк в рамке от 9 до 15. Сохранилось 59 листов; первые 11 листов, с. 37–38, 65–72, 79–80, 94–98, 109–112, 144–147, отсутствуют. Основной текст написан одной рукой. Бóльшая часть текста составлена на греческом языке, меньшая — на одном из тюркских диалектов. Принадлежит Р.С. Харабадот, которой была передана в 50-х гг. XX в. жительницей села Большая Каракуба (Старобешевский р-н Донецкой обл.). Наряду с другими заговорами содержит пять текстов «Михаил-типа» (Чернухин 2005: 12–15).

СБК 1 — «От нечистой Гилу для роженицы» [τῆς ἀκάθαρτου γίλος τῆς λεχούσις] (Чернухин 2005: 83, № 27). Текст обрывается на эпизоде, когда демоница перечисляет свои умения: «Следую туда, где есть роженица, чтобы отнять рассудок ее и нынче наносить раны женщинам и сердцам их вредить» (Чернухин 2005: 83). «Михаил-тип».

СБК 2 — «Молитва от нечистой Гилу, для роженицы» [εὐχὴ τῆς ἀκάθαρτου γιλοῦς τῆς λεχούσις] (Чернухин 2005: 83–85, № 28). «Михаил-тип». По мнению Е.К. Чернухина, «отдельные места молитвы фонетически тождественны тексту в рукописи № 62 из собрания В. Григоровича» (Чернухин 2005: 147)[3].

СБК 3^{α} — «На роды роженице» [τεκνοπιγίαν τῆς λεχούσις] (Чернухин 2005: 85–89, № 29). «Михаил-тип».

СБК 3^{β} — Текст состоит из двух частей. Во второй части ситуация встречи повторяется. В предыдущий текст встроена еще одна СМ «Михаил-типа». Св. Авгелий встречает Авизу. Молитва прерывается на середине, когда Авизу начинает рассказывать о своих способностях. «Михаил-тип».

СБК 4 — «Молитва от скверной Гилу для роженицы. Заклятие скверной Гилу» [Εὐχὴ τῆς μιαρῆς γιλοῦς τῆς λοχούσης. Ἀφορκησμός τῆς μιαρῆς γιλοῦς] (Чернухин 2005: 133–135, № 48). «Михаил-тип».

18. [КО] Публикация лечебных заговоров из Левкады (Κοντομίχης 1985).

КО 1 — «7-я молитва» [Ευχή 7] (Κοντομίχης 1985: 261–262). «Михаил-тип».

КО 2 — «Заговор для амулета» [Ξόρκι διά φυλακτήριον] (Κοντομίχης 1985: 262–263). «Михаил-тип».

КО 3 — «Для женщины, чтобы та хорошо родила» [Εἰς γυναῖκα διά να γεννήσει καλά] (Κοντομίχης 1985: 266). «Михаил-тип».

---

[3] Подробнее об этом тексте («Экзорцизм для головы от мигрени», со встроенным в него филактерием на изгнание нечистой Гилу) см. экскурсе А.Л. Рычкова «Филактерий от Гилу из Евхология В.И. Григоровича…» в наст. изд.

19. [P] Рукопись, датируемая началом XVIII в., представляет собой сборник лечебных заговоров, предположительно составленный на севере Греции. Два заговора от Гилу помещены один за другим, первым идет текст «Михаил-типа».

P 1 — «Исчезновение скверной Гилу» [Ἀφανισμὸς τῆς μιαρᾶς Γιλοῦς] (Προβοτάκης 1976: 421–422). «Михаил-тип».

P 2 — «Изгнание и заклятие скверной и нечистой Гилу» [Δίωξις καὶ ἀφορκισμὸς τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γιλοῦς] (Προβοτάκης 1976: 422–424). «Сисиний/Мелетина-тип». Список имен Гилу, включая имена-гапаксы, в этом тексте практически идентичен AL 1, представляющему собой «Михаил-тип».

СЮЖЕТНЫЕ И СТРУКТУРНЫЕ ТИПЫ СИСИНИЕВОЙ МОЛИТВЫ

С выходом статьи Р. Гринфилда «Saint Sisinnios, the archangel Michael and the female demon Gelou», в которой он вслед за М. Гастером (Gaster 1900) выделил два основных типа СМ (уже на греческом материале), назвав их соответственно «Сисиний/Мелетина-тип» и «Михаил-тип», последующие исследователи придерживались именно такой классификации и последовательности. При этом явно бóльшим количеством текстов представлен «Михаил-тип» СМ, который Гринфилд характеризует как более простой, с сюжетным мотивом встречи архангела (или другого святого) с демоном Гилу. И именно к этому типу принадлежит самый ранний из известных нам текст СМ — заговор с кипрской свинцовой таблички VIII в. из Трикомо.

Переходя непосредственно к рассмотрению текстов, относящихся к обоим типам СМ, отметим, что вне зависимости от того, какой вариант СМ реализуется в отдельно взятом тексте, он почти всегда будет содержать список имен демона и являться, таким образом, защитным амулетом для своего владельца. В сущности, именно наличие такого именника позволяет объединить разнородные тексты в рамках СМ, а также поставить вопрос о происхождении СМ в греческой традиции.

«Сисиний/Мелетина-тип»

За время, прошедшее после появления работы Р. Гринфилда, был опубликован лишь один новый текст СМ, относящийся к «Сисиний/Мелетина-типу», — P 2, который учитывался в нашей работе наряду с источниками, использованными Р. Гринфилдом, — шестью текстами[4] из рукописей и ру-

[4] Еще один текст — SP 2, о котором упоминает исследователь, не может быть использован в работе, потому что до сих пор не опубликован, и все, что о нем известно, — то, что он включает «вариант легенды о Гилу, изложенный Пселлом» (Σπυριδάκης 1941: 68), т.е. текст, обозначенный как SA 1 в списке Р. Гринфилда и в настоящей главе.

кописных сборников — AL 1, AL 2, GR, HE 4, OI 3, SA 1, SP 2, датируемых XV–XIX вв., и тремя текстами — OI 1, OI 2, HE 6, которые открываются историей о Мелетине, а продолжаются молитвой архангела Михаила. Сам Р. Гринфилд, основываясь на датировке рукописей, условно разделяет их на более ранние (AL 1, AL 2, GR, SA 1) и более поздние (HE 4, OI 3, OI 1, OI 2, SP 2, HE 6). С учетом датировки рукописи (XVIII в.) и особенностей композиции P 2 должен пополнить вторую, «позднюю», группу тестов, несмотря на то что список имен Гилу из P 2 демонстрирует поразительное сходство с аналогичным списком из AL 1, относящимся к «ранней» группе.

Стоит принять во внимание, что OI 1 и OI 2, HE 4 и HE 6 происходят из одной местности, переписаны с одного протографа и потому обнаруживают между собой минимальные расхождения; близким сходством обладают также AL 2 и GR, которые практически дублируют друг друга, отличаясь лишь отсутствием в AL 2 списка имен демоницы. Вследствие этого количество текстов, демонстрирующих существенные различия на сюжетном и композиционном уровнях, фактически уменьшается с десяти до семи.

Перед тем как перейти непосредственно к рассмотрению сюжета «Сисиний/Мелетина-типа», приведем в качестве иллюстрации несколько текстов, представляющих этот тип.

I. [SA 1], предположительная датировка — XV–XVI вв. (Σάθας 1876: 573–575)

Ἀποστροφὴ τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς

Ἐπὶ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ὀνόματι Μελετινή, ἥτις ἐγέννησεν παιδία ἕξ, καὶ συνέλαβεν αὐτὰ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλλοῦ· καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ συνέλαβεν ἡ Μελετινή, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὰ λεγόμενα Χαλκοπράτια, καὶ κτήσας (sic!) πύργον ὑψηλόν, καὶ καθηλώσας αὐτὸν καὶ μολυβδώσας, καὶ λαβὼν ιβ΄ θεραπαίνιδας διῆγεν μετ᾽αὐτῶν, καὶ ἐμβὰς ἐν αὐτῷ, ἔτεκεν ἐκεῖ τὸ παιδίον.

Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ὁ ἅγιος Σισίνιος, Σίνης καὶ Σηνόδωρος κατῆλθον τοῦ ἐπισκέψασθαι τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, καὶ γινόμενοι πλησίον τοῦ πύργου ἔκραξαν αὐτὴν λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ἀδελφὴ Μελετινή· ἡ δὲ εἶπεν, παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι.

Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν ἱσταμένων καὶ τῶν ἵππων χαλινοκτυπούντων, κατῆλθε τοῦ ἀνοῖξαι αὐτῶν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλλοῦ συνεισῆλθε σὺν τοῖς ἵπποις ὥς περ μυῖα· καὶ περὶ μέσης τῆς νυκτὸς ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελετινὴ ὠλόλυζεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Σισίνιε, Σίνη, καὶ συνοδία, οὐκ εἶπον ὑμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι; ἦλθεν ἡ μιαρὰ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτό! Τότε οἱ ἅγιοι προσευχὴν ποιήσαντες πρὸς θεόν, κατῆλθεν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Εἰσηκούσθη ἡ δέησις ὑμῶν πρὸς θεόν· καταδιώξατε αὐτὴν εἰς τὰ μέρη τοῦ Λιβάνου.

Τότε λέγουσιν πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, μὴ λυποῦ, ἀδελφὴ Μελετινή, ἡμεῖς γὰρ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν. Τότε καθίσαντες ἐπὶ τοῖς ἵπποις αὐτῶν, ἔτρεχον αὐτήν· ἡ δὲ μιαρά, ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὅπι-

σθεν αὐτῆς, ἔδραμεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ ἔλασαν οἱ ἅγιοι τοὺς ἵππους αὐτῶν, [καὶ] ἔφθασαν αὐτήν. Καὶ ἀπέλαβεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίνιος ἐκ τοῦ πλευροῦ αὐτῆς, καὶ ἤρξατο βασανίζειν αὐτήν, λέγων «ἐὰν μὴ μοῦ ὁμολογήσῃς ποῖον θεὸν σέβεις, καὶ ποῦ τὴν δύναμιν ἔχεις, ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν οὐκ ἀπόλυσαι, ἕως οὗ ἀποδώσεις ἡμῖν καὶ τὰ ζ΄ τέκνα Μελετινῆς ζῶντα, ὥς περ ἔλαβες.

Τότε ἡ μιαρὰ λέγει τοὺς ἁγίους «ἅγιοι τοῦ θεοῦ, ἀδύνατόν ἐστιν δοῦναι τὰ παιδία, ἐὰν μὴ πίω γάλα ἐκ τῶν μασθῶν Μελετινῆς». Καὶ στραφεὶς ὁ ἅγιος Σηνόδωρος πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, ἀνήγγειλεν αὐτῇ τὸ γεγονός, καὶ ἔδωκεν γάλα τὸν ἅγιον· καὶ ἐλθὼν αὐτὸς εἰς τὸν τόπον ὅπου ἐκράτησαν τὴν μιαράν, καὶ ποτίσαντες αὐτὴν τὸ γάλα, καὶ κατ'οἰκονομία θεοῦ ἐξέρασεν τὰ παιδία ζῶντα.

Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτήν· ἡ δὲ μιαρὰ λέγει τοὺς ἁγίους «ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μὴ μὲ πολυβασανίσετε, καὶ ὀμνύω σας εἰς τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ εἰς τὸ κέρας τῆς σελήνης, ὅτι ὅπου γράφεται τὸ ὄνομά σας καὶ ἀναγινώσκεται ἡ πολιτεία σας, καὶ τὰ ιβ΄ ἥμισυ ὀνόματά μου, οὐ μὴ τολμήσω προσεγγίσω ἐν τῷ οἴκῳ ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τριῶν μιλίων φεύξομαι ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου». Τότε λέγουσιν αὐτήν, «ἀνάγγειλον ἡμῖν τὰ δώδεκα ἥμισύ σου ὀνόματα». Τότε ἡ μιαρὰ πυρὶ φλεγομένη ἔλεγεν — Τὸ μὲν πρῶτόν μου ὄνομα καὶ ἐξαίρετον καλεῖται Γυλλοῦ, τὸ δεύτερον, Ἀμορφοῦς, τὸ τρίτον, Ἀβυζοῦ, τὸ τέταρτον, Καρχοῦς, τὸ πέμπτον, Βριανή, τὸ ἕκτον, Βαρδελλοῦς, τὸ ἕβδομον, Αἰγυπτιανή, τὸ ὄγδοον, Βαρνά, τὸ ἔννατον, Χαρχανίστρια, τὸ ι΄, αδικία, [τὸ ια΄ …] τὸ ιβ΄, μυῖα, τὸ ἥμισον, Πετώμενη.

Καὶ ἀκούσαντες ταῦτα τὰ ὀνόματα, οἱ ἅγιοι ἐθαύμασαν, καὶ ἀνέσπασαν τὸν δεξιὸν πλόκαμον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ποιήσαντες σχοινία τοῖς ἵπποις αὐτῶν, καὶ λαβόντες τὰ ἰδιόχερα αὐτῆς ὀνόματα, καὶ τὰ παιδία ζῶντα ὥς περ ἔλαβεν, καὶ ἀπόλυσαν αὐτήν. Καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν Πόλιν, πᾶσα ἡ πόλις ἐδόξαζεν τὸν θεὸν τὸν ποιοῦντα θαυμάσια διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Ὁ ἔχων τὴν ἀποστροφὴν αὐτῆς οὐ μὴ ἀδικηθῇ.

Изгнание скверной и нечистой Гилу

В царствие Траяна царя была одна женщина по имени Мелетина, которая родила шестерых детей, и забрала их скверная и нечистая Гилу. И снова во чреве зачала Мелетина, и пришла в (место), зовущееся Халкопратии, и, построив высокую башню, оковав ее и запечатав свинцом и взяв с собой 12 прислужниц, отправилась с ними и, войдя в башню, родила там дитя.

В один из дней свв. Сисиний, Синий и Синодор приехали навестить свою сестру и, стоя у башни, закричали ей, говоря: «Открой нам, сестра Мелетина!» Она же отвечала им: «Я родила дитя и боюсь открыть дверь».

Они продолжали стоять, а их кони звенели уздечками, тогда она спустилась открыть им. А скверная Гилу зашла вместе с конями, (обернувшись) мухой, и в полночь убила дитя. Мелетина горько зарыдала и сказала: «О, Сисиний, Синий и сотоварищи! Не говорила ли я вам, что родила дитя и боюсь открывать? Пришла скверная и убила его!» Тогда святые сотворили молитву Богу, и спустился ангел с небес, и сказал им: «Услышана Богом ваша мольба, ищите ее в краях Ливанских».

Тогда (святые) сказали своей сестре: «Не печалься, сестра Мелетина, мы именем Бога станем охотниками и изловим ее». Тут они сели на коней и поскакали за ней. Скверная же, видя святых позади себя, бросилась к морю, но погнали своих коней святые и настигли ее. Схватил ее св. Сисиний за бок и начал истязать ее, приговаривая: «Если не признаешься мне, какого Бога ты чтишь, откуда силу берешь, не вырвешься из наших рук до тех пор, пока не вернешь семерых детей Мелетины живыми, как забрала».

Тогда скверная говорит святым: «Божьи святые, невозможно отдать детей, если не выпью молока из сосцов Мелетины». И вернувшись к сестре, св. Синодор поведал ей о произошедшем, и та дала святому молока. И, придя в то место, где удерживали мерзкую, напоили ее молоком, и по устроению Божьему изрыгнула она живых детей.

Тогда (святые) принялись бичевать ее, и скверная сказала им: «Божьи святые, не мучайте меня так, а я поклянусь вам диском солнца и рогами месяца, что туда, где написано ваше имя и читают ваши деяния, и мои 12 с половиной имен, не дерзну я приблизиться к тому дому, но на три мили убегу от того дома». Тогда сказали ей святые: «Сообщи нам свои двенадцать с половиной имен». Тогда скверная, объятая огнем, сказала: «Первое и главнейшее мое имя звучит Гилу, второе — Аморфус [букв. «бесформенная»], третье — Авизу, четвертое — Кархус, пятое — Врияки [букв. «Еврейка»], шестое — Варделлус, седьмое — Эгиптияни [букв. «Египтянка»], восьмое — Варна, девятое — Харханистрия, 10-е — Неправедность, [11-е…] 12-е — Муха, половинное —Летящая».

Услышав эти имена, святые удивились и выдернули с правой стороны ее головы пряди волос и сделали из них поводья для своих лошадей. И, получив ее имена от нее самой и детей живыми, как она забрала их, отпустили ее. И когда они приехали в столицу, весь город восславил Бога, сотворившего чудо через своих святых. Пусть с тем, у кого есть этот амулет, не случится никакой беды.

II. [GR] Житие и деяния святых Христовых Сисиния и Сисинодора, родных братьев святой Мелетины. XV в. (Greenfield 1989: 86–89)

Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ Συσιννίου καὶ Συσιννοδώρου τῶν αὐταδέλφων τῆς ἁγίας Μελετήνης

Ἐπὶ τῆς ὑπατίας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτηδι, ἤτοι Ἀραβείᾳ, ὀνόματι Μελετήνη· ἥτις ἔτεκεν τέκνα ζ΄, καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἡ μυσαρὰ ἥτις λέγεται Γελλοῦ. καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελετήνη, καὶ ἔμελλεν τεκεῖν. ᾠκοδόμησεν δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν καὶ ἐμολύβδοσεν αὐτόν, ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπάνας ἐν τῷ πύργῳ, ἐτῶν κε΄. καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελετήνη δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, Συσίννιος καὶ Συσινόδωρος, ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελετήνης· ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν νουμερῷ τῆς Ἀραβείας. ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν πήξαντες τὸν στρατῶνα ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ

ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφήν· καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. ἡ δὲ Μελετήνη διϊσχυρίζετο μὴ ἀνοῖξαι αὐτοῖς, λέγουσα, οὐ δύναμαι ἀνοῖξαι ὑμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι. οἱ δὲ διϊσχυρίζοντο, λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι του Θεοῦ ἐσμὲν καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ βαστάζομεν. Τότε ἤνοιξεν αὐτοῖς καὶ εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ· τότε τὸ ἀκάθαρτον ἐγένετο γῆν, γελῶν θᾶττον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἕνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων· ὅπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινεν τὸ παιδίον. ἡ δὲ Μελετήνη ὠλόλυξεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Συσίννιε καὶ Συσιννόδωρε, τί τούτῳ ἐποιήσατε· διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοῖξαι ὑμῖν. τότε οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ᾐτοῦντο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μυσαρᾶς· ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος του Θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοῖς, ὑπήκουσεν κύριος ὁ Θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς καὶ δοῦναι δύναμιν ὅπου ἐὰν πορευθῆτε.

οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνοις καὶ ἐδίωξαν βάθη καὶ θαλάμας ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου. καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι, πεύκη, ἴδας τὴν μυσαρὰν παρερχομένην; καὶ λέγει αὐτοῖς, οὐκ οἶδα· λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μυσαρὰν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου. εἶτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐλαία, ἴδας τὴν μυσαρὰν παρερχομένην; καὶ λέγει αὐτοῖς, ναὶ κύριοί μου ἔνθα κἀκεῖθεν πρὸς τὴν θάλασσαν, ὑπὸ κ΄ βοτανῶν, ὑπὸ φάσκοντος κεφαλάς, ὑπὸ παίδων μυελῶν, ναὶ ἐκεῖ μένει. καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι, εὐλογημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν Κυρίου δαπανηθήσεται.

τότε κατέλαβον αὐτὴν τὴν μυσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν τῆς θαλάσσης, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ὁ Θεὸς δι'ἡμᾶς τοὺς ἀχρείους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοὶ κρατηθῆναι. ἡ δὲ μυσαρὰ ἰδοῦσα τούς ἁγίους, ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν, καὶ λέγει ἡ μυσαρά· ὦ Συσίννιε [fol. 2v] καὶ Συσιννόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Συσίννιος, λέγει αὐτῇ, ἀνένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελετήνης, καὶ οὐ βασανίσω σέ· λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυσαρά· ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν τὸ μητρικὸν γάλα ὃ ἐθήλασας, κἀγὼ σοὶ δώσω τὰ ζ΄ παιδιὰ τῆς Μελετήνης. τότε ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Συσίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν Θεὸν λέγων, Κύριε σὺ εἶπας ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα, καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ Θεὸς μόνος. καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Συσίννιος ἀνήνεγκεν τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. καὶ λέγει πρὸς τὴν μυσαράν, ἰδοὺ τὸ μητρικόν μου γάλα, ἀνένεγκέ καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελετήνης· καὶ εὐθέως ἀνήνεγκεν καὶ αὐτὴ τὰ ζ΄ τέκνα τῆς Μελετήνης.

εἶτα λέγει ἡ μυσαρά τοῖς ἁγίοις, δέομαι ὑμῶν ἅγιοι τοῦ Θεοῦ μή με πολλὰ βασανίζετε· καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο οὐ μὴ εἰσέλθω ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ οὐ μὴ εἰσίω ἐν τῷ [fol. 3r] τόπῳ ἐκείνῳ· κατασκοπῶ καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ξ΄ ἢ λ΄. καὶ ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ ιβ΄ μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν. τότε ὥρκισεν αὐτὴν ὁ ἅγιος

Συσίννιος λέγων, ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ, οὗ ἤκουσεν ἡ πέτρα καὶ διερράγη, ἵνα μὲ εἴπῃς τὰ ιβ΄ σου ὀνόματα. τότε ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτὸν, τὸν ὅρκον τοῦτον παραμῦναι οὐ δύναμαι, ἀλλὰ εἰπῶ ὑμῖν τὸ α΄ ὄνομά μου Γηλλοῦ· τὸ β΄ Μοθρούς· τὸ γ΄ ἀβιζούς· τὸ δ΄ Μαραματωτούς· τὸ ε΄ Μαρμανίλλα· τὸ ς΄ Σεληνινούς· τὸ ζ΄ Ἀριανή· τὸ η΄ Σαλασαλεύτου· τὸ θ΄ Ἐγυπτιανή· τὸ ι΄ Ἀσβλητούς· τὸ ια΄Αἵμαβίβον· τὸ ιβ΄ Κτάρκαρίσχου. ἐξομνύομεν ὑμῖν ἐκ τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ, τὰ λέγοντα ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαββαώθ, σώσατε τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ δεῖνος. ἀπὸ φθόνου καὶ φαρμακείας, ζήλου, μαγίας, περιεργίας, γλωσσοφαγίας, ἀνευποδίας, καὶ τιμωρίας, καὶ πάσης πονηρίας διαβολῆς καὶ ἐπιβουλῆς διασωθῇ ὁ οἶκος, ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο. <…>

Житие и деяния Христовых святых Сисиния и Сисинодора, родных братьев святой Мелетины

В правление царя Лаврентия жила одна женщина в земле Авситиде или Аравии, по имени Мелетина, и она родила семерых детей, которых забрала ненавистная, зовущаяся Гилу. И снова зачала Мелетина и собиралась родить. Построила она башню, и оковала ее, и запечатала свинцом изнутри и снаружи, и собрала запасов в башне на двадцать пять лет. И взяв двух служанок, Мелетина вошла в башню. Божьи святые Сисиний и Сисинодор были братьями Мелетины и воевали в войсках Аравии. В один из дней, став лагерем, ушли они к башне, чтобы навестить сестру. И, оказавшись у ворот, закричали, чтобы она открыла им. Мелетина же упорствовала и не открывала, говоря: «Не могу открыть вам — я родила дитя и боюсь открывать». Они же упорствовали: «Открой нам, ведь мы — Божьи вестники и храним божественные таинства». Тогда она им открыла, и Божьи святые вошли. Тогда-то нечисть, засмеявшись, быстро обернулась пылью (букв. — землей), вошла внутрь в горле одного из коней святых и в полуночный час умертвила младенца. Мелетина горько зарыдала, говоря: «О, Сисиний и Сисинодор, что же вы наделали? Потому я и не хотела вам открывать». Тогда святые простерли руки к небу и стали молиться, чтобы обрести власть над ненавистной. После долгих молений послан был к ним ангел Божий и сказал им: «Услышал Господь ваше моление и послал меня, чтобы я укрепил вас и дал вам силу, куда бы вы ни отправились». Выйдя из башни, они пришпорили коней и понеслись через пропасти и пещеры на Ливанские горы. Встретилась им сосна, и спросили ее святые: «Сосна, не видела ли ты проходящую мимо ненавистную?» А та им ответила: «Не видела». Говорят ей тогда святые: «За то, что укрыла от нас ненавистную и не сказала нам правду, побег твой будет без корня, а плод сух». Затем встретилась им олива, и спросили ее святые: «Олива, не видела ли ты проходящую мимо ненавистную?» И та ответила им: «Да, господа мои, отсюда (пошла) она к морю, там под 20 травами, под говорящими головами (?), под детским мозгом (?) пребывает». И сказали ей святые: «Благословен будет плод твой и в Божьем храме будет использоваться».

Тогда настигли святые эту ненавистную на морском берегу и говорят ей: «Господь через нас, недостойных его рабов, приказывает тебе подчиниться». Ненавистная же, завидев святых, бросилась к морю. Преградив ей дорогу, святые схватили ее, и говорит ненавистная: «О Сисинний и Сисиннодор, за что меня так сильно мучаете?» И, отвечая, св. Сисинний говорит ей: «Верни мне семерых детей Мелетины, и не буду тебя мучить». Говорит ему ненавистная: «Если ты сможешь вернуть материнское молоко, которым вскормлен, тогда и я отдам тебе 7 детей Мелетины». Тогда Божий святой Сисинний воззвал к Богу со словами: «Господи, ты сказал, что нет ничего невозможного перед Господом, яви же мне сейчас твою благость, чтобы все знали имя твое, что ты единый Бог». И тотчас же Божий святой Сисинний изрыгнул материнское молоко из уст своих и говорит ненавистной: «Вот материнское мое молоко, изрыгни теперь семерых детей Мелетины». И тотчас изрыгнула она 7 детей Мелетины.

Тогда говорит ненавистная святым: «Молю вас, Божьи святые, не мучайте меня сильно, и где будет этот амулет, я не войду туда. И где будет он читаться, не войду в место то. Буду внимательно смотреть и убегу на расстояние в 60 или 30 стадиев. И если кто-то сможет написать мои двенадцать имен, не причиню вреда тому дому, ни хозяину этого дома, четвероногих не буду изводить, не возьму никакой части его имущества». Тогда заклял ее святой Сисиний, говоря: «Заклинаю тебя во имя Бога, которого слушает и камень и раскалывается, чтобы открыла ты свои двенадцать имен».

Отвечая, сказала она ему: «1 мое имя Гилу, 2 — Мотрус, 3 — Авизус, 4 — Марматотус, 5 — Марманилла, 6 — Селининус, 7 — Ариянка, 8 — Саласалевту, 9 — Египтянка (Цыганка), 10 — Асвлитус, 11 — Пьющая кровь, 12 — Ктаркариcху». Заклинаем вас Херувимами и Серафимами, говорящими: «Свят, свят, свят, Господь Саваоф», храните дом раба Божьего имярек. От зависти и отравы, ревности, колдовства, праздного любопытства, злословия, помехи, кары и всякого зла, клеветы и злоумышления да будет охранен дом, где лежит этот амулет. <….>

III. [AL 1], предположительно — начало XVII в. (Worrell 1909: 158–161)

[Не сохранилось начало, в котором рассказывалось о том, как Гилу обманом попала в башню и умертвила новорожденного.] μήπως σεύῃ ἐν τῷ πύργῳ καὶ καταφάγῃ μου τὸ βρέφος, καθὰ καὶ πεποίηκεν. οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος, καὶ Συνίδωρος, ὡς εἶδον τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν κοπτομένην, ἔκλαυσαν καὶ αὐτοὶ οὐ μετρίως, καὶ εὐθὺς κλίναντες τὰ γόνατα αὐτῶν ἐν τῇ γῇ, ἐδέοντο τοῦ θεοῦ, τοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἐξουσίαν, καὶ ἰσχὺν κατὰ τῆς μιαρᾶς Γυλοῦς, ὅπως αὐτὴν χειρώσωνται. Καὶ δὴ λαβόντες ἐξουσίαν ἐκ θεοῦ παντοκράτορος, ἐχαλίνωσαν τοὺς ἵππους αὐτῶν εὐθύς. Καὶ ἤρξαντο καταδιώκειν τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, καὶ ἐλθόντες ἐν τῇ ὁδῷ ἠρεύνουν, καὶ ἠρώτουν εἴτε δι’ἄν εὕρισκον. ὑπήντησαν δὲ τὴν ἰτέαν, καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες. ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην; ἡ δὲ ἠρνήσατο, ὅτι οὐκ

οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο αὐτὴν οἱ ἅγιοι, λέγοντες, μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ἄνθρωπος οὐ φάγεται ἀπ᾽αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν. Καὶ ὑπήντησαν τὴν βάτον. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες. ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην; καὶ ἠρνήσατο καὶ αὐτὴ ὁμοίως, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο καὶ αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες. Ἡ ῥίζα σου ποιήσει κορυφὰς καὶ ἡ κορυφή σου ῥίζας, καὶ ὁ καρπός σου ἀνόφελός ἐστι, καὶ ἄνθρωπος οὐ ζήσεται ἐξ αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν, καὶ ὑπήντησαν τὴν εὐλογημένην ἐλαίαν. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες. Ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην. Ἡ δὲ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους. Δράμετε ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐν τάχει, ὅτι ὑπάγει πρὸς τὸν αἰγιαλόν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος ἠυλόγησαν αὐτὴν, καὶ εἶπον, ὁ καρπός σου πολλὺς γίνεται, καὶ οἱ ἅγιοι ὑπ᾽αὐτοῦ φωτισθήσονται, καὶ βασιλεῖς καὶ πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφρανθήσονται. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι εἰς τὸν αἰγιαλὸν ἴδον τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην, καὶ ὡς ἴδεν τοὺς ἁγίους ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο εὐθὺς, ὡς ἰχθύς. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἁλιεῖς, καὶ ἡλίευον αὐτὴν. Καὶ πάλιν ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο ὡς χελιδών. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ὡς εἶχον τὴν χάριν ἐγίνοντο ὡς φάλκωνες, καὶ κατεδίωκον αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγίνετο ὡς αἴγιος τρίχα, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ βασιλέως, ὅπως μὴ γνωρίσουσιν αὐτὴν. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι πρὸς τὸν βασιλέα, προσεκύνησαν αὐτὸν λέγοντες. Δέσποτα βασιλεῦ μίαν αἴτησιν θέλομεν ἀιτήσασθαι τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν. Καὶ ἐάν καλῶς ᾖ βουλητὸν τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν, ἀνάγγειλον ἡμῖν ἐν τάχει, ὅτι ἐν ἀθυμίᾳ ἐσμὲν περὶ τούτου. Ὁ δὲ βασιλεὺς λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους. μὰ τὴν βασιλείαν μου, ὅτι εἴ τι ἂν ὑμῖν παρέχω, ὃ αἰτεῖτε. Ὁρῶ γὰρ ὑμᾶς εὐγενεῖς, καὶ φρονίμους. Οἱ δὲ ἅγιοι λέγουσι τῷ βασιλεῖ. ἄλλο οὐ θέλομεν ἀπὸ τὴν βασιλείαν σου, μόνον καὶ τὸν αἴγιον τρίχα, ἣν ἔχεις εἰς τὸν πώγωνά σου. ἵνα ἴδῃς καὶ θαυμάσῃς. ὁ δὲ λέγει πρὸς αὐτοὺς, ἐπάρετε αὐτήν. Ἁπλώσαντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐντίμως, καὶ μὲ προσοχὴν μεγάλην ᾖραν αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους οὐκέτι, ἐγίνετο εὐθὺς γυνή. Καὶ ὡς εἶδεν ὁ βασιλεὺς ἐξέστη, καὶ ἠρώτησε τοὺς ἁγίους περὶ τούτου. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ διεσάφησαν τῷ βασιλεῖ πάντα, καὶ ἐθαύμασεν ὁ βασιλεύς. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τῶν τριχῶν ἔῤῥιψαν αὐτὴν χαμαὶ, καὶ ἤρξαντο τύπτειν αὐτὴν σφοδρῶς λέγοντες. Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ. μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἤρξατο παρακαλεῖν τοὺς ἁγίους λέγων, ἐάσατέ με ἅγιοι τοῦ θεοῦ, καὶ μή με δεινῶς βασανίζετε, καὶ εἴπω ὑμῖν. Ἀποκριθέντες οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος λέγουν πρὸς αὐτήν. Ἐὰν μὴ ὀρώσῃς ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσῃς ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς, ἐν ᾧ ἀπέκτεινας οὐκ ἐῶμεν σὲ τοῦ ζῆν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους. Ἐὰν δυνηθῆτε καὶ ὑμεῖς τοῦ ἐπιδιδοῦναι τὸ μητρικόν σας γάλα, ἐν ᾧ ἐθηλάσατε ἐν τῇ παλάμῃ σας. ἐπιδώσω καὶ ἐγὼ τὰ βρέφη τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθὺς οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ, τείναντες τὰ ὄμματα εἰς τὸν οὐρανὸν, ἐδεήθησαν περὶ τούτου. Καὶ εὐθὺς ἔπτυσαν ἐν τῇ παλάμῃ αὐτῶν ὡς γάλα. Καὶ λέγουν πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν. Ἰδοὺ ἐπεδώκαμέν σοι τὸ γάλα τὸ

μητρικὸν, ἐν ᾧ ἐθηλάσαμεν. Ἀπόδος ἡμῖν καὶ σὺ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, καθάπερ ἐπηγγείλω ἡμῖν. ἵνα μὴ κακῶς σε βασανίσωμεν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ μὴ ἔχων τὶ διαπράξασθαι ἀπέδωκε καὶ αὐτὴ τὸ βρέφος, ἐν ᾧ ἀπέκτεινεν ἐν τῷ πύργῳ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἔτυπτον αὐτὴν σφοδρῶς, λέγοντες. Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ. μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μηδὲ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἐπαρεκάλει τοὺς ἁγίους λέγουσα. Ἐάσατέ με ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιε καὶ Συνίδωρε, καὶ μή με εἰς τέλος ἀποκτείνετε. Καὶ εἴπω ὑμῖν. τὶ δὴ ποιήσετε, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι ἐκεῖ πώποτε. Ἀλλὰ ἀπέχω στάδια ἑβδομήκοντα πέντε. τί δὴ ποιήσομεν μιαρὰ Γυλοῦ; ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς εἴ τις δυνηθὴ τοῦ γράψαι τὰ δώδεκα ἥμυσί μου ὀνόματα, οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος τοῦ ἔχοντος τὴν εὐχὴν ταύτην, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Ἀλλὰ νὰ ἀπέχω ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτῶν σταδίους ἑβδομήκοντα πέντε. Τότε λέγουν οἱ ἅγιοι πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν λέγε μιαρὰ τὰ παμμίαρά σου ὀνόματα, πρὶν κακῶς σε θανατώσωμεν. Ἡ δὲ ἤρξατο λέγειν αὐτὰ. Τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ. Τὸ δεύτερον Μωῤῥᾶ. Τὸ τρίτον Βυζοῦ. Τὸ τέταρτον Μαρμαροῦ. Τὸ πέμπτον Πετασία. Τὸ ἕκτον Πελαγία, τὸ ἕβδομον Βορδόνα. Τὸ ὄγδοον Ἀπλετοῦ, τὸ ἔννατον Χαμοδράκαινα, τὸ δέκατον Ἀναβαρδαλαία, τὸ ἑνδέκατον Ψυχρανωσπάστρια, τὸ δωδέκατον Παιδοπνίκτρια, τὸ ἥμισυ Στρίγλα. Ἅγιε Σισύνιε καὶ Συνίδωρε βοηθήσατε τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, καὶ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν, τῶν ἐχόντων τὸ φυλακτήριον τοῦτο. Καὶ δήσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν εἰδωλικὸν, καὶ ἀέριον, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν. τοῦ μὴ ἔχειν δύναμιν, μήτε ἰσχὺν τοῦ προσεγγύσαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, μήτε ἐν νυκτὶ, μήτε ἐν ἡμέρᾳ, μήτε ἐν ὥρᾳ μεσονυκτίου, μήτε ἐν μέσῃ ἡμέρᾳ. Ἀλλὰ νὰ ἀπέχει πᾶν πνεῦμα ἀκάθαρτον, καὶ πᾶν εἰδωλικὸν, καὶ ἀέριον, καὶ πᾶν κακὸν, καὶ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ ἀπὸ τὰ τέκνα αὐτῶν. Ἀλλὰ νὰ ἀπέχουσι στάδια ἑβδομήκοντα πέντε. Ἅγιε Πατάπιε πάταξον πᾶν κακὸν, καὶ δαιμονικὸν μεσημβρινὸν, καὶ μεσονυκτικὸν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, καὶ τῶν ἀναγινωσκόντων τὴν εὐχὴν ταύτην. Ἁγία Μαρίνα ὁ δήσας καὶ πατάξας τὸν Βελζεβούλ, δῆσαι, καὶ φίμωσαι, καὶ πάταξαι πᾶν ἀέριον, καὶ δαιμονικὸν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ τῆς δεῖνος, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν. Ἅγιε Νικόλαε θαυματουργὲ βοήθησον. Ἅγιε Γεώργιε. Ἅγιε Θεόδωρε Τύρων, καὶ στρατηλάτα βοηθήσατε τῇ δούλῃ τοῦ θεοῦ τῇ δεῖνα, ἅμα συμβίου, καὶ τῶν τέκνῶν αὐτῆς. Καὶ πατάξατε, καὶ ἀποδιώξατε, καὶ δήσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν δαιμονικὸν, καὶ πᾶν εἰδωλικὸν, καὶ ἀέριον, καὶ πᾶν πνεῦμα πονηρὸν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξηνθῶσιν ἐν τῷ παρόντι καιρῷ, καὶ ἔσονται ἀνενόχλητοι ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ εἴδωσιν υἱοὺς τῶν υἱῶν, καὶ χαρήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

[…] «чтобы она не проникла в башню и не сожрала моего младенца, как уже делала».

Божьи святые Сисиний и Синидор, когда увидели, как убивается их сестра, и сами зарыдали безмерно и тотчас, преклонив колени к земле, обратились с мольбой к Богу, чтобы он дал им власть и силу против скверной Гилу, чтобы им смирить ее. И вот, получив власть от Господа Вседержителя, они тотчас взнуздали своих коней и пустились в погоню за нечистой Гилу, и, выехав на дорогу, искали и расспрашивали каждого встречного. Встретилась им ива, и спросили они, говоря: «Не видела ли ты пролетающую здесь скверную Гилу?» А она отрицала: дескать, не видела. И прокляли ее святые, говоря: «Не родишь ты плода вовеки, и не вкусит от него человек». И поскакали святые во весь опор дальше. И встретился им ежевичный куст, и спросили они его, говоря: «Не видел ли ты пролетающую здесь скверную Гилу?» Но и он так же отрицал: дескать, не видел. Прокляли и его святые, говоря: «Корень твой произведет верхушки, а верхушка корни; и бесполезен будет твой плод, и не будет им жить человек». И дальше поскакали святые во всеь опор, и встретилась им благословенная олива. И спросили они её, говоря: «Не видела ли ты пролетающую здесь скверную Гилу?» А она говорит святым: «Скачите быстрее, Божьи святые, ибо она уходит к морскому берегу». И благословили ее Божьи святые Сисиний и Синидор, сказав: «Плод твой будет обильным, и святые через него воссияют, и цари, и бедняки будут ему радоваться». Достигнув морского берега, увидели святые летящую Гилу. И когда скверная Гилу увидела святых, тотчас сделалась рыбой. А Божьи святые — рыбаками, и принялись её выуживать. И тогда скверная Гилу сделалась ласточкой. А Божьи святые милостью [Божьей] стали соколами и погнались за ней. Скверная Гилу, видя, что не в силах обмануть святых, сделалась козлиным волосом и села царю в бороду, чтобы не узнали ее. Тогда святые явились к царю, поклонились ему и сказали: «Владыка царь, есть у нас одна просьба к твоему царскому величеству. И если соблаговолит твое царское величество исполнить её, скажи поскорее, ибо мы в тревоге из-за этого». Царь же говорит святым: «Клянусь своим царством, всё, что могу вам предоставить, просите. Ведь я вижу, что вы благородны и мудры». И говорят святые царю: «Ничего другого не хотим от твоего царского величества, кроме козлиного волоска, что у тебя в бороде — смотри на него и дивись». А он говорит им: «Выньте его!» Тогда святые почтительно приблизились и с великой осторожностью вынули волосок. Скверная Гилу увидела, что никак не может обмануть святых, и снова обернулась женщиной. И как увидел ее царь, изумился и спросил святых об этом. Божьи святые объяснили царю все, и подивился царь. А Божьи святые, схватив скверную Гилу за волосы, бросили ее на землю и принялись крепко ее бить со словами: «Прекрати, скверная Гилу, не убивай христианских младенцев и младенца рабы Божьей имярек». Скверная Гилу начала просить святых, говоря: «Пустите меня, Божьи святые, не истязайте так жестоко, и

отвечу вам». Божьи святые Сисиний и Синидор говорят ей в ответ: «Если не поклянешься нам никогда не вредить младенцам рабы Божьей имярек и не вернешь нам младенцев сестры нашей Мелетины так же, как умертвила, не позволим тебе жить». Скверная Гилу говорит святым: «Если сами вы сможете отрыгнуть себе на ладонь материнское молоко, которым были вскормлены, то и я отрыгну младенцев Мелетины». Тотчас же Божьи святые, подняв глаза к небу, помолились об этом. И немедля выплюнули на ладонь материнское молоко, которым были вскормлены. «Возврати нам и ты младенцев сестры нашей Мелетины так же, как умертвила, как обещала нам, — чтобы мы не истязали тебя еще сильнее». Скверной Гилу ничего другого не оставалось делать, она вернула младенца так же, как умертвила в башне. И снова Божьи святые били ее крепко, говоря: «Прекрати, скверная Гилу, не убивай христианских младенцев и младенца рабы Божьей имярек». Скверная Гилу стала просить святых, говоря: «Пустите меня, Божьи святые Сисиний и Синидор, не убивайте меня до конца. И я скажу вам, что сделать, и никогда больше не подойду туда близко, но удалюсь на семьдесят пять стадиев». «Что же нам сделать, нечистая Гилу?» А она им говорит: «Если кто сможет написать мои двенадцать с половиной имен, не войду я в дом раба Божьего имярек, имеющего эту молитву, ни к супруге его имярек, ни к детям их, но удалюсь от их дома на семьдесят пять стадиев». Тогда говорят святые нечистой Гилу: «Назови нам, нечистая, нечестивейшие свои имена, пока мы тебя не предали злой смерти». Она же начала называть их: «Первое мое имя зовется Гилу. Второе — Морра. Третье — Визу. Четвертое — Мармару (букв. «мраморная»). Пятое — Петасия (букв. «летающая»). Шестое — Пелагия (букв. «морская»), седьмое — Вордона, восьмое — Аплету, девятое — Хамодракена (букв. «драконица»), десятое — Анавардалея, одиннадцатое — Психраноспастрия (букв. «Разрывающая душу(?)»), двенадцатое — Педопниктрия (букв. «душительница младенцев»), половина имени — Стригла». Святые Сисиний и Синидор, помогите рабу Божьему имярек, и его супруге имярек, и детям их, имеющим этот амулет. Свяжите и запечатайте свинцом все ложное и призрачное, и скверную Гилу. Чтобы не было у нее ни силы, ни возможности приблизиться к дому раба Божьего имярек, и супруги его имярек, и к детям их ни ночью, ни днем, ни в полуночный час, ни в полдень. Но чтобы отошел всякий нечистый дух, и все ложное, и все призрачное, всякое зло и скверная Гилу от дома раба Божьего имярек, от его супруги имярек и от их детей. Но чтобы отошли на семьдесят пять стадиев. Святой Патапий, отгони всякое зло, демонскую силу полуденную и полуночную, и скверную Гилу от дома раба Божьего имярек, от его домочадцев и от читающих эту молитву. Святая Марина, связавшая и изгнавшая Вельзевула, свяжи, смири и отгони все призрачное, демонское и скверную Гилу от дома раба Божьего имярек, от его супруги имярек и от их детей. Святой Николай чудотворец, помоги! Святой Георгий, святой Феодор Тиронский и Стратилат, помогите рабе Божьей имярек с супругом и детьми

её. Изгоняйте, прогоняйте, связывайте и запечатывайте свинцом всякую демонскую силу, всё ложное и призрачное, всякого лукавого духа от дома раба Божьего имярек, от его супруги имярек и от их детей, чтобы росли они ныне и чтобы не тревожило их никакое зло, чтобы увидели сыновей своих сыновей, чтобы радовалось их сердце, чтобы славили они имя Отца и Сына и Святого духа. Ныне и присно, и во веки веков, аминь.

* * *

С целью последующего сравнительного анализа текстов «Сисиний/Мелетина-типа» Р. Гринфилд, как мы уже упоминали, разбивает композицию на пять «основных частей» [basic sections]. В настоящей главе сохраняется такая разбивка (исключение составляет четвертая часть, которую предлагается разбить на три отдельных эпизода), при этом формулировки уточнены, каждый пункт проиллюстрирован ссылками на источники и снабжен небольшим комментарием.

1. Место и время жизни Сисиния; демоница Гилу губит детей его сестры Мелетины

В царствование Траяна (SA 1) / Лаврентия (AL 2, GR) / Аврелиана (HE 4, HE 6) / Амвросия или Аврелиана (OI 1, OI 2) / Аврелиана и Папиана (P 2) в Авситиде, Аравии (AL 2, GR, HE 4, HE 6, P 2) жила женщина по имени Мелетина, родившая шестерых (SA 1, HE 4, HE 6, OI 1, OI 2) / семерых (AL 2, GR, P 2) / двоих (OI 3) детей, и всех их убила скверная Гилу.

Иначе строится начало OI 3 — первыми появляются свв. Сисиний и Синидор, римские воины, проводящие время в сражениях в Аравии, а только затем Мелетина, у которой скверная ведьма (стрига), удушила девочку и мальчика.

В HE 4, HE 6, OI 1, OI 2, P 2 упоминается муж Мелетины Феодул, «почтенный и богобоязненный человек».

Комментарий

Большинство византийских текстов открывается указанием на правление некоего мифического царя, что не задает хронологических рамок для описываемых событий, а лишь отсылает читателя ко временам легендарной старины. Неслучайно в SA 1, который, по мнению Р. Гринфилда, содержит наибольшее количество архаичных мотивов, действие происходит в «век Траяна»[5], без указания на место разворачивающихся событий, т.е. в мифо-

[5] Исторический Траян (Марк Ульпий Траян, 98–117 гг.), основатель династии Антонинов (97–192 гг.), воспринимался потомками как «лучший принцепс» (титул, официально данный ему Сенатом), время его правления признано «золотым веком», в связи с чем каждому из последующих римских императоров традиционно желали: Felicior Augusto, melior Traiano [(быть) счастливее Августа, лучше Траяна].

логическое время. Такое начало характеризует только византийские памятники, южнославянские и румынские варианты СМ этого типа начинают свое повествование с упоминания о Сисинии, воюющем в дальних странах, пока его сестра претерпевает страдания от демоницы.

Группа текстов с Наксоса (OI 1, OI 2) и соседнего с ним Аморгоса (HE 4, HE 6), а также северногреческий P 2 отличаются от других текстов упоминанием о царе Аврелиане или Амвросии, сообщением о муже Мелетины, а в дальнейшем и имени ее ребенка.

2. Беременная Мелетина пытается защитить будущего ребенка, укрывшись в башне

Когда Мелетина сделалась вновь беременной, она построила высокую башню, опечатанную свинцом снаружи и изнутри (SA 1, AL 2, GR, OI 1, OI 2, P 2) / построила медный дом, опечатав его свинцом (HE 4, HE 6), взяла двенадцать (SA 1, HE 4, HE 6) / двух (AL 2, GR, OI 3, P 2) служанок / двенадцать служанок и сестру (OI 2) / двенадцать слуг и брата (OI 1), припасов на двадцать пять лет (AL 2, GR), заперлась в башне и родила мальчика.

В отдельных списках сообщается, что местом строительства Мелетина выбрала «место, зовущееся Халкопратией» [Χαλκοπράτια, букв. «сделанная из меди»] (SA 1) / Елеонскую гору (HE 4, HE 6, OI 1, OI 2).

Родившийся ребенок получил имя Авузис [Αβουζής] (OI 3) / Авгузис [Αυγούζης] (HE 4, HE 6, OI 1) / Авгузитис [Αυγουζητής] (OI 2).

Комментарий

Поскольку с этой части собственно и начинается история, она имеет параллели в большинстве традиций, располагающих текстами «Сисиний/Мелетина-типа». В арамейском варианте СМ Смамит, потерявшая двенадцать детей, отправляется на гору, где делает себе «двери из меди и засовы из железа» / строит дом с железными воротами. В южнославянских текстах Мелетина возводит мраморную/каменную/деревянную башню или дом и затворяется там со служанками и припасами. Мелетия/Мелентия из румынских молитв св. Сисиния возводит мраморную крепость с шипами и цепями внутри нее / строит свинцовую келью, берет запасы еды и скрывается в башне вместе с детьми / строит на скале обитель, покрытую свинцом, где запирается вместе с двумя девушками-служанками и запасами еды. Заметно, что в тексте СМ по мере ее распространения сохраняется мотив возведения башни, но если в арамейских и византийских заговорах башня железная/медная/свинцовая, то в румынских и южнославянских памятниках чаще встречается башня из мрамора.

Группа OI 3, OI 1, HE 4, HE 6, OI 2 выделяется из остальных текстов мотивом строительства дома на Елеонской горе, а также упоминанием имени новорожденного ребенка Мелетины — Авузис, в котором видят аллюзию на имя Авизу (Greenfield 1989: 95), т.е. ребенку самой судьбой предназначено стать жертвой демоницы.

3. Братья (одним из которых является Сисиний) приезжают к Мелетине; после уговоров она впускает их в башню; с ними же заходит Гилу и убивает ночью новорожденного

Свв. Сисиний, Синий и Синодор [Σισίνιος, Σίνης καὶ Σηνόδωρος] (SA 1) / Сисиниан, Сисиний и Сисинидор [Σισινιανός, Σισίνιος, Σισινίδωρος] (HE 4, HE 6) / Сисинний и Синнодор [Συσίννιος καὶ Συννόδωρος] (AL 2, GR) / Сисиний и Синидор [Σισύνιος, καὶ Συνίδωρος] (AL 2) / Сисиний и Исидор [Σισίνιος, Ισίδωρος] (OI 3, OI 1) / Сикиний и Синидор (Σικίνιος, Συνίδωρος) (P 2) приезжают навестить сестру по дороге из Аравии, где воевали против царя Авгара, или Авгура (HE 4, HE 6, OI 3, OI 1). Мелетина отказывается впустить их. Святые настаивают: они — «хранители божественных таинств» (AL 2, GR), «Божьи ангелы» (AL 2), «будут ей помощью» (P 2), они хотят отдохнуть (HE 4), их кони звенят уздечками (SA 1), и Мелетина открывает ворота. Демон оборачивается мухой (SA 1) / комком грязи под копытом лошади (AL 2, GR) / облаком пыли (HE 4, HE 6) / иголкой (P 2) и проникает в башню, где ночью убивает младенца.

Комментарий

Число братьев Мелетины варьируется от двух до трех, и очевидно, что главный из них — Сисиний, а имена других — производные от его имени. Р. Гринфилд полагал, что в ранних вариантах СМ братьев было трое. Действительно, в арамейских текстах, в которых видят источник византийской СМ, упоминаются три ангела, приходящие к Смамит: Сони, Сасони и Санигру (подробнее в главе об арамейской версии СМ). Вспомним также изображения трех ангелов — Санви, Сансанви и Самангелофа — на сефардских амулетах, защищающих роженицу от Лилит (подробнее в главе о СМ в еврейской традиции). Особняком стоят эфиопские тексты, где Сисиний действует один, побеждая Верзилью с Божьей помощью.

Только в SA 1 святые приезжают к сестре днем. В других случаях они прибывают к ее башне посреди ночи [ὥρᾳ μεσονυκτίου — HE 4], чем объясняется отказ сестры открыть им дверь и их желание «отдохнуть». Вероятно, в более ранних версиях решающим доводом оказывалось то, что братья — ангелы и хранители божественных таинств.

Мотив превращения Гилу в муху / комок грязи / пыльное облако возникает в тексте СМ в связи с приписываемой демонице способностью к оборотничеству (подробнее ниже). Этот же мотив встречаем в южнославянских и румынских источниках, где демоница или дьявол входят в башню, обратившись зерном, приставшим к копыту лошади.

4.1. Сисиний с братом/братьями пускаются в погоню за Гилу, встречают деревья и задают им вопросы; в зависимости от ответов братья проклинают деревья или благословляют их

Мелетина рыдает и упрекает братьев: «Горе! Горе! Сисиний, Сисиан и Синидор, что же вы сотворили мне, удушила моего сына нечистая стригла!» (HE 4). Святые бросаются в погоню за Гилу (OI 1, HE 4, HE 6, OI 2, P 2) / свя-

тые молятся, с небес спускается ангел и говорит, что надо искать демоницу в краях Ливанских (SA 1) / спускается ангел и говорит, что святые получили разрешение изловить демона (GR, AL 2, AL 1).

По пути св. Сисинию и его братьям мешают и помогают три (AL 1, HE 4, HE 6, P 2) / два (GR, AL 2) / четыре (OI 1, OI 2) дерева (среди которых всегда есть куст ежевики и олива), за что святые проклинают или благословляют их.

Комментарий

Мотив молитвы Сисиния и братьев, отсутствующий в поздних HE 4, HE 6, OI 1, OI 2, P 2, встречается также в эфиопских текстах: Сисиний находит Верзилью в окружении бесчисленной армии бесов, понимает, что не сможет одолеть ее один и возносит мольбу Богу, предлагая себя в мученики, если тот поможет ему одолеть демоницу.

Слова святых своей сестре: «Не печалься, сестра Мелетина, мы именем Бога станем охотниками и изловим ее» [ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν] (SA 1) имеют параллель в румынской традиции, где св. Сисой убеждает Мелентию впустить его, говоря: «Господь сделал меня охотником на дьявола».

Эпизод с деревьями отмечен для AL 1, GR, AL 2, HE 4, HE 6, OI 1, OI 2, P 2 и, по всей видимости, входил и в OI 3, о чем свидетельствует следующий отрывок, где святые обращаются к ведьме со словами, которыми обычно проклинают солгавшее им дерево: «Она же [ведьма] лгала и не сказала им правды, и прокляли [святые] ее, чтобы не цвела она и не давала плода. И снова задали вопрос, и били ее, вопрошая: “Говори нам правду”» (OI 3).

Святым встречаются следующие деревья: ива, ежевичный куст и олива (AL 1); сосна и олива (GR, AL 2); сосна, кедр и олива (P 2); вяз (πτελέα); куст ежевики и олива (HE 4, HE 6); λεαίγγα (?), пузырник древовидный (φούσκα, диал. φουσκιά — Colutea arborescens, L.); куст ежевики, олива (OI 1, OI 2). При этом оливу всегда благословляют: ее плод будет обилен, будет гореть в церковных лампадах («ἀπὸ τὸ καρπόν σου νὰ χρῶνται τὰ καντήλια τῆς ἐκκλησίας» — HE 4), а ежевичный куст, как правило, проклинают. Исключение составляют OI 1, OI 2, где святым встречаются четыре растения, из которых первые два лгут, а последние два говорят правду, а также близкие им HE 4 и HE 6, где оба растения благословляются братьями (вероятно, упоминание о первых двух про́клятых растениях утратилось при копировании). Как правило, солгавшее дерево обрекается св. Сисинием на бесплодие: «Не будешь цвести» (HE 4), «Не будешь цвести, не будешь приносить плода» (OI 1, OI 2), или же плоды не будут использоваться человеком: «Плод твой несъедобен, побеги сухи» (P 2), «плод твой будет раздуваться, наполняться мошкарой» (OI 1, OI 2), «плод твой бесполезен, и будет человек умирать от него» (AL 1).

Для проклятия ежевичного куста используется особая формула: «Корень твой станет верхушкой, а верхушка корнем», и та же самая формула

с небольшими изменениями: «Пусть верхушка твоя станет корнем» (OI 1), «Пусть верхушка твоя принесет корень» (HE 4) — воспроизводится в эпизоде благословения растения, когда оно помогает святым. Истинный смысл такого проклятия или благословения становится понятным с привлечением более широкого контекста новогреческих легенд о растениях, которые, по всей видимости, и послужили источником для вставного эпизода с деревьями. По народному представлению, в благодарность за то, что ежевика укрыла Христа от евреев, тот пожелал: «Пусть твоя верхушка станет корнем», и с тех пор верхушки ежевики, когда разрастаются, прогибаются, уходят в землю и дают новые корни (Сиднева 2006).

В дальнейшем эпизод с деревьями переходит в южнославянские и румынские тексты, где сохраняется набор деревьев (ива, ежевика, олива), а также формулы благословения и проклятия, например: «Где корень, пусть будет крона» (подробнее в соответствующих главах наст. изд.).

4.2. Гилу, спасаясь от Сисиния и его брата/братьев, превращается рыбу, птицу и волос; святые соответственно превращаются в рыбаков, хищных птиц, являются к царю с просьбой позволить им вырвать волос из его бороды

Демоница видит погоню и бежит к морю (SA 1) / летит по воздуху (P 2), но святые преграждают ей путь (GR, AL 2) / святые настигают демоницу у Ливанских гор (OI 3) / находят ее в лесу (AL 1).

В AL 1, HE 4, HE 6, P 2, OI 1, OI 2 погоня осложняется тем, что демоница превращается в разных существ: в рыбу (AL 1, HE 4, HE 6, P 2), ласточку (AL 1, P 2)/воробья (HE 4, HE 6), волос в бороде у царя, святые же ловят ее на удочку, травят соколами / сами становятся орлами (P 2), вырывают из царской бороды. В OI 1, OI 2 эпизод с оборотничеством сохранился хуже: летящая по небу Гилу оборачивается волосом и падает в море и, будучи выловленной Сисинием, оказывается на царской подушечке для ног (очевидно неправильно прочитанное переписчиком *πώγωνας* ‘подбородок’, превратившееся в *υπογόνατο* ‘подколенник’).

Комментарий

То, что святые настигают Гилу в тот момент, когда она хочет укрыться в море (SA 1, GR, AL 2), хорошо согласуется с соответствующими сценами СМ в арамейской и еврейской традициях: на арамейской чаше (Heb. 4, 6079) читаем, что «ангелы схватили Сидероса посреди Пелагос — Великого моря — и собрались убить его, задушив»; в еврейском заговоре Лилит заклинается «именами трех ангелов, которых твой Создатель послал за тобой на морские острова и которым ты поклялась там, что не будешь причинять вред» (Sefer Raziel 1701, 43 б). Вообще связь Гилу с морем хорошо проработана, даже на уровне ее имени: народная этимология сближает Гилу, *Γιαλού*, с *γιαλός* ‘побережье’ (Passalis 2014: 131), одно из имен Гилу — Пелагея (букв. «морская»), и берег для нее — предпочтительный локус.

4.3. Святые бьют Гилу; она обещает им вернуть детей, если они смогут выплюнуть молоко, всосанное ими в младенчестве, или принесут ей материнского молока; святые выполняют трудную задачу; Гилу возвращает одного или всех детей Мелетины

Святые хватают демоницу, бросают на землю (AL 1), избивают железным посохом (OI 3, OI 1, OI 2) / пригвождают железным посохом к земле (HE 4, HE 6) / бьют кнутом (SA 1, P 2) и требуют вернуть детей.

Демоница предлагает святым совершить чудо и выплюнуть материнское молоко (AL 1, GR, AL 2, HE 4, HE 6, OI 1, OI 2, P 2) / просит молоко из грудей Мелетины (SA 1). Святые выплевывают молоко на ладонь / поят демоницу молоком Мелетины, и та изрыгает живых и невредимых детей.

Комментарий

Мотив избиения демоницы железом отмечается в южнославянских (демоницу бьют железными палицами) и в румынских текстах (дьявола истязают 72 железными жезлами / железным прутом). В эфиопских текстах Сисиний пронзает Верзилью копьем. В арамейской традиции по-другому: Сидероса (чье имя буквально прочитывается как «железная») ангелы душат.

Мотив отрыгивания материнского молока представлен практически во всех византийских, южнославянских и румынских текстах и неизвестен ближневосточным традициям. Из этого следует, что, как и в случае эпизода с деревьями, отмеченный мотив впервые появляется в византийской версии СМ. На настоящий момент не представляется возможным определить источник его происхождения и не совсем понятно, почему в качестве «трудной задачи» было выбрано именно оно.

5. Вновь подвергаемая мучениям, Гилу открывает свои имена и клянется, что не приблизится к человеку, который будет держать при себе амулет с записью этих имен и/или имен Сисиния и других сакральных персонажей

Демоница открывает свои 12 ½ имен (SA 1, AL 1, P 2) / 12 имен (GR) / 20 имен (HE 4, OI 1, OI 2) и клянется не входить в тот дом, где написаны эти имена и имена святых (SA 1) / где хранится и читается амулет с ее именами (GR, AL 1, P 2, HE 4), и убегать от такого дома на три мили[6] (SA 1, OI 1, OI 2) / 15 миль (HE 4) / на семьдесят пять стадиев (AL 1, P 2) / 60 или 30 стадиев (GR).

Комментарий

Подробнее об ономастиконе СМ речь пойдет после разбора обоих типов СМ.

Только единожды демоница заявляет, что ее отпугнут имена Сисиния и его братьев, изловивших ее, и не случайно этим текстом оказывается SA 1, наиболее архаичный по своему содержанию. В остальных случаях Гилу обещает не вредить тому, кто хранит ее имена. В ближневосточных версиях СМ

[6] Μίλιον, τό — римская миля (milliarium), мера длины, равная тысяче (двойных) шагов или восьми стадиям. Поскольку считается, что римский стадий равнялся 185 м, длина одной мили будет составлять чуть меньше 1,5 км.

владельца амулета и его дом защищают имена ангелов (в греческом варианте — Сисиния и братьев), поэтому для текстов арамейской, эфиопской и еврейской традиции наличие списка имен демоницы нехарактерно.

* * *

После рассмотрения десяти имеющихся текстов СМ «Сисиний/Мелетина-типа» можно сделать ряд предварительных выводов:

1. Сравнение византийских текстов о Сисинии, его сестре Мелетине и Гилу с близкими им арамейскими текстами о Смамит и Сидеросе, эфиопскими о Сисинии и Верзилье, еврейскими об ангелах Санви, Сансанви и Самангелофе и Лилит демонстрирует несомненную преемственность традиций, но, кроме того, выявляет собственно византийские сюжетные мотивы, которые встраиваются в текст СМ и позднее получают дальнейшее распространение в южнославянских и румынской традициях: а) мотив благословения/проклятия деревьев, с которыми встречаются святые, б) мотив чудесного отрыгивания материнского молока для того, чтобы заставить демоницу вернуть убитых детей.

Кроме того, в византийских текстах СМ происходит переосмысление роли имен ангелов/святых, укротивших демоницу. Они больше не являются оберегом от нее, вместо этого Гилу клянется, что не навредит тому человеку, который носит **ее** имена. Соответственно, список имен демоницы становится обязательной частью СМ, в то время как в арамейской традиции он отсутствует.

2. Нет оснований говорить о нескольких сюжетных версиях «Сисиний/Мелетина-типа» в греко-византийской традиции. Несмотря на разночтения, добавления/пропуски некоторых деталей или целых эпизодов в отдельных списках, сюжет всех известных нам текстов разворачивается одинаково.

3. Наиболее архаичная версия «Сисиний/Мелетина-типа» представлена в SA 1, несмотря на то что рукопись, в которой она содержится, датируется XVI в. и не является самой ранней из существующих. В SA 1 отсутствует эпизод с проклятием/благословением деревьев. Кроме того, демоницу отпугивают имена Сисиния и его братьев, а не ее собственные имена.

4. К одному протографу восходят GR и AL 2, которые отличаются друг от друга отсутствием списка имен Гилу в AL 2.

5. Отдельную группу образуют тексты с Аморгоса (HE 4, HE 6) и Наксоса (OI 1, OI 2), а также примыкающий к ним OI 3, более поздние по происхождению и характеризующиеся большим количеством новых деталей. В этих текстах а) упоминается муж Мелетины Феодул, б) новорожденный ребенок получает имя Авузиса/Авгузиса, в) Мелетина строит дом на Елеонской горе, г) братья Мелетины воюют против царя Авгара, д) Сисиний с братьями бросаются в погоню за Гилу, не помолясь, е) Гилу, спасаясь бегством, превращается в рыбу, птицу и волос.

6. Очевидна близость P 2 и AL 1. Только в этих двух текстах 1) встречаются имена демоницы, не отмеченные для других списков (Ψυχοανασπάστρα P 2 / Ψυχρανωσπάστρια AL 1, Πετασία P 2, AL 1, Πελαγία AL 1 / Πελαγοήν P 2,

Ἁπλετοῦ AL 1 / Απλιτού P2), 2) указывается, что Гилу не будет приближаться к дому на 75 стадиев, 3) Гилу, преследуемая святыми, обращается в ласточку, 4) Гилу возвращает только последнего ребенка, убитого ею в башне. В то же время в эпизоде с деревьями в P 2 и AL 1 упоминаются различные наборы деревьев (ива — ежевичный куст — олива для AL 1 и сосна — кедр — олива для P 2), из чего следует, что к моменту добавления эпизода протографы AL 1 и P 2 уже функционировали отдельно. Как и более поздним HE 4, HE 6, OI 1, OI 2, северногреческому P 2 известен муж Мелетины Феодул, однако в тексте нет упоминаний об имени ребенка, Елеонской горе и царе Авгаре.

«Михаил-тип»

Греческие тексты «Михаил-типа» описывают встречу архангела Михаила (или другого святого) с Гилу или Авизу, которая отличается от демоницы из «Сисиний/Мелетина-типа». Если в истории о Мелетине и ее детях Гилу выступала как детоубийца, то в заговорах «Михаил-типа» она — враг всего живого. Она все так же вредит новорожденным и их матерям, но, кроме этого, изводит домашний скот, выкорчевывает деревья, осушает реки и озера. Этим византийская демоница отличается от еврейской Лилит и сирийской Теби, Душительницы детей, поскольку те вредят только роженицам и младенцам, и сближается с южнославянской вештицей и румынской Авештицей/Авизухой.

Приведем в качестве иллюстрации несколько греческих текстов «Михаил-типа».

I. «Молитва раба Божьего Иоанна»; свинцовая табличка с Кипра (начало VIII в.) (Giannobile 2004: 729–731)

1. [Εὐχή] τοῦ δούλου τοῦ Θ(εο)ῦ Ἰωά(ννου) τοῦ ἐλε[ου-
2. μένου], Κ(ύριο)ς ὁ Θ(εό)ς. Κατερχόμενος Μιχαὴ[λ] ὁ ἀρχάγγελος ἀ[πὸ
3. τοῦ ὄ]ρους τοῦ Σινᾶ ηὗρε τὴν Αβιζου ἔχουσαν τὰ[ς] τρίχα[ς]
4. αὐτῆς ἕως τῶν πτερνῶν αὐτῆς καὶ τοὺς ὀφθ
5. [αλμοὺς] αὐτῆς πεπυρομένους σφόδρα· καὶ λέγει αὐτῇ Μιχαὴ[λ]
6. ὁ ἀρχάγγελος· «ποῦ πορεύῃ;» «ἐγὼ ἀπέρχω
7. [εἰσελ]θ(εῖν) εἰς τὸν οἶκον ὡς ὄφις καὶ ὡς δράκων καὶ ὡς τετράπ[οδον]
8.]θην. ἐγὼ ποιῶ τὰς γυναῖκας πληγάς, ἐγὼ ποιῶ α[υτὰς]
9. καρ]δίαν πονῆσαι καὶ γάλα -----φρῖξαι δυνατὰς τοῦ οἶκ[ου
10. ὑπά]γω ἐξαλεῖψαι. ἐγὼ ποιῶ
11. τὰ νή]πια ΕΟΗΝΕΗ καὶ πάλιν ποιῶ αὐτὰ καλὰ τοφ[---]
12. [---] αὐτῆς. Ἀκούει, Πεταξαρέα, ἔτασαι κατασκευ[ήν
13. ὅτε γὰρ] ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν Λόγον τῆς ἀληθεία[ς,
14. ἀπῆλθον α] ὐτήν πλα[ν]ῆσαι καὶ οὐδὲν πλανωμένη ηδ[---]
15. [Μιχαὴ]λ ὁ ἀρχάγγελος ὑπήντησεν αὐτῆς καὶ δ[---]
16. [ἐκ τῶν] δεξιῶν πλοκάμων καὶ [λ]έγει αὐτ
17. ῆς ης Μιχα(ὴ)λ ὁ ἀρχάγγελο

18. μ]οι ὁμολογήσῃς εἰς τὸ π[οι]οῦ θ(εο)ῦ πιστεύεις καὶ πησα[---]
19. [---] ε ποῦ τὴ(ν) δύναμι(ν) ἔχ[εις] μὴ ἀναχωρήσῃ(ς) ἀπὸ [---]
20. [---] Θεοῦ Ἰωάν(ν)ου οκ εἶπεν μοι ὁ Θ(εὸ)ς τοῦ ἀπολύσαι σε καὶ απ[---]
21. [---] πνεῦμα καὶ λέγει τῷ ἀρχα(γ)γέλω μὰ τὸν ὀφθαλμὸ[ν]
22. τῶν κ]ήτων καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν, ἀλήθειαν λέγω τ[---]
23. [---]οὐ ψεύδομαι ἐὰν τις δύνατε, καταγράψεστε τὰ [---]
24. καλον [---]
25. [οὐ]κ εἶπεν μοι ὁ Θ(εό)ς τοῦ <> ἀδικῆσαι τοῦ δούλου τοῦ Θ(εο)ῦ Ἰωάννου
26. [---]ο εἰς τὸ [τ] α΄πρῶτον ὄνομα αὐτῆς, ἀκούει, Γηλος, τὰ β΄ [---]
27. [---]ηζος, τὸ δ΄ Αρηανη, τὸ πέμπτον Αλεοτος, τὸ ἕκτον Αρηαν[-. τὸ
28. ἕβδομ]ον Μμαρμαρην, τὸ ὄγδοον Σαλαμηανη, τὸ ἔνατον ε[-, τὸ
29. δ]έκατον Γυμν, τὸ ἑνδέκατον Εμαβηζος, τὸ δωδέκατον Ταναβ[---]
30. [---]ος. ἐξορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου πρὸς τὰς γηλοδας ἐ[ξο]ρκ[ίζω]

1. [Молитва] раба Бо(жьег)о Иоа(нна) жал[ко-
2. го], Г(оспо)дь Б(о)г. Когда спустился Михаи[л] архангел с
3. [г]оры Синая, повстречал Авизу, у которой воло[сы]
4. были до пят и гла-
5. [за] ярко горящие огнем. И говорит ей Михаи[л]
6. архангел: «Куда ты направляешься?» «Я иду
7. [вой]т(и) в дом змеёй, драконом, четверон[огим].
8. Я наношу раны женщинам, я заставляю и[х]
9. [сер]дца болеть и молоко -----— спечься. Хозяев дом[а
10. и]ду извести. Я заставляю
11. [мла]денцев ЕОННЕН и делаю всё доброе [---]
12. [---]её. Слушай, Патаксарея, открой свое устроени[е».
13. «Ведь когда] родила святая Мария Слово Истин[ы,
14. Пришла я е]ё обм[а]нуть, а нимало не обманулась[---]
15. [Михаи]л архангел встретил ее и с[---]
16. [за] правую прядь, и [г]оворит
17. ей Миха(и)л архангел:
18. [М]не признайся, в какого Бо(г)а ты веришь и [---]
19. [---] где сил(у) имее[шь]? Не уйде(шь) от [---]
20. [---] Бога Иоан[н]а. Сказал мне Б(о)г освободить тебя от [---]
21. [---] дух и говорит архан(г)елу: «Клянусь око[м]
22. неусыпным[7] и высокой мышцей, что говорю правду [---]
23. [---]не лгу. Если сможет кто, напишите [---]

[7] Прочтение предлагается по варианту «αγίον τον οφθαλμόν αυτόν τον ακύμητον» (СБК 2) из недавно опубликованного «Сборника Большой Каракубы» (Чернухин 2005), поскольку вариант PR1, на который ориентировался Джанобиле, дает более темное «оком китов» [ὀφθαλμὸν τῶν κήτων].

24. хорошего [---]
25. [Н]е сказал мне Б(о)г <…> вредить рабу Бо(жьем)у Иоанну
26. [---] из ч[ег]о первое имя ее звучит Гилус, второе [---]
27. [---]изос, четвертое — Ариани, пятое — Алеотос, шестое — Ариан[-.
28. седьм]ое — Мармарин, восьмое — Саламиани, девятое — [-,
29. д]есятое — Гимн, одинадцатое — Эмавизос, двенадцатое — Танав[---]
30. [---]ос. Заклинание архангела от гелуд. З[ак]ли[наю]

II. Греческий кодекс № 395 из Национальной библиотеки Франции [Parisinus Graecus 395], предположительно XV–XVI вв. (Σάθας 1876: 576–577)

Εὐχὴ τῆς Γυλοῦς

Ὡς ἐκατήρχετον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ἔχουσα τὰς τρίχας αὐτῆς ἕως τῶν πτερνῶν αὐτῆς, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς πεπυρωμένους, καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ, «πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ;» Ἀποκριθεὶς δὲ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλοῦ, ἔφη, «ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον, καὶ ἐξαλεῖψαι αὐτόν· ἐγὼ ὑπάγω ποιῆσαι γυναικῶν πληγάς, ἐγὼ [ὅπου?] ὑπάγω, ποιῶ αὐτοὺς καρδιοπονεῖν, καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνω· ἐγὼ συνθλᾶσαι δύναμαι καὶ κατὰ κράτος | δ’αὖ ξαλεῖψαι· ἐγὼ τὰ νήπια ἀποκτένω, τὸ γὰρ ὄνομά μου Παταξαρέα καλοῦμαι· καὶ ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν πλανήσω, καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλ’ ἐστράφην πεπλανημένη».

Καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, λέγει αὐτῇ, ἀνάγγειλόν μοι τὰ ιβ΄ σου ὀνόματα, ἀκάθαρτον πνεῦμα.

Εἶτα λέγει πρὸς τὸν ἀρχάγγελον· «τὸ πρῶτόν μου ὄνομα Μανλοῦ καλοῦμαι· τὸ β΄, Ἀμορφοῦς· τὸ γ΄, Καρανιχοῦς· τὸ δ΄, Ἀβιζιοῦ· τὸ ε΄, Ἀβιδαζιοῦ· τὸ ς΄, Μαρμαλατοῦς· τὸ ζ΄, Καριανή· τὸ η΄, Ἑλληνοῦς· τὸ θ΄, Ἀριανή· τὸ ι΄, Ἀδικία· τὸ ια΄, Χαρχαρίστρια· τὸ ιβ΄. Μυιᾶ · τὸ ἥμισον, Πετωμένη. Ταῦτά εἰσι τὰ ὀνόματά μου, καὶ ἐξορκίζω καί σου, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, εἴ τις δυνηθῇ καὶ γράψῃ τὰ ιβ΄ μου [καὶ ἥμισον] ὀνόματα, οὐ δυνηθῶ ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, ἀλλὰ φεύξομαι πεντακόσια μίλια».

Οὕτω δὲ ἐξώρκισεν αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ λέγων, «ὁρκίζω σε εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν, ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Φλουρῆ, ἐπὶ ὀνόματος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί».

Молитва от Гилу

Как спустился с неба архангел Михаил, повстречался ему нечистый дух, скверная Гилу с волосами до пят, с пламенеющими глазами. И говорит ей архангел Михаил: «Откуда идешь и куда держишь путь?» А в ответ ему скверная и нечистая Гилу сказала: «Я проникаю в чей-то дом как змея, как дракон, как гад четвероногий, и уничтожаю его. Я иду наносить женщинам раны. Я вхожу и заставляю их сердца болеть и молоко их засушиваю. Я могу покалечить и, более того, в силах уничтожить. Я младенцев убиваю, ведь имя мне Патаксарея. И когда рожала св. Мария Слово Истины, пришла я туда,

чтобы ее обмануть, но не смогла, а сама вернулась обманутой». И архангел Михаил, схватив ее за правую прядь, говорит ей: «Открой мне свои 12 имен, нечистый дух». Тогда она говорит архангелу: «Первое мое имя — я зовусь Манлу, 2-е — Аморфус, 3-е — Каранихус, 4-е — Авизью, 5-е — Авидазью, 6-е — Мармалатус, 7-е — Карияни, 8-е — Эллинус (букв. «эллинка, язычница»), 9-е — Арианка, 10-е — Неправедность, 11-е — Хархаристрия, 12-е — Муха, а половинное — Летящая. Это мои имена, и клянусь также тебе, архангел Михаил, что, если кто сможет написать мои 12 [с половиной] имен, я не смогу войти в тот дом, но убегу на пятьсот миль».

Так заклял ее архангел Михаил, говоря: «Заклинаю тебя именем Господа Христа, чтобы не входила ты в дом раба Божьего Флурия, во имя Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно».

III. «Вторая молитва от скверной Гилу» из рукописи «Соломоновой книги». Крит, первая треть XIX в. (Αικατερινίδης 1990: 248)

Εὐχὴ ἑτέρα τῆς μιαρᾶς Γελλοῦς

῾Ὡς κατῆρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάνκελος κὺρ Μιχαὴλ μετὰ πλῆθος στρατιᾶς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ἠπήντησεν αὐτὸ τὸ παμίαρον γύναιον τὸ ἐπιλεγόμενον γελοῦν· ὅλη ἀγριωμένη καὶ ἠκολούθουν αὐτὸ ἀναρίθμητοι δαίμονες· παραπλησιάσας αὐτῆς βαθέας νυκτὸς ὑπῆρχον δὲ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς· καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς πεπυρωμένους ᾽κονήχες αὐτῆς πιθαμὴν μίας· καὶ ἡ γλώσσα αὐτῆς ἐκχέετο ἔξω τοῦ στόματος πήχυν μίαν· καὶ καπνὸς μέγας ἐβγαίνει ἔξω τοῦ στόματος αὐτῆς· καὶ λέγει πρὸς αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ: Πόθεν ἔρχει καὶ ποῦ πορεύει, πανμίαρον γύναιον, τὸ ἐπιλεγόμενον Γελοῦ; ᾽Απεκρίθη καὶ λέγει: ᾽Εγὼ ἀπέρχομαι στὸν κόσμον ὡς ὄφις, ὡς δράκαινα, ὡς ἑρπετόν, ὡς μίαν πετομένην καὶ βρέφη πνίγω· γυναικῶν γάλα ξηράνω· μυαλὸν ταράξω· ρεματιζομένους ποιήσω· ὀφθαλμοὺς αἱματώσω, κεῖ ταις μιάνω· ἀδρόγυνα χωρίσω· ἀδελφοὺς ποιήσω σφαγῆναι· φίλους ἐχθροὺς ποιήσω· πρόβατα ψοφήσω· βόας καταλύσω· καὶ πᾶσα κακὸν ποιήσω. Καὶ εὐθέως κρατήσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος κὺρ Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκαμῶν καὶ λέγει αὐτήν: ᾽Ανάγγειλόν μοι, παμίαρον γύναιον, τὰ δώδεκά σου ὀνόματα. Καὶ λέγει αὐτή: Μὴ μὲ κακοβασανίσεις καὶ εγὼ νὰ σοῦ ἀναγγείλω τὰ δώδεκά μου ὀνόματα· τὸ α΄ ὄνομα ἐστὶ γελοῦ· τὸ β΄ ἀμορφοῦ· τὸ γ΄ ἀβυζοῦ· τὸ δ΄ μιαρά· τὸ ε΄βρεφοπνιγούσα· τὸ ς΄ αἱματοπίνουσα· τὸ ζ΄ παραφουκράστρα· τὸ η΄ μανταρέα· τὸ θ΄ ψευδομένη· τὸ δέκατον καρτιφαγοῦ· τὸ ια΄ ἄρκτου καὶ μεσημβρία· τὸ ιβ΄ μαρμάλου· τὸ ἥμισυ πετομένη· ᾽αλλ᾽ ὅπου εἰσὶν τὰ ὀνόματά σου, ἅγιε ᾽Αρχάγγελε, τοῦ κυροῦ Μιχαὴλ οὐ μὴ προσέλθω οὐδεμὴ προσεγγίσω εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὀδεῖνα ἀλλὰ φεύξομαι ἀπὸ αὐτοῦ μίλια φ΄. Εἰς (τὸ ὄνομα) τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ῾Αγίου Πνεύματος, ἀμήν.

Вторая молитва от скверной Геллу

Когда спустился с неба архангел, владыка Михаил, со множеством войска ангельского и архангельского, повстречал прескверную жёнку, зовущуюся Гелу,

свирепую, и сопровождали ее бесчисленные демоны. И уже наступила глубокая ночь, до пят спадали волосы с ее головы, глаза ее горели огнем, ногти у нее были длиной в пядь, язык свешивался изо рта ее на аршин, и густой дым валил у нее изо рта. И говорит ей архангел Михаил: «Откуда идешь и куда держишь путь, прескверная жёнка, зовущаяся Гелу?» А та в ответ говорит: «Я прихожу в мир как змея, как драконица, как пресмыкающееся, как муха летящая и душу́ младенцев, сушу молоко у женщин, ум буду смущать, ревматические боли причинять, глаза кровью наливать, осквернять ложа, мужчину и женщину разделю, брата заставлю брата убивать, друзей сделаю врагами, овцы из-за меня издохнут, коровы падут, всякое зло буду творить». Тотчас схватив ее за правую прядь, архангел Михаил говорит ей: «Объяви мне, прескверная жёнка, свои двенадцать имен». А она говорит: «Не мучай меня так зло, я объявлю тебе свои двенадцать имен: первое имя — гелу, 2-е — аморфу, 3-е — авизу, 4-е — скверная, 5-е — душащая младенцев, 6-е — пьющая кровь, 7-е — парафукрастра, 8-е — мантарея, 9-е — обманщица, 10-е — картифагу, 11-е — север и юг, 12-е — мармалу, половина же имени — летающая. И туда, где есть твои имена, святой архангел, владыка Михаил, я не войду и не приближусь к рабу Божьему имярек, но убегу от него на 500 миль». Во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь.

VI. «2-е заклинание из того же монастырского Молитвенника». Аморгос, конец XIX в. (Ἡμελλος 1965: 43)

Εξορκισμὸς β΄ εκ τοῦ αὐτοῦ Διαβασταρίου τῆς Μονῆς

Ὡς ἐπεριπάτει ἡ Διαβολοτριβολοῦσα, τὸ σατανικὸν θηρίον ὑπήντησεν αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ λέγει αὐτῇ, Ποῦ ὑπάγεις, Διαβολοτριοδοῦσα, τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον; Λέγει αὐτῷ· ὑπάγω νὰ εὕρω νήπιον εἰς τῆς μητρός του τὸν κόλπον, τζινιὰν νὰ τοῦ δώσω, καὶ τὸ στόμα του ἀφρὸν νὰ γεμίσω, καὶ τὰ ὀμμάτιά του ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω νὰ γυρίσω, καὶ τὰ χέρια του κατσούνια νὰ κάμω. – Λέγει αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος· ὁρκίζω σε κατὰ τῆς κορυφῆς τοῦ δεδοξασμένου φοβεροῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἐξ οὗ ἐκπορεύονται Δυνάμεις, Ἀρχαί, Ἐξουσίαι, Θρόνοι, Κυριότητες καὶ πάντα τὰ ἅγια τάγματα, τροχοὶ πύρινοι καὶ ὑπεράνω τῶν τροχῶν τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ, κράζοντα καὶ λέγοντα ἅγιος, ἅγιος κλπ.

Второе заклинание из монастырского Молитвенника

Шла раз Дьявольская Колючка, сатанинское животное, и встретился ей архангел Михаил и говорит ей: «Куда направляешься, Дьявольская Колючка, сатанинское животное?» Она ему говорит: «Иду найти младенца в материнской утробе, чтобы навредить ему, наполнить ему рот пеной, глаза в обратную сторону повернуть, руки вывернуть». Говорит ей архангел: «Заклинаю тебя вышним престолом прославленного грозного Бога нашего, от которого исходят Силы, Начала, Власти, Престолы, Господства и все чины святые, колеса огненные и над колесами многоокие Херувимы и шестикрылые Серафимы, восклицающие и говорящие: свят, свят» и т.д.

* * *

Р. Гринфилд выделяет следующие части в сюжетной структуре текстов «Михаил-типа»: 1. Архангел Михаил (или другой святой), спускаясь с горы Синай / с неба, встречает демоницу. Следует описание внешности демоницы. Архангел Михаил вопрошает, откуда она идет и куда направляется; 2. Отвечая на вопрос, демоница подробно описывает все обличья, которые принимает, и тот вред, который причиняет. Главным объектом ее зловредных действий являются роженицы, беременные женщины и младенцы, но она способна принести и больший ущерб; 3. Архангел силой вырывает у демоницы перечень ее имен и клятву не вредить тем людям, которые будут носить записи этих имен, или же дому, где будет висеть амулет с именами (Greenfield 1989: 104).

Так же как и в случае с памятниками «Сисиний/Мелетина-типа», мы будем следовать членению сюжета, предложенному Р. Гринфилдом. Однако тексты «Михаил-типа» позволяют провести не только анализ сюжета, но и структурный анализ текста. В силу меньшего объема (по сравнению с повествованиями о Сисинии и Мелетине) тексты «Михаил-типа» меньше подвержены варьированию и позволяют выявить набор композиционных блоков, используемых для «конструирования» текста молитвы, и на основании формальных признаков (различных наборов клише) выделить два подтипа СМ «Михаил-типа», первый из которых мы условно назовем **«Авизу-подтип»,** второй — **«Патаксарея-подтип»**.

1. Архангел Михаил (или другой святой), спускаясь с горы Синай / с неба, встречает демоницу. Описание внешности демоницы. Архангел Михаил спрашивает, откуда она идет и куда направляется

В зависимости от того, какой фразой открывается заговор и какие персонажи вводятся в повествование, выделяется три варианта начальной части СМ «Михаил-типа».

Вариант 1 А΄	**Вариант 1 В΄**	**Вариант 1 Г΄**
Κατερχόμενος Μιχαὴ[λ] ὁ ἀρχάγγελος **ἀ[πὸ τοῦ ὄ]ρους τοῦ Σινᾶ** ηὗρε τὴν **Αβιζου** [**Спускаясь с горы Синай,** архангел Михаил встретил **Авизу**]	**Ὡς ἐκατήρχετον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ** ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ [**Как спустился с неба** архангел Михаил]	**Ὡς ἐξέρχετον ἐκ τῶν οὐρανῶν** ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ [**Как выходил с небес** архангел Михаил]

Тексты варианта 1 А΄ начинаются с причастного оборота или причастия *κατερχόμενος* от глагола *κατέρχομαι* ‘спускаться’. Архангел (или другой святой) а) спускается с Синайской горы и б) встречает демоницу Авизу.

Тексты варианта 1 В′ открываются придаточным предложением «Как спустился с неба…», в котором опять употреблен глагол *κατέρχομαι* ‘спускаться’, но уже в личной форме. Архангел а) спускается с неба и б) встречает скверную и нечистую Гилу.

В текстах варианта 1 Г′ *κατέρχομαι* ‘спускаться’ заменяется на *ἐξέρχομαι* ‘выходить’, *небо* на *небеса*, и начало заговора звучит следующим образом: «Как выходил с небес…». Архангел встречает Гилу.

Обозначив в общих чертах, на каком основании было выделено три варианта, рассмотрим их подробнее.

Вариант 1 А′ представлен шестью текстами (IR, PR 1, SA 3, СБК 3^{β}, HE 6 и GI).

Спускающийся с горы Синай/Сион (СБК 3^{β}) архангел Михаил (GI) / архистратиг Михаил (IR, PR 1, HE) / св. Арсений (SA 3) / св. Алгиний (СБК 3^{β}) встречает Авизу (GI, IR, PR 1, SA 3, СБК 3^{β}) / скверную Гилу (HE 6).

Архангел спускается с горы Синай и встречает Авизу, которая шествует в сопровождении демонов, упавших с неба (PR 1, HE 6), / 72 демонов, вылетевших из утробы [υπό μητρός πετομενοις] (СБК 3^{β}), / владеет (так!) людскими страданиями [τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων] (IR, PR 1), страданиями душевными и телесными [ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν τε καὶ σωμάτων] (PR 1).

В HE 6 демоница появляется под именем Гилу, в чем нужно видеть позднейшую замену, сделанную переписчиком: во-первых, Гилу из HE 6 сохраняет традиционный эпитет Авизу («мать страданий» — μητέρα τῶν παθημάτων) и появляется в сопровождении демонов, упавших с неба (ср. с PR 1), во-вторых, в дальнейшем, отвечая на вопрос архангела, она заявляет, что ее зовут Авизу и что она владеет 72 с половиной страданиями людей [ἀπὸ τὰ ἑβδομήκοντα δύο ἥμισυ παθήματα τῶν ἀνθρώπων κατέχω] (HE 6).

Вариант 1 В′ представлен восемью текстами (LE, SA 2, AI, СБК 1, СБК 2, СБК 4, KO 3, P 1).

Когда спустился с неба архангел Михаил, то повстречал «нечистого духа, скверную и нечистую Гилу» (SA 2, СБК 1, СБК 4), «нечистого духа» (LE) / «скверную и нечистую Гилу» (СБК 2) / «нечистую Гилу» (P 1), «прескверную жёнку, зовущуюся Гелу» (AI). Во внешности Гилу выделяются длинные волосы и пылающие глаза: «волосы до пят и горящие огнем глаза» (KO 3, LE, SA 2, СБК 1, СБК 2) / «волосы до пят, ногти и пылающие огнем глаза» (СБК 4).

По формальному признаку, из-за причастной формулы *κατερχόμενος* в начале, KO 3 должен быть отнесен к варианту 1А′, однако он выбивается из общего ряда текстов варианта 1А′: содержит позднюю формулу вопроса: «ποῦ πηγαίνεις καί ποῦθεν ἔρχεσαι» [куда идешь и куда приходишь?], демоницу зовут Гилу и т.д.

Вариант 1 Г΄ представлен шестью текстами (SP 1, KO 1, KO 2, HE 1, HE 2, HE 5).

Язык текстов третьей группы в целом более приближен к народному: например, в стандартной формуле описания демоницы «волосы до пят и глаза, пылающие огнем» использованы существительные *πόδας* ‘ступни’ вместо *πτερνάς* и *μάτια* ‘глаза’ вместо *οφθαλμούς* (KO 1, KO 2).

В отличие от текстов вариантов А΄ и В΄, которые не дают развернутого описания внешности демоницы, в большинстве случаев ограничиваясь указанием на всклокоченные волосы до пят и горящие огнем глаза, тексты варианта 1 Г΄ предлагают множество подробностей: «волосы до ступней и глаза дикие, горящие огнем» (KO 1, KO 2), «волосы на голове до ступней, ногти железные, зубы в десять пядей, глаза, горящие как печное пламя, с выходящим изо рта пламенем» (SP 1), «дикая, как дикий и коварный зверь, вокруг тела обвиты змеи, вокруг шеи — ехидна, из глаз сочится гной. Вся огонь, из ноздрей льется смола, из головы валит дым. Рот как раскрытая могила, язык высовывается изо рта на пядь, полный яда, зубы большие, как у льва, волосы на голове свисают как патлы, саженные ногти на руках и ногах, как серпы, до пояса свисают груди. Вся как дьявольская фантазия, вся страх и ужас демонический» (HE 1, HE 2).

Комментарий

— При разборе нами не были учтены два текста позднего происхождения — СБК 3^{α} и HE 3, в которых употреблен глагол *περπατώ* ‘ходить пешком’: «Ως περιπάτησε ημών ο κύριος και θεός ημών πέραν Ἰωρδάνου, απήντησεν τον μήκρανον την μιαράν κατηραμένην Αρμένησαν Γιλού» [Как шел Господь и Бог наш по берегу Иордана, повстречал скверную, проклятую армянку Гилу] (СБК 3^{α}); «Ὡς ἐπεριπάτει ἡ Διαβολοτριβολοῦσα, τὸ σατανικὸν θηρίον ὑπήντησεν αὐτῇ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ λέγει αὐτῇ, «Ποῦ ὑπάγεις, Διαβολοτριοδοῦσα, τοῦ σατανᾶ τὸ θηρίον» [Когда шла Дьявольская Колючка, сатанинское животное, встретился ей архангел Михаил и говорит ей: «Куда направляешься, Дьявольская Колючка, сатанинское животное?»] (HE 3). От СБК 3^{α} сохранилось только начало, HE 3 интересен как пример позднейшей трансформации СМ «Михаил-типа».

— PR 2 не учитывался при разборе первой «основной части» Р. Гринфилда, потому что у него, собственно, нет зачина. Текст начинается со слов «…с горящими глазами, и говорит ей архангел Михаил: “Откуда идешь и куда направляешься?” И ответил нечистый дух etc.». Если судить по разбору последующих частей, то стоило бы отнести его к 1 В΄ варианту.

— Отдельные черты описания Гилу из AI (вариант 1 В΄), HE 1, HE 2 (вариант 1 Г΄) напоминают описания Авизу: за Гилу следует несметное количество демонов (AI), числом равное песку в море (HE 2); представившись Гилу, демон заявляет «Я — Авизу от 72 ½ людских страданий» (HE 2), а в дальнейшем она именуется матерью страданий (HE 1, HE 2). Это позволяет видеть в них «переходные» тексты, что особенно справедливо для HE 1, HE 2, которые происходят из того же сборника, что и HE 6, относящийся к варианту 1 А΄.

2. Отвечая на вопрос архангела, демоница подробно описывает все обличья, которые принимает, и тот вред, который причиняет. Главным объектом ее зловредных действий являются роженицы, беременные женщины и младенцы, но она способна принести и больший ущерб

Вторая часть всех текстов «Михаил-типа» начинается одинаково — Гилу/Авизу объявляет архангелу: «Я вхожу в чей-то дом как змея, как дракон, как пресмыкающееся, четвероногое»[8] [ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον]. В SA 2, PR 1, HE 6, KO 3, P 1 формула представлена в полном виде, в других случаях один из членов выпадает: «как змея, как дракон, как четвероногое» [ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς τετράποδον] (GI), «как змея, как гад, четвероногое» [ὡς ὄφις, ὡς ἑρπετὸν, τετράποδον] (PR 2, KO 1, KO 2). В более поздних списках состав животных и предметов, которыми оборачивается демоница, изменяется или дополняется: «как драконица, как скверная убийца» (SP 1), «как драконица, как пресмыкающееся, как летающая муха» (AI), «как змея, как комар, как пресмыкающееся, как четвероногое» (СБК 4), «как дракон, как пресмыкающееся, как четвероногое, как муха, как кот, как паук» (СБК 1), «как пресмыкающееся, как четвероногое, как птица, как дым» (СБК 3[α]), «как пресмыкающееся, как четвероногое, как змея, как дракон, как летучая мышь, как мышь, как летающая муха, по-разному оборачиваюсь» (HE 1, HE 2).

Заявив о своей способности к оборотничеству, Гилу в дальнейшем переходит к перечислению вредоносных действий, на которые она способна, а также указывает на тех, против кого направлены эти действия. Несмотря на разнообразие умений демоницы, ясно обозначились два разных набора функций, на основании которых выделены следующие варианты.

Вариант 2 А´	**Вариант 2 В´**
Я вхожу в чей-то дом как змея, как дракон, как гад четвероногий [ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον]	
Я сушу молоко у женщин, тревожу младенцев в колыбели, волную море, чтобы в нем тонули корабли, уничтожаю овец и быков.	Я наношу женщинам раны, заставляю болеть их сердца, спекаться молоко, силы дома уничтожаю и младенцев убиваю.

[8] Ср. тот же мотив южнославянских памятниках: «Прохожу в дома, как медведица, и как голубка, и как змея, и как курица» (подробнее в главе Т.А. Агапкиной «Сисиниева молитва у южных славян» в наст. изд.) и в румынских молитвах: «Я могу превращаться в женщину и в борзую, и в кошку, и в ищейку, и в муху, и в паучиху, и в курицу. И во многих других тварей, и так я проникаю в дома людей и наношу им вред» (подробнее в главе М. Мазилу и Э. Тимотин «Легенда о святом Сисинии в румынской традиции» в наст. изд.).

Главное различие между вариантами 2 А′ и 2 В′ заключается в степени клишированности фразы, при помощи которой демоница описывает свои способности. В текстах, относящихся к варианту 2 А′, об одной и той же «специализации» демоницы сообщается по-разному. Формула в варианте 2 В′, напротив, обладает относительной устойчивостью. Для примера:

GI, VIII в. (Giannobile 2004: 729–731)	**SA 2, XVI в. (Σάθας 1876: 576–577)**	**KO 3, XIX в. (Κοντομίχης 1985: 266)**
ἐγὼ **ποιῶ τὰς γυναίκας πληγάς**, / я наношу раны женщинам,	ἐγὼ ὑπάγω **ποιῆσαι γυναικῶν πληγάς**, / я иду нанести женщинам раны	ἐγὼ **ποιγῶν πληγάς /** я наношу раны
ἐγὼ **ποιῶ** α[ὐτὰς] **καρ] δίαν πονῆσαι /** я заставляю и[х] сердца болеть	ἐγὼ **ποιῶ** αὐτοὺς **καρδιοπονεῖν**, / я заставляю их сердца болеть	[καί εἰς τὰς] αὐτῶν **καρδίας πόνους** / и боль в их сердца
καὶ **γάλα** -----**φρῖξαι** δυνατὰς / и молоко ---- — спекаться	καὶ **γάλα** αὐτῶν **ξηραίνω /** и молоко их сушу	καὶ τό **γάλα** αὐτῶν **ξηραίνω /** и молоко их сушу
τοῦ **οἴκ[ου** ὑπά]γω **ἐξαλεῖψαι /** силы дом[а и]ду извести	ἐγὼ συνθλᾶσαι δύναμαι καὶ κατὰ κράτος | δ’αὖ **ξαλεῖψαι** / Я могу покалечить и, более того, в силах уничтожить	Ἐγὼ τὴν Δεῖνα αὐτῆς δύναμαι συνθάσω καὶ τὰ τετράποδα **ἐξαλείψαι**/ Я у имярек могу сдавить (младенца) и четвероногих уничтожить
ἐγὼ ποιῶ τὰ **νή]πια** ΕΟΗΝΕΗ / я заставляю младенцев ΕΟΗΝΕΗ	ἐγὼ τὰ **νήπια ἀποκτένω** / Я младенцев убиваю	Ἐγώ τα **νήπια** αὐτῆς **ἀποκτενῶ** Я младенцев ее убью

Кроме того, в сюжет текстов варианта 2 В′ включается прецедентный текст о том, как демоница неудачно пыталась навредить младенцу Христу, когда рожала Дева Мария.

Вариант 2 А′ (PR 1, НЕ 1, НЕ 2, НЕ 6, AI, СБК 2, СБК 3^{α}, СБК).

Демоница сушит молоко у женщин, тревожит младенцев в колыбели, волнует море, чтобы в нем тонули корабли, уничтожает овец и быков.

Как отмечалось выше, в текстах этого варианта отсутствует единая устойчивая формула для перечисления умений Гилу и на лексическом уровне наблюдается большая вариативность:

— с у ш у у ж е н щ и н м о л о к о: τῶν γυναικῶν γάλα ψύχειν (PR 1), τὸ γάλα των ξηραίνω (НЕ 1, НЕ 2), ψήνω καὶ μαραίνω (НЕ 6), γυναικῶν γάλα ξηράνω

(AI), τον γινεκόν τες μάστες ξερόνο [сосцы женщин сушу] (СБК 1), что превращается в другом варианте того же сборника в τους γινεκον του εματως ξερόνο [кровь у женщин сушу] (СБК 4);

— тревожу младенцев в колыбели: ἐγὼ ποιῶ τὰ νήπια ἐξυπνίζειν καὶ κλαίειν καὶ συνθλᾶν, ἐγὼ σταίνω ἐκ τῶν κλινῶν αὐτών [я заставляю детей просыпаться, плакать и давлю их, я поднимаю с ложа их] (PR 1), σύρω τὰ νήπια ἐκ τῆς κοίτης, καὶ πνίγω αὐτούς καὶ τελευτῶσιν [вытаскиваю детей из колыбели и душу их, и умирают они] (НЕ 1, НЕ 2), ἐν τῇ κοίτῃ αὐτῶν ξυπνῶ αὐτά καὶ πηδῶ [бужу их в колыбели их и бросаю] (НЕ 6), в других вариантах отмечается только, что демон душит младенцев — πνίγο τα βρέφον της [душу ребенка ее] (СБК 2, СБК 4), βρέφη πνίγω [душу детей] (AI);

— волную море: πέμπω τῇ θαλάσσῃ μάχην ποντίζειν τὰ πλοῖα [посылаю сражение на море, чтобы тонули корабли] (PR 1), ἐγὼ ἀγρισίω τὴν θάλασσαν εἰς τὸ καταποντίσαι τὰ πλοῖα [разъяряю море, чтобы потопило оно корабли] (НЕ 2), θάλασαν μάχν εγό ταξ… [морю сражение устр(аиваю)] (СБК 2), την θάλασσα μάχων και ποτύζω πλήα [море волную и топлю корабли] (СБК 4);

— уничтожаю овец и быков: πειό και εξολοθρέβο πρόβατα και βόδια [творю погибель овцам и быкам] (СБ 4), αποκτό και και εξολοθρέβο πρόβατα [убиваю и истребляю овец] (СБК 2), πρόβατα ψοφήσω, βόας καταλύσω [овец заставлю издохнуть, быков пасть] (AI), ποιῶ ποταμὸν βαρὺ κετεξολοθρεύει πρόβατα καὶ βόας [букв. «делаю реку тяжелой, чтобы полностью извести овец и быков»] (PR 1).

Комментарий

Истребление овец и быков — не просто частный случай истребления «всех сил дома», т.е. всякого производящего начала, что, по-видимому, и становится конечной целью демона по мере развития сюжета СМ. В самой ранней подборке молитв от Гилу, запись которых иногда приписывают М. Пселлу[9], последний, четвертый текст носит название «Заклинание от Гилу, принадлежащее св. Маманту» и звучит следующим образом:

> Св. Мамант, главный пастух первых стад, пас три тысячи коз и овец, и делал сыры, и угощал вдов и сирот, и поил он его (скот) из источников. Однажды видя это, зловредный дьявол проникся злобой к святому и послал (к нему) Эпахту[10], мать всех страданий [τὴν μητέραν τῶν παθημάτων], у которой было 12 с половиной имен, ради скота

[9] В греческой научной традиции принято считать, что тексты СМ приводились М. Пселлом в качестве иллюстрации к его заметке о суевериях, связанных с Гилу. Однако нет никаких свидетельств того, что цитируемые в этой связи тексты SA 1 и SA 2 записаны именно М. Пселлом, поскольку издатель рукописи М. Пселла (греческого кодекса № 1182) дополняет публикуемый текст текстами СМ из другого источника (греческого кодекса № 395), автором которого М. Пселл не является.

[10] Ἐπαχθοῦν ‘тяжесть’, ‘горе’.

(т.е. чтобы извести животных). И, придя к источникам, где святой поил (животных), она осушила их. И пришли овцы и козы святого, чтобы напиться, и издохли. Собаки, которые ели их, тоже отравились. Видя происшедшее, св. Мамант испустил глубокий вздох и сказал: «Слава тебе, Бог мой и Господь мой, слава тебе, совсем недавно имел, а теперь не имею». И покачнулся Божий трон и подножье его, и сказал Бог архангелу Михаилу: «Спустись и посмотри, кто вздохнул и покачнул мой трон» (продолжение утеряно) (SA 4).

Это не единственный случай, когда демон (который в тексте именуется «матерью страданий», традиционным эпитетом Авизу) и св. Мамант оказываются в одном контексте: обращение за помощью к св. Маманту следует сразу за списком имен демона в AL 2 и GR, относящихся к типу «Сисиний/Мелетина». Другими словами, вопрос о взаимоотношениях св. Маманта и Авизу/Гелло нуждается в отдельном рассмотрении.

Демон также способен а) разрушать социальные и семейные связи: «разлучаю мужчину и женщину» (HE 1, HE 2, AI), «заставляю мужчину и женщину сходиться в церкви» (PR 1), «оскверняю ложе» (AI), «порчу дев» (HE 1, HE 2), «делаю друзей врагами» (AI), «заставляю священнослужителей ненавидеть друг друга» (PR 1), «заставляю братьев убивать друг друга» (AI), «заставляю двух быков убивать друг друга» (PR 1); б) наносить ущерб хозяйству: «делаю богача бедняком» (СБК 3^{α}), «рассеиваю зерно по току и превращаю его в пыль» (HE 2), «рассеиваю дом, как листья по горам» (HE 1, HE 2); в) физически вредить женщине: «затуманиваю глаза» (HE 1, HE 2, HE 6), «наливаю глаза кровью» (AI), «смущаю ум роженицы» (AI), «забираю душу у роженицы» (СБК 2), «насылаю ревматические боли» (AI), «усыпляю повитух» (СБК 3^{α}).

Вариант 2 В′ (GI, LE, SA 2, PR 2, KO 3, KO 1, KO 2, P 1, SP 1 и примыкающие к ним SA 3, СБК 1).

Демоница наносит женщинам раны, заставляет болеть их сердца, спекаться молоко, уничтожает силы дома и убивает младенцев.

Формула очень устойчива, изменению подвергается только выражение «силы дома уничтожаю» δυνατὰς τοῦ οἴκ[ου ὑπά]γω ἐξαλεῖψαι (GI), значение которого, как представляется, довольно рано перестало быть прозрачным. В позднем SP 1 появляются подробности: ἵνα δένδρη || ξεριζώσω καὶ τετράποδα ἀφανίσω, πηγὰς καὶ λίμνας ξηράνω καὶ παρθένους μηχανήσω καὶ τὰς ἐγγαστρωμένας γυναῖκας ἀποβληθὲν καὶ τὸ γάλα αὐτῶν φρύξω [(иду), чтобы дерево вырвать с корнем, извести четвероногих, источники и озера высушить, против дев злоумышлять, беременных женщин заставить выкинуть и молоко их спечь] (SP 1); в KO 1 и KO 2 обнаруживается мотив «демон пьет кровь»: ἵνα ἐξαλείψω τὰς καρδιάς εἴτε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ τὸ αἷμα αὐτῶν πίνω [(иду), чтобы уничтожить сердца мужчин и женщин, кровь их выпить] (KO 1, KO 2).

Особенностью сюжета текстов, относящихся к рассматриваемому варианту, является включение в его состав прецедентного текста, представляющего собой рассказ демоницы о том, как она попыталась навредить Богородице и младенцу Христу и потерпела неудачу. При этом во всех текстах (за исключением очевидно поздних KO 1, KO 2 и SP 1) вставная легенда предваряется фразой «Зовусь я Патаксарея»: «Именем Патаксарея зовусь» (SA 2), «Зовусь я Паксареей» (LE), «Имя мое Патаксарея» (PR 2), «Десятое мое имя Патаксарея зовется» (P 1), «Петаксарея» (GI), «На земле именем Латазарея[11] зовусь» (KO 3). На этом основании разбираемый вариант можно было бы именовать «Патаксарея-подтипом».

Сам прецедентный рассказ звучит следующим образом: καὶ ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν πλανήσω, καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλ᾽ ἐστράφην πεπλανημένη [Когда родила святая Мария Слово Истины, я отправилась, чтобы обмануть ее, но не смогла и сама вернулась обманутой] (SA 2). GI, LE, PR 2, P 1 повторяют этот текст с минимальными изменениями, поздний KO 3 дает перифраз: ὅτεν ἔτεκεν ἡ Ἁγία Παρθένος τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἀπῆλθον καὶ ἐκεῖ καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλά ἀπῆλθον ἄπρακτος [Когда родила Святая Дева Господа нашего Иисуса Христа, пошла я туда, но не смогла, и ушла, ничего не добившись].

Из такого повествования не совсем понятно, что именно случилось с демоном, который вознамерился навредить роженице Богородице и божественному младенцу. Возможно, подробности этого происшествия содержатся в речах Гилу из HE 4 (относящегося к типу «Сисиний/Мелетина»), когда та клянется не вредить новорожденным «грозным именем великого вашего Бога и архангела Михаила, поймавшего меня в Назарете городе, когда я хотела умертвить Христа».

* * *

Если проанализировать, в какой мере соотносятся между собой варианты 1 А′ — 1 В′ — 1 Г′ и 2 А′ — 2 В′, оказывается, что вариант 2 А′ представлен всеми текстами из варианта 1 А′ (за исключением GI, о чем ниже, и SA 3, у которого не сохранилось продолжения и который потому не мог быть учтен), тремя текстами варианта 1 В′ (AI, СБК 2, СБК 4) и двумя текстами варианта 1 Г′ (HE 1, HE 2). При этом, как уже отмечалось, именно в текстах AI, HE 1, HE 2 Гилу описывается как Авизу (именуется «матерью страданий», идет со свитой и т.д.). Другими словами, вариант 2 А′ продолжает линию варианта 1 А′ (Михаил Архангел встречает Авизу) и будет называться «Авизу-подтипом». Что же касается 2 В′, то в него попадают тексты из вариант 1 Г′ (за исключением вышеупомянутых HE 1, HE 2) и три текста из варианта 1 В′ (SA 2, LE, СБК 1).

[11] Вероятно, ошибка переписчика. Ср. написание Παταξαρέα и Λαταζαρέα.

Вариант 1 А´	**Вариант 1 В´**			**Вариант 1 Г´**
PR 1, IR, SA 3**, СБК 3$^{\beta}$, НЕ 6, GI	AI*, СБК 2, СБК 4,		LE, SA 2, КО 3 СБК 1, Р 1	SP 1, КО 1, КО 2, НЕ 1*, НЕ 2*, НЕ 5***

↓ ↓ ↓ ↓

Вариант 2 А´	**Вариант 2 В´**
PR 1, IR, СБК 3$^{\alpha}$, НЕ 6, AI, СБК 2, СБК 4, НЕ 1, НЕ 2	GI, LE, SA 2, PR 2, КО 3, SP 1, КО 1, КО 2, СБК 1, Р 1

НЕ 1*, НЕ 2*, AI* — тексты, описывающие Гилу как Авизу.

У SA 3** нет окончания, потому текст нами не учитывался, однако сохранилась фраза: «πολλάκις ὑπήντησα τῇ Θεοτόκῳ ἐν τῇ πόλει Νινευΐ, καὶ κρατήσασά με εἶπεν» [часто… я встретила Богородицу в городе Ниневии, и… схватив меня, она сказал(а)]. Если видеть в этом намек на прецедентный текст о Богородице и Гилу, то тогда SA 3 должна рассматриваться в варианте 2 В´ вместе с GI.

НЕ 5*** — не сохранилось окончания.

Представляется, что изначально в качестве вредоносного демона выступала Авизу, которая затем была заменена Гилу под влиянием греческих представлений о «чадолюбивой Гелло». В таком случае более ранним вариантом СМ следует признать тексты 2 А´, т.е. «Авизу-подтипа»[12].

3. Демоница сообщает архангелу перечень своих имен и дает клятву не вредить тем людям, которые будут носить на себе записи этих имен и/или имени архангела, а также дому, где будет висеть амулет с данными именами.

В заключительной части СМ «Михаил-типа» не выделяется каких-либо значительных структурных вариантов, хотя фиксируется ряд мотивов, по которым тексты объединяются в небольшие группы. Возможное тому объяснение — практический, «утилитарный» характер этой части заговора, который оттого имеет логичную схему повествования:

[12] Это утверждение, однако, наталкивается на следующую трудность. Все проанализированные заговоры показывают, что тексты подтипов Авизу и Патаксарея имеют разный набор композиционных блоков, которые никогда не смешиваются в рамках одного текста. Тем не менее в состав GI, самого древнего из известных на настоящий момент текстов, включен прецедентный текст о Богородице и демонице Гилу, называющей себя Патаксареей, т.е. GI оказывается уникальным текстом Авизу-подтипа с упоминанием Патаксареи. В настоящий момент трудно определить, является ли повествование GI результатом компиляции двух вариантов или представляет собой отдельный подтип СМ «Михаил-типа», потому мы ограничиваемся лишь постановкой проблемы.

— демон называет свои имена, которые (за редким исключением) и являются отгонным амулетом;

— клянется, что не будет вредить хозяину амулета;

— клянется, что удалится на далекое расстояние от дома, где хранится амулет.

Варьированию подвергается каждое звено:

— После того как архангел просит демоницу объявить имена, та называет их. Количество имен варьируется от 12 до 72. Наряду с регулярно повторяющимися именами типа Авизу, Гилу, Морфу, Стригла встречаются единичные экзотические наименования. Подробнее об именах ниже;

— Клятва демона практически всегда сопровождается фразой: «я говорю правду и не лгу». Самый ранний текст клятвы из GI, встречается также и в PR 1, СБК 2: «Клянусь неусыпным оком[13] и высокой мышцей, что говорю правду и не лгу» [μὰ τὸν ὀφθαλμὸ[ν] ἤτο καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν, ἀλήθειαν λέγω τ[---] οὐ ψεύδομαι] (GI) / «Клянусь троном Бога, и неусыпным оком, и высокой мышцей, что говорю тебе правду и не лгу» (PR 1, СБК 2)[14].

Помимо этого, демон клянется небом и морем — «высью неба и глубиной моря» [μὰ τὰ ὕψη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ βάθος τῆς θαλάσσης] (SA 3); солнцем и луной — «путем солнца и госпожой луной» [εις τον δρόμον του ηλίου και εις κυρά σελήνην] (СБК 2) / «кругом солнца, рогом месяца» [μα τον κύκλον του ήλιου, μα τα κεράς της σελήνης] (СБК 3^{α}) / «лучом солнца и путем месяца» [την ακτίνα του ηλίου, το δρόμο της ☾] (СБК 4); «тремя небесами, священными письменами, написанными в сердце у солнца, тремя ангелами, которые держат трон Божий недвижимым» (SP 1); «святого Захарии серпом и печатью, посланной Соломону и связавшей нечистых духов» (СБК 3^{α}).

В более поздних редакциях демон клянется уже не только Богом, но и святыми — силою и благодатью свв. мучеников Сисиния и Исидора [Σισινίου και Ισιδώρου] и св. Марины (НЕ 1) / Евнисия и Синодора [Ευνησίου και Σινηδώρου], и Киприана (НЕ 2), и пресвятой Девой Богородицей (НЕ 2) / именами святых братьев Сискиния и Исидора [Σισκηνίου και Ισιδώρου] (КО 1) / именами святых братьев Сисиния и Синидора [Σισινίου και Σινιδώρου] (КО 2), именем архангела Михаила (СБК 2).

— Демоница обещает не приближаться к дому, если там будут записаны ее имена (SA 2, СБК 3^{α}, НЕ 1, НЕ 2, НЕ 4, PR 1, PR 2, P 1) / ее имена и имя Михаила Архангела (КО 3, СБК 2) / ее имя, имя архангела Михаила и имена

---

[13] Прочтение предлагается по варианту «αγίον τον οφθαλμόν αυτόν τον ακύμητον» (СБК 2), поскольку вариант PR1, на который ориентировался Джанобиле, дает более темное «оком китов» [ὀφθαλμὸν τῶν κήτων].

[14] Отметим также нечитаемое εγώ ποιώ τον Βραχνάν / Βαρυχνάν [Я творю варихнан (?)] из НЕ1, НЕ 2, которое может быть искаженным и уже забытым βραχίονα ‘рука, зд. — мышца’.

Сисиния и Синодора (RE) / имя архангела Михаила (AI) / имена Сискиния и Исидора (KO 1) / именами Сисиния и Синидора (KO 2), удаляться от этого дома на пятьсот миль (SA 2, AI) / шесть миль (KO 3) / тридцать миль (PR 2, СБК 2) / сорок пять миль (SP 1) / семьдесят пять стадиев (KO 1, KO 2).

В нескольких текстах архангел запугивает демоницу, чтобы получить ее имена: «Услыхав это, Михаил Архангел захотел ввергнуть ее в земную бездну (букв. “в хаос земли”)» (HE 1, HE); «Говорит архангел: “Проси за себя, пока я не предал тебя огню”» (PR 1).

* * *

Последняя композиционная часть «Михаил-типа» по существу очень мало отличается от заключительной части типа «Сисиний/Мелетина» как по функции, так и по содержанию. В обоих случаях протагонист (Сисиний или архангел Михаил) требует от демона открыть свои имена, чтобы затем использовать их для изготовления амулета. Неудивительно, что именно эти две части демонстрируют наибольшее текстуальное сходство. Ср., например: «убегу на триста стадиев от того дома, где будут мои имена записаны <…> клянусь кругом солнца, рогом месяца» (СБК 3$^{\alpha}$, «Михаил-тип») и «Я поклянусь вам диском солнца и рогами луны, что туда, где написано ваше имя и мои 12 с половиной имен и где признают ваше правление, к тому дому не дерзну я приблизиться, на три мили убегу я от такого дома» (SA 1, «Сисиний/Мелетина-тип»). Другой пример: «Схватил ее (Гилу) св. Сисиний с одного бока и начал истязать, приговаривая: “Если не признаешься, какого бога ты чтишь, откуда силу берешь [ἐὰν μὴ μοῦ ὁμολογήσῃς ποῖον θεὸν σέβεις, καὶ ποῦ τὴν δύναμιν ἔχεις], не вырвешься из наших рук, пока не вернешь живыми семерых детей Мелетины, которых ты забрала”» (SA 1) и «Архангел Михаил схватил ее за волосы с правой стороны[15] и говорит ей: “Признавайся мне, в какого бога ты веришь и откуда силу имеешь [ὁμολογήσῃς εἰς τὸ ποιοῦ θ(εο) ῦ πιστεύεις καὶ πησα[---] ε ποῦ τὴ(ν) δύναμι(ν) ἔχ[εις]?”, не избавишься от Бога Иоанна» (GI).

Вследствие этого сюжетные мотивы, характерные для одного типа СМ, появляются в текстах другого типа. Например, прецедентный текст о Богородице и Гилу встречаем в тексте типа «Сисиний/Мелетина»: «И снова начали истязать ее, и говорит скверная им: “Не истязайте меня, Божьи святые, клянусь грозным именем великого вашего Бога и архангела Михаила, поймавшего меня в Назарете городе, когда я хотела умертвить Христа, я открою вам свои имена, и к тому, кто будет иметь

[15] Вообще эпизод хватания демона за волосы с правой стороны типичен для СМ и присутствует в обоих ее типах. В связи с дальнейшей трансформацией мотива, можно еще вспомнить эпизод из SA 1, когда, отпуская Гелло, святые выдернули из ее головы с правой стороны пряди волос и сделали из них поводья для своих лошадей.

эти имена, я не войду, и в дом его не войду, но убегу от того на 15 миль, и не наврежу ни малому, ни великому, ни мужскому полу, ни женскому, ни четвероногому"» (HE 4, то же и в OI 3). В свою очередь, клятва демоницы не вредить хозяину амулета прерывается рассказом о том, как «связали ее св. Сисиний, и Сисиниан, и Сидир, и мучили ее, говоря: "Отдавай нам семерых младенцев сестры нашей Мелетины"» (СБК 2).

Перейдем к более подробному рассмотрению списка имен Гилу, получение которого является кульминацией сюжета обоих типов византийской СМ.

ИМЕНА ДЕМОНИЦЫ

Из 33 текстов СМ, используемых в работе, четыре — HE 6, HE 5, СБК 1, СБК 3^{β} — обрываются на середине и потому не могут быть учтены; а текст HE 3 представляет собой упрощенный, простонародный вариант СМ, который, как правило, имен не содержит. Из оставшихся 28 полноценных текстов не имеют списка три — AL 2, SA 3 и KO 1, что оставляет нам 25 списков имен. Кроме того, учитывались списки из текстов DE 2*, DE 3*, DE 4* и RO*, которые ничего, кроме списков имен, не содержат и потому не рассматривались нами ранее при разборе сюжетов СМ. Таким образом, в нашем распоряжении оказалось 29 списков, из которых 8 включают по 12 ½ имен, 9 — по 12 имен, 1 список (AI) — 13½ имен, 1 список (RO) — 10 имен, 1 список (DE 4) — 16 имен, 4 списка — по 20 имен, 1 список (HE 2) — 20 ½ имен, 2 списка — по 40 имен, 1 список (СБК 3^{α}) — 41 имя, 1 список (OI 3) — 72 имени.

В количественном отношении в именнике преобладают имена **Гилу** (почти всегда открывающее список) и **Авизу**, далее **(А)морфу** и — в поздних текстах — **Стрига**, которые, таким образом, становятся основными именами демона и нередко открывают список: Γυλοῦ, Μορφοῦ, Αβυζοῦ (IR, SA 1, PR 1, HE 2, AI, GR, СБК 2), а также **Анавардалея** и **Патаксарея** (о чем ниже).

Древнейшие имена Гилу в настоящее время не этимологизируются, хотя заметна несколько «рабочих основ» для образования имен путем повторения слогов: *mar (Μαρμαροῦ, Μαρμανίλλα, Μαρμαλάτ и т.п.) и *kar (Καρκαρικρυ, Καρχούς, Χαρχαρίστρα и т.п.), производные которых отмечаются в каждом списке. Для текстов поздних редакций характерна большая свобода в образовании имен, которые строятся по законам греческого языка. Зачастую это причастия и прилагательные женского рода, которые описывают Гилу как «делающую что-то».

Довольно большую группу составляют имена, раскрывающие основную функцию Гилу как детоубийцы: **Душительница младенцев** (Βρεφοπνιγούσα, Βρεφοπνίκτρα), **Душительница детей** (Παιδοπνιγού, Παιδοπνίκτρια, Πνικτοπαιδούσα), **Уносящая детей ведьма** (Στρίγλα πεδοφορούσα), **Топчущая детей ведьма** (Στριγλατου Μοριπατους), **Жница детей** (Παιδοθερίστρα),

Детская смерть (Θάνατος παιδιών), **Ночная давительница** (Νυκτοπατούσα), **Горе матерей** (Μητέρων οδυρμός), **Бездетная** (Ατεκνοῦσα) или убийцы вообще: **Убийца** (Παταξαρέα), **Безвозвратная** (Αγύριστη), **Кровопийца** (Αιματοπινούσα), **Сосущая** (Ροφούσα), **Закрывающая** (Καλυπτούσα), **Хватающая** (Αρπαγού), **Голодная** (Ατροφιτου), **Ненасытная** (Αχόρταρη).

В имена превращаются такие образные эпитеты Гилу, как **Несправедливая** (Αδικία), **Неверная** (Άπιστη), **Недружелюбная** (Αφιλοτου), **Приносящая печаль** (Λυποῦσαν), **Лукавая** (Πονιριτο), **Обманщица** (Ψευδόμενη), **Тяжелая** (Βαριχού), **Проклятая** (Επικατάρατη).

Память о демонице как крылатом существе отражена в именах **Летающая** (Πετούσα, Πετασία), **Крылатая** (Πτερουμένη), **Крылатое животное** (Ζώδιον πτερωτόν), **Муха** (Μυῖα), о змеиной — в именах **Драконица** (Λαιοδράκενα, Χαμοδράκαινα), **Скорпион** (Σκορπίδου).

Именами Гилу становятся названия «чужих» и иноверцев: **Цыганка**, **Египтянка** (Αιγυπτιανή), **Арианка**, т.е. Еретичка (Αριανή), **Еврейка** (Βριακή), **Эллинка**, т.е. язычница (Ἑλληνοῦς), а также имена других демонологических персонажей: **Порча** (Βασκανία), **Мойра** (Μοίρα), **Мора** (ночной демон, кошмар) (Μώρα), **Ведьма** (Στρίγλα).

Отдельно стоит отметить «пространственные» (**Северная и Южная**, Άρκτου και Μεσεμβρία) и «временные» (**Субботняя**, Σαββατούσα) модели номинации, в рамках которых может быть образовано сколь угодно большое количество имен. Примером этому служит OI 3, где Гилу заявляет о 72 именах, каковыми, в частности, оказываются **Век**, **День**, **Ночь**, **Час**, **Мгновение**, **Годовая**, **Месячная**, **Неделя**, **Воскресенье**, **Понедельник**, **Вторник**, **Среда**, **Четверг**, **Пятница**, **Суббота**, **Двенадцати месяцев**, **Мартовская**, **Апрельская**, **Майская**, **Июньская**, **Июльская**, **Августовская**, **Сентябрьская**, **Октябрьская**, **Ноябрьская**, **Декабрьская**, **Январская**, **Февральская** [Αιώνα , Ημέρα, Νύκτα, Ώρα, Στιγμή της ώρας, Χρόνου, Μηνιούσα, Εβδομάδα, Κυριακή, Δευτέρα, Τρίτη, Τετράδη, Πέφτη, Παρασκευή, Σάββατο, Δώδικα μηνών, Μαρτιανιανή, Απριλιανή, Μαϊανή, Ιουνιανή, Ιουλιανή, Αυγουστιανή, Σεπτεμβριανή, Οκτωβριανή, Νοεμβριανή, Δεκεμβριανή, Γενουαρινή, Φλεβουριανή].

Наиболее частотными и нагруженными в сюжетном отношении оказываются следующие имена:

Гилу. Самое раннее упоминание о Гилу как о демоне, вредящем младенцам, содержится в утраченном стихотворении Сапфо (625–570 до н.э.), отозвавшейся о своей сопернице как о женщине Γέλλως παιδοφιλωτέρα, т.е. «чадолюбивее, (чем) Гелло» (Edmonds 1922: 252). Собственно, это обращение — единственное, что сохранилось от всего произведения, будучи процитированным и откомментированным Зинобием (117–138 н.э.): «об умерших до срока или тех, кто любит детей, но портит их; Гилу ведь была девой, умершей до своего срока, и, говорят женщины с Лесбоса, ее призрак преследует детей, и ранние их смерти они приписывают ей» (Edmonds 1922: 253). Следующие

по хронологии свидетельства находим в в «Συναγωγή Πασών Λέξεων κατά Στοιχείον» [Сборник всех слов в алфавитном порядке] Исихия Александрийского (ок. V в.): 1) Гело [Γελ(λ)ώ] — привидение Эмпузы, призрак умерших до срока, девственниц; 2) Гелос [Γελλώς] — демон, который, как говорят женщины, хватает новорожденных (Οικονομίδης 1975: 255). Примечательно, что Гилу у Исихия, оставаясь призраком умерших дев, функционально сближается с Эмпузой, склонной к оборотничеству и способной представать в виде коровы, птицы, красивой женщины, собаки, дерева, камня и др., с лицом, горящим как огонь (Πάτση-Garin 1969).

О группе персонажей, именуемых «гелудами», пишет Иоанн Дамаскин (675–753/780): «Говорят некоторые невежды, что существуют женщины, называемые стриги [στρύγγαι] или гелуды [γελούδες]. Рассказывают, что они ночью оборачиваются ветром и входят в жилища, не сдерживаемые дверьми и запорами, проникают за надежно запертые двери и душат младенцев» (Οικονομίδης 1975: 255–256). Мы видим, что Гилу здесь отождествляется со стригой, ведьмой; и речь уже идет не об уникальном персонаже, а о целой группе, объединенной общим названием, образованным от имени Гилу (гилуды). Функция демоницы остается прежней — она вредит новорожденным, душит их.

В «Толкованиях народных суеверий» Михаил Пселл (XI в.) помещает краткую справку под названием «О Гилу» [Περὶ τῆς Γιλλοῦς], в которой сообщает, что Гилу «представляется крылатой, и невидимой вселяется [εἰσοικίζει] в дом к младенцам и начинает их сосать, пока всю жидкость из младенцев не выпьет; потому исхудалых младенцев повитухи зовут Пищей Гилу [Γιλλόβρωτα]» (Σάθας 1876: 572–573). Пселл связывает такие представления с «одним еврейским апокрифом, где речь идет о Соломоне и демонах» (т.е. известным ему «Завещанием Соломона»), из чего следует, что он обратил внимание на сходство образов Гилу и Овизут и не считал представления о крылатых гилудах греческими. Этой же точки зрения придерживались и другие исследователи, считающие, что в основе греческих представлений о Гилу лежат семитские мотивы охраны рожениц от демона Лилит, однако вопрос о том, как и когда произошла трансформация ближневосточных образов, в результате которых появилась греческая Гилу, остается открытым.

Неизвестной остается и этимология имени Гилу. Из-за очевидного ближневосточного происхождения демоницы предпринимались попытки сблизить ее имя с именами древневосточных богов и демонов, например, с шумерским Галу. Впрочем, В. Фаут призывает отказаться от этой гипотезы, поскольку «феминизация шумерского демона Gal(l)u мужского пола абсолютно неправдоподобна» (Fauth 1999: 412), и вернуться к поиску этимологии внутри греческой традиции. Новогреческая фольклористика принимает народное толкование, сближающее имя демоницы с *γιαλός* [gialos] ‘морской берег’, т.е. «живущая на морском побережье» (Passalis 2014: 131).

В новогреческом фольклоре вера в Гилу сохраняется (последние записи относятся к 1980-м гг.), хотя и в несколько измененном виде. Трансформация образа Гилу (там, где она отмечается) происходила в результате дальнейшего развития двух мотивов, которые фиксируются уже в византийское время, — мотива «кровожадности» Гилу и мотива ее водной природы, ее связи с морем и водой. Соответственно, в одних локальных традициях она выступает как вампир, в других — как русалка (подробнее см.: Чёха 2015).

(А)визу. Как и Гилу, Авизу известна не только по имени, но и в качестве действующего персонажа в самой ранней редакции греческой СМ, где она описывается как демон «с волосами до пят и горящими огнем глазами».

Имя, внешний облик и зловредные действия, направленные против новорожденных, позволяют отождествить Авизу из СМ с демоном Овизут [Οβυζούθ] из иудейского трактата «Завещание Соломона», который датируется V–VI вв. н.э. На вопрос восседающего на троне Соломона «Кто ты?» демоница отвечает: «Ὀβυζούθ, ἥτις ἐν νυκτὶ οὐ καθεύδω, ἀλλὰ περιέρχομαι πάντα τὸν κόσμον ἐπὶ ταῖς γυναιξί, καὶ στοχαζομένη τὴν ὥραν μαστεύω καὶ πνίγω τὰ βρέφη, καὶ καθ᾽ ἑκάστην νύχτα ἄπρακτος οὐκ ἐξέρχομαι» [Овизут, я, что по ночам не сплю, а брожу по всему миру, по женщинам, и в рассчитанное время стараюсь удавить младенцев и ни одной ночи не провожу без успеха] (McCown 1922: 43,1. 8-45, 1.2). Ср. с этим пассаж из молитвы Афанасия Александрийского в кодексе 825 Афинской библиотеки: «Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν καὶ ακάθαρτον, τὸ καλούμενον Ἀβιζούθ καὶ Ἀδιοὺθ καὶ παρὰ ἀνθρώπων ἡ λεγομένη Γιλοῦ, τὸ περιερχόμενον εἰς πάντα τὸν κόσμον καὶ μαστίζον καὶ πνῖγον τὰ βρέφη, τὸ ἀδικοῦν τὰ σώματα καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἔχον τὴν μὲν ὄψιν φαιδρὰν, τὰ δὲ λοιπὰ μέλη σκοτεινὰ καὶ τὰς τρίχας ἠγριωμένας, τὸ καταργούμενον ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου Ῥαφαήλ, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὀδεῖνα» [Заклинаю тебя, лукавый и нечистый демон, зовущийся Авизут и Адиут, а промеж людей называемый Гилу, который кружит по всему миру, ранит и душит младенцев, который вредит человеческим телам и глазам, с горящими глазами, а прочими членами темными, с растрепанными волосами, смиряемый архангелом Рафаилом, удались от раба Божьего имярек] (Delatte 1927: 235). (Подробнее см. главу А.К. Лявданского «Завещание Соломона…» в наст. изд.).

Поскольку известны только греческие списки «Завещания Соломона», трудно сказать, в какой степени в тексте нашла отражение греческая традиция, в частности, является ли приведенное описание демона «своим» или «заимствованным». Так, например, во второй книге «Хронографии» Иоанна Малалы (ок. 491–578), содержащей пересказ древнегреческих мифов, встреча Персея и Медузы Горгоны представлена следующим образом: «И повстречалась на дороге Персею одна дева, со страшными волосами и глазами, и, остановившись, спросил он ее, говоря: “Какое имя твое?” Она же с дерзостью [отвечала]: “Медуза”. И ухватив ее за волосы, занеся серповидный меч, он отсек ей голову»

(цитата по Giannobile 2004: 738)[16]. Описанием внешности («страшными» волосами и глазами), своим дерзким поведением Горгона напоминает Гилу из СМ и Овизут из «Завещания Соломона». Примечательно и то, что Персей хватает ее за волосы, наподобие того как Сисиний с братьями или архангел Михаил хватают за правую косму Гилу. Потому вполне допустимо предположение, что представление о демонице с всклокоченными волосами и горящими глазами сформировалось внутри греческой традиции и не было заимствованным.

Косвенным свидетельством того, что греческая традиция и сама могла оказывать влияние на еврейскую традицию, служат разночтения в списках «Завещания»: так, в процитированном выше тексте Овизут заявляет, что не подойдет к дому, где будет висеть амулет с *ее* именем, а в «Завещании Соломона» из 38-го кодекса Афинской национальной библиотеки упоминается просто *имя*, в котором переводчики видят имя Рафаила и, соответственно, считают, что демона будет отпугивать написанное на амулете имя *ангела*. Кажущееся незначительным, это разночтение, тем не менее, очень важно в более широком контексте СМ — разница в том, чье имя помещено на амулете, принципиальна для греческой и еврейской традиций, в греческом варианте это почти всегда имя демона, в еврейской — имена ангелов. Возможно также, что и приобретением дополнительных эпитетов типа πνεῦμα μυριώνυμον καὶ πολύμορφον [дух мириадоименный и многообразный] (McCown 1922: 82) Авизу обязана греческой Гилу.

О несомненном знакомстве византийцев с «Завещанием Соломона» и о том, что они связывали с этим памятником происхождение поверий о Гилу, свидетельствует краткая справка «О Гилу» [Περὶ τῆς Γιλλοῦς], авторство которой приписывают Михаилу Пселлу (1018–1078). Тот упоминает о «еврейском апокрифе», повествующем о Соломоне и демонах, т.е. о сочинении, которое ныне известно как «Завещание Соломона». Отметим также, что про «Завещание Соломона» знала, вероятно, не только книжная, но и народная греческая традиция. Следы представлений, указывающих на ассоциации между Соломоном и Авизу/Гилу, находим, например, в следующей клятве Гилу из СМ: «με τη σφραγίδα ειν απέστειλε το σολομοντη και εδισα παν πνευμα πονηρον» [Клянусь печатью, посланной Соломону и связавшей всякого лукавого духа…] (СБК 3[α]). В кипрском заговоре Соломон встречает Сглаз, который изображается в виде женщины с непокрытой головой, с зубами как гвозди: «Ήταν ο αφέντης Σολομών / εις τον κάμπον τον έρημον / και είδεν Αμμάτιν, που φθονίζει. / τα μαλλιά της [εν] αννοιχτά, / τα δόντια της σαν τα καρφιά, / της αναρκοδοντούς, αρώτησεν: / — Που πάεις, Αμμάτιν δύσκολον; / Είπεν του: — Εννα πάω να πιάσω τα μωρά από την σούσαν, / το κοπέλλιν που τ'αππάριν / τζαι την νύφφην που το στεφάνιν» [Был господин Соломон / в пустом поле / и увидел Сглаз, которая

[16] См. также текст «Хроники» в славянском переводе В.М. Истрина (Истрин 1994: 78–79).

портит, / голова у нее была непокрыта, / зубы как гвозди, / спросил: «Куда идешь, Дурной Сглаз?» / Ответила ему: «Иду хватать детей из люльки, / юношу с коня, / а невесту от венца»] (Ιωνάς 2007: 351, 352).

Трудность создает то, что ни греческая, ни еврейская традиция не знают убедительной этимологии имени Овизут/Авизу. Предпринимались попытки соотнести имя Αβυζούθ с ἄβυσσος ‘бездна’ (Perdrizet 1922: 22) или же увидеть в ней «безгрудую» (< α ‘без’ — βύζην ‘грудь’) женщину, родственную амазонкам (Pradel 1907: 339). И.Д. Мансветов вслед за Котильером, предложившим собственную этимологию имен Гилу в примечаниях к изданному им греческому Номоканону, возводил имя Авизу к греч. *βύζω*, *βυζαίνω* ‘сосать (грудь)’ и предлагал понимать его как «высасывающая из человека кровь, силы или что-то другое» (Мансветов 1881: 11). Кроме того, существует версия А. Барба, который объясняет имя демоницы ближневосточно-греческими контактами, а именно знакомством греков с ассирийским морским божеством Abzu (Barb 1966).

(А)морфу. Имя имеет прозрачную этимологию. Значение имени — «Безóбразная» или «Изменчивая» — отсылает к мотиву оборотничества, разработанному на сюжетном уровне (превращение Гилу в пыль или муху для проникновения в башню Мелетины, оборачивание рыбой и птицей для спасения от погони) и на уровне языка (клишированные фразы типа «Вхожу в дом как змея, как пресмыкающееся, как четвероногое», имена типа «Муха» или «Скорпион» и т.д.). По мнению Ф. Бьёрклунд (Björklund 2017) способность демониц, вредящих роженицам и младенцам, к оборотничеству указывает на двойственность их природы (mixanthropy) – человеческой и звериной одновременно.

Анавардалея/Анадардалея. Присутствует в каждом списке, иногда в нескольких вариантах. В списках НЕ 4, НЕ 6 Анадардалея — основное имя демона наряду с Гилу, см.: «И сказал царю (Сисиний): “Это скверная Гияллу [μιαρά Γιαλλού] или Анадардалея [Αναδαρδαλέα], называемая стриглой, убивающая людских младенцев”». Имя возводится к семит. *barzäl* ‘железо’ (Fauth 1999: 409) и, таким образом, во-первых, имеет общий корень с именами демониц Аберзалии и Верзильи из коптских и эфиопских текстов, а во-вторых, типологически сближается с именем демона Сидерос (греч. *σίδηρος* ‘железный’) из арамейской традиции.

Котильер, считающий имя греческим, сближает его с βραδύς ‘медленный, неторопливый’, т.е. «приводящая в состояние неподвижности, оцепенения», или же с βαρύς ‘тяжелый’ и δάλος ‘мороз, холод’, т.е. «холодящая, морозящая» (Мансветов 1881: 11).

Патаксарея. Имя греческого происхождения, букв. «убийца» < πατάσσειν ‘забивать, убивать’ (Liddell, Scott 1996: 1347). Помимо того что это имя регулярно появляется в списках имен, оно также встречается в тексте СМ, как правило, в тот момент, когда демоница описывает несчастья, причиняемые новорожденным и их матерям: «Я младенцев убиваю, ведь имя мне Патаксарея». Затем следует вставной эпизод о том, как Гилу, узнав о рождении Христа, отправилась убить его, но была поймана архангелом Михаилом.

Стригла. Хронологически самое позднее в списке наиболее частотных имен демона, ставшее одним из основных; см., например, название СМ в OI 3 — τῆς στρίγκλας ξόρκι [заклинание от стриглы] или употребление формулы μιαρά στρίγλα Γιαλούν [скверная стригла Гиялу] для именования демоницы в повествовательной части СМ (HE 4). Вероятно, появляется в греческой традиции под воздействием вештицы из соответствующих текстов южнославянской СМ. И имя, и персонаж хорошо известны новогреческому фольклору (см. главу «Стриглы» в: Πολίτης 1965). В текстах СМ «Сборника из Большой Каракубы» переписчик или составитель посчитал необходимым уточнить, о какой именно ведьме идет речь — στρίγλα πεδοφορούσα [уносящая детей ведьма], στριγλατου μοριπατους [топчущая детей ведьма] (СБК 4). Отличительной чертой новогреческой стриглы является кровожадность в прямом смысле этого слова: стриглы вытаскивают сердце у путников, ночующих в их доме, раздирают детей на куски и съедают их внутренности и проч. Стригла Гилу ведет себя соответствующе: в KO 1 и KO 2 читаем, что она пьет кровь: ἵνα ἐξαλείψω τὰς καρδιάς εἴτε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ τὸ αἷμα αὐτῶν πίνω [(иду), чтобы уничтожить сердца и мужчин, и женщин, кровь их выпить], среди ее имен — Кровопийца [’ματαπίνουσα] (SP), Высасывающая, Сосущая [Ροφούσα] (HE 2).

Необходимо отметить, что в ранних сообщениях о Гилу, как и в ранних текстах СМ, всегда говорилось о том, что демон душит младенцев, но не сосет их кровь, тем более не вырывает сердца взрослых людей. Поэтому с уверенностью можно утверждать, что мотив этот поздний. Представляется вероятным, что мотив появляется вместе с новым именем Гилу — стригла, которая в новогреческой мифологии соответствует южнославянской вештице.

Индекс имен[17]

Αβυζού (ΣΑ 1, AI, SP 1, HE 2, HE 1, DE 2, P 1, P 2), Αβιζούς (GR), Ἀβιζιοῦ (SA 2), Αβυδαζου (PR 2), Αβηζατω (PR 2), Αβιζά (LE. СБК 3), Αβίδα (DE 2), Ἀβιδαζιοῦ (SA 2), Αμιξους (LE), Αμιδαζού (LE), Βυζοῦ (AL 1, PR 2, СБК 2, СБК 4), Βαζού (KO 2), Αβιθαλού (KO 2), Αβόζα (KO 3), Ταβυζοῦ (Iriarte, PR 1), Αβιζοτού (СБК 3), Αβλεψατου (СБК 3), Αδετους (СБК 3), Βιζοτού (СБК 3), Αβφιζοτου (СБК 3), Βηξούν (OI 3), Εμαβηζος (GI), Απαβιζούσκα (DE 4) — **Авизу**

Αγύριστη (OI 3) — Безвозвратная

Αδελαρχοῦ (Iriarte, PR 1)

Αδικία (ΣΑ 1, SA 2, HE 2), Ενδίκαος (Iriarte, PR 1), Αδικτο (СБК 3) — Несправедливая. Давая клятву не вредить владельцу амулета, Гилу нередко формулирует это как: «οὐ *ἀδικήσω* αὐτόν, οὐδὲ *ἀδικήσω* τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (δεῖνα)» [Не поступлю с ним несправедливо, не поступлю несправедливо с рабом Божьим имярек] (HE 1, HE 2).

[17] Все имена, включенные в индекс, начинаются с заглавной буквы, т.к. это имена собственные. Для рукописей характерно написание имен со строчных букв.

Αιγυπτιανή (ΣΑ, HE 2), Εγυπτιανή (GR), Αἰγυπτία (Iriarte, PR 1), Εγιπτανιτω (СБК 3) — Цыганка, Египтянка

Αιματοπινούσα (PR 2, AI), ’ματαπίνουσα (SP 1), Αιματοποιούσα (KO 3), Αιματοπίνουσα (DE 3), Αιμοβίβον (GR) — Пьющая кровь

Αλαμουσανη (DE 4)

Αλεοτος (GI), Ηλυσὼ (Iriarte, PR 1)

Αμάς (Iriarte), Ανας (PR 1)

Αμελῆ (Iriarte, PR 1)

Αμορφούς (SA 1, SA 2), Αμορφου (PR 2, AI, HE 1, HE 2, KO 2, P 1), Μορφούς (LE), Μορφού (Iriarte, PR 1, HE 4, HE 6, СБК 2, СБК 4), Μορφωτοῦ (SP 1), Μορφούσα (HE 2), Μουρφόντο (DE 3), Μορφιλατοῦ (Iriarte, PR 1), Μόρφε (СБК 2), Μαρτατο (СБК 3), Μορφοάτο (СБК 3), Μόρφου (OI 3), Εμοφού (OI 3), Μοθρούς (GR), также Φορφούσα (OI 1 & OI 2) — букв. Бесформенная или Меняющая форму, Переменчивая

Αναβαρδαλαία (AL 1), Αναβαρδαλέα (DE 3, P 2), Αναφαρδαλέα (HE 1), Αναπαρδαλέα (HE 2), Αναμαρδαλέα (Iriarte, PR 1), Αναβαρλέα (P1), Αναδαρδού (Rouse 1899: 162), Βαρδελλούς (ΣΑ 1), Δαρδαλούσα (HE 4), Δαρδαλούσα (HE 6), Δαρδαλούσα (HE 2), Δερλαδούσα (OI 1 & OI 2), Δυσλαδούσα (HE2), Δαλιδούσα (HE 4), Δαλιδούσα (HE 6), Βορδόνα (AL 1), Βορδονία (P 2), Βορά (P2), Βορβόρα (DE 4)

Αναθαρθόψεον (SP 1) — в близком списке HE на этом месте стоит Αναφαρδαλέα, см. Αναβαρδαλέα

Ανετροφού (HE 2), Ακεντροφού (HE 1), Ακετροφού (HE 2) — (? от ανατρέφω ‘кормить, воспитывать’) Кормящая

Ανηγου (DE 4)

Αντροπηδούσα (KO 3) — Скачущая на мужчинах

Ανωφῆς (Iriarte, PR 1), Ανόφεως (Iriarte, PR 1)

Απιστη (OI 3) — Неверная

Απλετοῦ (AL 1), Απλιτού (P 2) — Необъятная, Безграничная. Вероятно, оттого, что из-за способности менять облик ее невозможно представить, описать. В. Фаут прочитывает имя как «Монструозная» (Fauth 1999: 410), И.Д. Мансветов как —«Ненасытная» (Мансветов 1881: 11)

Απνούσα (OI 3) — ? Υπνούσα — Сонная

Αρανιτον (СБК 3)

Αρατος (DE 4)

Αργιρία (СБК 2) — (?) Серебряная

Αργοκαλεσάτο (СБК 3) — букв. Поздно званая

Αρθανιτο (СБК 3)

Αριανή (GR, SA 2, LE), Αρηανη (GI), Αρηαν (GI), Αργηανη (СБК 4), Αργιρήνη (СБК 2) — Арианка, т.е. Еретичка. В. Фаут соотносит это имя с критской мифологической богиней Ариадной, или (с помощью графической подстановки) с Кариной (Καρ(ι)αν) (Fauth 1999: 411)

Αρκτου και Μεσεμβρία (AI) — Севера и Юга
Αρματό (HE 4)
Αρπαγού (OI 3), Άρπασετο (СБК 3) — Хватающая
Ασβλητούς (GR)
Ατεκνοῦσα (SP 1), Ατικνούσα (OI 3) — Бездетная
Ατροφιτου (СБК 3) — Голодная
Αφθονού (DE 2) < ἀφθόνος ‘безвредный, беззлобный’ (Liddell, Scott 1996: 289)
Αφιλοτου (СБК 3) < ἄφιλος ‘недружелюбный, враждебный’ (Liddell, Scott 1996: 290)
Αφκάνκια (KO 3)
Αχνή μολήν (OI 3) ? < ἄχνη ‘пыль’(Liddell, Scott 1996: 297)
Αχορταστιτου (СБК 3), Αχόρταρη (DE 2) — Ненасытная
Βαριχού (Rouse 1899: 162), (DE 3) — Тяжелая
Βαρνά (ΣA 1)
Βασκανία (HE 6) — Порча, заменяет имя Παταξαραία, которое сохраняется на этой позиции в списках HE 2, HE 4, OI 1 & OI 2 из одной группы с HE 6
Βηματούσα (HE 4, HE 6, HE 2, OI 1 & OI 2), Βηματού (HE 4), Βηματήτω (OI 3), также Δηματού (OI 1 & OI 2) < βήμα ‘шаг’ ? — Шагающая
Βορά (P 2)
Βρεφοπνιγούσα (AI), Βρεφοπνίγουσα (DE 2), Βρεφοπνίκτρα (SP 1, HE 2), Βρεφοπνηκτού (Rouse 1899: 162), Βριφο (СБК 3), Τροφοπανίκτρα (DE 3 — Душительница младенцев
Βριακή (ΣA 1) + (?) Ευρανίτα (СБК 4) — Еврейка
Γαδαροσοριατο (СБК 3)
Γελού (LE, AI, DE 3), Γελλοῦ (SP 1, KO 2, KO 3), Γιλού (Rouse 1899: 162; СБК 2, СБК 4, P 1, P 2), Γυλλού (ΣA 1, Iriarte, PR 1), Γυλοῦ (AL 1, HE 1, PR 2), Γηλλού (GR), Γιλλου (DE 2), Γηλος (GI), Μανλοῦ (SA 2), Γυαλού (OI 1 & OI 2), Γιαλλού (HE 2, HE 4, HE 6), Γέλου или Γελούδα (DE 4) — **Гилу**
Γουφοκτήρ (Iriarte), Γοβφοκτης (PR 1)
Γυμν (GI) — (?) Γυμνή — Голая
Δαδουχίμη (Iriarte), Δαδουχιμε (PR 1)
Δαλιδούσα (OI 1 & OI 2)
Δηματού (OI 1 & OI 2) — см. **Βηματούσα**
Διγητού (OI 3) — Рассказчица
Διδακτικός (Iriarte, PR 1) — Учитель
Δομισάκ (Iriarte, PR 1)
Δυριμιτατή (Iriarte, PR 1)
Εβδοβάλεως (Iriarte, PR 1)
Ελληνοῦς (SA 2), Ελινουστο (СБК 3) — Эллинка, т.е. язычница. В LE, который сближается с SA 2 по группе признаков, на этом месте написано Σεληνούς, и потому в Ἑλληνοῦς можно видеть искаженное (более частотное) Σεληνούς, луна
Επικατάρατη (OI 3) — букв. Проклятая

Ερμοκονέα (Iriarte, PR 1)
Ζαδερὼ (Iriarte), Ζερδερωδιος (PR 1)
Ζερβατού Ιεβαραχήα (OI 3)
Ζολατο (СБК 3)
Ζώδιον πτερωτόν (HE 4, HE 6), Ζούδιον (OI 3), Ζωοπτέρου (OI 1 & OI 2) — Крылатое животное
Ησκιον της νυκτός (OI 3) — Ночная тень
Θάνατος παιδιών (OI 3) — Детская смерть
Θουνηακού (DE 4)
Καλής (DE 4)
Καλησόνα (OI 3) — в похожих списках **Καλυπτούσα**
Καλομανιτο (СБК 3) — (? Καλομάνα) — Добрая мать
Καλυπτούσα (OI 1 & OI 2), Καλαπτούσα (HE 4, HE 6) — **Калиптуса**, букв. Закрывающая, Скрывающая. Ср. с этимологией *Калипсо*
Καναβάλης, Καναβάλη (DE 4)
Καραμαλού (KO 3)
Καρανιχοῦς (SA 2), Καράνιχος (LE), Καρανίχος (СБК 3)
Καριανή (SA 2), Καρανή (LE), Κυριανά (KO 2), Καρανά (KO 3), Καρ (СБК 3) — Карина.
Καρτιφαγού (AI)
Καρχούς (ΣΑ 1), Καρκιανί (СБК 3), Καρκανιτο (PR 2), Κωρκανιτους (PR 2), Κτάρκαρίσχου (GR), Καρκαρικρυ (PR 2), Καρχού (HE 2), Καρχήστρα (P 1), Χαρχαρίστρια (ΣΑ 1, SA 2), Χαρχαρίστρα (HE 1, HE 2, СБК 4, СБК 2), Χαρχαρούσα (OI 1 & OI 2), Χαρούσα (HE 6, HE 5), Ορχήστρα (HE 1, HE 2). — От Καρκώ, привидения Гекаты (Οικονομίδης 1975: 263). В. Фаут видит в Καρχούς имя, образованное повторением слога *kar ‘жесткий, грубый, острый’; имя оказывается одновременно характеристикой атрибутов демоницы — когтей/клешней и острых зубов (Fauth 1999: 409)
Καυκάλας (Iriarte, PR 1)
Κεραμηδοτραχούσα (DE 3) — искаженное Καμηλοτριχούσα ‘с волосами как у верблюда’ (Fauth 1999: 410)
Κλωσσαρία (OI 3)
Κυρακλήτρα (KO 2)
Κύριλλος (Iriarte, PR 1)
Λαγονητήπα (OI 3)
Λαιοδράκενα (DE 3) — Драконица. См также **Χαμοδράκαινα**
Λευδού (OI 3) — в сходных списках **Δαλιδούσα**
Λογική (OI 1 & OI 2), **Λογιτόν** (HE 4, HE 6), в сходном списке — Λόλη (OI 3), букв. — Разумная, Расчетливая
Λυδρισοῦ (Iriarte, PR 1)
Λυποῦσαν (SP 1), Ληπούσα (СБК 4), Καταληπούσα (СБК 2) — **Липуса**, букв. Приносящая печаль

Μαβλιστού (Rouse 1899: 162), Μαυλιστού (DE 3) — В. Фаут предлагает этимологию от μαῦλις ‘сводня’, видя в этом «гетерную сторону Афродиты Киприды» (Fauth 1999: 411)

Μαναρχαστου (СБК 3)

Μανίτο (СБК 3)

Μανταρέα (AI), Μανταταρένα (Rouse 1899: 162) — Посылаемая

Μαραήν (P 1) — см. также **Μηρατούσα**. Возможно, от μαραίνω ‘сушить, заставлять увядать’

Μαρκαλοσα (СБК 3), Μαρκαλιτο (СБК 3)

Μαρμαροῦ (AL 1), Μαρμαρί (P 2), Μαρμάλου (AI), Μαρμαλού (P 1), Μαρμάρω (OI 3), Μαραματωτούς (GR), Μαρμανίλλα (GR), Μμαρμαρην (GI), Μαρμαλατοῦς (SA 2), Μαρμαλάτ (LE), Μαρμαλετα (PR 2), Μαρμαλάση (KO 3), Μερμεφέ (СБК 4), Μορμώ (KO 2) — возможно, Мраморная. И.Д. Мансветов полагал, что прочтение «мраморная» дает сразу несколько представлений: о белом и бледном, о холодном и неумолимом, из которых он отдавал предпочтение первому (Мансветов 1881: 11). В. Фаут предполагает связь между этим именем демоницы (мрамор > алебастр) и именем Алабастрия на фреске в монастыре Бауите, на которой вооруженный копьем всадник поражает женщину-демона (Алабастрию) (Fauth 1999: 408).

Μαρνοτο (СБК 3), Μαραναντός (DE 4) — возможно, от μαραίνω ‘сушить, заставлять увядать’. См. также **Μηρατούσα**

Μεάπιστη (OI 3) — см. **Άπιστη**

Μεθύστρα (HE 1)

Μεληγούν (OI 3) — стоит на первом месте в списке, на позиции **Γελλού**

Μελχίνα (P 1)

Μελχισεδέκ (Iriarte, PR 1) — Мелхиседек

Μεσεμβρίας (DE 4)

Μεταξό (DE 3)

Μηρατούσα (HE 4, HE 6), Μαρετοῦ (SP 1) — возможно, от μαραίνω ‘сушить, заставлять увядать’. См. также **Μαρνοτο**

Μητέρων οδυρμός (OI 3) — Горе матерей

Μιαρά (AI, SP 1, HE 2, HE 1) — Скверная

Μοίρα (OI 3), Μοιραδού (OI 3) — Мойра. См. в этой связи следующие новогреческие свидетельства: в одном из новогреческих заговоров против Гелло, которая «топчет» роженицу, в той же функции, что и Гелло, выступает мойра Клото: «Свяжи и взнуздай / Гилу и Мьяру / злую и лукавую, / а следом и Клото, / которая по ночам ходит»; рассказ из Аспропотаму (Пинды), что одна из мойр вместо того, чтобы предсказывать ребенку судьбу, съедает его: «Подбегает она к детской колыбели и ножницами вспарывает его [младенца] тельце, легонько пощипывает его руку ногтями, которые у нее как вертела, кусает его за щечку своими острыми зубами» (Οικονομίδης 1975: 252)

Μυῖα (SA 1, SA 2), Μιγνα (DE 2), Μηα (DE 2) — Муха. Ср. в этой связи слова архангела Михаила из PR 2: «Из мух сатанинская муха [Μυιών σατανομυία], есть у тебя двенадцать имен. Открой мне их». Муха встречается в перечне имен из тех текстов СМ, в которых демон оборачивается мухой, чтобы пробраться в башню Мелетины. Любопытная параллель обнаруживается в арамейской традиции: святые, желая попасть в башню, угрожают Смамит тем, что, если она не отопрет им, они войдут, обернувшись мухами

Μώρα (OI 3), Μωῤῥᾶ (AL 1), Μαράν (LE), Μωροτού (OI 1 & OI 2), Μωροτούσα (OI 1 & OI 2) — Мора (ночной демон, кошмар). И.Д. Мансветов сближает это имя с греч. μωρός ‘глупый, безрассудный’, являющимся эпитетом судьбы и соответствующим средневековому fatalis, fatua, fea (Мансветов 1881: 11)

Νεμερικῆ (Iriarte, PR 1)

Νιδούσα (DE 3)

Νυκτικαρίνα (KO 2) — Ночная Карина

Νυκτοπατούσα (OI 3) — Ночная давительница

Ξιρομαστου (DE 2) — Сушащая груди. Одна из самых распространенных функций демоницы, ср.: «τον γινεκόν τες μάστες ξερόνο» [груди женщин сушу] — СБК 1

Ομέ (DE 3)

Ονομάκρα (HE 6), Μάρξα (OI 3)

Ορνομάννα (OI 1 & OI 2) — Главная птица, Большая птица < ὄρνεον ‘птица’, в новогреческом ‘хищная птица, стервятник’ + μάνα ‘мать’

Παζαρέα (OI 1 & OI 2) — см. **Παταξαρέα**

Παιδοθερίστρα (KO 2) — букв. Жница детей

Παιδοπνίκτρα (HE 4, HE 6, OI 3, P 2), Παιδοπνίχτρα (P 1), Παιδοπνίκτρια (AL 1), Παιδοπνιγού (HE 1, OI 1 & OI 2), Πνικτοπαιδούσα (KO 3) — букв. Детодушительница, Детодавительница

Παρακαθίστρα (DE 4)

Παραξιρενετο (СБК 3)

Παραφουκράστρα (AI), Παραφουκραστού (HE 1, HE 2), Παραφού (Rouse 1899: 162)

Παταξαρέα (SP 1, HE 2, P 1), Παταξαρὼ (Iriarte), Παταξαρία (HE 4), Παντεξηρία (HE 2), Πατάξερε (СБК 2), Πανταξερεά (СБК 4), Παταζαραια (DE 2), Λαταζαρέα (KO 3), Μανταζαρέα (HE 1), Βαταξιά (HE 6), Παζαρέα (OI 1 & OI 2), Πεζαρής (OI 3) — < πατάσσειν ‘забивать, убивать’ (Liddell, Scott 1996: 1347). Убийца

Πεζαρής (OI 3) — см. **Παταξαρέα**

Πεκιλαζοῦ (Iriarte, PR 1)

Πεκουρέα (Iriarte), Παικουρεος (PR 1)

Πελαγία (AL 1), Πελαγοήν (P 2) — букв. Морская. Море — один из локусов демоницы. На море архангел Михаил встречает Авизу со свитой, которая заявляет, что насылает бури и топит корабли. Гилу, преследуемая святыми, оборачивается рыбой, чтобы укрыться в море. Ср. с этим упоминаемую выше народную этимологию имени Гилу, которая связывает ее имя с *για-*

λός [gialos] ‘морской берег’. В. Фаут связывает такой эпитет демоницы с женским божеством Афродитой Пелагией (Fauth 1999: 411)

Πετούσα (HE 4, HE 6, OI 1 & OI 2), Πετασία (AL 1, P 2), Πετομένη (ΣΑ 1, SA 2, AI, HE 2, HE 1, P 1), Πέτα (OI 3), Πετομενος (DE 4) — букв. Летающая

Πετρογίτο (СБК 3)

Πλετριατο (СБК 3)

Πονιριτο (СБК 3) — букв. Коварная, Лукавая.

Πτερουμένη (OI 3), Πτερωτόν (OI 3) — букв. Крылатая

Ρεμερίς (Iriarte, PR 1)

Ρενοῦ (Iriarte, PR 1)

Ροτώ (KO 2) — Говорящая, Рекущая.

Ροφούσα (HE 2, OI 1 & OI 2), Ρουρούσα (HE 4, HE 6), Λουφούντο (OI 3) — букв. Высасывающая, Сосущая.

Σαββατούσα (HE 4, HE 6, HE 2, OI 1 & OI 2) — Субботняя. Другая этимология — от σαβάνον ‘саван’

Σαλασαλεύτου (GR), Σαλοελέτο (СБК 3), Σελεάτω (СБК 3)

Σελήνη (HE 6), Σεληνητό (HE 4), Σεληνινούς (GR), Σεληνούς (LE), Σεληνου (PR 2, KO 3), Σεληνιανού (KO 2), Σελενόμιτο (СБК 2), Σελενιτον (СБК 3), Σεληνιοτό (OI 1 & OI 2) — Луна, Эпилепсия. В. Фаут считает, что имя восходит к богине Луны, покровительнице колдовства и приворотов (Fauth 1999: 412)

Σελιαρέα (P 1)

Σκιλουσια (DE 2)

Σκορπίδου (OI 3) — Скорпион

Σολομονῆ (Iriarte, PR 1), Σαλαμηανη (GI), Σελώμι (СБК 4), Σαλματούσα (HE 4, HE 6), Σολωμούσα (OI 1 & OI 2) — Соломония

Σοφωτάτη (Iriarte, PR 1) — Мудрая

Στοκαλής (DE 4) Καλής

Στρίγλα (HE 4, HE 6, AL 1, P 2, PR 2, SP 1, KO3, OI 3, Rouse 1899: 162), Στριλγμα (DE 2), Στριγγλαφού (OI 1 & OI 2) — Ведьма, Стрига

Στρίγλα πεδοφορούσα (СБК 4), Στρανκα πεδοφορούσα (СБК 2) — букв. Уносящая детей ведьма

Στριγλατου Μοριπατους (СБК 3) — букв. Топчущая детей ведьма

Σωματούσα (HE 2) — Телесная. На этой же позиции в списках из текстов одной с HE 2 группы стоит Σαλματούσα, Σολωμούσα, Соломона

Ταναβ (GI)

Ταροὺχ (Iriarte, PR 1), Ταρίχ (Iriarte, PR 1)

Τροφοπανίκτρα (DE 3) — вероятно, Βρέφοπνικτρα, Душительница младенцев. См. **Βρεφοπνιγούσα**

Φανταζούτω (OI 3)

Φέρτρια (OI 3)

Φίλαχρος (Iriarte, PR 1)

Φλεγομὼ (Iriarte, PR 1)

Φορφούσα (OI 1 & OI 2) — см. **Ἀμορφούς**
Φυγαδάνη (Iriarte), Φυγανυν (PR 1), Φυγοδύθ (Iriarte), Φυγοδωθς (PR 1)
Φωτούσα (HE 4, HE 6) — Горящая
Χαμοδράκαινα (ΣA 2), Χαμοδράκαινα (P 2) — Драконица, см. также **Λαιοδράκενα**
Χαρούσα (HE 4, HE 6) — см. **Καρχούς**
Χατοριατο (СБК 3)
Χερωσάτω (СБК 4)
Χριρούσα (СБК 2)
Ψευδόμενη (AI, Rouse 1899: 162) — Обманщица. Имя перекликается с устойчивой формулой «Говорю вам правду и не лгу», произносимой демоном непосредственно перед тем, как открыть свои имена
Ψυχοανασπάστρα (P 2), Ψυχρανωσπάστρια (AL 1). Вытягивающая душу (Мансветов 1881: 12)

ИТОГИ

Велика вероятность того, что источники СМ следует искать в семитских традициях Ближнего Востока. Опубликованные тексты с арамейских чаш (V–VIII вв.) о том, как демон Сидерос губил детей Смамит, а та для защиты от него возвела дом с железными дверями, демонстрируют поразительные параллели к греческим текстам «Сисиний/Мелетина-типа». Мифология Лилит, вредящей потомству Адама и Евы, а также эпизод из апокрифического «Завещания Соломона», где перед Соломоном появляется демоница Овизут с горящими глазами и всклокоченными волосами, заявляющая, что по ночам душит младенцев, указывают на еврейскую составляющую молитв «Михаил-типа». В сирийских текстах о Мар Авдишо и Душительнице детей встречается список явных и тайных имен демоницы, которому в византийских текстах будет придаваться важное значение. Однако, учитывая то, что самые ранние из известных нам источников (арамейские чаши) датируются временем поздней античности, когда авторитет греческого языка и греческой традиции в ближневосточном регионе был очень высок, необходимо допускать возможность обратного влияния византийских текстов СМ на еврейские, эфиопские, сирийские источники. Очевидно, например, что такие имена, как *Gālōs* в сирийском «Заклятии Мар Авдишо» или *Эйлу* из каббалистического сочинения «Эмек ха-мелех» обязаны своим появлением имени греческой Гилу, и поэтому мы вправе допускать и другие заимствования на сюжетном и структурном уровнях.

В греко-византийской традиции известны тексты двух сюжетных типов СМ, которые могут объединяться в рамках одной рукописи. Самый ранний манускрипт такого рода — Parisinus Graecus 395, греческий кодекс № 395 из

Национальной библиотеки Франции — содержит четыре текста СМ: открывается историей о Мелетине и ее брате Сисинии, продолжается молитвой от Гилу, заклятием от Авизу, а также фрагментом о св. Маманте, скот которого извела демоница. Такая же очередность прослеживается в известных нам рукописных сборниках XVIII–XIX вв. Тексты СМ воспроизводятся в отмеченном выше порядке — сначала «Сисиний/Мелетина-тип», затем «Михаил-тип». При посредничестве византийцев южнославянские и румынская традиции знакомятся с обоими типами СМ.

Обзор византийских памятников «Сисиний/Мелетина-типа» и сравнение их с аналогичными текстами, относящимися к арамейской, эфиопской, румынской и южнославянским традициям, позволил разграничить мотивы, которые присутствовали в сюжете СМ на момент знакомства с ней греков, и те мотивы, которые были приобретены СМ в процессе ее бытования в византийском мире. К числу «исконных» сюжетных составляющих следует отнести а) появление демоницы, которая душит новорожденных детей героини, б) строительство героиней укрепленного жилища с железными дверями в попытке спрятаться от демоницы, в) появление у жилища трех святых, которые просят впустить их, г) проникновение в жилище демоницы, которая входит вместе с героями и убивает ребенка, д) молитва героев, после которой они получают силу справиться с демоницей, е) погоня за демоницей, которую настигают на море / находят в лесу, ж) наказание демоницы, з) возвращение ребенка, и) клятва демоницы не вредить тому месту, где написаны имена победивших ее святых (ангелов).

Византийская традиция переименовывает демоницу и страдающую от нее женщину, которые теперь зовутся Гилу и Мелетина, но сохраняет (полностью или частично) имя противника демона — Сисиний — и закрепляет за ним роль брата героини. Происходящие события отсылаются ко временам правления легендарного царя. Повествование удлиняется за счет добавления нескольких «фольклорных» эпизодов: а) во время погони святые спрашивают у деревьев, не видели ли они Гилу, и проклинают их или благословляют в зависимости от того, солгали деревья или сказали правду; б) Гилу заявляет, что вернет детей, если святые смогут отрыгнуть материнское молоко; происходит чудо, и ей приходится возвратить детей, в) чтобы скрыться от святых, Гилу оборачивается рыбой, птицей и волосом, но святые каждый раз оказываются сильнее и ловят ее (эпизод имеется в более поздних текстах).

Наиболее значительным изменением является появление в византийской СМ «Сисиний/Мелетина-типа» списка демонических имен. Мы предполагаем, что список имен переносится в тексты «Сисиний/Мелетина-типа» из текстов «Михаил-типа». Именно этим можно объяснить то, что последние композиционные части обоих типов по существу очень мало отличаются как по функции, так и по содержанию. В обоих случаях протагонист (Сисиний или архангел Михаил) требует от демона открыть свои имена. Равным обра-

зом они демонстрируют большое текстуальное сходство. Заимствование произошло на очень раннем этапе. Аргументом в пользу подобного предположения служит то, что важная сюжетная линия в «Михаил-типе», повествующая о попытке Гилу навредить Деве Марии, на основании которой выделяется отдельный подтип (Патаксарея-подтип СМ), раскрыта не в текстах «Михаил-типа», как следовало этого ожидать, а в НЕ 4, относящемся к «Сисиний/Мелетина-типу», когда демоница клянется именем архангела Михаила, поймавшего ее в Назарете, где она хотела умертвить Христа. Из сохранившихся текстов «Михаил-типа» совершенно непонятно, что происходило, когда демоница «отправилась обмануть, но обманулась сама».

В южнославянскую и румынскую традиции «Сисиний/Мелетина-тип» переходит уже со списком имен демоницы, с эпизодами о встрече с деревьями и о чуде с изрыганием материнского молока. В поздних текстах (ОІ 1, ОІ 2, НЕ 4, НЕ 6) есть сказочный эпизод волшебных превращений Гилу в рыбу, птицу, волосок в царской бороде или на подушке у царя. Чтобы изловить ее, святые соответственно оборачиваются рыбаками, соколами, обращаются с просьбой к царю. Внутри греческой традиции этот эпизод выглядит попыткой разнообразить повествование, увеличив количество препятствий, преодолеваемых святыми, и подчеркнуть тем самым их силу, а через нее и величие Бога. В южнославянских и румынских текстах мотив вылавливания дьявола удочкой или сетями получает большое развитие и становится одним из основных.

Византийские заговоры «Михаил-типа» находят параллели в сирийской и еврейской традициях. Они представлены бóльшим количеством памятников и позволяют провести не только анализ сюжета, но и структурный анализ текста, поскольку в силу меньшего объема (по сравнению с повествованиями о Сисинии и Мелетине) текст меньше подвержен варьированию и обнаруживает набор клише, используемых при его конструировании. В основе сюжета таких текстов — встреча демоницы, вредящей младенцам (Душительницаа детей, Лилит, Гилу /Авизу), со святым (мар Авдишо, архангел Михаил, пророк Илья), которому она рассказывает о своих способностях, открывает свои имена, тайные и явные, затем святой связывает и заклинает ее, либо же она сама, мучимая святым, дает клятву не вредить новорожденным и их матерям.

Находит свое подтверждение точка зрения о том, что византийский текст «Михаил-типа» испытал сильное влияние еврейской традиции. Все использованные в работе тексты «Михаил-типа» изображают демоницу сходным образом (со все бóльшим увеличением с течением времени количества деталей при описании ее внешности): у демоницы всклокоченные волосы, спадающие до пят, и горящие глаза. Похожее описание имеет душительница детей, демоница Овизут из еврейского апокрифического сочинения «Завещание Соломона», в то время как сирийские тексты описывают демона как «отвратительную жен-

щину, уродливую видом». Кроме того, имя Авизу (в котором видят еврейскую Овизут) остается одним из основных имен греческой демоницы, а в ранних текстах (см. выше) было, вероятно, главным ее именем.

В настоящей работе нами выделяются два подтипа текстов «Михаил-типа». В первом, «Авизу-подтипе», в качестве главной противницы героя выступает Авизу. В ее описании сохраняются черты, которые роднят ее с еврейской Лилит: она шествует в сопровождении свиты (демонов, упавших с неба), встречает архангела на море и вообще связана с морской стихией — заявляет, что насылает на море бури и топит корабли.

В текстах, относящихся ко второму, «Патаксарея-подтипу», архангелу противостоит «скверная и нечистая» Гилу, а кроме того, в повествование включается прецедентный текст о том, как демоница попыталась навредить Богородице и младенцу Христу, с начальной фразой: «Зовусь я Патаксарея». В текстах двух подтипов используются разные наборы клише для описания вредоносных способностей демоницы, которые по своему количеству и разнообразию существенно превосходят способности ближневосточных демониц. Последние оставались главным образом губительницами детей и рожениц, в то время как византийской Гилу/Авизу приписывалось также умение насылать бури, осушать озера, изводить скот и выкорчевывать деревья, т.е. вообще уничтожать любое животворящее начало.

На основании исследования южнославянских рукописных молитв и их сопоставления с греческими можно заключить, что из двух подтипов «Михаил-типа» южнославянской традицией был воспринят второй: славянским текстам известна легенда о вештице, которая хотела навредить Деве Марии, но была поймана архангелом Михаилом. Что же касается румынской традиции, которая, как принято считать, познакомилась с СМ при посредничестве южных славян, то она, по всей видимости, была знакома и с первым подтипом текстов «Михаил-типа». Иначе трудно объяснить появление Авезухи [Avezuha] в текстах «Авестица, крыло Сатаны»: «Я святой Сисиний, сойдя с горы Елеон, встретил Авезуху, чьи волосы были столь длинными, что спускались к стопам <…>».

Для ближневосточных текстов характерен образ демоницы — душительницы новорожденных (см., например, имя сирийской демоницы — Душительница детей). Греческая Гилу также сообщает, что ее зовут Παιδοπνίκτρα/Πνικτοπαιδούσα — Душительница/Давительница детей, тем не менее со временем Гилу начинают приписывать свойства вампира (по ночам она ходит и пьет младенческую кровь), и если в греческих текстах СМ этот мотив не получает широкого распространения, то в новогреческом фольклоре в некоторых локальных традициях он становится основной характеристикой Гилу.

В процессе адаптации СМ византийской традицией в текстах СМ, особенно «Сисиний/Мелетина-типа», повествование начинает удлиняться путем введения в сюжет дополнительных деталей, пояснений (у Мелетины появля-

ется муж, у родившегося ребенка — имя, лошади гремят уздечками, и потому приходится открыть дверь) и целых эпизодов (волшебное оборачивание Гилу в рыбу/птицу/волос; встреча Гилу с Богородицей). Другим примером такой адаптации служат изменения, происходящие с перечнем имен демоницы, который она сообщает архангелу / св. Сисинию. Во-первых, увеличивается количество имен (до 72 в списке OE 3), во-вторых, образование новых имен идет в рамках новых номинационных моделей с использованием греческой деривационной базы, и сами эти имена, являющиеся чаще всего причастиями или прилагательными женского рода, отражают греческие представления о персонаже Гилу. Ее называют Душительницей младенцев или Душительницей детей, Уносящей детей ведьмой, Жницей детей, Детской смертью, Ночной давительницей, Горем матерей, Убийцей, Кровопийцей, Сосущей, Хватающей, Ненасытной. Именами становятся образные эпитеты Гилу — Несправедливая, Неверная, Недружелюбная, Приносящая печаль, Лукавая, Обманщица; названия «чужих» или иноверцев — Цыганка, Египтянка, Еврейка, Эллинка, а также имена других демонологических персонажей — Порча, Мойра, Мора, Ведьма. «Исконные» имена Гилу — Авизу, Анавардалея — и имена, образованные от основ *kar, *mar, продолжают оставаться в именниках демоницы.

При рассмотрении в настоящей главе византийских памятников и их греческих версий из рукописных сборников более позднего времени практически не учитывалась живая новогреческая традиция, сохранившая и поверья о Гилу, и народные заговоры для защиты от нее, представляющие собой упрощенные версии СМ. Многие изменения, произошедшие с образом новогреческой Гилу, уже заданы (заложены) в самых ранних из известных нам текстов заговоров против этого демона, что заметно, если продвигаться от византийских памятников к новогреческим записям. Однако движение в обратном направлении не менее полезно; материалы, относящиеся к мифологии Гелло в новогреческом фольклоре, интересны и показательны в контексте изучения Сисиниевой легенды.

Экскурс

ФИЛАКТЕРИЙ ОТ ГИЛУ ИЗ ЕВХОЛОГИЯ В.И. ГРИГОРОВИЧА И ДРУГИЕ ГРЕЧЕСКИЕ РУКОПИСНЫЕ ФИЛАКТЕРИИ ИЗ КРЫМА

(А.Л. Рычков)

Среди текстов, которыми располагал Р. Гринфилд, отсутствовали важные источники. В частности, ему остался недоступен Евхологий из собрания рукописей известного историка и филолога-слависта проф. В.И. Григоровича (1815–1876), который в 1877 г. был передан в фонды Московского Публичного и Румянцевского музея (Григ. № 819), а ныне хранится в НИОР РГБ (Фонд Григоровича (ф. 87), № 62). Это греческий рукописный Евхологий, XVIII в. (V+127 л.), размер: 4º (20,4 × 15,7 см), далее по тексту — **ГР**$_{62}$. В рукописи имеется «Экзорцизм (для) головы от Мигрени» [Ἀπορκισμὸς τοῦ κέφαλο ἀπό τὸν μήκρανον] и входящий в него филактерий на изгнание нечистой Гилу с фрагментом СМ (л. 118об.–120).

В.И. Григорович приобрел Евхологий у знахаря в г. Мариуполе в 1874 г. В 1778 г. по инициативе императрицы Екатерины II практически всё православное греческое население Крымского ханства переместилось в Приазовье, где со временем возник Мариупольский греческий округ, включавший г. Мариуполь и 24 поселка-колонии греческих выходцев из Крыма. В 1874 г. В.И. Григорович, искавший следы византийского наследия в Крыму, побывал «в стране таврических переселенцев» и исследовал язык, памятники искусства и письменности греков — выходцев из Крыма как потомков «коренных старожилов Тавриды» (Григорович 1874: 5). В.И. Григорович полагал, что «судя по остаткам византийского искусства, Мариупольский округ можно еще почесть пропилеями древней христианской культуры в Тавриде» (Там же: 10). Поэтому здесь он «с особенным тщанием делал поиски письменных памятников. <…> С этой целью в каждой церкви упрашивал дозволить мне перебрать старый хлам. <…> И у частных лиц допытывался рукописей. Нашелся, наконец, в Мариуполе, один добрый человек, нечто вроде знахаря, который <…> уступил одну, на которую желаю обратить внимание ученых. Эта рукопись in 4° и писана между 1778 и 1779 годами. Содержание ее составляют молитвы и заклятия на греческом и турецком языках» (Там же: 10–11).

Евхологий включает пасхальные вычисления, которые начинаются с 1779 г. (л. 99 и сл.) (Викторов 1879: 46), что послужило основанием для его датирования.

В процессе переселения в Приазовье в 1778–1780 гг. крымские греки терпели большие лишения, среди них многократно повысилась смертность

от различных заболеваний, что может служить вероятной причиной появления в Евхологии, написанном в период переселения, большого количества защитных и врачевальных молитв, заговоров и экзорцизмов.

С 1780 г. в Мариуполе обосновались греческая епархия и монашество, что может объяснить вероятный источник рукописи.

Описание Евхология. Первое описание рукописи принадлежит самому В.И. Григоровичу: «Начинается она молитвами на повечерье [л. 1–8], затем следуют: молитвы Василия В<еликого> против злых демонов [л. 8–17], молитва семи отроков в Ефесе [«Εὐχή τῶν ἁγίου ἑπτά παίδων εἰς ἀσθενῆ καί μή ὑπνοῦντα» (л. 17–17об.)], служба Благовещению Пресв. Богородицы [л. 30–36][1], заклятия против *авры*, приписываемые Григорию чудотворцу [л. 36–38], разрешительные молитвы родильнице, при разлучении души, на погребение, на третий брак [л. 38–83], молитва φυλακτηριον (по-турецки) [л. 83–84, 87], синаксар [л. 88–109], <…> оглавление псалмов [л. 109–118] и молитва от головной боли [л. 118об.–120]. Из содержания рукописи явствует, что в ней много так называемых апокрифов. Можно, следственно, предполагать, что Таврида сообщала их и русской письменности. Из этих апокрифов считаю особенно достойным внимания тот, который носит следующее заглавие: *Ἀπορκισμὸς τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γριγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ κατὰ τὴν ἀυραν τοῦ χαλεποῦ <δαίμονος>* [Экзорцизм от святого отца нашего Григория Чудотворца на Авру, злого демона][2]» (Григорович 1874: 10–11).

Экзорцизм впервые был частично опубликован И.Д. Мансветовым, который отметил важность текста: «Приводим здесь лишь несколько выдержек в надежде, не вызовут ли они полного и обстоятельного издания. Оно было бы желательно как материал для сравнения с однородными памятниками славянскими» (Мансветов 1881: 36). За эту задачу взялся М.И. Соколов, опубликовавший в 1894 г. полный греческий текст, перевод и комментарии (Соколов 1894: 21–22). Соколов называет этот текст «особым чином заклинания беса», в который после евангельского чтения «В начале было Слово» и псалма «Да воскреснет Бог» входит заклинание на авру злого беса (Там же: 23–24). Это экзорцизм «от всякого зла и от всякой злой силы» [ἀπὸ παντὸς κακοῦ. καὶ πάντης δυνάμεως].

Из $ГР_{62}$ (л. 69–69об.) М. Соколов также опубликовал заклинание на головную боль «Καϊφαλοπόνος» и заклинание без заглавия «против черной-почернелой истеры» (Соколов 1894: 21–22). Две апокрифические молитвы из $ГР_{62}$ напечатаны А.И. Алмазовым — л. 68об.: «Εὐχὴ εἰς τὸ στῆσαι αἷμα» (№ 15); л. 86: «Εὐχὴ τοῦ ὕπνου» (№ 68) (Алмазов 1901: 95, 103). О. Блау под названи-

[1] На л. 25–29 находятся «Молитва при разлучении душ» и чтение Евангелия.

[2] Ср. подобную молитву в сборнике: Vassiliev 1893: 323–324, в особенности: «Ἀπορκισμὸς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου κατὰ τῆς ἄβρας τοῦ χαλεποῦ κινδύνου» [Экзорцизм св. Григория против авр жестокоопасных] (Дмитриевский 1901: 451–452; Παπαδόπουλος-Κεραμεῦς 1894: 103–104).

ем «Exorcismus ΚΥΠΡΙΑΝΟΣ» включены в статью написанные греческими буквами турецкие тексты из $ГР_{62}$, а также фрагменты календаря (Blau 1874: 567–569, 564–569). Краткий обзор общего содержания $ГР_{62}$ приведен в описании рукописей В.И. Григоровича (Викторов 1879: 46), о которых см. также (Тихомиров 1983).

Добавим, что в состав особо отмеченных В.И. Григоровичем «молитв Василия Великого» входят версии хорошо известных в греческой литургической практике молитв-экзорцизмов[3]: «Ευχαί ήτοι εξορκισμοί του Μεγάλου Βασιλείου» (л. 8), «Ευχή ετέρα, του αυτού. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν» (л. 8об.), «Ευχή ετέρα, τοῦ αὐτοῦ» (л. 10об.), «Ευχή του Χρυσοστόμου, εἰς τά αὐτά. Τοῦ κυρίου δεηθῶμεν» (л. 12об.), «Ευχή ετέρα, τοῦ αὐτοῦ. τοῦ κυρίου δεηθῶμεν» (л. 12об.), «Ευχή ετέρα, τοῦ αὐτοῦ» (л. 13), «Ευχή ετέρα, τοῦ αὐτοῦ» (л. 13об.), «Ευχή. Ἐπί πάσαν αρρώστιαν» (л. 16об.).

«Экзорцизм (для) головы от Мигрени» ($ГР_{62}$, л. 118об.–120) вставлен между псалмами Давида, вероятно, также подобранными по врачевательному назначению. Экзорцизм отделен красочной заставкой (см. цв. ил. 10) на л. 118об. и имеет следующее характерное начало:

> Ἀπορκισμὸς τοῦ κέφαλο[I] ἀπό τὸν μήκρανον. Εἰς το ὠ(νό)μα του πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ[II] καὶ τοῦ ἁγίου πν(εύματο)ς περιπὰτησε[III] ὡ κ(ύριο)ς ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς τοῦ Ἰορδάνου μίκρανων πᾶν πν(εύματ)α καί τα μαγικοί ἔργατα καί τοῦς πονηροὺς[IV] ὀφθαλμοὺς ζήλίαν[V] φθὸνον <…> ὁρκίζω πν(εύματ)α πονηρὸν[VI] καί ἀκαθάρτου κεφαλικόν[XII] πν(εύματ)α ρίγος πν(εύματ)α καί παντὸς τοῦ μελῶν σώματός[VIII 4] ($ГР_{62}$, л. 118об.).
>
> Экзорцизм (для) головы от Мигрени. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Шел Господь наш Иисус Христос от Иордана. (На) Мигрень, всякого духа и магические действа, и дурной глаз, ревнивый, завистливый <…> Заклинаю духа злого и нечистого, головного духа, духа трясучей лихорадки во всех членах тела.

Текст экзорцизма начинается с формулы «Шел Господь от Иордана / по другую сторону (πέραν) Иордана», которая определяет один из основных сюжетных типов молитв от головной боли. «Далее следует перечисление видов

---

[3] Часть этих молитв входит в так наз. «Большой Евхологий», см.: Εὐχολόγιον τό μέγα. Βενετια, 1862.

[4] Испр. в ркп.: I — καίφαλο; II — ἵυοῦ; III — περιπὰτισε; IV — πονιροὺς; V — ζιλίαν; VI — πονιρον; VII — καίφαλικον; VIII — μαλον σὸματος. Ср. с написанием κέφαλοπόνος в заголовке заклинания от головной боли: «Καϊφαλοπόνος» из $ГР_{62}$, л. 69 (Соколов 1894: 21). М. Соколов, изучивший состав заговоров Евхология (Там же: 21–26), отметил, что его «порча оказывается не в одном правописании, но и в самом составе текста: очевидны пропуски и перестановки» (Там же: 21). По общему наблюдению А.И. Алмазова, в большинстве случаев «апокрифические молитвы <...> списаны с безграмотнейших оригиналов, а иногда пополнены вельми темными вокабулами» (Алмазов 1983: 66).

демонов по их происхождению от того или другого предмета или лица: от молнии, грома, колодца, источника, моря, демона дневного, ночного и т. п., от дурного глаза или слова злого и т. д.» (Соколов 1894: 25). Демоны заклинаются «святыми ангелами» престола Господнего Михаилом и Гавриилом (л. 119). М. Соколов пришел к выводу, что «подобного рода заклинания были образцами и оригиналами заговоров от уроков (суроц), сглаза и т.п.» (Там же: 25).

В экзорцизм встроен филактерий (φυλακτήριον) на изгнание нечистой Гилу с фрагментом историолы СМ, где Гилу раскрывает Сисинию и его святым братьям свои 12 имен. В отличие от самого экзорцизма этот филактерий предназначен для ношения: «да будет упасен и сохранен и не посрамлен раб Божий (имр.), говоря и нося святой оберег сей» [ὶ πημένος καὶ φιλαγμένος (φυλαγμένος), καὶ ασκανδάλιστος ὁ δούλος τοῦ θ<εο>ῦ (ὁ δ(ε)ίνας) αὐτός καὶ τὰ ὑπαρχοντα, αὐτὸν ὦ ἐπον καὶ βάζον τὸ ἅγιον φιλακτήριον (φυλακτήριον)] (Соколов 1894: 25–26). Далее следует вставка, ранее остававшаяся неясной для исследователей. М. Соколов пишет: «Трудно решить, куда относятся слова: καὶ τὴν ἅγιαν σου πρὸς αὐτὸν ἐξελθίς ἐκ τὸν χιρόν μου. Но дальнейшие слова принадлежат легенде о Мелитине» (Там же: 26). Текст СБК 2[5] из сравнительно недавно найденного в 80 км от Мариуполя сборника греческих заговоров (Гранстрем 1987) показывает, что эти слова являются частью заклинательной молитвы от нечистой Гилу и предшествуют именам Сисиния и его спутников в сохранившейся версии: «(архангел Михаил говорит ей: Поклянись мне, а не то не) вырваться тебе из рук моих» [(ὁ αρχάγγελος μηχαήλ και λὲγι προς αυτήν, να μὲ ομοσις να με) εξέλθης εκ: τον χηρόν μου] (в $ГР_{62}$, л. 119об.: ἐξελθίς ἐκ τὸν χιρόν μου). Переводчик и комментатор СБК Е. Чернухин отмечает, что «отдельные места молитвы фонетически тождественны тексту в рукописи № 62 из собрания В. Григоровича» (Чернухин 2005: 147). Из представленной ниже сопоставительной таблицы очевидно, что, за исключением деформации сакральных имен[6] и различных названий текстов, весь «святой филактерий» для ношения в $ГР_{62}$, л. 119об.–120 практически полностью фонетически тождественен молитве от нечистой Гилу в СБК, л. 17–18. Первая треть молитвы

[5] Здесь и далее для обозначения греческих источников используются сиглы, принятые в главе О.В. Чёха (см. выше, наст. изд. с. 247–253).

[6] Существенной деформации в тексте подверглись имена св. Сисиния (Σισινιος/Σισήνιος), его спутника (Σισινιανος/Σινηανός) и в наибольшей степени демоницы. Кроме общеизвестного первого имени Гилу — Γιλού (Γελού) все остальные имена варьируются: (2) Βυζοῦ/Ἀβίζοῦ; (3) Μορφοῦ/Μέφου; (4) Παταξέρε/Πατάξερεα; (5) Σελενόμιτο (луннонитиевая?) / Σιλόμι; (6) Μόρφε/Μορφαιμέ; (7) Αργιρια/Αργιρίαν; (8) Χριρουσα/Κριρουσά; (9) Χαρχάριστα/Χαρχαρίστρα; (10) Καταληπούσα/Λιποῦσα; (11) Αργιρήνη/Αγιρινη; (12) Στρανκαπεδοφορούσα/Στραγγα πεδοφοροῦσα. Расхождения текстов в огласовке сакральных имен можно объяснить тем, что эти имена были менее знакомы переписчикам, чем обычные греческие слова, поэтому их написание часто приходилось в буквальном смысле разгадывать.

с историолой «Михаил-типа» сокращена до начала легенды о Мелетине, так что составителю пришлось вводить связующую вставку между заглавием и началом оставшегося фрагмента. При сокращении текст молитвы в $ГР_{62}$ также «потерял» пояснение «сказала она» [τοτε λεγι η], ряд артиклей и местоимений: τον, εις {εἰς}, μου (они включены в текст в фигурных скобках), но сохранил традиционное для заговорных пособий «имярек» (ὁ δίνας) и отсутствующие в СБК 2 (более архаичные?) артикли ἀτο, τοῦτο. Различия между текстами отмечены полужирным шрифтом.

Текст филактерия с СМ. Греческий текст филактерия $ГР_{62}$, 119об.–120 с СМ приведен в сопоставительной таблице, включающей восстановление утраченного фрагмента, сохранившегося в СБК, л. 16об.–18. Ниже представлены переводы обоих текстов, сделанные их первыми публикаторами.

Таблица 1. Сопоставление текстов СБИ и $ГР_{62}$

СБК, л. 16об.–18 (СБК 2) (Чернухин 2005: 83–86)	**$ГР_{62}$, л. 119об.–120 (Соколов 1894: 25–26)**
ευχή τῆς ακάθαρτου γίλους της λεχούσις. Ὡς εκατήρχετω ὁ αρχάγγελος μηχαήλ και περιφέρετον πόλης επάτησεν την μιαρὰν και ακαθάρτου γιλου ἔχον τας τριχας ἔος τας πτέρνας και τους οφθαλμούς πεπιρομενους και ελάλησεν αυτήν ο αρχάγγελος μηχαήλ ορκὺζο σε του θ(εο)ῦ του ζόντος να με αναγγελης την αλήθιαν πὸθεν ἔρχισε και ποῦ ειπάγις απεκρὶθι η μιαρά γιλού προς αυτον ος ὀφις ος κονὸπιν ος ζὸον τετραποδον, εγὸ απέρχομε εις <л. 17> επτὰ μαμὶδες καὶ πὲρνο την ψυχην της λεχούσις και ουδίς με γινόσκι εκ του λαού και πνιγο τα βρεφον της και τον γινεκόν τες μάστες ξερονο, εγὸ (ἐγώ) θάλασαν μάχω εγὸ τα[ξ...] απὸ(κτο) και (και) εξολοθρέβο πρόβατα, ταύτα ακούον ο αρχαγγελος μηχαήλ και λὲγι προς αυτήν, να μὲ ομοσις να με	**Τοῦς κακοῦς γίτονους, τοῦς κακολαλούντας, καί οικοφαντούντας, καὶ ἀδικοῦντας τὸν δοῦλον τοῦ θ(εο)ῦ (ὁ δίνας) που ἐὰν πορεύθη, ἰ ἐν ὅδο ἡ εν κριτιρίου, ἤ εν λαὅσιν ἠγιμένον, ἤ ἐν θαλάσι, ἤ ἐν ποταμό, ἤ ἐπὶ διἄδα, ἤ ἐν ὅρα ἐστο, ἰ πημένος καὶ φιλαγμένος, καὶ ασκανδάλιστος ὁ δοῦλος τοῦ θ(εο)ῦ (ὁ δίνας)** αὐτὸς καὶ τὰ ὑπάρχοντα, αὐτὸν ῶ ἐπον καὶ βάζον τὸ ἅγιον φιλακτήριον τοῦτο
	καὶ τὴν ἅγιαν σου πρὸς αὐτὸν (вставка составителя заклинания. — *А.Р.*)
εξέλθης εκ: τον χηρόν μου, και εδεσεν την ἅγιος σισινιος και σισινιανος και σιδιρος και εβασανισαν	ἐξελθίς ἐκ τὸν χιρόν μου καὶ ἔδεσαν τῆν ὁ ἅγιαν σισήνιος, καὶ σινηανὸς. καὶ σιδιρὸς καὶ εβασάνισαν

αυτην λεοντας, αποδος ημην τα επτα νίπια της αδελφίς ημον, της μελετήνης, τοτε λεγι η ακάθαρτος γιλού μι με βασανίζετε ἅγιοι του θ(εο)υ καὶ όμνίοσα εις τον θρόνων του θ(εο)ῦ καί εις τον βραχίονα αυτον ηψυλόν και ἅγιον τον οφθαλμόν αυτόν τον ακυμητον και εις τον δρωμον του ηλίου καὶ εις την κυρα σελήνην και εις το ὄνομα του άρχαγγελου μηχαήλ της δινηθή και εχη τα δόδεκά μου ονοματα γεγραμένα ου μι δικο αυτήν εϋξατο το μεν πρότον μου ὄνομα, καλούμε γιλού 2 ~~μορφου~~ (ἀ)βηζού το 3 μόρφου το 4 πατάξερε το *5* σελενόμι το 6 μόρφε τα 7 αργιρια 8 χριρουσα τα 9 χαρχάριστα 10 καταληπούσα τα 11 αργιρήνη τα 12 στρανκαπεδοφορούσα τα ξιν τα δοδεκά μου ονόματα και εχι τον ο ευρεθι τον ἅγιον φιλαχτήριον και έχη τό ονομα του αρχαγγελου μηχαηλ φευξομε απο τον ηκον εκήνον μίλια τράντα και επι τον δουλον του θ(εο)ῦ (…).	αὐτῆν λέγοντες ἀποδὸς ἡμὴν τὰ επτὰ νίπια τῖς ἀδελφοῖς ἡμα τὶς μελετηνῆς. {**τοτε λεγι η**} ἀκάθαρτος γιλοῦ μιμε βασανίζετε, ἅγιή τοῦ θ(εο)ῦ, καὶ ὁμιὅσαν εἰς τὸν θρόνων του θ(εο)ῦ καὶ {**εἰς**} ζὸν βραχήωνα αυτὸν ἠψιλὸν καὶ ἅγιον. ἤτιον ὀφταλμόν αἰ τό τον ακίμιτον καὶ εἰς τὸν δρωμον τὸν ηλιον καὶ εἰς τὴν καὶρα Σελίνι, καὶ {**εἰς**} τὸ ὥνομα τοῦ ἀρχαγγελου μηχαΐλ τὶς δινιθι, καὶ ἐχι τα δόδεκα {**μου**} ὀνωματα γεγραμένα, ὀυμιαδικύ αυτών εξ αυτό τό μεν προτώμου ὥνομα καλοῦμε γιλοῦ το διό ἀβίζοῦ τὸ τρια μέφοῦ τό τεσερα παταξέρε **ἀτο** το πέντε σιλόμι τὸ ἔξι μορφαιμέ το ευτὰ ἀργιρίαν ὀκτο κριρουσὰ το ἤνε χαρπαριστρά το __, κατολιποῦσα τα ἐτεκα ἀγιρινή τα δόδεκα στραγγα πεδοφοροῦσα ταυήσίντα δοδεκά μου ὀνόματά καὶ ἐχι {**τον**} ὠευρέθη τὸ ἅγιον φιλακτίριον, **τοῦτο** καὶ ἔχη τὸ ὥνομα τοῦ ἀρχαγγέλου μιχαήλ, φευξομε ἀπο {**τον**} ἵκον ἐκίνων μηλία τριἄντα, καὶ ἐπι των δοῦλον τοῦ θ(εο)ῦ (**ὁ δίνας**).

Перевод таблицы

СБК, л. 16об.–18 (СБК 2) (Чернухин 2005: 83–86)	**ГР$_{62}$, л. 119об.–120 (Соколов 1894: 25–26)**
Молитва от нечистой Гилу, для роженицы. Как спускался (с небес?) архангел Михаил и обходил города, наступил на скверную и нечистую Геллу, с волосами до пят и огненными глазами; и вскричал ей архангел Михаил: «Заклинаю тебя (именем) Бога живого объявить мне правду, откуда приходишь и куда идешь?» Ответила ему скверная Геллу: «Как змея, как комар, как животное четвероногое вхожу я к (л. 17) семи повитухам и забираю душу рожениц,	**(Против) злых соседей, против злословящих, клевещущих и обидящих раба божия (имр.), где бы он ни находился: или в дороге, или на суде, или в народе, или на море, или на реке, или на распутье, или в горах, да будет упасен и сохранен и не посрамлен раб божий (имр.)** (владелец сего филактерия. — *А.Р.*), говоря и нося святой оберег сей.

и никто в народе меня не знает, и душу младенцев их, и груди женщин иссушаю, я моря вздымаю, я (быков) умертвляю и овец извожу». Слыша такое, архангел Михаил говорит ей: «Поклянись мне, а не то не	
	И святая с ним (с этим филактерием. — *А.Р.*)
вырваться тебе из рук моих». И связали ее святой Сисиний и Сисиниан, и Сидир, и мучили ее, говоря: «Верни нам семь детей малых сестры нашей Мелетины». Тогда говорит нечистая Геллу: «Не мучайте меня, святые Божьи». И присягнула она (л. 17об.) престолом Божьим и рукою Его высокой, и святым оком Его неусыпным, и путем Солнца, и рогом Месяца, и именем архангела Михаила: «Тому, кто будет хранить записанными двенадцать моих имен, не буду зла творить. Первое мое имя зовется Геллу, 2-е Визу, 3-е Морфу <Μορφοῦ>, 4-е Патаксере, 5-е Селеномито, 6-е Морфе, 7-е Аргирия, 8-е Хрируса, 9-е Хархариста, 10-е Каталипуса, 11-е Аргирини, 12-е Странга, детей уносящая — таковы двенадцать моих имен. И если ими владеет нашедший (их) как святым оберегом, — а имя архангела Михаила пусть также хранит, уйду я от того дома на тридцать миль и от раба Божьего <...>	перешла тебе из рук моих. И связали ее святой Сисиний и Синианос и Сидирос и мучили ее, говоря: отдай нам семерых младенцев сестры нашей Мелетины. (И отвечала) нечистая Гилу: не мучьте меня, святые божьи. И клялась она престолом Божьим и мышцею его высокою и святою, и оком его недреманным, и бегом солнца, и рогом луны, и именем архангела Михаила: кто может (прочитать) и имеет двенадцать имен (моих) написанными, я не буду вредить ему отселе. Первое имя мое Γιλού, второе Αβίζοῦ, третье Μέφου, четвертое Πατάξερεα, пятое Σιλόμι, шестое Μορφαιμέ, седьмое Αργιρίαν, восьмое Κριρουσά, девятое Χαρχαρίστρα, десятое (Κατο)Λιποῦσα, одиннадцатое Αγιρινή, двенадцатое Στραγγα πεδοφοροῦσα. Вот мои двенадцать имен. И кто приобретет сей святой филактерий, и имеет имя архангела Михаила, я убегу от дома того за тридцать миль и от раба Божия (имярек).

Обсуждение. Можно предположить, что у текстов ГР$_{62}$, л. 119об.–120 и СБК 2 имелся один и тот же прототип, версии которого на протяжении веков претерпели изменения. Это неудивительно, поскольку первоисточники рукописей СБК и ГР$_{62}$ имеют одинаковое «таврическое» происхождение. Рукописный греческий сборник врачевальных и апокрифических молитв и заговоров (первая половина XIX в.) попал к исследователям в 1966 г. от знахарки-гречанки из села Большая Каракуба (в бывшем Мариупольском греческом округе), основанного в те же 1780-е гг., что и колония греческих переселенцев из Крыма, говоривших на таврорумейском наречии. Оставленное ими в 1778 г. одноименное село было, согласно переселенческим доку-

ментам, самым большим греческим селением в Крыму. Кодекс СБК (61 л., 19,8 × 16,2 см) ныне принадлежит Р.С. Харабадот (Львов), впервые был описан Е.Э. Гранстрем в 1981 и 1987 гг. (Гранстрем 1987) и затем полностью опубликован Е.К. Чернухиным (Чернухин 2005).

По нашему мнению, фонетическая тождественность ряда заговорных молитв в СБК и $ГР_{62}$ (при различном оформлении словоразделов) свидетельствует о том, что прототипы этих текстов не только переписывались, но и могли быть записаны со слов носителя фольклорной заговорной традиции (известно, что ими часто оказывались те же провинциальные священнослужители и монахи).

Е.К. Чернухин отметил сходство ряда текстов СБК и $ГР_{62}$, в том числе «Молитвы о сне» [Ευχὴ του ὕπνου…] (Чернухин 2005: 141), ранее опубликованной из $ГР_{62}$, л. 86 А.И. Алмазовым (Алмазов 1901: 103–104)[7]. Проведенная нами сверка другого известного текста — апокрифической молитвы святого Григория Чудотворца — показала подобную тождественность основных фрагментов молитвы в рукописях СБК и $ГР_{62}$. Обе рукописи содержат также фонетически тождественную (Чернухин 2005: 145) молитву на головную боль с кратким названием «Καιφαλοπὸνος» ($ГР_{62}$, л. 69–69об[8]; СБК, л. 13–13об.). Это название является специфическим и более нигде не встречающимся (вероятно, диалектным) написанием греческого κεφαλόπονος [головная боль]. В тексте «Экзорцизма (для) головы от Мигрени» употреблена аналогичная грамматическая форма в связи с головой: καίφαλο, καίφαλικον. Всё это убедительно свидетельствует о единстве происхождения заговорных текстов в греческих рукописях $ГР_{62}$ и СБК, имеющих крымские первоисточники. Но откуда отмеченные греческие заговорные молитвы могли попасть в Крым?

В молитве от головной боли «Καιφαλοπὸνος» обоих «таврических» сборников упоминаются семь архангелов ($ГР_{62}$, л. 69–69об.; СБК, л. 13–13об.), а в экзорцизме Гавриила («Ἀποκρισμός του Γαυριήλ» — СБК, л. 15об.) называются имена семи ангелов, которые «отгоняют всякую болезнь и всякую слабость <…> Михаил, Гавриил, Илло <?>, Уриил и Рафаил, Агафоил и Иоил» (Чернухин 2005: 81). Вероятно, все они являются архангелами, так как далее в перечислении упоминаются «нижестоящие» пророки, святые «и все святые ангелы Господа» (там же: 81). Почитание Агатоила (Αγαθοὴλ) и Иоила (Ἰωὴλ) как архангелов характерно для анатолийских провинций Византии. Их имена упоминаются как защитные в «Историоле св. Григория Богослова», фрагменты которой также включены в состав СБК. По нашему мнению, имена этих апокрифических архангелов могут служить своеобразным ономастическим маркером, указывающим на наиболее вероятные место и время происхождения протографов рассматриваемых молитв: Анатолия IX–XII вв., когда культ этих архангелов отразился в церковной иконографии и молитвах

[7] Речь идет также о фонетической, а не грамматической тождественности.

[8] В $ГР_{62}$ она имеет продолжение, отсутствующее в СБК, см.: Соколов 1894: 21.

василианского монашества и монастырей Каппадокии. Подробнее об этом см. ниже в нашей главе «Ангел, имеющий власть над лихорадкой, и Сисиниева молитва» (наст. изд., с. 723–750).

Другим информативным маркером является формула «Шел Господь от Иордана / за Иорданом», с которой начинается рассматриваемый здесь экзорцизм. Историола молитв от мигрени на греческом обычно включает один из двух сюжетов: 1) мигрень выходит из моря и ее встречает святой герой («тип Антавры»); 2) Господь один или с архангелом Михаилом идет по берегу Иордана и встречает Мигрень. Последняя формула связана с сюжетом Крещения, а также мотивом встречи демона за Иорданом, который может быть понят, как полагает Ф. Прадель, «исходя из того, что Иордан был границей земли обетованной» (Pradel 1907: 355). В наиболее ранней версии формулы в SA (XV в.) мотив Иордана в историоле отсутствует (см. таблицу 2). После падения византийских провинций, мусульманизации Анатолии и массовой миграции монашества из этого региона традиции почитания каппадокийских архангелов Сихаила, Иоила и др. какое-то время сохранялись на Кипре. Именно оттуда происходит рукопись DM_{369}. Остальные тексты с «Иордан-формулой», содержащей мотив встречи, известны из рукописей крымского происхождения $ГР_{62}$ и СБК.

Рассмотрим известные примеры формул данного типа, сведенные в таблицу.

Таблица 2. **Мотив встречи Мигрени в греческих заговорных молитвах**

Рукопись	**Название молитвы и текст формулы**	**Публикация**
SA, л. 56–56об.	Εὐχὴ τοῦ μικράνου. Ὡς ἐπεριπάτεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τοῦ ἀρχάγγελου Μιχαὴλ ὑπήντησεν τὸ μίκρανον, καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς. ποῦ ὑπάγεις, (τὸ) μίκρανον, καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ λέγη: ὑπάγω νὰ μπῶ εἰς αὐτοῦ κεφαλὴν χωρὶς μαχαίρας κρέας φάγω καὶ χωρὶς ποτοῦ αἷμα ποίειν. καὶ λέγει ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ. ὁρκίζω σε <…> [Молитва (от) Мигрени. Когда шел Господь наш Иисус Христос вместе с архангелом Михаилом, повстречал он Мигрень. И сказал Господь наш Иисус: «Куда ты идешь, Мигрень?» — И ответила она, (и) говорит: «Иду, чтобы войти в его голову: без ножа мясо есть и без хмеля кровь пить».	Публикуется впервые по ркп. SA
DM_{369}, л. 166–168	Ἀπορκισμὸς τοῦ ἡμικράνου. Ὡς ἐπεριεπάτειν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός[9] μετὰ Μιχαὴλ [Изгнание Мигрени. Когда шел Господь наш Иисус Христос вместе с Михаилом…]	Παπαδόπουλος-Κεραμεῦς 1894: 104; Дмитриевский 1901: 452

ГР$_{62}$, л. 118	Ἀπορκισμὸς τοῦ κέφαλο(ῦ) ἀπό τὸν μήκρανον. <…> Περιπὰτησε ὡ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός τοῦ Ἰορδάνου. [Экзорцизм (для) головы от Мигрени. <…> Шел Господь наш Иисус Христос от Иордана.]	Публикуется впервые
СБК, л. 53об–55об.	Заставка: Αφορκησμος το γιμικράνου <ἀπορκισμός τοῦ ἡμικράνου> ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπεριπατῆν πέραν <τοῦ> / Ἰωρδάνου <Ἰορδάνου> [Изгнание Мигрени. Господь наш Иисус Христос шел по другую сторону от Иордана…]	Чернухин 2005: 130. Диакритика восстановлена по: Гранстрем 1987: 176
СБК 3^{α}, л. 18–20	Τεκνοπιγίαν της λεχούσις. Ὣς περιπατήσα ημῶν ο κύριος και θεός ημῶν πὲραν Ἰορδάνου, απὴντησεν τον μήκρανον την μιαράν κατηραμενην αρμένησαν γιλού [На роды роженице. Когда шел наш Господь Бог по другую сторону от Иордана, повстречал Мигрень, скверную, проклятую армянку Гилу]	Чернухин 2005: 86

В заключение отметим, что на примере рассмотренной формулы мы наблюдаем в СБК и ГР$_{62}$ одинаковую попытку сборки двух различных заговорных историол на изгнание Мигрени и Гилу в единую «универсальную» молитву. В ГР$_{62}$ филактерий с СМ привязывается в конец «Экзорцизма для головы от Мигрени», а в СБК 3^{α} включается в сам сюжет историолы, превращая его в текст Сисиниевой молитвы «Михаил-типа».

[9] В ркп. сокращение: кς ἡμῶν ἸΣ ΧΣ.

СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ СИСИНИЕВОЙ МОЛИТВЫ В НОВОГРЕЧЕСКИХ ЗАГОВОРАХ

(Х. Пассалис)

Так называемая Сисиниева молитва, в которой появляется «ведьма, похищающая младенцев» (Gaster 1900) или «вредящая детям / убивающая детей демоница» (Lyavdansky 2011), была и остается объектом исследования ученых из различных научных областей. Следы этой истории находим на магических сосудах, свинцовых амулетах, иллюстрированных магических манускриптах, фресках, создававшихся на протяжении нескольких тысячелетий в разных культурах восточного Средиземноморья и в других частях Европы (Greenfield 1989). За время распространения молитвы изменения ее текстов касались главным образом имен женского демона (Авизут, Лилит, Малвита, Ламасту, Алабасандрия, Галлу, Гелло, Геллу, Верзилья, Вештица и т.д.), а также имен сакральных героев (Соломон, Сисиний, пророк Илья, архангел Михаил, Гавриил и др.).

В греческой традиции СМ, известная как заклинание от Геллу (древнегреческая Гелло), дожила с византийского времени до наших дней и неоднократно становилась предметом научного интереса. Наиболее полный анализ эволюции СМ содержится в работе Р. Гринфилда (Greenfield 1989), который выделил два основных типа СМ — «Сисиний/Мелетина-тип» и «Михаил-тип».

Заклинания от Геллу, относящиеся к названным выше типам, продолжали свою жизнь как в устной, так и в письменной форме до середины XX в., по-разному передаваясь и исполняясь. В настоящей главе мы рассмотрим параллельное бытование текста СМ в устной и рукописной традициях и их взаимное влияние. Мы проанализируем также новогреческие заговоры, представляющие собой модифицированные версии СМ, обращая особое внимание на то, какие формы принимает заклинание от Геллу, какие элементы СМ остаются неизменными, а какие, напротив, подвергаются трансформации и исчезают.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГЕЛЛУ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Этнографические данные подтверждают распространение легенды о Геллу с незначительными или существенными вариациями. В фольклорной традиции имя демона имеет множество диалектных вариантов типа Γελλού [Геллу], Ελλου [Еллу], Γιλλού [Гиллу], Γ'λλου [Г'ллу], Γιαλλού [Гьяллу], Ιαλλού [Яллу][1].

[1] Распространение и интенсивное использование этого слова иллюстрируется рядом дериватов, таких как (Α)γγελλούδα / Γιαλλούδα [(А)ггелуда / Гьяллуда], Γιαλλουδάκι [Гьяллудаки], Ελλουί [Еллуви], Γιαλλούρα [Гьяллура].

Имя Геллу во всем многообразии его диалектных вариантов обозначает вредоносного женского демона. Наиболее частотны следующие дефиниции: вредоносный дух, который вредит и убивает младенцев, вызывает детские болезни; чудовище, которое душит овец; привидение, которое преследует беременных женщин; рожденная в Сочельник девочка; домовой; женщина со взглядом, вызывающим сглаз[2]. В разных областях Греции с этими значениями имени Геллу связаны различные суеверия и представления.

Эти поверья были записаны и опубликованы современными греческими фольклористами (Oekonomides 1965; Οικονομίδης 1975; Αικατερινίδης 1990). Дополнительные данные, приведенные в настоящей главе, подкрепляют утверждение о хорошей сохранности таких представлений.

Корреляция между женским демоном, женщиной, способной насылать проклятия, и той, с образом которой связывают вредоносные действия, обычно приписываемые домовым, очевидна из следующих свидетельств: «Когда роженица заболевает и умирает от горячки, считается, что это Гьяллу сглазила ее. Любая болезнь, от которой страдают новорожденный или его мать, как верят, вызвана проклятием Гьяллу» (Στέλλας 2004: 37), «Это Гьяллу преследует новорожденных и некрещеных младенцев, которых оттого и душит» (Там же: 136–137). Вредоносные действия демоницы не ограничиваются тем, что она вредит новорожденным или роженицам, но распространяются и на другие объекты, как это бывает и в книжной традиции: «Она настолько зла, что пьет, сушит молоко рожениц, уничтожает плоды и посевы, топит корабли и моряков, заражает все, к чему прикоснется» (Там же).

Следы литературной традиции относительно того, какие опасности несет с собой Геллу, отмечены в тех областях, где были обнаружены соответствующие рукописные заговоры, например на Кикладских островах Паросе и Наксосе. Согласно этнографическим записям с Пароса, «до тех пор пока роженице не разрешалось пойти в церковь, и даже позже, после крещения новорожденного, она старалась не выходить вечером из дома, чтобы с ней не вошла Геллу <…> Дверь всегда была притворена и рано закрывалась. В случае крайней необходимости дверь открывали в том случае, если родственник или случайный гость постучит трижды; при этом скрестят пальцы и прочитают молитву» (Στέλλας 2004: 112–113); «Кто бы ни вошел в дом, следом за ним идет Геллу. Если ей не удается попасть в дом, она начинает подражать крику животных и человеческим голосам, чтобы обмануть их [людей в доме], заставить приоткрыть дверь, чтобы она смогла проскочить или проползти. Но стоит ей оказаться в доме, как она сразу же покажет свои

[2] См.: Αικατερινίδης 1990: 237; Oekonomides 1965: 328–329. См. также о критском ритуале «связывания Геллу»: чтобы остановить детский плач, который приписывается воздействию демона, втыкают тростинку в луковицу (Αικατερινίδης 1990: 225–255).

длинные ногти и раскосые глаза, чтобы заразить все, к чему она прикоснется» (Там же: 113). Также и на Наксосе: «Яллу (местное произношение имени Геллу. — *Х. П.*) — это демон, который после полуночи ходит за людьми по пятам, чтобы найти открытую дверь в те дома, где есть некрещеные младенцы. Вслед за человеком заходит Яллу в дом и убивает ребенка. Чтобы защитить свое дитя, мать кладет у его подушки кусок хлеба с воткнутым в него крестиком из тростника. Матери, которые еще не очистились после родов, ни на минуту не оставляли ребенка одного, чтобы "его не съели мыши". И сами не должны были оставаться одни, и по вечерам никто, кроме мужа или ближайших родственников, не входил в дом. Нарушение одного из этих запретов, равно как и контакт с покойником, влекло за собой потерю молока» (Stewart 1991: 101).

Широко распространены представления о способности демоницы превращаться в змею. В следующем сообщении с Пароса содержится характерный образец представлений о таком преображении: «Гелло (или, как ее сейчас называют в народе, Гьяллу) <…> была незамужней, когда забеременела и умерла во время родов. С тех пор, обуреваемая жаждой мщения, она превратилась в злобного духа. В паросских заговорах от укусов змей и насекомых она называется φταβουτου или εφτα βουτου (букв. «ныряющая, окунающаяся в воду семь раз»). И обличий, которые она может принимать, чтобы войти туда, куда хочет, также семь (дракон, чудовище, ползающая или летающая змея и т.д.). Обычно она ныряет в воду у морского берега [βούτου, λούτρου], чтобы оборотиться кем-то или спастись от преследования. Как правило, ее зовут «живущей на морском берегу» (Γιαλλού[3]), злобным духом (κατσα ανεραγδού), «ныряющей в море» (βουτίχτρα), «наводящей порчу» (φταρμίστρα), злодейкой (κακίστρα), вредительницей (στριγλίστρα), душительницей младенцев (πνιγομπαιδού) (Στέλλας 2004: 136–137).

Имя Геллу упоминается в заговорах для защиты от опасных пресмыкающихся, которые произносили главным образом тогда, когда приходилось спать под открытом небом во время полевых работ. См. следующие отрывки из «заговоров против опасных пресмыкающихся», дающие прекрасный образец представлений такого рода: «Αι Γιώργη μου, / δένε και χαλίνωνε τα συρνάμενα της γης, / τον όφη τσαι την όχεντρα, / την Ελλού τσαι τη Μαντού, / το μικρόν αγραλινάτσι…» [Святой Георгий, / свяжи и наложи узду на ползающих по земле гадов, / на змею и на гадюку, / на Еллу, и на Манту, / и на полевого паучка] (Касос) (Μιχαηλίδης-Νουαρός 1935: 21–22); «Αι Γιώργη μετά σου / και κυρά Πεντακλησού, / δένε και χαλίνωνε / το Βραχνά και τη Γελλού, / τον όφη και την όχεντρα…» [Святой Георгий и госпожа [Богородица] пяти церквей, /

[3] В данном случае Стеллас имеет в виду одну из возможных народных этимологий имени Геллу, основанную на созвучии имени демона и новогреч. γιαλός 'морской берег', 'побережье'.

свяжи и наложи узду / на Ночной кошмар и на Геллу, / на змею и на гадюку] (Аикатеринидής 1990: 244)[4]; «Αι-Γιάννη βούθα μας, βούθα μας τριβούθα μας. / Τρεις αντζέλοι του Χριστού τασι τρεις της Παναγιάς, / γέσετε, χαλινώσετε τα συρνούμενα της γης, / τα πονηρά της νύχτας, την Γελλού, την Μαλλού, τη Ξαθθού, / τη Μιαλοτσεφάλου, τον όφιο, την όφιεντρα το σκορπιό, τη σκολόπεντρα, το μιρκό το ρωαλλάτσι / απουκάτω στο πλακάτσι, ώστα να 'βγ' ο ήλιος… / να συνάξω τα σατσιά μου /τσαι να μπσάσω τα παιδιά μου / τσαι να πάω στηβ βουλειά μου» [Святой Иоанн, помоги, трижды помоги нам, / Трое ангелов Бога и Богородицы, / свяжите и наложите узду на ползающих земных гадов / на лукавых [духов] ночи Геллу, Маллу, Ксафу, / на Большеголовую, на змея и на змею, на скорпиона и скорпиониху, на ядовитые мешки (?) / под горой, пока не взойдет солнце, / когда я соберу мешки, / возьму детей / и отправлюсь на работу] (Карпатос) (Μιχαηλίδης-Νουαρός 1932: 159)[5].

СЛЕДЫ СИСИНИЕВОЙ МОЛИТВЫ В НОВОГРЕЧЕСКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ

«Сисиний/Мелетина-тип». Располагаем ли мы текстами СМ, бытующими в устной традиции и сохраняющими связь с книжным прототипом?[6] В действительности можно обнаружить варианты обоих типов СМ, которые исполняются и передаются устно, характеризуясь различной степенью вариативности. Рассмотрим следующий текст заговора от сглаза, происходящий из критской деревни Аси Гонья (Ханья) и записанный Екатеринидисом в 1964 г.:

А. Ως ήσαν οι πέντε αδελφοί
κ' είχανε μιαν αδερφή,
την κερά Μελετηνή.
Εννιά παιδάκια είχενε
κανένα δεν τσ'απόμεινε.
Πύργο χρυσό εκάνανε
και μέσα την εβάλανε οι γι-αδερφοί τζη.
Και χάρη Θεού ευρέθη βερεμένη
και εγέννησε αρσενικό παιδί.

А. Жили пятеро братьев,
и была у них одна сестра,
госпожа Мелетина.
Пятеро детей у нее было,
и ни одного не осталось.
Золотую башню построили братья
и поместили туда сестру.
И милостью Божьей она затяжелела
и родила мальчика.

[4] Стоит отметить, что во всех заговорах от пресмыкающихся упоминается св. Георгий, который изображается на иконах как всадник, поражающий копьем змея; о связи между св. Георгием и св. Сисинием см.: Κουρίλας 1957: 49–50; Ήμελλος 1965: 48–49.

[5] В заговорах на сон Геллу также фигурирует как один из персонажей, вызывающих ночные кошмары (Μιχαηλίδης-Νουαρός 1932: 160).

[6] Этот вопрос представляется сложным, поскольку до сих пор не составлен и не опубликован корпус греческих заговоров. Тем не менее мы предпримем такую попытку, основываясь на 4000 текстах из имеющегося в нашем распоряжении собрания. Бесспорно, исследование и публикация других заговоров внесет бóльшую ясность в данный вопрос.

Κι ακούσανε οι γι-αδερφοί τζη κι ετρέχανε,
τα δόσια να δώσουν,
τσι χαρές να κάμουν.
Κατά χάρις Θεού εχτυπήσανε την πόρτα
και τη βρήκανε σφαλιχτή.
— Ανοιξέ μας, αδερφή μας,
τα δόσια να δώσουμε,
τσι χαρές να κάμουμε.
— Δε σας ανοίγω, αδέρφιά μου,
γιατί ‘ναι η Σούδα, η Μούδα,
η κακιά γειτόνισσα,
και θα μπει,
να μου πάρει των εννιά μηνώ το παιδί,
το σονωροκαμωμένο.
— Ανοιξέ μας, αδερφή μας,
κι εμείς κρατούμε κουμπούρια, μαχαίρια, σκαπέτια
να τήνε σκοτώσουμε.
Εκείνη δεν εγίνη μουλάρι γη μοσχάρι
να μπει να τση παρει
των εννιά μηνώ παιδί,
το συνωροκαμωμένο,
μόν’ εγίνη μύγια
και μπήκε κοιλιά — κοιλιά τ’αλόγου
και τση πήρε των εννιά μηνώ το παιδί,
το συνωροκαμωμένο.
— Γλυκάτε, αδέρφια μου,
πριν τον ποταμό περάσει,
πριν στο σκαμνί τζη κάτσει,
πριν τον άντρα τζη αγκαλιάσει,
να τση πάρετε των εννιά μηνώ το παιδί,
το σονωροκαμωμένο.
Εγλακούσαν και την εφτάξανε.
πριν τον ποταμό περάσει,
πριν στο σκαμνί τζη κάτσει,
πριν τον άντρα τζη αγκαλιάσει.
— Να μασε δώσεις των εννιά μηνώ το παιδί,
το συνωροκαμωμένο,
απού πήρες τσ’αδερφής μας.
— Α δύνασθε σεις να ξεράσετε
τση μάνας σας το γάλα,
δύναμαι κι εγώ να ξεράσω
τον εννιά μηνώ το παιδί,
το συνωροκαμωμένο.
Γιαείρανε γρινιασμένοι, χτικιασμένοι.
Κατά χάρις Θεού ευρέθη μια προβατίνα,
ψοφισμένη, βαρεμένη
και αρμέγουνε στσι καταπαλάμες ντως το γάλα,
και τση το πήγανε και το ’πιε
κι ανατρόπιασε από τσι εβδομήντα δυο τζη φλέγες
κι εξέρασε οβράκια, οφιδάκια, λιακονάκια
κι ένα παλικαράκι με τ’ άρματα ζωσμένο.

Услышали об этом братья и прискакали,
чтобы одарить дарами,
чтобы устроить пир.
Милостью Божьей постучались они в дверь
и нашли ее запертой.
— Открой нам, сестра,
чтобы мы одарили тебя дарами,
чтобы устроили пир.
— Не открою вам, братья,
потому что где-то есть Суда, Муда,
злая соседка,
которая войдет
и заберет моего девятимесячного
мальчика, только что родившегося.
— Открой нам, сестра,
есть у нас пистолеты, ножи и кирки,
чтобы ее убить.
А та не обернулась мулом или теленком,
чтобы войти и забрать у нее [Мелетины]
девятимесячного мальчика,
только что родившегося,
а стала мухой,
и вошла под брюхом лошади,
и забрала у нее девятимесячного
мальчика,
только что родившегося.
— Бегите, братья,
прежде чем она переправится через реку,
прежде чем сядет на лавку,
прежде чем обнимет своего мужа,
отберите у нее девятимесячного мальчика,
только что родившегося.
Побежали они и догнали ее,
прежде чем она переправилась через реку,
прежде чем села на лавку,
прежде чем обняла своего мужа.
— Отдавай нам девятимесячного мальчика,
только что родившегося,
которого забрала у нашей сестры.
— Если сможете отрыгнуть
молоко своей матери,
тогда и я смогу отрыгнуть
девятимесячного мальчика,
только что родившегося.
Возвращались они разочарованные и сердитые.
И по милости Божьей нашли овцу
худую, раненую,
но смогли нацедить в ладонь молока,
отнесли его [ведьме], и та выпила его,
и хлынули из нее семьдесят две струи,
и изрыгнула она евреев, змей, ящерок,
а еще живого малыша-богатыря в доспехах.
От сглаза (Αικατερινίδης 1990: 249–251)

Несомненно, перед нами новогреческая стихотворная версия «Сисиний/Мелетина-типа», изложенная на местном диалекте. Заметно, что сюжетное повествование этого заговора находится в соответствии со всеми структурными частями книжной версии СМ. Заговор начинается с рассказа о Мелетине и ее братьях, говорится также о гибели ее детей (1-я часть книжной версии) и о попытке братьев защитить ее путем постройки башни (2-я часть книжной версии). Затем следует сообщение о ее новой беременности (3-я часть книжной версии) и связанном с нею приезде братьев. Первоначально Мелетина отказывается впустить их, но заверения братьев о том, что они смогут защитить ребенка, переубеждают ее. Демон же, соответственно, обратившись мухой, попадает внутрь и убивает младенца. Братья гонятся за демоницей, хватают ее и требуют вернуть ребенка, выполняют ее требование доставить материнское молоко и получают обратно детей Мелетины (4-я часть книжной версии). Пятая часть книжного первоисточника, касающаяся возобновляемых мучений демона и раскрытия им своих имен, полностью отсутствует. Несмотря на то что заговор сохраняет имя Мелетины, имя Геллу не упоминается, а заменяется парой бессмысленных слов Σούδα, Μούδα [Суда, Муда], которые обозначают «злую соседку» [η κακιά γειτόνισσα].

Существует еще два критских текста, основанные на этом же типе СМ, записанные в первом десятилетии XX в. и также используемые в качестве оберега от сглаза или лечения от него. Однако эти тексты больше отличаются от книжного варианта. Приведем только один из них (B), поскольку тексты очень сходны между собой.

B. Στ'όνομα του Χριστού και τ'αγίου Παντελεήμονα.
Ήτανε εννιά αδέρφια κι είχανε μιαν αδερφή.
Τη σπιτώσαν, την παντρέψαν
και την ενοικοκυρέψαν κι έκαμε και εννιά κοπέλλια.
Κι επήγαινε και τση τα τρώε η τσίκρα, η μίγκρα, τση κακής ώρας το γέννημα. Κι έμαθα ντο οι γι-εννιά αδερφοί κι ευτύς εξεκινήσαν.
Ξανάστροφα ντυθήκανε κε ετσά καβαλλικέψαν
κι ούλοι τώνε ξανάστροφα τον ποταμό διαβαίνουν
και φτάνουνε ξανάστροφα στην πόρτα τσ'αδερφής των.
— Πόρισε συ, αδερφή, ν'ανοίξεις
με το μαραμέν' αχείλι.
— Και πως θα πορίσω, αδέρφια μου, που κάθεται στα κότσια τω μπεγιριώ σας η τζίκρα, η μίγκρα και τση κακής ώρας το γέννημα;

B. Во имя Христа и святого Пантелеймона.
Жило девятеро братьев и была у них сестра.
Они построили ей дом, выдали ее замуж, благоустроили ее, и родила она девятерых детей.
И пришла тсикра, мингра, порождение злого часа, и съела их. Узнав об этом, девятеро братьев сразу же пустились в путь.
Задом наперед надели одежду и так поскакали, задом наперед через реку переправились,
задом наперед к сестриной двери приблизились.
— Выйди, опечаленная (букв. «с печальным лицом») сестра, отворить дверь.
— Да как же мне выйти, братья, если на ногах у ваших лошадей сидит тсикра, мингра, порождение злого часа?

— Πόρισε συ, αδέρφι μας,
μα ΄μεις θα τηνε δείρουμε,
θα τήνε μαγκλαβίσουμε
στον ποταμό να τήνε ρίξομε και με το
μαυρομάνικο μαχαίρι θα τση χτυπήσομε.
Κι εκείνη εσηκώθηκε ευτύς και των ανοίγει
κι η τσίκρα τση θανατωσε και τα εννιά κοπέλλια.
Κι εκείνοι την επιάσανε και την εδείρανε,
στον ποταμό τη ρίξανε
και την εμαγκλαβίσανε ,
και με το μαυρομάνικο μαχαίρι τση χτυπήσανε.
— Είντα σας έκαμα, μωρέ,
και με δέρνετε,
με μαγκλαβίζετε, στον ποταμό με ρίχνετε
και με το μαυρομάνικο μαχαίρι μου χτυπάτε;
— Να πάεις τσίκρα, μίγκρα, να μάσε φέρεις
τσ'αδερφής μας τα παιδιά.
Και τότες επέρνα ο Χριστός κι ευλόησε
στη χέρα ντου του μαύρου σφαχτού το
γάλα κι ανασταθήκανε των εννιά αδερφώ
τσ' αδερφής τα εννιά παιδιά. Καλόστροφα
ντυθήκανε κι ετσά καβαλλικέψαν κι
ετσά περνούν τον ποταμό στο σπίτι ντω
γαέρνουν.

— Впусти нас, сестра,
мы изобьем ее,
мы ее замучаем,
в реку бросим, ударим ножом с черной
ручкой.
Тогда она сразу же поднялась и открыла им,
и тсикра убила девятерых детей.
Тогда они схватили ее, били,
в реку кинули,
мучили ее,
ударили ножом с черной ручкой.
— Что же я вам такого сделала,
что вы меня бьете
и мучаете, в реку бросаете
и ножом с черной ручкой ударяете?
— Иди, тсикра, мингра, и принеси нам
сестриных детей.
Случилось тогда Христу проходить
мимо, и благословил он своей
рукой молоко черного животного,
предназначенного на убой, и восстали
девятеро детей сестры девятерых
братьев.
Надели они тогда одежду правильным
образом, так поскакали и переправились
через реку, и домой вернулись.

От сглаза (Πάγκαλος 1983: 362–363)

Заговор начинается с сообщения о девяти братьях и их сестре, чьих детей пожрала демоница (что соответствует 1-й части книжной версии СМ). Имена их не называются. Типичное число 9, которое в тексте предыдущего заговора (А) относилось к количеству детей, теперь определяет количество братьев, а демон называется τσίκρα, η μίγκρα, τση κακής ώρας το γέννημα [тсикра, мингра, порождение злого часа][7]. Новая беременность сестры, как и построение крепости для защиты новорожденного (2-я часть книжной версии), не упоминается. Указание на то, как демон проникает в крепость (3-я часть книжной версии), содержится только в словах Мелетины к братьям, которые просят ее открыть дверь башни[8]. Пропуски и существенные изменения возникают при описании погони за демоном, его истязания и уговоров вернуть детей (4-я часть книжной версии). В концовке этого заговора Христос благословляет молоко животного, предназначенного на убой; впоследствии

[7] Эти бессмысленные слова часто встречаются в заговорах от сглаза или для лечения глазных болезней. Об их значении см.: Πασσαλής 2000: 295–296; Passalis 2012: 12.

[8] В другом варианте заговора сообщается, что демон попал в крепость «на лошадиных ногах» (Крит, Πάγκαλος 1983: 363–364).

дети возвращаются к жизни. При этом не уточняется ни то, какую роль играет молоко, ни то, каким образом демоница возвращает детей. Пятая часть книжной версии СМ, в которой возобновляются истязания демоницы и она сообщает свои имена, также отсутствует. Ожидаемо мы находим переделку и видоизменение сюжета, заметные при сравнении этого текста с предыдущим, но несомненно, что сюжетная структура рассматриваемого заговора в целом повторяет книжный вариант «Сисиний/Мелетина-типа».

Отдаленные следы влияния «Сисиний/Мелетина-типа» проявляются в следующем заговоре, также записанном на Крите.

C. Θάρμισε μια γυναίκα ένα παιδί κι απόθανε.
Της έδωσαν τότε γάλα ψοφισμένης προβατίνας,
το πιε, εξέρασε ό,τι είχε θιαρμισμένα.
Ως τα ξέρασε αυτά
να ξεράσει το αίμα της καρδιάς του,
απού εθιάρμισε τον…

C. Одна женщина сглазила ребенка, и он умер.
Тогда ей дали молока от дохлой овцы, она выпила его и изблевала все то, что сглазила.
Как она это изблевала,
так пусть выйдет кровь из сердца того, кто сглазил (имярек).
От сглаза
(Χριστοδουλάκης 2011: 287)

В заговоре, построенном на приеме параллелизма, событийная сторона дается в форме повествования (Пассалής 2000: 200) и связана с СМ двумя аспектами: упоминанием молока, при помощи которого устраняется проблема, и мотивом выблевывания детей.

«Михаил-тип». Существуют ли в устной традиции заговоры, содержащие в себе черты книжной версии СМ «Михаил-типа»? Ситуация встречи, структурообразующая для этого типа СМ, характерна для новогреческих заговоров и является композиционной рамкой для заговоров самой разной направленности (Пассалής 2000: 176–177). Какой-либо сакральный персонаж встречает представителя нечистой силы, собирающегося навредить человеку. За этим следует типичный диалог следующего содержания: «Куда ты направляешься? — Я иду навредить такому-то». В заключительной части защитник отсылает демона в труднодоступные места, где он будет лишен возможности вредить людям.

Приведем несколько заговоров, которые демонстрируют сходство со вторым типом СМ. Роль защитника в них исполняет либо архангел Михаил, либо другой сакральный персонаж, чаще всего Христос, а в роли вредоносного персонажа выступает женский демон, прямо или косвенно соотносящийся с Геллу.

D. Ως άστραψε η ανατολή κι εκίνησεν η δύση εκίνησ’ η κερά Καλή να πα να κυνηγήσει, ξανάστροφα καβαλλαρέ

D. На закате, в сумерках, Добрая Госпожа отправилась на охоту, сев на лошадь задом наперед и волосы

και τα μαλλιά τση κάτω. Μηχαήλ Άγγελος τσ'απαντήχνει και τση λέει: Πού πάεις, κερά Καλή, κερά Καλικωμένη ξανάστροφα καβαλλαρέ και τα μαλλιά σου κάτω; — Πάω κοράσια να μαράνω, οζά να ξελερώσω, βούγια να ξεζευλώσω, τση κακής μάννας το γιό να θανατώσω. — Μη πας κοράσια να μαράνεις, οζά να ξεζελώσεις, τση κακλης μάννας το γιό να θανατώσεις. Μόνο να πας στα όρη, στα βουνά, να βρεις τ'άγριν λα΄φιν μα μπεις στο κεφάλι του και να σχαμουριέσαι κιόλας.

опустив донизу. Повстречал ее ангел Михаил и спрашивает: «Куда едешь ты, Добрая Госпожа, Красавица, сев на лошадь задом наперед и волосы опустив донизу?» — «Еду я сушить дев, животным вредить, быков из ярма выпрягать, у плохой матери сына убивать». — «Не ходи ты сушить дев, животным вредить и у плохой матери сына убивать. А ступай ты в горы, найди там оленя и в его голову войди, его и запряги».

(Βαρδάκης 1926: 245)

E. Ο Χριστός επήαινε τσ'η Ελλού του πάντηξε. — Που πάεις Ελλού αρκαουντυμένη; — Πάω να κάμω μάννα τσαι κόρη να σφαίει καλόν αντρόυνο να μαχιστείμ καλού οσκού μαντρί να ξεκουδουνώσω , καλό θεμελιό να ρίξω κάτω, καλό δενδρί αν ξεριζώσω, καλής σκρόφας ουράνια να μαράνω. — Στρέψ' απ' ατού, Ελλού, τσ' άμε στο γυρογιάλι, που 'χει άλοο σιεροπόι, σιεροκάλικο τσαι μελανό σικώτι. Από 'τσει να φάεις τα'από τσει να μπτσεις τσαι λείψ'απού τους χριστιανούς τους θεοφοούμενους.

E. Отправился в путь Христос и повстречал Еллу. «Куда ты идешь, растрепанная (?) Еллу?» — «Иду рассорить мать с дочерью, мужа с женой заставить разругаться, у хорошего пастуха снять колокольчики с овец, прочный фундамент обвалить, хорошее дерево с корнем вырвать, у доброй свиньи поросят извести». — «Поворачивай, Еллу, и отправляйся на морской берег, где есть железный конь с железными подковами и черной печенью. Вот там ты и кормись и не приближайся к богобоязненным христианам».

От сглаза

(Μιχαηλίδης-Νουαρός 1935: 14–15)

О ком в действительности идет речь в заговорах D и E? Первый повествует о демоне, имя которого не называется, но который, несомненно, является женским демоном, намеревающимся причинить кому-то вред. Во втором случае речь идет о Еллу, чье имя — диалектный вариант Геллу. Из ответа демона мы заключаем, что ее вредоносная деятельность направлена на детей и женщин, но может распространиться и на другие объекты. Представляется, однако, что рассмотренные примеры не подвергались влиянию книжной традиции. Напротив, та часть, в которой святой защитник разговаривает с демоном, встречается во многих заговорах для отгона нечистой силы и типична для заговоров от сглаза (Πασσαλής 2000: 181–182). В таких заговорах женский демон представляет собой персонифицированный сглаз (αβασκαντήρα, βασκαντήρα, βασκα-βασκανία [Аваскантира, Васкантира, Васка, Васкания]):

Κίνησ' αβασκαντήρα,
χαλκομαντλισμένη, χαλκοποδιμένη,
χαλκοτσιμπερωμένη. Στη στράτα, που
πάγαινε, Χριστός ν' απάντησε…

Пустилась в путь Авасканитра, медным платком повязанная, меднообутая, с медным платком на голове. По дороге повстречался ей Христос…
(Роúсиας 1912–1913: 51)

Κίνησε βασκαντήρα, βασκαμένη,
ανάποδα μαντ'λισμένη,
ανάποδα τσιμπερωμένη
ανάποδα φορεμένη.
Τα δέντρα ξερριζώνοντα. Και τα β'να
ραΐζοντα… Νε βρήκε Χριστός και
Παναΐα κι' ν' αρωτήσανε. — Πού πας,
βασκαντήρα…

Пустилась в путь глазливая Васкантира,
в платке наоборот повязанном,
в головном платке наоборот повязанном,
в вывернутой одежде.
Деревья с корнем выворачивались и горы трескались… Повстречались ей Христос
с Богородицей и спросили: «Куда идешь, Васканитра?»
Эвбея (Σάθας 1876: 280)

Βάσκα βασκανία, […] Ο Χριστός και
τ' Άγιο πνεύμα κι η κυρά η Παναγία
[…] Ήρθε και επέρασε ο Μιχαήλ
αρχάγγελος […].

Васка, Васкания […] Христос
с Духом Святым и Госпожой
Богородицей […] Шел и проходил
Михаил архангел […].
Мани (Τσουμελέας 1912: 289)

Возможно ли утверждать, что эти заговоры восходят к книжному варианту СМ «Михаил-типа»? Несмотря на то что следы, указывающие на их происхождение, можно обнаружить, такое утверждение представляется спорным. Каково реальное положение дел? Рассмотрение текстов, относящихся к данному типу СМ, показывает, что книжный текст был встроен в композиционную схему, характерную для народной заговорной традиции, и существовал параллельно с литературным источником. Изначальная сюжетная схема предполагала встречу сакрального персонажа с мужской персонификацией зла, это объясняет превращение женского демона Еллу в Еллуаса [Ellouas]:

Ο Χριστός επήαινε, ο Ελλουάς του
πάντηξε, είπε του: — Πού πάεις
καρκαντυμένε, καρκαπαωμένε, καρκάν
την όψην έχεις τσαι μελανόν συκώτι?
— Πάω να κάμω μάννα τσαι κόρη να
σφαού, καλόν αντρόυνο να χωρίσει,
καλά αέρφ'τσα να κατακόψω, καλά
'ουρούνια να μαράνω […].

Шел Христос, и повстречался ему Еллуас. Спросил у него: «Куда ты идешь, покрытый чешуей, с острым взглядом и черной печенью?»
— «Я иду рассорить мать с дочерью, разделить мужа с женой, навредить дружным братьям, извести хороших поросят […]»
Касос (Μιχαηλίδης-Νουάρος 1935: 13)

Таким образом, мы рассмотрели трансформацию СМ в новогреческой традиции. Необходимо отметить, что все записанные тексты являются заговорами от сглаза и происходят из различных областей Крита, в том числе и из

района Ханьи. Заговор А был зафиксирован Экатеринидисом (Αικατερινίδης 1990) в деревне Аси Гонья, расположенной к западу от Ханьи, другие два заговора (В) им же в первом десятилетии XX в. в селах Нио Хорьо и Армени. О происхождении третьего текста (С) свидетельств не сохранилось. Вряд ли простым совпадением является тот факт, что тексты записаны в районе, в котором бытовали рукописные тексты СМ (Σπυριδάκης 1941: 67–68). Необходимо также отметить, что текст первого заговора, зафиксированного во второй половине XX в., ближе других к книжному первоисточнику и демонстрирует сохранение «Сисиний/Мелетина-типа» до последнего времени. Несомненно, последующие разыскания выявят новые заговорные тексты, по крайней мере на Крите, где помимо устных заговоров засвидетельствовано некоторое количество рукописных текстов.

* * *

Бесспорно, книжные варианты СМ обоих типов повлияли на формирование структуры и сюжетного повествования современных греческих заговоров. В частности, «Сисиний/Мелетина-тип» превратился в стихотворное повествование на местном диалекте, сохраняющее при этом основные элементы оригинальной молитвы и ожидаемо модифицированное в устной традиции. Тем не менее количество таких текстов невелико, а распространение ограничено областью Крита, для которой засвидетельствовано также наличие рукописной СМ. На этой территории представления о демонице Геллу оставались живыми и записывались по крайней мере до середины прошлого века.

Сложнее с установлением того, сохранились ли тексты «Михаил-типа». Следы молитвы этого типа можно найти в заговорах на сюжет о встрече сакрального персонажа и демона. Влияние книжного образца на такие заговоры может быть заметно только в той их части, которая описывает встречу главных действующих лиц и их диалог. Та же часть, в которой зло уничтожается и изгоняется, не несет на себе никаких следов влияния книжной традиции, а использует стандартные, многократно встречающиеся в заговорах других типов формулы отгона. Из рассмотрения таких заговоров следует, что элементы СМ были встроены в уже существующую композиционную рамку народных заговоров и продолжили свое существование наряду с бытованием рукописных вариантов «Михаил-типа».

Отмечается также, что при проникновении СМ в устную новогреческую традицию она теряла ту часть, в которой речь идет об объявлении демоном своих имен. Это может объясняться изменением функциональной направленности текста, а также устным способом передачи молитвы от одного носителя другому. Переписывание или чтение книжной СМ служило охранительным средством против всего плохого, что могло приключиться с новорожденным и роженицей. Изменение функциональной направленности

текста, превращение его в инструмент лечения, избавления от уже случившегося несчастья, снимало необходимость в произнесении имен демона. Кроме того, устная традиция подразумевает выучивание заговора наизусть (Passalis 2011), что также препятствовало сохранению перечня многочисленных (от 12 до 72) имен, многие из которых были набором звуков и не понимались носителями.

Все рассмотренные тексты являются заговорами от сглаза. В лечебной магии, в системе магико-религиозных представлений причиной самых разнообразных несчастий, которые могли приключиться с ребенком или роженицей, считали дурной глаз, а кроме того, и вредоносные действия Геллу. Это объясняет использование книжной легенды о Геллу в качестве заговора от сглаза, а также появление имен Сглаза в списках имен Геллу. Сравнительное изучение книжных вариантов и народных заговоров от Геллу — хороший способ проследить механизм взаимодействия между устной и письменной заговорными традициями, а также способы модификации книжной традиции в том случае, когда та признается первоисточником.

АРМЯНСКИЕ АМУЛЕТЫ И ЗАГОВОРЫ ПРОТИВ АЛА И ТПХИ И СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА

(Т.В. Тадевосян, Ш.К. Коцинян)

ВВЕДЕНИЕ

В армянском магическом фольклоре важнейшее место занимают молитвы и заговоры, направленные на исцеление от всевозможных телесных и душевных недугов. Молитвы и заговоры сопровождались особыми обрядами и врачеванием, а в качестве атрибутов использовались обереги-талисманы и письменные амулеты. Исполнителями были известные в округе целители, владеющие тайнами этого искусства: *тухт у гир анох* (թուղթ ու գիր անող; букв. ‘делающий бумагу и письмена’), *гир анох* (գիր անող; букв. ‘делающий письмена’) или *грбац* (գրբաց; букв. ‘развязывающий письмена’).

«Главная задача колдуна — *связать демона* (դև կապել). Делается это так: человека, одержимого демонами, усаживают в полутемной комнате и приказывают несколько часов подряд пристально смотреть на поставленную перед ним чашу с водой. Колдун, нашептывая разные непонятные молитвы, произносит: “Смотри, сейчас демоны придут и пройдут сквозь чашу, найди среди них того демона, который вошел в тебя, и дотронься до моей руки”. Если одержимый не видит этого демона, колдун сердится и может даже ударить розгой и бить одержимого до тех пор, пока тот не станет делать жесты, похожие на то, как будто он ловит и передает демона колдуну. В это время колдун заговаривает с демоном и заручается его клятвой, что тот больше не приблизится к этому больному (“связывает демона”)» (Лалаян 1908: 115).

Письменные амулеты часто имеют форму свитков. Изображения святых и чудес (исцеление, усмирение всевозможных демонов и т.д.) рядом с молитвами на амулетах-свитках еще более усиливали их магическую силу в глазах носителей амулетов. «Свиток — древнейшая форма списков магических текстов — своими корнями восходит к ранней магической практике, согласно которой свернутые в таком виде записи молитв или проклятий не подвергаются внешнему негативному воздействию и тем самым наделяются большой силой» (Казарян 2013: 8).

Из трудов армянского католикоса V в. Ована (Иоанна) Мандакуни мы узнаем, что еще в V в. армяне использовали защитные письмена (գիր պահարան). В своей речи «О чародеях, колдунах и ворожеях» («Թուղթ վասն հմայից դիւթականց եւ անօրէն յուռթողաց»), полностью посвященной колдовству, Ован Мандакуни сообщает, что авторами письменных амулетов были священнослужители, которые обращались к чернокнижникам и вешали себе на шею написанные теми амулеты. Католикос пытается объяснить также, почему письмена, наделенные магическим свойством, получили широкое распростра-

нение. Ован Мандакуни, естественно, выступает против колдунов и тех, кто прибегает к их услугам и тем самым предпочитает «…твердить заклинания и молоть сатанинский вздор, или брать соль и уголь, и красную нить, наговаривать на железо, воду и талисманы, навешивать на себя писаные заговоры и бусы, и (скрывать) в одежде, надевать на руку, на глаз, или на шею кости рыбьи или гадючьи и свертыши с охранным зельем» (Мандакуни 2008: 58).

Армянский историк V в. Егише также писал о колдунах, которые чертили какие-то письмена. Писатель и философ XIII в. Вардан Айгекци в проповеди «Об идолопоклонничестве» упоминает особые «дьявольские свертки» и «свитки с дыханием демонов».

Среди армянских молитв-заговоров второе место по количеству после молитв от дурного глаза занимают апотропеические молитвы против злых духов, наносящих вред роженицам и новорожденным, в частности против алов и тпхи. По народным поверьям, роженицы и новорожденные всегда подвержены влиянию злых духов, и на основе этих верований сформировались всевозможные предания, легенды, обрядовые действия и табу. С помощью ритуалов и запретов старались оградить роженицу, еще не совсем оправившуюся после родов, и слабого, беспомощного младенца от опасностей и болезней. С этой целью использовали металлические острые орудия (вертел, топор, ножницы, игла и т.д.) и некоторые другие предметы (цепь, кольцо, браслет, ключ, веник и т.д.), а также, естественно, молитвы-заговоры.

Все болезни, недомогания, осложнения, возникающие у женщин и детей, в первую очередь приписывались влиянию нечистой силы. Так, многим народам мира известен образ злого демона (чаще всего женского), вредящего женщинам и детям. В талмудической легенде это Лилит, у армян, турок и грузин — Ал (Алк), тпха и подобные им существа, в иудейской магической традиции — Абизу, у среднеазиатских народов — Албасты, Алмасты, Алкарысы и Албас, у греков — Гилло, у южных славян — вештицы и т.д.

У армян эти верования очень древние, засвидетельствованы в период Средневековья и встречаются во многих областях. По народным представлениям, ал почти всегда имеет женский образ, о чем свидетельствует еще одно его синонимическое имя — *алипарав* (ալիպառավ; букв. ‘ал-старуха’).

Алы размножаются, у них много детей (*сыны ала*), которых их матери якобы кормят печенью рожениц и новорожденных. В молитвах и преданиях мать алов часто выступает вместе со своими детьми, причем их число, по некоторым текстам, достигает двенадцати (см. ниже таблицу имен демонов).

По народным воззрениям, ал — злейший враг рожениц. Он постоянно кружится вокруг кровати и ищет подходящего случая, чтобы уничтожить роженицу и новорожденного.

Если роженица останется одна, ал может напасть на нее и похитить ее печень. Затем он спешит к реке, где промывает печень и с жадностью съедает

ее. После этого роженица умирает. Если ал еще не успел донести печень до реки, колдун сможет с помощью заговора вернуть печень и спасти роженицу. Когда ал уносит печень, т.е. когда женщина находится при смерти, все село собирается в ее доме, поднимают шум и гам, стреляют из ружей, чтобы ал испугался и убежал, оставив печень (Арутюнян 2006: 304).

«В армянской народной традиции *джигяр* — ‘сердце’, букв. ‘печень’ — это средоточие любви, образ сгоревшей от тоски по любимому печени (էրված ջիգյար) до сих пор популярен в народных песнях, к тому же мать нередко обращается к ребенку как к своему *джигяру*. Интересно, что “печени” матери грозит постоянная опасность со стороны злых сил: и в период беременности, когда на ее печени может появиться тпха… и во время родов, и непосредственно после них. Злые силы зорко следят за ребенком с момента зачатия и до тех пор, пока он не окрепнет в достаточной степени (сорок дней после рождения), и используют любую возможность, чтобы погубить его» (Абрамян 1983: 144–145).

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

Сисиниева легенда (СЛ) в целом в армянской традиции никогда не изучалась. Некоторые аспекты данной легенды рассматривались в общем контексте фольклорных и текстологических исследований, связанных с армянскими заговорами и народными молитвами.

Здесь, прежде всего, следует отметить работу Саркиса Арутюняна «Армянские заговоры и народные молитвы» (Арутюнян 2006), в которой представлен обширный корпус текстов армянских заговоров и народных молитв. В разделе «Лечебные заговоры» опубликованы 23 заговора против ала и тпхи, в десяти из которых встречается св. Сисиний. С. Арутюнян в своей работе предлагает общую картину древнейших армянских верований и анализирует народную религию позднего периода. В книге представлено все богатство армянских магических заговоров и молитв, которые автор снабдил соответствующим научным комментарием.

Из более ранних трудов, посвященных этой тематике, следует отметить работы Гевонда Алишана «Древняя вера и языческая религия армян» (Алишан 1895), Манука Абегяна «Армянские народные верования» (Abeghian 1899), заметки Е. Лалаяна (1897; 1908; 1910), опубликованные на страницах периодического издания «Этнографический журнал» («Азгагракан хандес»), издававшегося с 1896 по 1916 г.

Среди позднейших исследований армянских ученых выделяется статья Г. Асатряна «Переосмысленный Ал» (*Asatrian* 2001), где проводится параллель между армянскими алами и аналогичными персонажами иранской и турецкой демонологии, а также приводятся свидетельства о встречах людей с подобными злыми духами.

Армянские заговоры и амулеты привлекали внимание и некоторых зарубежных специалистов. Здесь стоит отметить работу Дж. Уингейт «Свиток Киприана: армянский семейный амулет» (Wingate 1930), где автор помимо исследования амулетов, связанных со св. Киприаном, приводит и один заговор, в котором фигурирует св. Сисиний. Примечательно, что в этой работе опубликована миниатюра с изображением св. Сисиния, пожалуй единственная в армянской иконографии (см. цв. ил. 11). Следует обратить внимание на тот факт, что далеко не во всех иллюстрациях, изображающих борьбу святого с алом или тпхой, присутствует св. Сисиний. Как правило, демоноборцами выступают Иисус, св. Павел, св. Петр и др.

Профессор Дж.Р. Расселл известен прежде всего своими переводами и анализом эзотерических, мистических и духовных аспектов творчества Григора Нарекаци. Дж.Р. Расселл большое внимание уделял также армянским мифологическим воззрениям и фольклорным текстам. В статье «Армянский дух времени и пространства: Швот» (Russel 2013) Дж.Р. Расселл проводит параллели между еврейской Лилит и армянскими алом и тпхой.

Особое место занимает капитальный труд Фредерика Фейди «Амулеты христианской Армении» (Feydit 1986). Здесь автор не только дал историко-филологический анализ армянских христианских амулетов, но и привел богатейший иллюстративный материал, опираясь на материалы Книгохранилища острова св. Лазаря (Венеция). Ф. Фейди опубликовал шесть заговоров против ала и тпхи, имеющих отношение к Сисиниевой легенде, их варианты, а также один заговор от головной и глазной боли, в котором упоминается св. Сисиний. Ф. Фейди исследует заговоры-амулеты, отмечая, что в основном они писались на бумаге в виде свитков. В текстах много устойчивых формул, с помощью которых пытались бороться с дурным глазом, несчастьями и болезнями. Эти «особые письмена» вешали на шею, руку, их могли сжечь, а пепел растворить в воде и выпить. Ф. Фейди отмечает, что переписчики, составлявшие данные амулеты, были, как правило, малограмотными (иногда и вовсе безграмотными), в результате чего многие тексты искажались.

Французский ученый классифицирует амулеты-заговоры не только по тематическим группам (Бог, Иисус Христос, Богородица, апостолы, святые и т.д.), но и по содержанию: обереги от зубной боли, глазной боли, опасностей во время родов, сглаза, природных катаклизмов и т.д. Представленные на амулетах молитвы Фейди делит на две группы: канонические христианские и собственно армянские. Он отмечает также, что в армянских амулетах-заговорах можно найти религиозно-магические формулы, которые встречаются и у других народов. В книге Фейди наряду с описанием рукописей приводятся оригинальные тексты и репродукции миниатюр, правда, в черно-белом исполнении, но от этого не менее ценные.

ИСТОЧНИКИ СЛ В АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Армянские амулеты, содержащие заговоры, имеют вид свитков, причем в одном свитке-амулете могло быть помещено несколько заговорных текстов. Первоначально несколько десятков армянских свитков-амулетов хранилось в ереванском Матенадаране разрозненно и без соответствующей нумерации. Затем в 1938 г. они были собраны в отдельный фонд, классифицированы и пронумерованы. В дальнейшем фонд постоянно пополнялся и на сегодняшний день насчитывает порядка 300 единиц. Кроме армянских магических памятников письменности коллекция содержит также небольшое количество амулетов, написанных арабской графикой.

В собрании Матенадарана хранятся 16 свитков с армянскими заговорами против ала и тпхи. В свитке № 3 встречаются семь заговоров, сюжетно связанных с СЛ. Два амулета с заговорами данного типа содержит свиток № 5. В трех заговорах однозначно фигурирует св. Сисиний, в семи заговорах встречаются имена, похожие на его имя. В остальных повторяется сюжет СЛ, но вместо св. Сисиния упоминаются другие святые. Эти заговоры опубликованы в вышеуказанной монографии С. Арутюняна.

Шесть заговоров против ала и тпхи имеются в собрании Книгохранилища острова св. Лазаря (Венеция); в двух из них упомянут св. Сисиний. Тексты приведены в книге Ф. Фейди на армянском и французском языках. Два заговора из гюмрийской частной коллекции (без упоминания св. Сисиния), по одному заговору из «Армянских народных сказок» Т. Навасардянца (1894) (с упоминанием св. Саноса), из журнала «Бюракн» (с упоминанием св. Сисиния), из села Блхер (здесь фигурирует один св. Иоанн; по-видимому, имеется в виду Иоанн Богослов) и из собрания Армянского музея Франции (Париж). Кроме того, св. Сисиний фигурирует в заговоре от головной и глазной боли (Книгохранилище острова св. Лазаря), в заговоре от полового бессилия (ереванский Матенадаран) и в некоторых других лечебных заговорах. Заговор против ала и тпхи в переводе на английский язык приведен в статье Дж. Уингейт «Свиток Киприана: армянский семейный амулет» (к сожалению, в данной работе отсутствует армянский текст).

Так как на сегодняшний день нет единого и полноценного издания всего корпуса армянских заговоров, связанных с СЛ, мы пользуемся публикациями, осуществленными С. Арутюняном и Ф. Фейди, и придерживаемся их нумерации.

Список и нумерация армянских заговоров, приведенных в книге С. Арутюняна «Армянские заговоры и народные молитвы» (2006):

№ 1, 9, 12, 18, 21 (заговоры на свитке-амулете № 3; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 2 (заговор на свитке-амулете № 24; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 3, 15 (заговоры на гюмрийском рукописном свитке-амулете. До 90-х гг. XX в. хранился дома у жителя Ленинакана (Гюмри) Геворка Оганесяна);

№ 4 (заговор включен в рукопись № 6678, л. 33. Рукопись представляет собой лечебник, написанный не позднее 1874 г.; Матенадаран);

№ 5 (заговор включен в рукопись № 8428, л. 230. Рукопись составлена в 1889 г. в Ване и представляет собой сборник, содержащий сведения по медицине, фармакологии, мантике, гороскопам и т.д.; Матенадаран);

№ 6 (заговор на свитке-амулете № 19; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 7 (заговор на свитке-амулете № 5; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 8 (заговор на свитке-амулете № 22; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 10 (заговор опубликован в журнале «Бюракн» (Константинополь), 1899, с. 716);

№ 11 (заговор на свитке-амулете № 11; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 13 (заговор на свитке-амулете № 15; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 14 (заговор включен в рукопись № 6677, л. 57. Рукопись представляет собой лечебник, написанный не позднее 1849 г.; Матенадаран);

№ 16 (заговор включен в рукопись № 6677, л. 159. О рукописи см. выше);

№ 17 (заговор на свитках-амулетах № 3 и № 30; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 19 (заговор на свитках-амулетах № 8 и № 26; Матенадаран, кон. XVII — нач. XVIII в.);

№ 20 (заговор из рукописи № 666, л. 365-а. Рукопись составлена в 1708–1709 гг. в Бжни и содержит ряд произведений религиозного содержания; Матенадаран);

№ 22 (заговор на свитке-амулете из села Блхер (Шенаван) Апаранского района. Хранится дома у жителя села Геворка Симоняна);

№ 23 (заговор опубликован в: Навасардянц 1894: 94; записано в Крыму).

Список и нумерация армянских заговоров из Книгохранилища острова св. Лазаря в Венеции, приведенных в книге Ф. Фейди «Амулеты христианской Армении» (все эти рукописи составлены в XVIII в.):

№ 112 (рукопись № 2, л. 22);

№ 116 (рукопись № 2, л. 23);

№ 117 (рукопись № 2, л. 24);

№ 118 (рукопись № 24, л. 10);

№ 120 (рукопись № 15, л. 12);

№ 122 (рукопись № 28, л. 25).

Помимо этого, в некоторых семьях, чьи предки занимались магией и чернокнижием, сохранились рукописные книги, в которых встречается СЛ. Так, дома у известного практикующего по сей день знахаря Мкртчяна Армена из с. Леджан Лорийской обл. хранится подобная книга. В ней встречается 10 заговоров против ала и тпхи, а в одном из них фигурирует св. Сисиний. Подобные рукописные книги и амулеты хранятся во многих частных коллекциях (Еганян 1980: 298–301, 306).

Следует отметить, что все заговоры и амулеты, где встречается сюжет СЛ, собрать невозможно, так как они распространены по всей Армении и армянским поселениям за рубежом. Потомки чернокнижников с трудом соглашаются даже показать свои реликвии; копировать и тем более фотографировать их они вообще запрещают. Таким образом, исследователям доступны на сегодняшний день 32 армянских заговора с сюжетом СЛ.

В армянской народной традиции, за исключением вышеперечисленных, нет других источников, где присутствовал бы св. Сисиний. В богатой армянской агиографической литературе есть только фрагментарное упоминание о св. Сисинии, нет этого святого и в армянском месяцеслове (Авгерян 1813: 287–290). Более того, его изображения не встречаются и на армянских иконах, а на известных нам армянских амулетах изображение св. Сисиния есть только в публикации Дж. Уингейт.

Из амулетов, содержащих заговоры, относящиеся к СЛ, точно датированы всего два. «Молитва и талисман на тпху в услужение Божье» (заговор № 9), которая была переписана А. Гыйычяном в первой половине XVIII в. с одного рукописного амулета 1727 г. в городе Мараше (Западная Армения). На амулете была сделана следующая приписка: «Написан сей защитный оберег в году 1727-м в городе Мараше, в квартале Ахтерэ, под покровительством церкви св. Карапета, построенной добрословием всего христианского мира, руками грешными и ногами недостойными, попирающими землю и прах, иереем Ованесом для упоения Аветика — уповай на благо, аминь» (Арутюнян 2006: 325; оригинал на армянском языке). Во втором заговоре от ала и тпхи (заговор № 6), датированном октябрем 1703 г., св. Сисиний не встречается, однако текст заговора вписывается в круг СЛ.

Остальные амулеты, где есть интересующие нас заговоры, датируются ориентировочно концом XVII — началом XVIII в.

АРМЯНСКИЕ ВЕРСИИ ЗАГОВОРА О ВСТРЕЧЕ СВЯТЫХ С АЛОМ И ТПХОЙ

Алы и тпха — лохматые и косматые полуживотные-полулюди — враждебно относились прежде всего к продолжению рода человеческого (Abeghian 1899: 118).

Главными антагонистами демонов и борцами с алами и тпхой выступают различные святые, ангелы, Христос и Дева Мария. Св. Сисиний в заговорах упоминается редко; правда, стоит отметить, что часто встречаются святые со сходными именами. Здесь уместно привести перечень святых — персонажей армянских заговоров от ала и тпхи:

Св. Петр (№ 1)
Св. Павел, св. Петр[1], св. Анос[2], св. Сила[3] (№ 2)
Св. Павел, св. Петр, св. Анас, св. Сила (№ 3)
Св. Петр, св. Павел, св. Сисой[4] (№ 4)
Св. Петр, св. Павел, св. Сила (№ 5)
Св. Павел, св. Петр, св. Антаниос[5] (№ 6)
Св. Анас, св. Сила (№ 7)
Св. Ану, св. Сила (№ 8)
Св. Наний[6], св. Нисий[7], св. Клетий[8], св. Сисианий[9], св. Матфей (№ 9)

---

[1] В народной традиции апостол Петр вместе с апостолом Павлом часто выступают как «парные» святые.

[2] По-видимому, имеется в виду святой преподобномученик Анастасий Персиянин († 628). Известен он тем, что обличал персидских магов, приносящих жертвы около христианского храма. В некоторых заговорах имя св. Анастасия употребляется в искаженном виде: Анас, Ану.

[3] Имеется в виду сподвижник св. Павла св. Сила (I в.). Был ревностным проповедником христианской веры и «начальствующим между братиями» (Деян 15: 22). В некоторых заговорах имя св. Силы употребляется в искаженном виде: Шхат, Шишай, Шит, Шихат, Шиат, Шахитай.

[4] Сисой Великий († 429) — христианский святой, монах-отшельник, подвизался в Египетской пустыне в пещере, последователь Антония Великого.

[5] В армянской агиографической литературе известно несколько святых с именем Антоний (Антаний, Антонин): 1) Антоний Александрийский (III в.), известный своей непоколебимой борьбой с язычниками, которые, схватив его, предали огню; 2) пустынник Антонин Сирийский (V в.); 3) Антонин Анкирский († 363), убитый в царствование императора Юлиана Отступника в городе Анкире; 4) священномученик, пресвитер Антонин (Антоний) Кесарийский (Палестинский) († 308), отказавшийся приносить жертву идолам, за что был обезглавлен; 5) Антоний Великий († 356) — пустынник, основатель отшельнического монашества. Много раз был искушаем бесами. Трудно сказать, какой из Антониев упоминается в молитве.

[6] Искаженная форма имени Иоанн.

[7] По всей вероятности, имеется в виду св. мученик Нирс, епископ Персидский († 343), пострадавший в Персии при царе Шапуре II.

[8] Вероятно, св. Клавдий Севастийский (см. заговор № 15). Впрочем, не исключается, что здесь упомянут св. мученик Клетий (I в.) — папа римский, пострадавший в гонение императора Домициана.

[9] Имя этого святого имеет в заговорах различные варианты: Сисианий, Сисиатний, Сисианэ, Сисиний, Сисий, Сианий, Санос.

Св. Анас, св. Шит, св. Сисиатний, св. Матфей, св. Луктан[10], св. Фока[11], св. Петр, св. Павел (№ 10)

Св. Сисианий, св. Анастасий, св. Шмавон[12], св. Юстиниан[13], св. Павел, св. Шихат (№ 11)

Св. Антон, св. Просфора[14] (№ 12)

Св. Сисианэ, св. Сисиний, св. Шихас (№ 13)

Св. Сукаэль[15], св. Михаил, св. Клетий (№ 14)

Св. Фока, св. Сила, св. Луктан, св. Клавдий[16], св. Анас, св. Матфей, св. Петр, св. Павел (№ 15)

Св. Мария Богородица (№ 16)

Св. Сисиний (№ 17)

Св. Сианий (№ 18)

Св. Сиов[17], св. Сисий, св. Сисианэ, св. ангел Новиэль, св. ангел Тазиэль (Тациэль)[18] (№ 19)

Иисус Христос, св. архангел Гавриил (№ 20)

Св. Сисианэ, св. Шахитай (№ 21)

Св. Иоанн (№ 22)

Св. Санос, св. Санос (№ 23)

Иисус Христос, св. Архангел Гавриил (№ 112)

Св. Петр, св. Павел, св. Минас[19], св. Сила (№ 116)

Св. Сиов, св. Сисий, св. Сисианэ, св. ангелы Новиэль и Тазиэль (№ 117)

Св. Иоанн (№ 118)

Св. Шиат, св. Сукиан[20], св. Сисиний (№ 120)

---

[10] По всей вероятности, имеется в виду Лукиан Антиохийский († 312) — пресвитер, богослов, один из первых редакторов Библии. От продолжительных пыток и голода святой Лукиан скончался в заключении.

[11] Имеется в виду священномученик Фока Синопский — епископ города Синоп, был подвергнут мучениям и казнен в 117 г.

[12] Священномученик Симеон († 340), епископ Персидский, пострадавший во время гонения на христиан от персидского царя Шапура II.

[13] Св. Юстиниан (ок. 482–565) — византийский император.

[14] По-видимому, незнакомое имя св. Нирса (Նշիաթ — Ншиат) переписчик заменил на более понятное и созвучное — Просфора (Նշխար — Ншхар).

[15] Имеется в виду Сихаил — архангел-херувим в каббалистической и христианской ангелологии; известен по апокрифическим сказаниям.

[16] По всей вероятности, имеется в виду Клавдий Севастийский († 320) — один из 40 святых, в Севастийском озере мучившихся.

[17] Сиов (Сиовн, Сион) — холм в Иерусалиме, где находился храм Яхве. Здесь употребляется как личное имя святого.

[18] Новиэль и Тациэль — имена ангелов в еврейской традиции.

[19] Имеется в виду св. Минас (Мина) († 304) — родом египтянин, воин, оставив службу, удалился в горы, где подвизался в посте и молитве.

[20] По всей вероятности, имеется в виду Сухий Месукевийский — аланский святой I–II вв., особо почитаемый в Армении.

Демон, который встречается на пути святых, также именуется по-разному: ал, тпха, Обладатель Силы, Ангутиос (Ангут). Причем предстает он в самых разнообразных обличьях: свирепого ветра[21] (№ 1, 7), «в конце произнесенного имени»[22] (№ 1, 2); «мужа одного, сидящего на песке» (№ 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 116), старика (№ 13), гривастого дракона (№ 21), злого и свирепого зверя (№ 11, 20), дикого червя (№ 11, 18), морского животного (№ 22, 118). Описания его внешности также отличаются в отдельных текстах заговоров, например:

Волосы его как змеи,
И брови медные,
И глаза стеклянные,
И рот как у собаки,
И лицо его черное, как его дела,
И зубы его железные,
И клыки его как у кабана.
И вид был у него свирепый,
Безобразнее, чем у всех зверей (№ 2).

Волосы его как змеи,
И брови медные,
И зубы его железные,
И клыки его как у кабана (№ 3).

Волосы как у льва,
Брови медные,
Зубы железные,
Лицо белое как снег,
И клыки его как у кабана,
Пальцы (ног) сзади, а ступни — спереди (№ 7).

Глаза стеклянные,
Шея медная,
Зубы и голова кабаньи,
И лик безобразнее, чем у всех животных,

Как конская морда,
Зубы глубоко позади и губы выпячены наружу (№ 10).

---

[21] Согласно армянским поверьям, ветер — это дух. Имя злого духа по имени *Айс* употреблялось в значении ‘ветер’, ‘зефир’. По народным представлениям, возбудителем какой-либо неизвестной болезни является дуновение злого ветра. Подобный мотив известен и у других народов. Ср.: «Грузины верят в существование злого ветра, который пристает к людям, переправляющимся ночью через реки и вообще воды. Ветер этот не приносит никому вреда, кроме женщин, находящихся в родах, и их новорожденных. На этом-то основании приезжие никогда ранее часа не впускаются к родильнице» (Дубровин 1871: 125).

[22] Темное место.

Огненно-рыжий, как звезда,
Зубы и облик как у кабана,
Волосы как змеи (№ 13).
И имел он глаза огненные,
И руки из кусков железа (№ 17).

Виднелись глаза его как звезды,
Виднелась грива его как у свиньи,
Виднелся язык багряный (№ 21).

Основной сюжетный тип армянских версий СЛ схематично можно представить следующим образом.

Святые, количество и состав которых варьируется, встречают в пустыне, на горе или у берега моря ала (тпху), пытающегося погубить рожениц и новорожденных. Далее следует описание демона, диалог святых с алом, во время которого он подробно описывает свои преступления и иногда называет свои имена. Понимая, что будет наказан святыми, побежденный ал клянется не вредить людям, которые будут знать его имена и называть их или будут носить их на себе в записанном виде. В некоторых вариантах перед святыми предстает мать ала, просящая их пощадить ее чадо.

В качестве примера приведем заговор № 17 конца XVII — начала XVIII в., который имел заглавие «Молитва на тпху и ала, чтобы не приближались». Заговор интересен прежде всего тем, что св. Сисиний и Дева Мария заставляют демона произнести свои 12 имен.

Святой Сисиний пришел на гору
И увидел одного злого нечестивца,
И имел он глаза огненные,
И руки из кусков железа,
И, встретив его на песчаном месте,
Сказал святой Сисиний:
— Куда идешь, о прóклятый и злой нечестивец?
Ответил тот и сказал:
— Иду высушивать младенцев у матерей,
Навести мрак на глаза,
Высосать мозг,
Сделать глухими и немыми,
И возьму мальчика преждевременно из чрева.
Встретилась святая Богородица Дева Мария[23],
Схватила его и сказала:

[23] Объединение разных заговоров привело к логической неувязке: ала встречает и расспрашивает св. Сисиний, но схватывает и приводит к клятве Богоматерь.

— Во имя Бога Живого,
Если не поклянешься мне,
Не оставлю тебя в живых,
Что не войдешь в женщин.
Поклялся он и сказал:
— Клянусь дланью Господней,
Что распростерлась на кресте
Всевышнего Бога Иисуса Христа,
Его Отцом и Духом Святым,
И камнем, сброшенным ангелом,
И Страшным судом,
И солнечной и лунной далью,
И высью небесной,
И глубью морской, что не обману.
И там, где будет это письменное заклятие,
Не войду в ту женщину,
И в тот дом не войду.
Вот наши имена:
Первый — Цнанелой,
2 — Азлазой, 3 — Марой,
4 — Дałакотэ, 5 — Аслумэ,
6 — Айилинэ, 7 — Мармарай,
8 — Ашиой, 9 — Калели,
10 — hомизан, 11 — Екитун, 12 — Анкэанис.
Там, где будет это письменное заклятие и имена,
Удалимся из тех пределов,
И не войдем в тех женщин,
И в те дома,
И особенно в рабу Божью.
(Арутюнян 2006: 137)

Основной сюжетный тип можно разделить на четыре подтипа.

Подтип 1. С перечнем имен демонов. Условная запись инварианта:

Святые встретили демона с ужасной внешностью; они спросили его, кто он такой; демон ответил, что он злой ал, который входит в тела женщин, высасывает их сердце и пожирает печень роженицы, крадет маленьких детей и относит их к своему царю. Святые достали свои огненные мечи и стали мучить демона. Мать ала попросила их не мучить ее первенца, назвала 12 имен демонов и поклялась, что демоны не станут входить в дома, в которых будут поминать эти имена или хранить их в записанном виде (№ 4).

К этому же подтипу относятся № 14, 16, 17, 21.

Подтип 2. Без перечня имен демонов. Условная запись инварианта:

Святые встретили демона ужасной внешности; они спросили его, кто он такой; демон ответил, что он злой ал, который садится на рожениц, ест их мясо и высасывает мозг, похищает младенцев и относит их к своему царю. Святые достали свои огненные мечи и хотели пронзить демона. Демон поклялся, что не приблизится туда, где помнят имена этих святых (№ 2).

К тому же подтипу относятся тексты № 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 20, 22, 23, 116, 117.

Отличия подтипа 2 от подтипа 1:

1) нет перечня имен демонов;

2) оберегом от демона являются имена святых, а не имена самого демона.

Подтип 3. Ал выходит из моря. Условная запись инварианта.

Христос и архангел Гавриил шли берегом моря, повстречали ала, спросили его, кто он. Демон ответил, что он свирепый зверь, который убивает рожениц и младенцев. Господь приказал архангелу убить ала. Ал попросил не убивать его и пообещал, что не приблизится туда, где будут эти письмена (№ 112).

К этому же подтипу относится № 27.

Подтип 4. Без диалога между персонажами. Условная запись инварианта:

Святые встречают тпху и решают его убить; тпха клянется, что не приблизится туда, где есть записи с именами этих святых (№ 15).

К этому же подтипу относится № 120.

Дополнительно в Антологии приводится текст заговора от полового бессилия, включающий перечень имен, в том числе имена св. Сисианэ и св. Сухаэля.

Следует отметить, что легенда о встрече святого Сисиния с алом есть лишь в рукописных и печатных оберегах против ала и тпхи. В других жанрах устной и рукописной словесности она практически отсутствует, несмотря на то что среди армян сохранилось большое количество устных преданий об алах.

АЛЫ И ТПХА

В армянской традиции известны существа под названием *алы* или *алки* (ալէր, ալք, ալքեր), считавшиеся самыми отвратительными посланцами демонического мира. В народных представлениях ал выступает как женский дух-вампир и людоед, который может перевоплощаться в разных животных. Однако, в отличие от фольклорной традиции, в армянских молитвах-заговорах книжного происхождения ал, как правило, предстает в мужском образе. В некоторых молитвах ал описывается как ребенок вместе со своей матерью.

Алы — злые духи, демоны болезни, вредящие роженицам и новорожденным детям. Согласно поверьям, они нападали на мать во время родов, стараясь задушить ее вместе с ребенком, жгли (в некоторых заговорах — тянули) ее уши, вырывали и поедали печень, легкие и мясо, высасывали сердце и мозг, лишали роженицу молока и разума. Обратим внимание на то, что печень, которую якобы похищали и пожирали алы, в народном представлении является средоточием жизни, разума и души, т.е., уничтожив печень человека, демон уничтожает и его душу. Именно поэтому проклятие Ալը քեզ տանի ‘Ал тебя побери’ считается страшным среди армянок. Женщин, ставших жертвами ала, называли ալի կոխած ‘придавленная алом’, ալի տարած ‘унесенная алом’ (Asatrian 2001: 150).

В Васпуракане во время родовых мук повивальная бабка брала вертел и чертила им кресты на четырех стенах дома, чтобы злые духи не смогли приблизиться к роженице. Потом давала этот вертел ей в руки, а сама начинала произносить молитвы. С этой же целью рядом с роженицей клали кочергу, меч, кинжал, Евангелие, «Книгу скорбных песнопений» Григора Нарекаци и разные амулеты (Лалаян 1910: 166–167).

Согласно народным представлениям, алы могли превратиться в волос и войти в тело женщины. В источниках также упоминается, что алы могут стать причиной выкидыша; в заговорах против алов говорится, что они крадут 6-, 7-, 8- и 9-месячных младенцев, а также зародыши, находящиеся в материнской утробе. Младенцев же алы похищали или подменивали, а также поедали, предварительно ослепив и оглушив их. Эти демоны также могли извлекать пищу из желудка детей, отчего те были постоянно голодными и становились прожорливыми.

По мнению О. Олуфсена, имя злого духа *Алмасде* является искаженной формой имени зороастрийского бога *Ормазда* (Ахурамазда) (Olufsen 1911: 368). К сожалению, автор не обосновывает переход *Ормазда* в *Алмасде* с лингвистической точки зрения. Зато О. Олуфсен приводит интересный материал фольклорного характера: «В долинах Памира прибежищем (Алмасде) являются реки и другие водные пространства. Она нападает на людей в ночное время, пытается схватить их за горло, насылает храп и кошмар. Ее обвиняют во многих колдовских поступках: особенно она известна тем, что наваждением сводит людей с ума» (Olufsen 1911: 368).

Э. Бенвенист приходит к выводу, что имена Ормазд и Албасты не связаны между собой и у *албасты* сугубо тюркская этимология. По мнению ученого, «демона изначально звали *Ал*. В странах распространения тюркских языков он получил описательное имя в форме *Албасты*, буквально: “Ал раздавил”… *Албасты* представляет собой *Ал+басты*, тюркское словосочетание, где имя собственное *Ал* соединяется с тюркской глагольной формой, по образцу турецких синтагм того же типа. Не будем задерживаться на сравнении двух персонажей с точки зрения их природы. Между великим богом иранцев и мерзким

упырем Центральной Азии нет ни тени сходства» (Benveniste 1960: 73–74). С ним категорически не согласен Г. Асатрян, считающий *Албасты* и *Алмасты* модификациями одного и того же имени: «Шведский иранист Олаф Хансен в своей последней работе, опубликованной посмертно, привел обнаруженный в согдийской рукописи теоним *Алмести*… который несомненно можно считать прототипом *алмасты*. Таким образом, теория о тюркском происхождении *алмасты* должна быть отброшена» (Asatrian 2001: 154). По мнению армянского исследователя, «форму *āl* (*ol, hāl, xāl, yāl*) следует рассматривать как результат вторичного усечения от Алмести. Это объяснение подтверждается и тем, что *ал (алмасты)* в основном предстают как женские демоны. В эпоху демонизации божеств подобные перевоплощения являются вполне естественными, впрочем, существуют версии, где вышеупомянутый демон — мужского пола, хотя это выражено не так ярко, например, в Средней Азии и Иране, а также в Армении» (Asatrian 2001: 155). Впрочем, в последних публикациях Г. Асатрян утверждает, что вера в алов имеет сравнительно позднее происхождение и связана с персонификацией демонов болезней: краснухи, кори и скарлатины (Asatrian 2013: 20–21).

Г. Ачарян возводит слово «ал» к персидскому *al* ‘смертельная болезнь, наступающая после родов’ и ‘безобразное чудовище в женском обличье’, отмечая сходство с шумерским *alal* ‘злой дух’. Г. Ачарян приводит и устойчивые выражения с корнем *ал-* в армянском языке: ալէհար ըլալ ‘неожиданно испугаться чего-нибудь’ (букв. ‘быть ударенным алом’); ալոց-գալոց ‘несчастный случай, происшествие’, ալոց-գալոց լինել ‘внезапно исчезнуть; потерять голову во время опасности’; ալոց աշխարհ ‘далекая незнакомая страна’ (букв. ‘страна алов’). Кроме того, Г. Ачарян сравнивает это слово с каппадокийско-греческими *αλης* ‘злой дух, вредящий роженицам и новорожденным’; *αλους* ‘вредящий людям злой дух, который бродит по ночам’; удинским *hal* ‘ал, каджк’; курдским *alq* с тем же значением; грузинским *ali* ‘лесной дух’ (Ачарян 1971: 90).

Ал (в народной речи часто употребляется форма множественного числа — *алк*) — дух женского пола. Согласно армянской легенде, Бог после того, как сотворил Адама, создал ему подругу. Ал был одноглазым огненным существом, а Адам полностью происходил из «земного праха», и поэтому они были чужды друг другу. По этой же причине Адам так и не смог полюбить Ала. Тогда Бог создал Еву. С этого дня Ал стал враждебен Еве и всему ее роду. Алы вредят женщинам прежде всего во время родов. Они входят в женское чрево, поедают печень и/или селезенку роженицы и ее детей, отчего те умирают (Лалаян 1896: 344–345).

У нас нет достоверных сведений относительно того, были ли известны алы древним армянам. Согласно М. Ананикяну, представление об алах попало в Армению либо из Персии, либо из Сирии, где их считали духами деторождения. «Возможно, алы и были известны древним армянам, но примечательно то,

что мы не имеем сведений о них до средневековых времен» (Ананикян 2010: 122). Определенные функциональные параллели можно обнаружить между алом и шумеро-аккадской женщиной-демоном Ламашту, связанной с деторождением и детскими болезнями, однако, по мнению Г. Асатряна, генетическое родство этих персонажей исключается (Асатрян 1995: 32).

Алы изображаются как антропозооморфные существа с горящими глазами (в заговорах их глаза описываются как огненные или стеклянные), железными зубами и медными клыками, железными бровями, медной шеей, с огромными железными руками (в некоторых вариантах алы держат в руках резак), с обвисшими грудями и перевернутыми стопами, что является отличительной особенностью других армянских демонов — каджков. Волосы алов взъерошены, иногда изображаются в виде змей, конской гривы или щетины кабана.

В народе алов часто называли зверями, упоминая вместе с дэвами (դևեր) и каджками (քաջքեր). У каждого из них есть мать, а в заговорах также упоминается царь алов, которому они постоянно приносят новые жертвы. Он живет в бездне, по шею утопая в расплавленном свинце. Местом обитания алов являются водные источники, колодцы, сырые песчаные места, а также углы домов, конюшни и хлева.

Армяне верили, что вместе с ребенком на свет появляется и его ал. Именно поэтому он нуждался в защите с самого рождения. Средства и способы защиты от алов совпадают со средствами защиты от других демонических существ. Чтобы защитить роженицу от алов, ее во время родов окружали железными предметами, давали в руки веник, прикалывали булавку к одежде или постели роженицы, к постели ребенка, клали под подушку матери или вешали над колыбелью младенца меч, очерчивали вокруг нее круг углем из тонира (очаг в доме или жаровня), шумели и стреляли из ружья, нанизывали на нитку лук и чеснок и развешивали по углам комнаты; надевали на голову роженицы мужскую шапку (чаще всего кавора, т.е. посажёного отца или мужа), использовали амулеты (лягушачья или змеиная кожа, чучело лягушки, сделанное из цветных ниток), а также читали заговоры и молитвы (писали на бумажке определенные знаки, после чего бросали ее в воду и давали выпить больной), в которых упоминали имена святых, Бога и Богородицы и т.д.

В Малатии ала представляли как «неряшливую кряжистую старуху со светлыми густыми волосами, среднего роста, голубоглазую, исхудалые и ссохшиеся ноги и руки которой окрашены хной» (Арутюнян 2006: 303). Она появляется то в подобном «натуральном» облике, то оборачивается в какое-либо животное: в обоих случаях она вырывает легкие у рожениц и новорожденных, относит добычу в ближайший лес, где вместе со своей семьей пожирает ее (Арутюнян 2006: 303).

По поверьям жителей Мунчусуна, ал — юная невеста, которая нападает на роженицу (давит ее). Если ей удастся вырвать у последней легкие и бросить

их в воду — роженица тотчас умрет. Но если роженица в этот момент укусит ала за палец, то ал сразу ей подчинится (Арутюнян 2006: 303).

Считалось, что ал может душить женщину во сне. В этом случае нужно было пошевелить большим пальцем. Кстати, женщинам не разрешалось спать на протяжении нескольких часов после родов с целью защиты от алов. Если же она все-таки засыпала, ее будили возгласами: «О Мариам!» Здесь следует обратить внимание на то, что Богоматерь часто выступает в заговорах как защитница рожениц от алов (Asatrian 2001: 151).

В Шапин-Гарахисаре верили не только в зловредность алов, но и приписывали им добрые поступки, что скорее соотносится с традиционными амбивалентными представлениями о каджках. Но вместе с тем верили, что алы являются врагами рожениц, правда, днем или ночью при свете зажженной лучины они не могли к ним приблизиться. Поэтому до обряда крещения младенца у кровати не гасили лучину; рядом с роженицей всегда кто-то находился, но если по той или иной причине приходилось оставить ее одну, то следовало строгое предупреждение: если она услышит чей-то голос, то должна немедленно сесть на постели, перекреститься и помолиться. Ал в подобных случаях приходит и чьим-то знакомым голосом обращается к роженице: «Ты открылась, девчушка, закройся». Потом приближается, быстро тянет за живот, вырывает печень и уносит к роднику. Как только печень попадет в воду, роженица умрет, а голос новорожденного прервется, рот искривится и увеличится. Верили, что алы забирают к себе здоровых детей, а взамен отдают своих хворых. Худых и больных детей называли «подмененными алом» (Арутюнян 2006: 303).

В некоторых армянских регионах алов часто смешивали с каджками: их, как и каджков, называли քանց զմեզ աղեկներ ‘лучшие, чем мы’. Про алов рассказывали те же предания, что и про каджков.

Когда роженица лишается чувств, считается, что она уже под властью каджков. В таких ситуациях, «если даже ребенок уже появился на свет, его относят на крышу и оставляют там в качестве жертвы для каджков и молят, чтобы они пощадили мать» (Лалаян 1897: 146). М. Абегян считал это единственным сохранившимся пережитком культа алов (Abeghian 1899: 120). По его мнению, алы по происхождению являются духами, порождающими похоть и посещающими женщин во сне (Abeghian 1899: 119). Приведем параллель: персы клали хлеб, мед и масло, ставили кувшин воды на крыше; считалось, что если ал проникнет в дом через окно чердака, то он увидит яства, насытится ими и не тронет мать и ее ребенка (Asatrian 2001: 152).

Алов, как и каджков, можно было поймать, привести домой, заставить работать на себя; при этом они уже не могли причинить вред домочадцам. Кому удастся поймать ала, тот разбогатеет. Дома таких людей называли ալի օջախ ‘очаг ала’. Из этих домов брали лоскуты обносков, клали под подушку роженицы, чтобы ее ал «не раздавил» (Арутюнян 2006: 305).

Большой вред наносили роженицам *хапыпруши* (խապըպրուշ) — особая разновидность алов (каджов). Они жили скученно близ водных источников, а также под водяными мельницами, в корыте с водой, где купают новорожденного, в кружке с водой, из которой пьют люди (Лисицян 1969: 299).

«Каджки были опасны для рожениц на протяжении всех 40 дней после родов, во время первого выхода из дома и первого отправления за водой. Поэтому роженица дома (или во время редких вылазок из дома) ходила с вертелом, протыкая острым концом пол/землю, чтобы пронзить каджка (ала). А когда шла в первый раз за водой, то брала с собой вертел или какой-нибудь стальной предмет и бросала в родник пшеницу или рожь: тогда собравшиеся в воде каджки уходили или становились безвредными» (Лисицян 1969: 302; оригинал на армянском языке).

Мотивы преданий о «приручении» аналогичны мотивам, которые часто встречаются в армянских молитвах-заговорах: святые в поле или в горах встречают ала, связывают его, заставляют исповедаться; ал же просит его отпустить, обещая взамен не подходить к тем людям, которые будут называть имена этих святых. Здесь уместно привести предание, записанное в конце XIX в. в провинции Акн: «Как-то некий храбрец из рода Кечянов в горах встретил ала, который в руках держал сердце роженицы, и стал с ним сражаться. Побежденный ал обещал никогда не ступать ногой в дом Кечянов, а если дома у любой другой роженицы окажутся книги, гвозди, ножницы или какой-нибудь подобный предмет, принадлежащий Кечянам, то не зайдет он и в этот дом. С тех пор сложилась традиция: люди берут у семьи Кечянов разные предметы и кладут под кровать, подушку роженицы или она держит их при себе 40 дней, так как опасность длится именно столько времени» (Джаникян 1895: 154). Далее О. Джаникян резюмирует: «Данная история почти в точности повторяет сюжет некоторых заговоров из амулетов, но вместо неизвестных народу Сисиния и Сисианэ появляется вполне конкретный житель области» (Джаникян 1895: 154; оригинал на армянском языке).

Г. Асатрян приводит свидетельства встреч с алом у других народов: «Афганец Сафар-Али, поклявшись святыми и Кораном, уверял, что он сам дважды сталкивался с алом (мадар-и-алом). В качестве доказательства он рассказал следующее: “Однажды ночью после поливки поля мой отец, сидя на берегу ручья, увидел старуху с длинными черными волосами, заостренным носом и острыми длинными зубами, которая держала в руке печень и время от времени подносила ее к носу и молча плакала. Мой отец сразу понял, что это был ал. Испугавшись, он прибежал на деревенскую площадь, где я, 12–13-летний мальчик, в то время играл со своими друзьями. Толпа людей собралась вокруг моего отца, и он привел их к полю. Я также присоединился к ним. Мы увидели, что старуха сидит на том же месте на берегу ручья. Мужчины окружили ее. Мой отец схватил ее за волосы сзади и ударил ее в шею лопатой. Женщина заплакала еще сильнее и на человеческом языке стала

умолять моего отца отпустить ее. Глаза ала были удлиненными и красными. Человек содрогнулся бы, глядя на них. Мой отец спросил у нее, чью печень она украла и вымыла ли ее в ручье. Она сказала, что еще не вымыла, и поклялась, что если они отпустят ее, она вернется и положит печень обратно на ее законное место. Мой отец сорвал одну прядь волос с ее головы и отпустил ее. Эта прядь волос до сих пор находится в нашем доме и хранится внутри Корана"» (Asatrian 2001: 152; оригинал на английском языке).

По персидским поверьям, ал имеет вид костлявой худой старухи с глиняным носом и красным лицом. С ее плеча свисает соломенная или камышовая корзина, в которой печень или легкие молодой матери (или новорожденного ребенка). Сохранился следующий фольклорный текст:

Ты узнаешь ала по ее лицу:
Нос из глины и красное лицо.
Везде, где ты видишь (ала), схвати ее за нос,
И она выполнит твое желание.

(Asatrian 2001: 150–151; оригинал на персидском языке)

В представлениях ягнобцев, прямых потомков древних согдийцев, ал — высокая молодая женщина с длинными светлыми волосами, голубыми глазами и 40 молочными железами. Она ждет у двери в течение последнего месяца беременности роженицы. Во время родов ал стоит за левым плечом будущей матери и последующие 40 дней остается в доме. В Пянджском регионе ал — женщина с очень длинными волосами и грудью, свисающей до колен. Она может вступать в поединок с мужчиной и в случае победы съедает его. Впрочем, ал может выйти замуж за обычного человека, но, в отличие от других женщин, она не в состоянии выпекать хлеб, так как огонь сжигает ее руки (Arakelova 2003: 22–23).

Демон ал известен, как отмечали в свое время Г. Алишан и Г. Ачарян, и курдам. Г. Алишан утверждает, что армянская форма множественного числа «алк» (ալք) встречается и у курдов. По курдским преданиям, алки вредили детям, существовало также страшное проклятие, обращенное к женщинам: «Пусть алк разгрызет твою печень» (Алишан 1895: 226). У курдов-езидов есть божество, отгоняющее алов: Пира Фат (или Хатун-Фарха). Согласно езидским преданиям, Пира Фат (букв. Старуха Фат) во время вселенского потопа спасла всех езидов, спрятав их под своим огромным шатром (Омархали 2005: 142–143).

Хатун-Фарха считается покровительницей беременных женщин и младенцев, помогает при тяжелой беременности и сложных родах. По езидским поверьям, Хатуна-Фарха иногда является женщинам и детям во сне в образе маленькой девочки, что считается хорошей приметой (Омархали 2005: 142–143).

Ала можно отличить по отсутствию больших пальцев на руках или ногтей на них. Если воткнуть в ала иголку, он лишается колдовской силы, не сможет больше становиться невидимым и должен служить человеку, который его обезвредил.

Классический образ ала мог варьироваться в различных армянских регионах. Так, среди армян Нового Нахичевана (Ростов-на-Дону) бытовала вера в ծովի մար («цови мар» ‘водяная змея’), которая, по сути, представляла собой «водяную разновидность» ала. Она описывалась как женщина с длинными волосами, в которых заключалась ее магическая сила. Лишившись волос, *цови мар* лишалась и магической силы. Данный демон также был связан с деторождением (Asatrian 2001: 153).

Упоминание имени св. Сисиния, Бога и Богородицы, а также наличие 12 имен, произнесение или написание которых помогает победить алов, сближают армянские заговоры от алов с греческими заговорами от Гилло и русскими заговорами от лихорадок-трясавиц.

Другого злого духа, который вредит роженицам и новорожденным, в народе называют тпха (*mxna, menxa, menx*; թպղա, թղպա, թեպղա, թեպղ). По мнению Г. Ачаряна, это слово восходит к персидскому *tabāh* ‘осквернитель’, ‘злодей’. Ученый приводит также формы прилагательного թպղոտ ‘заболевший тпхой’ и глагола թպղոտիլ ‘заболеть тпхой’ (Ачарян 1971: 213). Слово *тпха* Г. Алишан возводит к греческому *θεοβουλη* ‘воля божья’ и отмечает, что такое имя (Теобула) носила мать Миртилия — сына Зевса Эфестия или Гермеса. Впрочем, он довольно скептически относится к своей собственной гипотезе (Алишан 1895: 222). Г. Капанцян связывает тпху с хеттским богом урожая и плодородия Телипину. Великодушное божество превратилось в злого демона в результате сложных культурных и политических контактов между хеттами и армянами (Капанцян 1945: 176). С. Арутюнян сближает тпху с шумеро-аккадским демоном Табалом (Хумут-Табалом), перевозящим души мертвых через реку (Арутюнян 2006: 216). Не исключается связь тпхи с сирийским демоном женского пола — Тāби‘а, который соблазняет мужчин и похищает детей из колыбели. Возможно, этот термин восходит к имени арабского женского демона *Теб‘а*, являющегося производным от глагола *tabaʕa* ‘следовать за’ (Лявданский 2013: 172).

Тпха — это и персонифицированный дух болезни, и сама болезнь. Тпхой болеют и роженицы, и новорожденные, и дети постарше, и даже подростки. Признаки болезни: крайняя худоба, посинение кожи, образование в горле опухоли размером с пшеничное зерно. Если опухоль вскроется, то ребенок сразу умрет. Для лечения от этой болезни нёбо ребенка мазали медом или давали выпить желчь ежа. Для того чтобы избавиться от тпхи, беременную женщину, когда уже приближается время родов, проводили над щенками. Если щенки сразу умирали, значит тпха перешла к ним (Арутюнян 2006: 306).

С той же целью в Великий четверг кузнецам заказывали стальной крест. При изготовлении креста нельзя было ни с кем разговаривать. Потом крест ночью относили к роженице и привязывали к ее руке. Или утром рано, до восхода солнца одна из женщин молча обходила 7 или 40 домов, где ей давали по одному кусочку серебра, из которого потом изготавливали браслет и надевали на руку женщины, больной тпхой (Арутюнян 2006: 306).

Если у какой-то женщины дети рождаются мертвыми или рано умирают, то народ говорит, что у нее есть тпха. Для избавления от тпхи прибегали к помощи колдунов. Когда под их воздействием женщина начинала отрыгивать, ее рот должен был находиться над огнем, чтобы червь тпхи упал в него и сгорел. Считалось, что человек, сумевший увидеть тпху, от ужаса может разорвать на себе одежду, так как этот демон имеет отвратительную внешность.

Женщины, пораженные тпхой, не должны были кормить своих детей грудью. Они отдавали их для кормления матерям «живучих» детей.

Существовали также бусы *тпхи* (թպխու հլուն; ‘тпху хлун’, см. цв. ил. 12). Беременная женщина девять месяцев носила их на шее, а после родов клала под подушку ребенка, чтобы тот не заболел тпхой и не умер. «Такие бусы имели двоякое назначение: служили, с одной стороны, оберегом, а с другой — средством передачи болезни тпха. “Бусам тпха” приписывалась, как неоднократно подчеркивали наши информаторы, особо страшная сверхъестественная сила. По их рассказам, они якобы падают на землю с неба во время града и обычно бывают синего цвета. Эти бусы считались редкостью и имелись лишь у немногих людей» (Харатян 1989: 23).

После рождения ребенка женщины, у которых есть тпха, должны были из семи домов собрать по иголке, принести их домой, воткнуть в плаценту новорожденного и тщательно закопать. После того как ребенок подрастал, из семи домов приносили одежду, из которой шили одну, и одевали в нее ребенка. По другому обряду ребенка одевали в синюю одежду, чтобы защитить его от сглаза. В некоторых случаях ребенка называли *Мнацакан* (букв. ‘оставшийся (в живых)’), *Амаяк* (Հմայակ, т.е. ‘оберег’) или нарекали курдским именем, тогда как курдиянки своих детей называли армянскими именами: все это делалось для того, чтобы ребенок выжил.

Персонифицированные образы ала и тпхи как злых духов и с точки зрения описания внешности, и особенно с учетом их основных функций наиболее четко представлены в армянских народных молитвах. Надо отметить, что, хотя большинство подобных молитв озаглавлены «против ала и тпхи», на самом деле в самих текстах в основном фигурирует только ал. Если же изредка упоминается и тпха, то он наделяется теми же характеристиками и функциями, что и ал. Это свидетельствует о том, что «парные духи» смешивались, и под двумя именами часто выступает только один дух — ал. В народной традиции полностью отсутствует внешнее описание тпхи как самостоятельного персонифицированного злого духа.

В молитвах ал и тпха встречают святых в безлюдных местах: пустыня, горы, расщелины скал, дорога; при этом демоны, как правило, сидят на песке. Их описание варьируется, впрочем, часто подчеркивается человеческая сущность, хотя представляются они отнюдь не в человеческом, а скорее в тератоморфном облике.

Сходство ала и тпхи проявляется не только в их монструозной внешности, но также в их функциях и поступках, что отражается в рассказах, которые они излагают воинственным святым.

На миниатюрах, которыми украшены некоторые амулеты, ал и тпха имеют антропозооморфный облик: в лапах они держат связанную печень роженицы. См. цв. ил. 14, 15.

Противниками ала и тпхи, теми, кто связывает их, заставляет рассказать о себе и клясться, являются христианские святые или ангелы и Дева Мария.

В народных молитвах очень популярен мотив трех всадников, которые спешат на помощь роженице, чтобы защитить ее от влияния злых сил. Они кидают на подушку, на кровать роженицы разные металлические предметы (цепь, ключ, крест, гвоздь и т.д.), чтобы облегчить роды и спасти от злых духов. В антологии троицы святых со сходными именами встречаются в текстах № 13, 14, 20, 117, 120. Об этом писал и Дж.Р. Расселл: «Три всадника преследуют демоницу на армянских амулетах-свитках для защиты женщин в послеродовой период от нападений Лилит, называемой Ал или Тпха» (Russell 2013: 11).

На барельефе церкви св. Креста в Ване (см. цв. ил. № 13) сохранилось изображение трех всадников: св. Федор Стратилат убивает змея, св. Саркис (Сергий) пронзает льва, а св. Георгий поражает связанное человекоподобное существо, что довольно неожиданно, так как, согласно житиям и иконографической традиции, св. Георгий побеждает не человека, а змея. Рядом с каждым всадником имеются высеченные надписи с указанием имени святого. По-видимому, здесь нашли отражение отголоски предания об уничтожении демона святым, сидящим на коне. Св. Сисиний, выполняющий эту функцию в преданиях других народов, в Армении был, наверное, заменен на более известного и распространенного героя христианских легенд — св. Георгия. Как пишет Ф. Фейди, «точно неизвестно, кто был святой Сисиний, но древние народные верования средиземноморского региона утверждают, что он — главный противник демонов, которых мы знаем под разными именами: Ал, Авестица, Алабастрия, Гилло и т.д. На фреске, сохранившейся в Египте, в Бавите, изображен святой Сисиний на коне, который пытается вонзить копье в дьяволицу Алабастрию. Она является матерью демонов, которая приходит с целью похищения детей, о чем есть указания как в (армянских) текстах, так и в иранских преданиях о мадар-и-але» (Feydit 1986: 385).

ИМЕНА ДЕМОНОВ (АЛОВ И ТПХИ)

В армянских заговорах против ала и тпхи встречается пять списков имен демонов. В трех списках насчитывается 12 имен, а в двух других — 11 и 6.

Таблица 1. Имена демонов (алов и тпхи). Варианты, где встречаются все 12 имен

	Заговор № 4	**Заговор № 17**	**Заговор № 21**
1	Цнелоц Ծնելոց	Цнанелой Ծնանելոյ	Цнанелой Ծնանելոյ
2	Ałлазо Աղլազո	Азлазой Ազլազոյ	Азлазой Ազլազոյ
3	Майройэ Մայրոյէ	Мароц Մարոց	Марой Մարոյ
4	Ałкатэ Աղքատէ	Даłакотэ Դաղաքօտէ	Дайгаłай-готэ Դայգաղ-այԳօտէ
5	Айсмэ Այսմէ	Аслумэ Ասլումէ	Аслумэ Ասլումէ
6	Айсзин Այսզին	Айилинэ Այիլինէ	Айилинэ Այիլինէ
7	Мармаройэ Մարմարոյէ	Мармарай Մառմառայ	Мармарой Մարմառոյ
8	Айрой Այրոյ	Ашиой Աշիոյ	Ашиой Աշիոյ
9	Калиши Կալիշի	Калели Կալելի	Калилэ Կալիլէ
10	Юлицай Յուլիցայ	hомизан Հոմիզան	hомизан Հոմիզան
11	Екитун Եկիտուն	Екитун Եկիտուն	hомитун Հոմիտուն
12	Анканес Անկանես	Анкэанис Անկէանիս	Анканис Անկանիս

Таблица 2. Варианты с неполным перечнем имен демонов (алов и тпхи)

	Заговор № 14	**Заговор № 16**
1	Цнанелоц Ծնանելոց	Цнанелоцн Ծնանելոցն
2	Цнанелоц Ծնանելոց	Баłлаły Բաղլաղու
3	Майроц Մայրոց	Геłагастэ Գեղագաստէ
4	Тłайоцн Տղայոցն	Асласумэ Ասլասումէ
5	Аслысам Ասլըսամ	Айилин Այիլին
6	hамилэ Համիլէ	Мармаройэ Մառմառոյէ
7		Айэуэ Այէուէ
8		Калали Կալալի
9		hовизан Հովիզան
10		Екисан Եկիսան
11		Анкенес Անկենես

Айилинэ (Այիլինէ**).** В данном имени присутствует формант *нэ*, что указывает на демона-женщину. По нашему мнению, слово могло образоваться от корня *айл* (այլ) со значением ‘другой, чужой’. Можно предположить, что это существо из другого мира, ведь чужими называют всех демонических

персонажей, представителей нечистой силы. С ними же отождествляли и пришельцев из других, чаще всего далеких стран. В качестве примера можно привести болгарских Ерменок.

Айрой (Այրոյ**).** В имени Айрой выделяется корень *айр* (այր) ‘жечь, сжигать’. На наш взгляд, это демон, вызывающий у человека жар.

Айсзин (Այսզին**).** В данном имени присутствует тот же корень *айс*, что и в имени Айсмэ. По нашему мнению, Айсмэ и Айсзин являются демонами с одинаковой функцией, отличающимися друг от друга лишь полом. Форманты *мэ* (մէ) и *нэ* (նէ) в армянском языке указывают на лиц женского пола, например: Рипсимэ, Гаянэ и др. Исходя из сказанного, можно предположить, что *зин* или *ин* являются формантами, обозначающими представителей мужского пола (Ачарян 1971: 171).

Айсмэ (Այսմէ**).** Этимологию имени Айсмэ можно связать со словом *айс* (այս), в армянском языке имеющим два значения: 1. ветер, дуновение (քամի, փչյուն); 2. злой, дракон, черт (չար, դև, սատանա). Отсюда возникло слово *айсаһарвел* (այսահարվել, т.е. ‘подвергнуться воздействию нечистой силы’, ‘испугаться’). Армянам также известно слово *айсакир* (այսակիր), обозначающее человека или животное, одержимых бесом.

Подчеркнем и то, что в народных верованиях ветер часто связывается с нечистой силой (в основном с демонами), которая может им управлять (Ачарян 1971: 171).

Анканес (Անկանես**), Анканис (**Անկանիս**), Анкэанис (**Անկէանիս**), Анкенес (**Անկենես**).** Предположительно, это модификации одного и того же имени. В них можно выделить корни *кан (кеан), кэн* (կեան, կյան), т.е. ‘жизнь’, а также приставку со значением отрицания *ан-* (ան-) ‘не’. Исходя из значения морфем, предположим, что это демон-убийца, лишающий людей жизни.

Согласно С. Арутюняну, в основе данных имен лежит армянское слово *анканел* (անկանել), означающее ‘выкидыш, спровоцированный воздействием нечистой силы’ (Арутюнян 2006: 328).

Аслумэ (Ասլումէ**) и Ашиой (**Աշիոյ**).** Об этих именах у нас почти нет сведений. Можно отметить, что корень *ас* (աս) в армянском языке имеет значение ‘говорить’. Как отмечалось выше, формант *мэ* указывает на лицо женского пола, следовательно, Аслумэ можно перевести как ‘говорящая’. Что же касается имени Ашиой, то здесь просматривается форма армянского глагола *ашел* (աշել) ‘смотреть’, т. е. ‘смотрящий’.

Ałкатэ (Աղքատէ**).** Предположительно, от армянского *ałкат* (աղքատ). Этот корень имеет два значения: 1. бедный, бездомный, попрошайка; 2. больной, худой, жалкий. В данном контексте более актуально второе значение этого корня: можно считать Ałкатэ демоном болезни, причиняющим тяжелые недуги (Ачарян 1971: 137).

Ałлазо (Աղլազո**), Азлазой (**Ազլազոյ**).** Ałлазо — это измененная форма имени Азлазой. Как Азлазой, так и Ałлазо могут восходить к Азазелу — известному у семитов и иудеев демону пустыни.

Дайгałай-готэ (Դայգաղայ-Գօտէ**), Дахакотэ (**Դաղաքօտէ**).** Можно предположить, что слово *дайгał* — это искаженное армянское *дагał* (դագաղ) — ‘гроб’. В армянском языке известны слова *годи* (գոդի), *коти* (կօտի) со значением ‘прокаженный, страдающий дурной болезнью, инвалид’ (Ачарян 1971: 570, 614). Не исключается, что речь идет о мертвецах, восставших из могил, или о демонах, заражающих людей проказой.

С. Арутюнян высказал интересную мысль о том, что имя Дałакотэ связано с Ахкатэ: начальная «д» в первом имени могла быть ошибкой переписчика, написавшего ее вместо цифры 4 (в древности армяне употребляли буквы в значении чисел, буква *Д* (Դ) как раз соответствует цифре 4, а Дałакотэ в перечне демонов стоит на четвертом месте) (Арутюнян 2006: 328).

Екитун (Եկիտուն**).** В имени Екитун также два корня: *ек* (եկ) ‘приходить’ и *тун* (տուն) ‘дом’. В данном случае Екитун может быть демоном, который живет в доме, т.е. домовым.

Калиши (Կալիշի**), Калилэ (**Կալիլէ**), Калели (**Կալելի**).** В армянском языке корень *кал* (կալ) с окончанием ел (ել) означает ‘овладевать, пленять, связать’, т.е. Калиши, Калели и Калилэ могут быть демонами, овладевающими человеком, вселяющимися в него.

Майройэ (Մայրոյէ**).** В данном слове ясно прослеживается корень *майр* (մայր) ‘мать’. В связи с этим можем предположить, что Майройэ — ал, вредящий матерям, либо она сама мать демонов. Ср.: *Матери Ночи* (Գիշերամայրեր) — в армянской мифологии злые ведьмы, олицетворяющие ночную тьму.

Мармарой (Մարմառոյ**), Мармарай (**Մառմառայ**), Мармаройэ (**Մարմարոյէ**).** Модификации одного и того же имени. Среди имен Гилло встречаются похожие на эти формы: Мармари, Мармарос. В греческом языке они дают представление о белом и бледном, холодном и неумолимом, т.е. о смерти. И.Д. Мансветов же видит в этих именах сходство с русскими трясавицами Белеей и Бледнеей (Мансветов 1881: 32). В этом случае можем предположить, что Мармарой, Мармарай и Мармаройэ являются демонами смерти.

В армянском языке также есть корень *мрмр* (մրմռ-ալ), который означает болезнь, сопровождающуюся зудом и жжением, появлением нарывов.

Марой (Մարոյ**).** Относительно происхождения этого имени у нас два предположения: 1. в армянском языке корень *мар* (մար) с окончанием *ел* (մարել) означает ‘гаснуть, гасить’. Следовательно, Марой является демоном-убийцей, «гасящим» жизни людей; 2. возможен и другой вариант, согласно которому Мара (Марой) была демоном, помутнявшим рассудок людей (Мансветов 1881: 32; Ачарян 1977: 281).

Тłайоцн (Տղայոցն**).** От армянского *тła* (տղա) ‘дитя, мальчик’.

Цнанелой (Ծնանելոյ**), Цнелоц (**Ծնելոց**), Цнанелоц (**Ծնանելոց**), Цнанелоцн (**Ծնանելոցն**).** В основе имени лежит армянский глагол *цнел* (ծնել) ‘рожать’.

hомизан (Հոմիզան**), hомитун (**Հոմիտուն**).** Каждое из этих имен состоит из двух корней: *hом* + *зан*, *hом* + *тун*. Корень *hом* имеет значение ‘одинаковый, похожий, весь’, корень *зан* имеет значение ‘образ, вид’, а корень *тун* — ‘дом, жилье’. Можно предположить, что речь идет о демонах, внешне не отличающихся от людей, причем второй из них селится в домах.

Этимологизировать остальные имена с достаточной степенью надежности пока не представляется возможным.

* * *

Сисиниева легенда в армянской традиции остается недостаточно исследованной. Это связано с небольшим количеством источников и тем, что сам св. Сисиний почти неизвестен армянскому народу. Его присутствие в заговорах может быть следствием внешнего влияния на поверья армян. Однозначно можно утверждать, что СЛ была первоначально переведена с какого-то другого языка (например, греческого).

АНТОЛОГИЯ

Представить в рамках коллективной монографии все армянские заговоры и молитвы, связанные с СЛ, невозможно, поэтому нами отобраны для публикации наиболее содержательные и полные варианты.

Հմայախոսություն № 4. Գիր թպղի կամ ում տղայ չի ապրի, գրէ, վերայ պահէ, այլ ոչ ֆասի զաւակն Աստուծոյ

Սուրբն Պետրոս և սուրբն Պօղոս
Ես սուրբն Շիշայ գնացին առ ճանապարհաւն,
Տեսին այր մի նստեալ ի վերայ ավազոյ.
Մազ նորա իբրև զօձի ձար ձիոյ,
Աչք նորա ապակի
Եւ ատամունք երկաթի
Եւ ժանիք նորա պղընձի
Ու մազ նորա որպէս վարազի խոզի,
Ոտքն մատունքն յետևն և կրունկն առջևն:
Հարցին ցնայ սուրբքն և ասին.
— Ձի՞ նչ ես դու, ո՞վ պիղծ դժնիկ կենդանի:
Եւ նայ ասէ.
— Ես եմ ալքն չարութեան և չար թղպ կանանց,
Որ ոչ թողումք մսայ զաւակօք.
Մտանեմք յորովայն կանա[ն]ցն,
Ծեծեմք զսիրտն,
Թուլացուցանեմ[ք] սակատն,
Քարշեմք զգոյն երեսացն, թոռոմեցուցանեմ[ք],

Զաչաց լոյսն պակասացնեմք
Եւ մանուկն Զ [6] կամ Է [7] ամսոյ լինի՝
Գօղանամք մօրէ,
Խուլ ու մունջ տանիմք առ թագաւորն մերոյ:
Մեր կերակուրն մանր տղայոց միսն է
Եւ տղացկանի խասապն:
Յայնժամ հանին սուրբքն Աստուծոյ զսուրն հրեղեն
Եւ նոցա չարչարեին և ասեին.
— Երդմեսեցուցանեմք զքեզ, չար դևք,
Զհայր և զորդին և զսուրբ հոգին
Եւ միածին Աստուած կենդանին
Եւ ածեմ[ք] ի վերայ ձեր անողորմ հրեշտակքն բազում:
Եւ ասէ մայրն ալին.
— Մի՛ չարչարէք զանդրանիկն իմ,
Զի մեք երդնումք ի ձեզ
Աստուածն կենդանի
Եւ ի կաթն սուրբ կույսին Մարիամու,
Ի քնարն Դավթի,
Դ [4] ավետարանչացն,
Իդ [24] մարգարէիցն,
Ի Տախտակն Մովսէսի,
Ի բևեռն Քրիստոսի,
Իմատանին Սողոմոնի.
Յոր տուն սոքայ անուանքն լինի[ն] կամ յիշուի[ն]
Կամ գրած լինի[ն] անդ,
Ոչ մտանեմք ի յայն կին
Եւ զմանուկն ոչ գօղանամք
Եւ ոչ առնումք պակաս:
Եւ անուանքն մեր այս են.
Յառաջինն Ծնելոց,
Բ. Աղլազո, Գ. Մայրոյէ, Դ. Աղքատէ,
Ե. Այսմէ, Զ. Այսզին, Է. Մամարոյէ,
Ը. Այրոյ, Թ. Կալիշի, Ժ. Յուլիցայ,
ԺԱ. Եկիտուն, ԺԲ. Անկանես:
Ուր այս բանքս լինի
Եւ անուաքն սրբոց լինի[ն]՝
Հալածիմք ի սահմանաց դիւացն
Եւ փարատեմք զցաւս
Եւ բժշկեմք զցաւս
Ընդդէմ ծառայիս Աստուծոյ տիրացու
Գրիգորին այս անունն:
Յանուն հօր և որդւոյ

Եւ հոգւոյն սրբոյ,
Տեր Աստուած,
Փրկութեամբ քում ազատեայ յերևելի և աներևոյթ թշնամոյն:
Գոհանալով փառաւորեմ քեզ՝
Հայր և զորդին և սուրբ հոգիդ
Այժմ և միշտ յաւիտեանս յաւիտենից, ամէն:
Երդումեցուցանեմք զձեզ, չար դևք,
Անուամբն որդոյն Աստուծոյ և սուրբ առաքելոցն,
Մարգարէիցն և սուրբ հայրապետաց
Եւ սուրբ ճգնաւորաց
Եւ սրբոց կուսանաց,
Եղիցի բժշկութիւն այս անունն:

Заговор № 4[24]. Заговор от тпхи, когда дети не живут; напишите, произнесите, чтобы не было вреда Божьему чаду

Включен в рукопись № 6678, л. 33. Рукопись представляет собой лечебник, написанный не позднее 1874 г.; Матенадаран (Арутюнян 2006: 131).

Святой Петр, и святой Павел,
И святой Сисой пошли и по дороге
Увидели мужа одного, сидящего на песке.
Волосы его как грива коня в виде змей,
Глаза его стеклянные,
Зубы его железные,
Клыки его медные,
Волосы его как у кабана,
На ногах пальцы сзади, а пятки — спереди.
Спросили его святые и сказали:
— Кто ты, о нечестивое злобное животное?
И он сказал:
— Я злой ал и злой тпха для женщин,
Который не оставляет в живых детей:
Входим во чрево женщин,
Высасываем сердце,
Ослабляем грудь,
Изгоняем цвет с лица, высушивая его.
Свет очей делаем тусклым,
И, когда младенцу исполнится 6 или 7 месяцев,
Крадем его у матери,
Тихо и молча относим его к царю нашему.

[24] Разделение на строки заговоров № 4, 11, 13, 14, 16, а также № 17 принадлежит С. Арутюняну. Тексты указанных заговоров приводятся по изданию: Арутюнян 2006.

Наша пища — мясо маленьких детей
И печень роженицы.
Тотчас достали Божьи святые мечи огненные
И стали его мучить и сказали:
— Мы заставим вас поклясться, злые демоны,
Во имя Отца и Сына и Святого Духа
И единородного Бога Живого.
И нашлем на вас сонм ангелов беспощадных.
И сказала мать ала[25]:
— Не мучайте первенца моего,
Мы клянемся вам
Богом Живым,
И молоком святой Девы Марии,
И арфой Давида,
И 4 евангелистами,
И 24 пророками,
И скрижалями Моисея,
И гвоздями Христа,
И кольцом Соломона.
В тех домах, где будут эти имена, или будут их поминать,
Или будут они записаны,
Мы не войдем в женщин
И младенцев не украдем
И не принесем бед.
А имена наши:
Первый — Цнелоц,
2 — Ałлазо, 3 — Майройэ, 4 — Ałкатэ,
5 — Айсмэ, 6 — Айсзин, 7 — Мармаройэ,
8 — Айрой, 9 — Калиши, 10 — Юлицай,
11 — Екитун, 12 — Анканес.
Там, где будут эти слова
И имена святых будут,
Изгоним демонов из пределов,
И расчленим болезнь,
И исцелим от болезни (имя).
В лице раба Божьего
Начетчика Григора.
Во имя Отца и Сына

[25] Описываемый в данном заговоре злой дух — мужчина ал (тпха), однако во время клятвы неожиданно появляется его мать. Затем выясняется, что этот ал — ее первенец и кроме него у нее есть еще 11 детей, имена которых перечисляются по порядку.

И Духа Святого.
Господь Бог,
Спаси и сохрани от зримых и незримых врагов,
В довольствии восславлю тебя,
Отца и Сына и Святого Духа.
Ныне и присно и во веки веков. Аминь.
Заставим вас поклясться, злые демоны,
Именем Сына Божьего и святыми апостолами,
Пророками и святыми праотцами,
И святыми отшельниками,
И святыми девами.
Да исцелится (имя).

Համայախոսություն № 11. Գիր չար ալի կապ է և թպղի է
Սուրբն Սիսիանոս և սուրբն Անաստաս
Եւ սուրբն Շմայվոն և սուրբ Ուստիանոս
Եւ սուրբն Պողոս և Շիխաթ
Առին զդանակն և Գ [3] բիբեռն
Եւ յելին ի լեռան
Եւ տեսին դէվ մի նստեալ ի վերայ աւազոյ.
Ու մազն նորայ յիբրև զձիոյ ձար
Եւ աչքն նորայ յապակի,
Յատամունք նորայ յերկաթի,
Ժանիք նորայ յիբրև զվարազի խոզի,
Ոտքն նորայ՝ մատունքն յետևն և կըրունկն յառջևն:
Եւ հարցին ցնայ սուրբքն և ասէն.
— Զի՞ նչ ես դու, պիղծ չար գազան և որդ վարենի:
Պատասխանի յետ և ասէ.
— Ես եմ ալն չար,
Որ մտանեմ ընդ փորնն և յորովայնը մօրն,
Զսիրտն թոռէմէցուցանեմ,
Զմիտքն կորուսանեմ,
Զխասապն քարշեմ,
Զկաթնն տանիմ,
Զլերթըն յարեմ,
Զգուն յերեսէն թոռայմէցուցանեմ,
Զըղեղնն ծըծեմ,
Խուլ և մուճ, ծուռ-կաղ առնեմ,
Սպանանեմ զմայրն և զմանուկն:
Յայն օր և յանժամակ առնեմ
Եւ ամսյի պակաս առնեմ,
Զ, Է, Ը, Թ [6,7,8,9] յամսու մանուկնըննն սպանանեմ:

Մեր կերակուրըն մանտրըն տղայոց միսն է
Եւ դաղացկանի խասայպան:
Տեսաւ և լսեց զնայ սուրբ Մարիամ
Աստուածածին ի Սիսիանոս,
Կալան զնայ՝ չար ալնըն,
Կամեցան սպանանել եւ ասէն սուրբքն.
— Կենդանի է Տէր,
Եթե ոչ յերդնուս ի մեզ,
Ոչ թողումք զքեզ կենդանի,
Որ մտանես յորովանն մօրն
Եւ սպանանես զմանուկն նորայ:
Չունիս հրամանք մտանել ի տունն
Եւ ոչ ի ծնունդնըս սոցա:
Յերդուվեցաւ չար պիղծն և ասէ.
— Յերդումս ի սուրբ բազուկն տերունական,
Որ և տարածեաց ի վերայ սրբոյ խաչին Յիսուս Քրիստոս,
Հայր և որդին և ի սուրբ հոգին,
Բարձրութիւն յերկնից և ի խորութիւնս յերկրի
Եւ ի շառավիղնն յարեգականըն և ի լուսնին,
Չորեքկերպեան յաթոռնն Աստուծոյ,
Որ ոչ ստեմ զձեզ և ոչ մերձենամք
Ի ծառայս Աստուծոյ
Եւ ոչ ի զաւակս նորայ:
Եւ ուր այս գիրս կենայ
Եւ ձեր սուրբ յանունն յիշեն,
Խ [40] տնով հեռանամք ի ծառայէս Աստուծոյ
Յանուամբ հօր և որդւոյ և հոգոյն շընորհիւն
Եւ բարէխօսութեամբ սուրբ Աստուածածնի
Եւ սուրբ Սիսիանոսի աղօթիւքն
…Յաղախնոյս քո և ծառայիս Աստուծոյ:

Заговор № 11. Письмена на связывание злого ала и тпхи

Помещен на свитке-амулете № 11; Матенадаран. Конец XVII — начало XVIII в. (Арутюнян 2006: 135).

Святой Сисианий, и святой Анастасий,
И святой Шмавон, и святой Юстиниан,
И святой Павел и Шихат[26]
Взяли нож и три гвоздя

[26] Число святых здесь уже достигло шести. В заговоре появляются новые мотивы: святые встречают ала не по дороге случайно, а специально, вооружившись ножом и гвоздями, поднимаются на гору, чтобы схватить ала и убить его.

И поднялись на гору
И увидели демона, сидящего на песке.
И волосы его как конская грива,
И глаза его стеклянные,
Зубы его железные,
Клыки его как у дикой свиньи,
На ногах его пальцы сзади, а пятки спереди.
И спросили его святые и сказали:
— Кто ты, нечестивый злой зверь и дикий червь?
Ответил он им и сказал:
— Я злой ал,
Который входит в утробу и во чрево матери,
Сердце высушиваю,
Разума лишаю,
Печень вырываю,
Молоко забираю,
Спину натираю,
Цветущее лицо высушиваю,
Мозг высасываю,
Делаю глухой и немой, кривой и хромой,
Убиваю мать и младенца
В тот день и в то время,
6-, 7-, 8-, 9-месячных младенцев убиваю
И тех, кто не достиг еще этого возраста.
Наша еда — мясо маленьких детей
И печень роженицы.
Увидели и услышали его святая Богородица
Мария[27] и Сисианий.
Схватили его — злого ала, —
Захотели убить и сказали святые:
— Во имя Бога Живого,
Если ты не поклянешься нам,
Не отпустим тебя живым,
Чтобы не входил ты во чрево матери
И не убивал младенца ее.
Не имеешь права заходить в дома,
Туда, где ожидаются роды.
Поклялся злой нечестивец и сказал:
— Клянусь святой дланью Господней,

[27] Здесь появляется новое действующее лицо — Богоматерь, которая вместе с Сисинием приводит ала к клятве.

Что распростер на святом кресте Иисус Христос,
Отцом и Сыном и Духом Святым,
Высью небесной, и глубью земной,
И далью солнца и луны,
Четырехгранным троном Божьим,
На 40 домов удалюсь от рабы Божьей,
Во имя Отца, Сына и Духа,
Что не обману вас и не приближусь,
И, (во имя) благословления святой Богородицы,
Ни к рабе Божьей,
Ни к ее ребенку.
И туда, где хранится это письменное заклятие
И где поминают ваше святое имя
И молитвы святого Сисиания.
…Ваш раб и слуга Божий.

Հմայախոսություն № 13. Գիր որդամեռի: Այս գիր պահպանութեան
Տեսին Սիսիանէ և Սիսիանոս և Շիղաս.
Գնացին յանապատն և հանդիպեցան ծերոյ,
Զի նստեր ի վերայ աւազու.
Հարտէշ որպես զաստղ,
Ատաճս և անձն որպես վարազի,
Հերքն նման որպէս օձի:
Հարցին ցնա և ասէն.
— Ո՞վ ես դու:
— Ես եմ ուժաւորն,
Որ կորուսանեմ զմանուկն յորովայն մօրն
Եւ ունիմ իշխանութիւն մինչև ի ժ [10] ամ:
Կապեցին ցնա սուրբքն
Եւ կամէին սպանանել զնա:
Եւ նա ասէ.
— Մի սպանանէք զիս,
Զի ես երդն ձեզ:
Եւ երդուաւ նմա ի քնարն Դաւթի,
Ի մատանին Սողոմոնի,
Ի կաթն սուրբ կուսին,
Ի զօրութիւն սուրբ խաչին,
Ի բազուկն տերունական:
— Եւ այս է,
Ուր այս գիրս լինի և անուանքս յիշուին՝
Մեք ի յայն վայրքն ոչ շրջիմք
Եւ ոչ մտանէմք ի ծառայն Աստուծո:

Заговор № 13. Письмена для тех, у кого умирают дети. Письмена-оберег[28]

Помещен на свитке-амулете № 15; Матенадаран. Текст заговора приводится на печатном амулете. Время и место написания неизвестны (Арутюнян 2006: 136).

Увидели[29] Сисианэ, Сисиний[30] и Шихас,
И пошли в пустыню, и встретили старика[31],
Который сидел на песке:
Огненно-рыжий, как звезда,
Зубы и облик как у кабана,
Волосы как змеи.
Спросили у него и сказали:
— Ты кто?
— Я Обладатель Силы[32],
Который похищает младенца из чрева матери
И имеет власть до десяти месяцев.
Святые связали его
И хотели убить его.
И он сказал:
— Не убивайте меня,
Я клянусь вам,
Клянусь арфой Давида,
Кольцом Соломона,
Молоком святой Девы,
Силой святого креста,
Дланью Господней,
Что там, где будет это письменное заклятие
И имена наши будут упомянуты,
Мы в этих местах не будем ходить
И не войдем в рабу Божью.

---

[28] Это название написано на амулете дважды разными почерками.

[29] Что именно увидели святые, в тексте не указывается.

[30] Здесь св. Сисиний действует вместе со своим «двойником» — Сисианэ. Сисиний в народной традиции был настолько неизвестен, что Сисиний и Сисианэ упоминаются как различные персонажи. Возможно, на «раздвоение» Сисиния повлияла греческая версия о Гилло и Мелетине, где вместе с Сисинием в погоню за чудовищем отправляется его брат Сисинидор.

[31] Демон, вредящий роженице, представлен в облике старика, который светится как звезда.

[32] Имя злого духа здесь не указывается; приводится только его эпитет — Обладатель Силы.

Հմայախոսություն № 14. Գիր թպղայի և չար դևի
Սուրբն Սուքայէլիւն, սուրբն Միքայէլիւն
Եւ սուրբ Կղօտեայ.
Այս Գ[3] հրեշտակս ելին ի լեառն մի բարձր
Եւ տեսին այր մի նստած ի վերայ աւազու,
Որոյ ատամունքն խոզի, ոտքն շրջաւանօք:
Եւ հարցին ցնայ և ասէն.
— Ո՞վ ես դու, պիղծ սատանա:
Եւ նա ասէ.
— Ես եմ թպղայն, որ մանուկն սպանանէմ
Եւ մեր կերակուրն տղայոց միսն է
Եւ տղացկանի ղասապն է:
Եւ սուրբքն կամեցան ըսպանանել ըզնայ:
Եւ ասէ.
— Մի ըսպանանէք զմեզ:
Երդումս Աստուած կենդանին,
Ի հայր և որդին և սուրբ հոգին,
Որտեղ այս անունք և գիրս որ լինի՝
Եւ ոչ մերձանամք այն տունն
Եւ ոչ մեղանչեմք մայրն և մանուկն:
Եւ անունք մեր այս է.
Զառաջինն Ծնանելոց երկում,
Գ մայրոց,
Դ տղայոցն,
Որ է Ե Ասլըսամ,
Զ Համիլէ,
Չունիք իշխանութիւն մտանել տունն անդ:
Անուն հօր և որդոյ և հոգոյն սրբոյ,
Եղիցի բժշկութիւն ծառայիս Աստուծոյ:

Заговор № 14. Письмена против тпхи и злого демона

Включен в рукопись № 6677, л. 57. Рукопись представляет собой лечебник, написанный не позднее 1849 г.; Матенадаран (Арутюнян 2006: 136).

Святой Сукаэль, святой Михаил
И святой Клетий –
Эти три ангела поднялись на высокую гору
И увидели мужа одного, сидящего на песке,
Зубы у него были свиные, ноги — перевернутые.
И спросили они и сказали:
— Кто ты, нечестивый дьявол?
И он сказал:
— Я тпха, который убивает младенцев.

И наша пища — мясо детей
И печень роженицы.
И святые захотели убить его.
И сказал:
— Не убивайте нас:
Клянемся Богом живым,
Отцом, Сыном и Святым Духом,
Где будут эти имена и письмена,
Мы не приблизимся к тому дому
И не согрешим против матери и младенца,
А имена наши такие[33]:
Двое первых — Цнанелоц,
Третий — Майроц,
Четвертый — Тłайоц,
Пятый — Аслысам,
Шестой — hамилэ[34].
Нет у нас власти войти в те дома.
Во имя Отца и Сына и Духа Святого,
Да исцелится раб Божий.

Հմայախոսություն № 16. Աղօթք պահպանութեան, որ ոչ ֆսասի դիւաց
Հանդիպեցաւ սուրբ կոյսն Մարիամ
Աստուածածին պիղծ զալին,
Կալաւ զնա և ասէ.
— Կենդանի է Տէրն, ո՛վ պիղծ,
Եթէ ոչ երդնուս ինձ՝
Ոչ թողից զքեզ կենդանի,
Որ այլ ոչ մտանէս ի կին:
Երդուաւ նմայ և ասէ.
— Երդումս ի բազուկն տերունական,
Որ տարածեաց ի վերայ խաչին Յիսուս
Քրիստոս աստուածն ամենեցուն,
Ի հայր նորա և սուրբ հոգին.
Ի վէմս, որ թաւալեցուց հրեշտակն,
Ետ ապաստան ահագին.
Ի շաւիղս արեգակն և լուսինն,
Ի բարձրութիւն սերօբէից
Եւ ի խորութիւն ծովուն

[33] На этом предложении рукопись № 8428 обрывается.
[34] Перечень имен демонов неполный, состоит всего из пяти наименований.

Եւ ոչ ստեմ.
Ուր լինի զգիրս և զքոյ սուրբ անունդ՝
Մեք ոչ մտանեմք անդ.
Եւ ոչ տուն և ոչ կին և ոչ դուստրն
Եւ ոչ որդին և ոչ ի հարսն, ի ոչ ընտանիսն:
Եւ անունք մեր այս են.
Առաջին Ծնանելոցն,
Բաղլաղու, Գեղագաստէ, Ասլասումէ,
Այիլինէ, Մառմառոյէ, Այէուէ,
Կալալի, Հովիզան, Եկիսան, Անկենես:
Եւ ուր այս գիրս լինի, անունք՝
Հալածվեմք ի սահմանաց և
Բնակութեն ծառայիս Աստուծոյ:

Заговор № 16. Молитва-оберег, чтобы не вредили демоны

Включен в рукопись № 6677, л. 159. Рукопись представляет собой лечебник, написанный не позднее 1849 г.; Матенадаран (Арутюнян 2006: 136–137).

Встретила святая Мария Богородица нечестивого ала,
Схватила его и сказала:
— (Свидетель) Бог Живой, о нечестивец,
Если не поклянешься мне,
Не отпущу тебя живым,
Что больше не войдешь в женщин.
Поклялся тот и сказал:
— Клянусь дланью Господней,
Что распростерлась на кресте
Всевышнего Бога Иисуса Христа,
Его Отцом и Духом Святым,
И камнем, сброшенным ангелом[35],
И Страшным Судом,
И солнечной и лунной далью,
И высью небесной,
И глубью морской, что не обману.
И там, где будет это письменное заклятие,

[35] «И один сильный Ангел взял камень, подобный большому жернову, и поверг в море, говоря: с таким стремлением повержен будет Вавилон» (Откр 18: 21). Эта и другие евангельские цитаты много раз встречаются в молитвах данного типа как своеобразные магические формулы. Например, цитата из Евангелия от Матфея (18: 18): «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (заговоры № 1, 3, 5, 6, 7); цитата из Евангелия от Матфея (16: 18): «Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (заговоры № 1, 3, 6, 7).

Мы не войдем туда:
Ни в дом, ни в женщину, ни в дочь,
Ни в ребенка, ни в невесту, ни в семью.
А имена наши такие:
Первый — Цнанелоц,
Бałлаłу, Геłагастэ, Асласумэ,
Айилин, Мармаройэ, Айэуэ,
Калали, Ɦовизан, Екисан, Анкенес.
И оттуда, где будут эти письмена и имена,
Да будем изгнаны из тех пределов
И из жилища раба Божьего.

Համայախոսություն № 116. Զաղօթք վասն թպղայի եւ ալի

Սուրբն Պետրոս եւ սուրբն Պօղոս եւ սուրբն Մինաս եւ սուրբն Շեղաթ՝ գնացին ճանապարհաւ եւ տեսին այր մի նստեալ ի վերայ աւազոյ եւ մազն նորա իբրեւ ձար ձիոյ եւ ըղունկն նորա պղնձի, աչք նորա ապակի, ատամունք նորա երկաթի եւ ժանիքն նորա որպէս վարազի խոզի, լինդքն այլակերպք քան զամենայն կենդանեաց եւ ատամունք յետոյ եւ պռկունքն առջայի, թաթ ոտիցն յետոյ եւ կրունկն առաջի: Հարցին ցնա սուրբքն եւ ասէն. Զի՞նչ ես դու պեղծ դժնիկ կամ զի՞նչ գործոց գործակել ես դու կամ զի՞նչ է անունդ քո: Ստոյգ խոստովանեա մեզ:

Ասէ պեղծն. Ես եմ մայրն ամենայն չարեաց, ես եմ ալն չար որ նստիմ ի վերայ տղացկանի, զաչսն խաւարեցուցանեմ, զականջն խլացուցանեմ, զմարմինն թմրեցուցանեմ, զղասապն քարշեմ եւ խեղդեմ զմայրն եւ զմանուկն: Մեր կերակուրն մանր տղայոց միսն է եւ տղացկանի ղասապն: Խեղդեմ զէ ամսական տղայն յորովայնի մօր իւրոյ, գողանամք, խուլ եւ մունջ առնեմք եւ տանիմք առ թագաւորն մեր յանդունդս եւ նա մեծարէ զմեզ: Զտղայն ի յօրօրոցն խեղդեմք, զտղացկանն ի յանկողինն, զմանուկն ի տաշտին. Ռք (հազարք) հազարաց եմք եւ մեր թագաւորն սաթայ հէլն (Սատայէլն) է: Եւ ոչ թողումք որ տղայն ի փեսայութիւն մտանէ եւ ոչ աղջիկն ի հարսնութիւն: Եւ մեր բնակութիւննն յանկիւնս տանն է եւ յախոռն է եւ դրան ետեւն է եւ աղբրեզերն է. զանասունն եւ զամենայն չորքոտանիք ոչ թողումք որ աճին. զոմանս քամոտ առնեմք եւ զոմանս չըռաթափ: Ահա, ասաց զամենայն. ով սուրբքդ Աստուծոյ, մի՛ տանջեք իս:

Եւ սուրբքն հանին զիրեղէն սուրն եւ կամեցան սպանանել զպեղծն զալն եւ ասէ. Սիմոն, իրաւի ետ քեզ Տէր զոր կապէք յերկրի եղիցի կապեալ յերկինս եւ ասէ. դու ես վէմ. ի վերայ [այդ] վիմի շինեցից զեկեղեցի [իմ] եւ դրունք դժոխոց մի յաղթահարիցեն զնա: Յոր տուն որ ձեր անուանք լինի[ն], անդ ո՛չ մերձենամք ի ծառայս Աստուծոյ, ո՛չ ի մայրն եւ ո՛չ ի մանուկն եւ ո՛չ ի տունն նորա, այլ հալածեալ լինիմ[ք] ի տեզուոջէ յայսմանէ. ամէն:

Եւ յայնժամ բարկացան սուրբքն եւ կամեցան սատակեցուցանել զնա: Եւ ալն չար իմացեալ աղաղակ բարձաւ եւ ասէ. աղաչեմ զձեզ ով սուրբք դ Աստուծոյ , մի՛ մխէք զիս. ահա՛, երդնում ձեզ առաջի Աստուծոյ որ այս անուանքն ձեր ուր որ յիչին բնակարան անդ ոչ մերձենամք ի ծառայս Աստուծոյ<…>:

Դարձեալ հրամայեցին սուրբքն եւ ասացին. երդմեցուցանեմք զքեզ ի բան անծախելի, ի լոյսն անճառելի, ի թագն անպատմելի եւ ի թագաւորն սոսկալի, ի տապանն Նոյի, ի տախտակն Մովսիսի, [ի] սաղմոսն Դաւթի, [ի] Դ գլուխ (քառագլուխ) աւետարանն Յիսուսի Քրիստոսի, յայտնութեամբ եւ մըկրտութեամբ, նովին աղօթքն կապեմք զքեզ որ ոչ ալ երեւիս եւ ոչ դեւ եւ ոչ սատանայ. չիք ես եւ չիք դառնաս. Հալածական լինաս [առաջի ?] ծառայիս Աստուծոյ<…>: Ամէն:

Կամեցան սպանանել զնա եւ ձայն բարձեալ աղաղակեաց եւ ասէ. մի՛ տանջէք զիս. երդնում ի խաչ ելեալն Աստուած. ուր տեղ որ ձեր անուանքն յիշին կամ գիրն կարդան, ոչ մերձե[նա]մք ի ծառայս եւ [ի]ւր զաւակն: Նմա փառք յաւիտեանս. ամէն:

Եւ սուրբքն հանին զսուրն հրեղեն եւ կամեցան սպանանել զպիղծ դեւն: Նա երդուաւ նոցա եւ ասէ. Մի՛ տանջէք զիս. երդնում ձեզ եւ երդում տամ նոցա որ ընդ իս իցեն ի յամենակալն Աստուած եւ ի զօրութիւն Աստուծոյ բարձրելոյն. որ տուն կենայ այս գիրս եւ ձեր անուանքն [յիչին] ոչ մերձենամք ի Խ, տանէ հեռու կենամք, մանաւանդ ծառայիս Աստուծոյ<…>:

Կապեմ զքեզ ալն չար ի մէջ աւազանին. կապեմ [ի վերայ] խաչին, քաջ, որ ոչ ի մայրն մտանես եւ կորուսանես եւ ոչ ի տղան այս անուն<…>: Կապեմ զքեզ քաջ ի Հայր եւ ի սուրբ Հոգին:Հաւատամ ի Հայր, [յ]Որդին որ ընդ աջմէ Հօրն, Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս յերկինս համբարձեալ սուրբ մարմնով: Գ խաչեր կանգու[ն]ք կար. Խաչեցին մէկն, զդուռն փակեցին. այն խաչն սուին էր ի մարտի. ան պահապան ծննդկանիս որ ոչ ճսասի մինչ ի գալուստն Քրիստոսի: Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն սրբոյ: Ծառայիս Աստուծոյ. Ամէն:

Заговор № 116. Молитва против тпхи и ала

Рукопись № 2, л. 23. Книгохранилище о. Св. Лазаря, первая половина XVIII в. (Feydit 1986: 306–312).

Святой Петр и святой Павел, и святой Минас, и святой Сила шли по дороге и увидели мужа одного, сидящего на песке. И волосы его как конская грива, и ногти его медные, глаза его стеклянные, зубы железные, а клыки как у кабана, нёбо отличалось от всех зверей и зубы глубоко позади и губы выпячены наружу, и пальцы ног были сзади, а пятки спереди. Спросили его святые и сказали: «Кто ты, свирепый нечестивец? Какие дела ты творишь и как твое имя? Достоверно поведай нам». Сказал нечестивец: «Я мать всеобщего зла, я злой ал, который садится на рожениц. Глаза покрываю мраком, уши делаю глухими, тело — бесчувственным, печень вырываю и душу́ мать и младенца. Наша пища — мясо маленьких детей и печень роженицы. Душу́ шести- и семимесячных детей во чреве их матерей, краду и тихо и молча

отношу к царю нашему в пропасть, и он возвеличивает нас. Душим ребенка в колыбели, рожениц в кровати, младенца в корыте (для купания). Нас тысяча тысяч, а наш царь Сатаэль[36]. И мы не допускаем, чтобы мальчик стал женихом, а девочка — невестой. А наше жилище — углы дома и хлев, и за дверью, и по краям родников: мы не допускаем, чтобы множился скот и все остальные четвероногие: насылаем болезни суставов и недержание мочи. Вот сказал я вам все, Божьи святые, не мучайте меня».

И святые достали огненные мечи и захотели убить этого нечестивца и сказали: «Симон, воистину прав был Господь: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и сказал: "Ты — камень, и на сем камне я создал церковь Мою, И врата ада не одолеют ее"». (И сказал:) «К тем домам, в которых будут ваши имена, мы не приблизимся, ни к рабу Божьему, ни к матери, ни к младенцу, ни к дому его, да будем изгнаны мы со всех мест и отовсюду. Аминь».

И тотчас рассердились все святые и хотели уничтожить его. И злой ал узнал об этом и громко возопил и сказал: «Умоляю вас, о Божьи святые, не пригвождайте меня. Вот, клянусь вам перед Богом, что в тех жилищах, где будут помнить имена ваши, мы не приблизимся к рабу Божьему <...>»

Снова приказали святые и сказали: «Заставим поклясться тебя чем-то бесценным: невысказанным светом, короной неизреченной, и царем неумолимым, и ковчегом Ноя, и скрижалями Моисея, и псалмами Давида, и Четвероевангелием Иисуса Христа, и Богоявлением и Крещением, молитвами свяжем тебя, чтобы не являлся ты ни в (облике) ала, ни демона, ни дьявола: ты тщета, и останешься тщетой — изгнан будешь (пред) рабом Божьим <...> Аминь».

Захотели убить его, и поднял он голос, возопил и сказал: «Не мучайте меня. Клянусь возведенным Божьим крестом: где будут помнить ваши имена или будут читать ваши письмена, туда мы не приблизимся: ни к рабу (Божьему), ни к его чаду. Слава ему вовеки. Аминь».

И святые достали мечи огненные и захотели убить нечестивого демона. Он поклялся им и сказал: «Не мучайте меня. Клянусь вам всемогущим Богом и могуществом Бога всевышнего, что не приблизимся к сорока домам, будем держаться в стороне особенно от раба Божьего <…>»

Свяжу тебя, злой ал, в песке, свяжу на кресте, каджк, чтобы не входил ты ни в мать для нанесения вреда, ни в ребенка с именем <…> Свяжу тебя, каджк, во имя Отца и Сына и Святого Духа. Верю в Отца и в Сына, и в то, что состраданием Отца Господь наш Иисус Христос святым телом вознесся на небо. Три креста стояли возведенными: распяли одного и заперли дверь. Этот крест стал оружием на поле брани: он будет оберегом для роженицы, чтобы никто не нанес ей вреда до Пришествия Христа. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Рабу Божьему. Аминь.

---

[36] Впервые встречается имя царя алов. Оно восходит к имени ангела в еврейской традиции и фонетически сближается с формой имени дьявола — Сатаниэль.

Հմայախոսություն № 117. Աղօթք թպղայի եւ ալի

Սուրբն Սիովս, սուրբն Սիսի եւ սուրբն Սիսիանէ եւ սուրբն Նովիէլ եւ սուրբն Տազիէլ հրեշտակք հրամանաւն Քրիստոսի յորս էին ելեալ եւ առին զձայն երեխային, գնացին եւ տեսին զալն ի չարութիւն. բռնեցին, կալան եւ կապեցին զալն ի յալին վէմս. եկեալ մայրն ալին եւ ասէ. այս ի՞նչ իցէ: Այս ի՞նչ ասէն. այս ի՞նչ է որ մտանէք ի մօրն որովայն, զերեխային զմիսն ուտէք, զարիւնն խմէք, զլոյս աչացն խաւար դարձուցանէք: Ասէ մայրն ալին. Թողէք զանդրանիկ որդին իմ. յոր տուն որ ձեր անուանքն լինին, անդ ոչ մերձենամք ի ծառայն Աստուծոյ<…>:

Заговор № 117. Молитва против тпхи и ала

Рукопись № 2, л. 24. Книгохранилище о. Св. Лазаря, первая половина XVIII в. (Feydit 1986: 312).

Святой Сиов, святой Сисий, и святой Сисианэ, и святые ангелы Новиэль и Тазиэль по повелению Христа однажды вышли на охоту и услышали голос ребенка. Пошли и увидели ала во злобе. Поймали, схватили и связали ала на аловом камне. Пришла мать ала и сказала: «Что это такое?» «Что это? — сказали. — Как можете входить во чрево матери, поедать мясо ребенка, пить кровь, свет очей покрывать мраком?» Сказала мать ала: «Отпустите первенца моего. В дома, где будут ваши имена, мы не приблизимся к рабу Божьему <…>»

Հմայախոսություն № 118

Անգութ ելանէր ի ծովէն եւ թաւալէր ի թաւալման ջրոյ: Ետես զնա սուրբն Յովհաննէս. հարցանէր եւ ասէր. Ձի՞նչ ես դու, ով պիղծ եւ կամ զի՞նչ է անուն քո: Ասէ պիղծն. ես եմ եր ելանեմ ի գլուխ մարդոյ, զոսկրն բեկեմ, զըղեղն ծծեմ, Բ աչացն խաւար ածեմ: Ասէ ցնա սուրբն Յովհաննէս. Չունիս հրաման յանեղէն եւ անմահէն Աստուծոյ եւ անճառելի սուրբ Երրորդութենէն մերձենալ ի ծառայս Աստուծոյ<…>: Ամէն:

Заговор № 118

Рукопись № 24, л. 10. Книгохранилище о. Св. Лазаря, первая половина XVIII в. (Feydit 1986: 314).

Ангут[37] вздымался из моря и плескался на клокочущей воде. Увидел его святой Иоанн, спросил и сказал: «Кто ты, о нечестивец, и как тебя зовут?» Сказал нечестивец: «Я тот, кто входит в голову человека, ломает кости,

[37] Примечательно, что здесь имя *Ангут* употребляется без греческого конечного *-ос,* в обычном армянском звучании. В заговоре ал представляется как некое водное животное, поднимающееся из морской пучины и плещущееся на волнах. Имя *Ангутиос* встречается и в другом заговоре (№ 22). Этимология данного слова не вполне ясна: это либо заимствованное имя мифологического водного чудовища, либо модификация армянского слова *ангут* (անգութ ‘безжалостный’)

высасывает мозг, покрывает мраком оба глаза». Сказал ему святой Иоанн: «Нет у тебя дозволения — именем несотворенного и бессмертного Бога, неизреченной Святой Троицы — приближаться к рабу Божьему <...>» Аминь.

Հմայախոսություն № 120

Սուրբն Շիաթ եւ սուրբն Սուքիանոս միայնակեացք բնակեալ էին ի ծերպս վիմաց ութսուն ամ եւ չար դեւքն նեղէին զնոսա եւ երկաթի քերչօք քերէին զմարմինս եւ խառնէին զըղեղնս եւ հատանէին զլոյս աչացն նոցա: Կտցին յաղօթս առ Տեր եւ ասեն. Տէր Աստուած, խնդրեմք ի Քէն, տուր զխնդիր սրտից մերոց եւ ու անուանքս մեր յիշուին կամ գիր գրեսցի մի՛ ցաւեսցին գլլուխք նոցա եւ կէս գլուխ եւ մի՛ ցաւեսցի գլլուխն աչաւքն հանդերձ: Եւ ահա ձայն գայր ի յերկնից եւ ասէր. Ո~վ Սուքիանոս եւ Սիսիանոս, կատարեսցին խնդիրք ձեր ի Տեառնէ Աստուծոյ քանզի ուր ձեր անուանքն յիշուին եւ գիր գրեսցի մի ցաւեսցի գլուխն եւ մի կէս գլուխն եւ մի խոցոտեսցին աչքն:

Քրիստոս Աստուած, որ խաչեցար ի վերայ գլխուն Ադամայ եւ արարէր բժշկութիւն ամենայն ցաւոց, արա եւ այժմ բըժըշկութիւն գլխացաւի:

Թէ հրային ես, թէ օդային ես, թէ ջրային ես, թէ հողային ես, բժշկեսցի զօրութեամբ Հօր, կարողութեամբ Որդւոյ, տէրութեամբ Հոգւոյն սրբոյ:

Заговор № 120

Рукопись № 15, л. 12. Книгохранилище о. Св. Лазаря, первая половина XVIII в. (Feydit 1986: 316–318).

Святой Сила (Шиат) и святой Сукиан[38] жили отшельниками в расщелине 80 лет. И стал их угнетать злой демон: царапал тела железными когтями, высасывал мозг, свет очей их покрывал мраком. Вознесли они молитвы к Господу: «Господи, молим тебя, дай сердцам нашим силу, и у тех, кто произнесет или напишет наши имена, да не заболит голова, или половина головы, или очи». И послышался голос с небес: «О Сукиан и Сисиний[39], внемлю мольбе рабов Божьих. Там, где будут произнесены или записаны ваши имена, да не заболит ни у кого ни голова, ни половина головы, ни очи».

с добавлением греческого имяобразующего элемента *-ос*, что представляется характерным для злого духа. Эта его иноязычная форма могла преследовать цель магической сакральности. В заговорах Ангутиос имеет водное происхождение, что несвойственно вредящим роженицам алу и тпхе. В подавляющем большинстве магических заговоров эти демоны встречаются в засушливых горах, пустынях, на дорогах, что свидетельствует об их связи с сухостью (= бесплодностью), между тем как влага символизирует женское начало и плодородие.

[38] По всей вероятности, имеется в виду Сухий Месукевийский — аланский святой I–II вв., особо почитаемый в Армении.

[39] Неожиданно появляется третий персонаж заговора — св. Сисиний, о котором до этого не было ничего сказано.

Господи Иисусе, распятый над головой Адама и врачующий всякие недуги, излечи и ныне головную боль.

Будь ты огненным, или воздушным, или водным, или земным, исцели с помощью могущества Отца, силы Сына и могущества Святого Духа.

Հմայախոսություն. Սեռական կապքի արձակման
Սուրբ հրեշտակք Աստուծոյ,
Առ այս Աւագ, Սեթրաք, Միսաք, Սիսիանէ,
Իտեղիկոս, Ասիաս, սուրբն Հռաքէլ,
Սուրբն Տաձիէլ, սուրբն Գաբրիէլ, սուրբն Միքայէլ,
Սուրբն Բնոբէն Պատլիկիէլ, սուրբն Ամիէլ,
Սուրբն Մորենու Զաքաղաք Սենդիաշ,
Որ ունիք իշխանութիւն ի վերայ կապաքի,
Արձակեցէք զծառայն Աստուծոյ այս անուն:

Заговор. От полового бессилия

Включен в рукопись № 8428, л. 69. Рукопись представляет собой сборник, написанный в 1889 г. в Ване, и содержит сведения по анатомии, медицине, магии, мантике, фармакологии, ветеринарии и т.д.; Матенадаран.

Святые ангелы Божьи:
Авденаго, Седрах, Мисах[40], Сисианэ,
Виталий[41], Аттий[42], святая Рахиль,
Святой Тациэль, святой Уриэль[43], Василий[44],
Святой Сухаэль, святой Гавриэль, святой Михаэль,
Святой Патрикий Вифинский[45], святой Амиэль[46],

[40] Авденаго, Седрах и Мисах — иудейские юноши в Вавилонском пленении, были брошены в огненную печь по приказу царя Навуходоносора за отказ поклониться идолу.

[41] Это имя носил ряд христианских святых, в том числе: мученик Виталий Африканский, пострадавший во времена императора Декия (ок. 250); преподобный Виталий Александрийский (VII в.), проповедовавший покаяние среди блудниц.

[42] Святой мученик Аттий Пергийский (Памфилийский) (III в.) разрушил капище языческой богини Артемиды, за это подвергся жестоким мучениям, а затем был обезглавлен.

[43] Уриэль (Уриил) — один из семи архангелов в христианской традиции, как и упомянутые далее Гавриэль (Гавриил) и Михаэль (Михаил).

[44] По всей вероятности, имеется в виду святитель Василий Великий (330–379) — архиепископ Кесарии Каппадокийской.

[45] Имеется в виду святитель Патрикий, живший в I в., епископ города Пруссы в Вифинии (Малая Азия).

[46] Так, в частности, звали одного из лазутчиков, посланных Моисеем в Ханаан.

Святая Марина[47] из города Писиды,
Имеющие власть над заговоренным,
Освободите слугу Божьего имярека.

Житие Сисиания и отца Сисоя[48]

Из книги «Полное житие и сведения о святых» Мкртича Архимандрита Авгеряна. Том 9. Венеция: Монастырь св. Лазаря, 1813. Книга на древнеармянском языке.

В нашем календаре нашли мы имена Сисиания, или Сисания, которые не упоминались в армянских житиях, надо сказать, что этот преподобный был или отшельник отец Сисой, или тот Сисинний, которого отмечают Палладий[49] и другие; о них распространена малая толика сведений.

Согласно Палладию, авва Сисинний, или Сисианий, родом каппадокиянин, был учеником отца Элпидия Каппадокиянина[50]; вместе с тремя мужами он поднялся на гору Луки[51]. Затем, обучившись добродетели у старца в течение шести или семи лет, заточил себя в гробнице, пребывая в ней три года, и, стоя, молился и приобрел власть над демонами, и тогда он сказал: «Моя обращенная (в христианство) страна, будь достойна беспорочным деяниям своих священнослужителей, и бескорыстию, и странноприимству даже среди нищих, да будет стыдно скупым богатеям».

Но мы не знаем: он ли тот старец, о котором упоминает Иоанн Мосх[52] в следующем веке, написав так. Рассказал нам наш отец Григорий[53] Архимандрит из монастыря аввы Феодосия[54], что он приличествующим образом пошел к пустыннику авве Сисиннию. Он был уже стар и оставил епископство ради уединения.

---

[47] Святая великомученица Марина Антиохийская (III в.) известна прежде всего тем, что победила сатану, принявшего облик дракона.

[48] Является компиляцией труда Палладия Еленопольского «Лавсаик». Текст переведен с древнеармянского языка.

[49] Имеется в виду епископ Палладий Еленопольский (360–420), автор труда «Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов», рассказывающего о жизни христианских подвижников раннего периода.

[50] Элпидий Каппадокиянин — пресвитер-отшельник, жил в пещере «и показал такие подвиги воздержания, что превзошел всех. В продолжение двадцати пяти лет он принимал пищу только по субботам и воскресеньям, а ночи все стоял и пел» (Палладий 2003: 278).

[51] Гора Луки — гора вблизи Иерихона, известная своими пещерами, высеченными аморреями, которые укрывались там от Иисуса Навина (Палладий 2003: 277).

[52] Иоанн Мосх (550–619) — византийский монах и известный духовный писатель. Автор агиографического сборника «Луг Духовный».

[53] У Иоанна Мосха рассказчиком является авва Георгий.

[54] Монастырь святого Феодосия расположен около Иерусалима, в Иорданской пустыне. Там жил Иоанн Мосх.

Я пришел к нему почти к самой Вифаваре[55] в шести милях от Иордана, где он вел отшельническую жизнь. И когда я стал стучать в дверь, спустя много времени открыл его ученик и сказал мне: «Воистину, авва, старец при смерти и просит перед смертью увидеть тебя, ибо побывал в Константинополе и получил от благочестивого императора Тиберия благостное слово». После чего ученик пошел к старцу, рассказал о моем приходе, спустя не менее часа меня пригласил внутрь, и я увидел старца, который умиротворенно дремал, но он как будто ждал меня, приветствовал меня и сказал: «Сейчас спокойно могу умереть, добро пожаловать, авва» и потом умер. И тотчас я объявил всем проживающим там, чтобы пришли они на похороны старца, и когда пришли и принесли старца на кладбище, ученик старца сказал гробокопателям: «Трудитесь с любовью и копайте немного пошире, чтобы было (место) для двоих». Сказал это и пал ниц, и угас с миром, и похоронили обоих вместе, старца и его ученика.

А святой Сисой, который был известен своей чудесной жизнью и деяниями, о котором написано в житиях, что он был первым, кто пришел в (пустыню) Скит, и стали приходить к нему толпы, и, услышав о смерти святого отца Антония, удалился он на гору святого Антония[56].

И прошло семьдесят два месяца, и стали приходить к нему братья как к духовному отцу. Пришли и ариане и стали испытывать его. Он сказал своему ученику, чтобы тот прочитал слово Авраама, обращенное к ним, которое записано было святым Афанасием[57], и тогда они устыдились и ушли оттуда. Однажды прислужник отца Сисоя задержался и не приходил к нему десять месяцев, и (за это время) не видел он ни одного человека, и он пошел просить его (прийти). И пока он шел, встретил охотника в фараоновой пустыне, который охотился на диких серн, и старец спросил: «Откуда ты и сколько времени ты в этих краях?» А тот сказал: «Поверь, отец, двенадцать месяцев я здесь и, кроме тебя, не видел ни одного человека». Когда услышал это старец, вернулся и вошел в свою келью и сказал (самому себе): «Сисой, ты полагал, что терпелив, но тебе далеко даже до терпения тенет охотника». Воскресил он одного умершего, но попросил видевших не рассказывать об этом никому. А когда отец Сисой собрался покинуть земную юдоль, то отцы сели

[55] Вифавара — местность на реке Иордан, где находилась переправа через реку. Здесь Христос принял крещение от Иоанна Предтечи.

[56] Святой Сисой «отрекся от мира еще в ранней юности и жил сначала в Ските, под руководством Аввы Ора. После нескольких лет упражнения в подвигах самоотречения и покаяния пустыня Скита показалась ему многолюдною. Услышав, что великий Антоний почил, он перешел Нил и удалился на ту гору, где подвизался Антоний» (Казанский 2000: 194).

[57] На I Вселенском соборе в Никее святой Афанасий выступал с опровержением ереси Ария. Сохранились четыре «Слова» святителя, направленные против ереси ариан.

рядом с ним и осветился его лик, как солнце, и сказал он: «Вот, пришел отец Антоний», а спустя немного снова сказал: «Вот, вижу полчища пророков», и еще сильнее просиял его лик, и снова он сказал: «Вот, воинство апостолов пришло», и чудесно озарился его лик, и начал он говорить с кем-то. Спросили они (отцы) у старца: «С кем ты говоришь, отец?» — и он сказал: «Вот, сонм ангелов пришел забрать мою душу, а я умоляю подождать еще немного, чтобы успеть покаяться». Ему сказали: «Отец, тебе не нужно покаяние, ибо все, что надо было тебе сделать, ты сделал». Старец, упорствуя, сказал: «Поверьте мне, отцы, я вообще не знаю, приступил ли я к покаянию». И небесные чины услышали это и восславили его. И тогда старец сказал: «Смотрите и взирайте, вот идет Господь (Иисус)», и сказал (Иисус): «Принесите мне этот сосуд пустыни». Когда сказал это, он полностью предстал как светоч, и дом наполнился несказанным благоуханием. И тотчас все свершилось. И ужас, и восторг охватили отцов, озарилось тело его, и с благословениями, большими почестями и лобызаниями спустили его в гробницу.

СИСИНИЕВА МОЛИТВА У ЮЖНЫХ СЛАВЯН
(*Т.А. Агапкина*)

ВСТУПЛЕНИЕ

Предварительные замечания

В этой главе рассматривается южнославянская версия Сисиниевой молитвы (Сисиниевой легенды). У южных славян списки СМ были известны прежде всего в письменной форме (в составе разных рукописных сборников), а также в печатной (в составе массовых изданий для народа второй половины XIX — начала XX в.) и в значительно меньшей степени в устной (как этиологические легенды, заговоры, сказки).

В литературе, посвященной СЛ, давно и надежно укрепилась точка зрения, согласно которой СЛ представлена двумя основными сюжетными типами, каждый из которых имеет широкий ареал распространения, в том числе и за пределами славянского мира. Впервые эти два сюжетных типа, названных им по именам главных персонажей соответствующих сюжетов в румынской традиции (*Sisoe type* и *Avestitza type*), разграничил М. Гастер (Gaster 1900: 138–139). Он отметил независимость этих двух сюжетных типов друг от друга; тот факт, что *Sisoe type* находит сравнительно немного параллелей в других традициях, а *Avestitza type*, напротив, немало, и, наконец, то, что со временем *Sisoe type* как был, так и остался молитвой от демонов, которые крадут и убивают детей, а *Avestitza type* превратился в молитву от болезней (у русских — от лихорадки).

В конце XX в. появилась обстоятельная работа Р. Гринфилда (Greenfield 1989), который выделил фактически те же два типа в греческих молитвах. Первый тип он назвал *Sisinnios*/*Melitene-type* (мы называем его «Сисиний/Мелетина-тип»), второй — *Michael-type* («Михаил-тип»).

Представим кратко оба сюжета СЛ в их южнославянских версиях.

Молитва св. Сисина против злого духа[1]: Святой Сисин, иногда один, иногда с братьями, возвращается с войны или охоты и по приказу ангела отправляется к своей сестре Мелетине/Мелентии. Ранее Мелетина родила нескольких детей, которых унес дьявол (одно из имен дьявола — вештица, т.е. ведьма); поэтому, родив последнего ребенка, Мелетина построила башню, в которой спряталась вместе с ребенком и служанкой, прихватив с собой еды на несколько лет. Сисин приезжает к башне, просит Мелетину пустить его, однако она поначалу отказывается, опасаясь проникновения

[1] Далее мы будем называть ее «молитва св. Сисина», имея в виду южнославянские списки, или «молитва св. Сисиния», «Сисиний/Мелетина-тип», имея в виду тексты из других традиций.

дьявола. В итоге Сисину удается уговорить ее открыть ворота, и вместе с ним в башню тайком проникает дьявол-вештица, который ночью похищает новорожденного ребенка Мелетины. Сисин гонится за дьяволом; по дороге он встречает деревья, которых просит указать ему путь. Некоторые деревья отказываются помочь и обманывают его (и их он проклинает), другие подсказывают ему дорогу (и тех он благословляет). Сисин нагоняет и хватает дьявола, требуя вернуть детей. Наконец он заставляет дьявола отрыгнуть (выблевать) детей/ребенка Мелетины; по требованию Сисина дьявол раскрывает свои тайные имена, клянется не вредить людям и избегать тех мест, где будет находиться сама молитва или список его имен.

Молитва св. Сисина в разных версиях известна, помимо южнославянской, в арамейской, еврейской, коптской, эфиопской, греческой и румынской традициях. Молитвы этого типа обычно довольно пространны и значительно варьируют в отдельных эпизодах.

Молитва архангела Михаила против вештицы[2]: Архангел Михаил (редко святой Сисин), спускаясь с горы Сион или Елеонской горы, встречает вештицу с длинными, до земли волосами, огненными глазами и руками по локоть в крови. На вопрос, кто она, откуда и куда идет, вештица объясняет, что она проникает в дома людей по ночам под видом животных, душит детей, вынуждает их плакать, отбирает молоко у их матерей, губит плодовые деревья и т.д. Когда Дева Мария родила Христа, вештица пыталась погубить Марию или Христа. Однако архангел Михаил, увидев вештицу, заковал и избил ее, заставив поклясться, что она не будет вредить дому и обитающим в нем людям, если в нем будут храниться ее имена. Вештица называет свои имена, архангел Михаил проклинает ее, отпускает или бросает в море.

Молитва архангела Михаила против вештицы известна в еврейской, сирийской, арабской, греческой, южнославянской и румынской традициях, а в значительно переработанном виде также и в восточнославянской.

Все исследователи южнославянской версии СЛ (обзор основных работ по теме см. ниже) единодушны в том, что оба эти сюжета имеют византийское происхождение (А.Н. Веселовский, М.И. Соколов, Г. Минчев, В. Велинова и мн. др.), правда, при этом не уточняется, когда, где и с каких именно греческих текстов они могли быть переведены.

По нашему мнению, о непосредственной преемственности южнославянской и греко-византийской версий СЛ можно судить на основании по крайней мере трех факторов. Во-первых, это поразительная сюжетная близость обеих молитв в греческой, южнославянской и румынской книжности и вместе с тем существенные их отличия от всех остальных версий — еврейской, арамейской, сирийской, эфиопской и т. д. Во-вторых, наличие в перечнях имен вештицы большого количества славянизированных греческих мифонимов и

[2] Далее — молитва арх. Михаила или «Михаил-тип».

калек с греческих имен. И в-третьих, тот факт, что в южнославянской рукописной традиции зафиксированы оба типа Сисиниевых молитв — молитва св. Сисина и молитва арх. Михаила против вештицы, а эта особенность бытования СЛ присуща также греко-византийской и румынской.

В настоящее время нам известно о существовании 36 южнославянских списков обеих молитв и их фрагментов, зафиксированных в разного типа рукописных источниках. Из этих 36 списков 15 — это молитвы св. Сисина и 21 — молитвы архангела Михаила против вештицы. При этом хронологический разброс списков — с XI по XIX в. С учетом же продолжения жизни обеих этих молитв в фольклорной традиции история их сюжетов в Южной Славии охватывает без малого девять веков.

Большинство рукописных источников, включающих списки СЛ, относится к обширной территории центральной части Южной Славии: это Черногория, северо-западная Хорватия, Босния, Герцеговина, западная Сербия и Воеводина. За пределами центральной части Южной Славии Сисиниевы молитвы имеются в составе славянских рукописей с территории Румынии, глаголических рукописей хорватского Приморья, а самая старшая молитва (точнее, ее фрагмент на свинцовом амулете XI в.) была обнаружена на северо-востоке Болгарии.

Практически все списки молитв — из сборников сербской редакции, и отсутствие списков болгарской редакции до сих пор не получило надежного объяснения[3].

Предпринятое нами исследование, результаты которого изложены ниже, включает краткий обзор литературы, посвященной СЛ в рукописной традиции южных славян; характеристику источников СЛ и типов рукописей; публикацию избранных текстов обоих типов СЛ с их переводами на русский язык; исследование молитв обоих типов, выявление основных вариантов сюжетов и групп списков, а также разбор содержания этих молитв; исследование мифологических персонажей и их имен, упоминаемых в СЛ, с приложением комментированного индекса мифонимов, и, наконец, обзор фольклорных версий СЛ.

Приятная обязанность автора — поблагодарить тех, кто поддерживал меня в работе над этой главой: С.М. Толстую и А.А. Турилова, которые фактически стали ее научными редакторами, М.Г. Обижаеву, оказавшую мне неоценимую помощь в прочтении и переводе рукописных текстов, моих коллег О.В. Белову и А.А. Плотникову, консультировавших меня по целому ряду вопросов, а также, конечно, всех моих «соратников» по этому проекту и действовавшему в течение нескольких лет семинару: очень многое из написанного было понято и сформулировано именно в ходе наших обсуждений.

[3] Аналогичную ситуацию описала С.М. Толстая в исследовании, посвященном апокрифическому Сказанию о 12 пятницах. Сказание было довольно широко известно в Южной Славии, но почти исключительно в сборниках сербской редакции (см.: Толстая 2005а: 546).

Из истории изучения

В конце XIX в. южнославянские молитвы, связанные с именем Сисина, привлекли внимание А.Н. Веселовского (1883; 1895 и др.) и М.И. Соколова (1888; 1889; 1895), в исследованиях которых затрагивались разные аспекты этих молитв. Отметим, наиболее существенные, на наш взгляд.

И Веселовский, и Соколов обращались к свидетельствам из индексов ложных книг, приписывавших создание славянских молитв от трясавиц «попу болгарскому Иеремии» (которого Веселовский считал учеником Богумила) (Веселовский 1883: 41); правда, позже Веселовский отказался от этой идеи. Категорически отрицал связь Иеремии с богомильством М.И. Соколов, как и большинство исследователей после него (Иванов 1925/1970: 51 и др.). (Подробнее об этом см. в главе «Сисиниева легенда и заговоры от лихорадки у восточных славян».)

Оба исследователя считали несомненной преемственность греко-византийской и южнославянской версий СЛ, основываясь во многом на том, что южнославянские имена вештицы соответствовали греческим. «Как и другие “басни”, приписываемые в индексе болгарскому попу Иеремии, так и Сисиниевы молитвы от трясавиц оказываются не оригинальными его измышлениями, а основаны на греческих оригиналах» (Соколов 1888: 23).

Веселовский считал более древними, по сравнению с византийскими греческими и славянскими вариантами легенды, ее эфиопские версии, в которых женским демоном оказывается сестра Сисиния Верзилья, на основании чего он предполагал, что, возможно, аналогичный текст (с сестрой Верзильей) был некогда известен и у славян, хотя он и не обнаружен (Веселовский 1895: 228–230).

Рассматривая вопрос о соотношении легенды и молитвы (т.е. молитвы св. Сисиния, которую Веселовский называл легендой, и молитвы арх. Михаила против вештицы), Веселовский считал, что мотивы легенды о Сисинии, Мелетине и Гилу, прежде всего в ее византийских греческих и отчасти славянских вариантах, «дали рамку заговору» (т.е. молитве), — иными словами, отдельные топосы этой легенды превратились в мотивы молитвы арх. Михаила: так, башня, в которую пряталась от Гилу Мелетина с ребенком, «превратилась» в столб от земли до неба, на котором или в котором сидит у моря св. Сисиний (в восточнославянских молитвах); Гилу, носящая 12 имен, «раздробилась» на соответствующее количество трясавиц, выходящих из моря (как и Гилу в сказании), и т.д. (Веселовский 1883: 41–47).

Особое внимание в работах Веселовского, а также Соколова, исследовавшего, в частности, связь СЛ с греческими и древнерусскими змеевиками (Соколов 1889; 1895), было обращено на то, как именно попали в эту молитву конкретные имена, в частности имя Сисиния. По мнению Веселовского, «имя Сисиния вторглось позднее вместе с специальным пониманием демона как трясавичной болезни», в то время как «легенда о святых, поражающих многоименного демона, существовала особо» (Веселовский 1895: 226). Что же

касается Соколова, то тот понимал соотношение легенды, молитвы и имени Сисиния по-другому. Он указывал на еврейский обычай прогонять Лилит от родильниц именами ангелов и, так же как М. Гастер, обращал внимание на соответствие имен ангелов (*Sennoi, Sansennoi* и др.) имени Сисиния (Соколов 1895: 181–182).

Наконец, и Веселовский, и Соколов перепечатывали и издавали южнославянские списки СЛ: Веселовский — два славянских списка СЛ с территории Румынии из исследования Хашдеу (Веселовский 1883: 44, 50), а Соколов в «Материалах и заметках по старинной славянской литературе» опубликовал все четыре СЛ из Сборника попа Драголя XIII в. (далее — СПД) в рамках исследования этого Сборника, и прежде всего Сказания о Крестном древе (Соколов 1888: 26–39). Заметим, что изучение Сборника попа Драголя во многом и в дальнейшем стимулировало интерес ко входившим в его состав Сисиниевым молитвам.

А.И. Алмазов в своих работах практически не касался СЛ (которая не входила в состав врачевальных молитв и была предназначена «к домашнему и семейному благополучию человека»), за исключением констатации того очевидного факта, что славянские молитвы от трясавиц есть не что иное, как «особое видоизменение апокрифа о Гилу» (Алмазов 1901: 38, 63).

Сисиниевы молитвы регулярно упоминаются в болгарских, реже в сербских исследованиях последних десятилетий, хотя обычно бегло. Попытку выстроить типологию редакций СЛ предприняла Д. Петканова, придя в итоге к выводу о том, что ни одна из зафиксированных у славян редакций СЛ не повторяет в точности вариант, пересказанный в индексе ложных книг и приписываемый попу Иеремии (Петканова 1978: 132–135). А. Милтенова опубликовала в переводе на болгарский язык молитвы из амулета XVII — начала XVIII в. (Дуй 31) (Милтенова, Кирилова 1994: 119–122). Л. Раденкович коснулся Сисиниевых молитв в исследовании-обзоре апокрифических молитв и амулетов, известных южным славянам (Radenković 1997: 156–157). Об амулетах, в том числе включавших в свой состав СЛ, писала и Б. Христова (2001: 30–40). М. Шнитер в основном интересовала организация текста СЛ; она обратила внимание на то, что тексты СЛ не отвечают в точности формальным признакам жанра молитвы и имеют скорее нарративную структуру, которой была придана магическая функция (Шнитер 2001: 54–55). В связи с обнаружением на территории Болгарии свинцовых амулетов с фрагментом СЛ и магическими формулами против «трясавиц» о СЛ упоминал К. Попконстантинов (2004; 2005), а также румынская исследовательница Е. Линца, которая опубликовала свинцовый амулет XIII в., найденный в Румынии (в Олтении) и содержавший славянскую отгонную молитву от дьявола и фрагмент заговора от страха (Линца 1980/1984).

В обширной истории средневековой болгарской литературы А. Милтенова коснулась апокрифических молитв, включенных в Сборник попа

Драголя, рассмотрев их как часть нового жанра — сборников смешанного содержания, появившихся в конце XIII — начале XIV в. и предназначенных для внебогослужебного чтения и слушания; тексты в этих сборниках группировались по тематическому принципу, а определенная их часть (прежде всего апокрифические молитвы) имела практическое назначение (История 2008: 480–483). И А. Милтенова, и Е. Георгиев указывали на связь содержания сборника с низовой народной культурой и фольклором (Георгиев 1966: 281).

В последней трети XX в. и в начале XXI в. появилось несколько специальных работ, посвященных Сисиниевым молитвам у южных славян.

Вышедшая в 1973 г. статья М. Пантелич была посвящена хорватскому глаголическому амулету XIV–XV вв. (Pantelić 1973), содержащему обе молитвы. Пантелич предприняла попытку проследить происхождение амулета до его протографа и определить его место среди древних славянских амулетов. При этом исследовательница пришла к выводу, что включенные в этот амулет молитвы отличаются некоторыми деталями как от греческих, так и от славянских. Говоря о славянских вариантах СЛ в целом, она утверждала, что они широко известны у болгар, русских, сербов, хорватов, румын, хотя, как мы уже упоминали, болгарских списков СЛ нет. В приложении Пантелич опубликовала транслитерированный (латиницей) текст амулета.

Польский фольклорист и югославист К. Вроцлавский в 1978 г. опубликовал исследование балканской легенды о св. Сисое (Сисине) (Wrocławski 1978). В основе работы — записанная в окр. Охрида (Македония) легенда о св. Сисое (в точности повторяющая сюжет молитвы св. Сисина, за исключением заклятий или обетов, типичных для молитвы); несколькими годами позже он напечатал и саму эту легенду (Вроцлавски 1984: 300–302).

Автор считал Сисиниеву легенду достаточно редкой, ссылался на греческие и румынские версии этого сюжета (в основном по Веселовскому) и связывал ее с греческими мифами, а также с богомильской традицией, комментируя отдельные мотивы легенды и приводя параллели к ним из разных культурных традиций. Среди мотивов легенды, которые привлекли пристальное внимание исследователя, — нечистота роженицы и ее послеродовая изоляция (что соответствует поведению Мелетины, скрывшейся в башне); проникновение дьявола в башню к Мелетине обманом (что отвечает поведению дьявола вообще); море как место пребывания демона и злых духов; миф о дьяволе, производящем детей и пожирающем их (в связи с этим Вроцлавский выдвинул предположение о том, что именно этот миф и нашел отражение в легенде: Мелетина рожает детей от дьявола, а затем из плена их вызволяет Сисой), и некоторые другие.

Вроцлавский разделяет точку зрения, согласно которой СЛ тесно связана с богомильской традицией. В частности, он обратился к богомильским легендам о том, что изначально люди после смерти принадлежали дьяволу,

а при жизни — Богу, но затем явился Христос, спустился в бездну и вывел оттуда души (со ссылкой на: Иванов 1925/1970: 331–332). В этом легендарном сюжете Вроцлавский усмотрел параллель к СЛ, где святой Сисой отправляется в бездну к дьяволу и вынуждает его отпустить детей. И если первую их жизнь дети Мелетины получили от дьявола (т.к. якобы были от него рождены), то вызволение их из бездны Сисоем — это новое рождение детей, инициируемое Божьим посланцем и даже самим Богом.

В статье М. Детелич «Святой Сисин в пограничной зоне устной словесности» (Detelić 2001) автор подробно проанализировала молитвы св. Сисина в сравнении с поздними устными легендами и сказками, взяв в качестве примеров молитву св. Сисина по списку XVII в., восточносербскую сказку «Святая Петка и дьявол» и далматинскую легенду (к этой работе мы обратимся в заключительном разделе настоящей главы).

Сисиниевой молитве посвятил отдельную главу своей книги 2003 г. «Священная книга — икона — обряд» Г. Минчев (Minczew 2003). В ней затронут целый ряд аспектов — как ранее практически не привлекавших к себе внимания, так и постоянно находящихся в центре изучения СЛ.

Минчев предполагает, что на славянский язык СЛ была переведена с греческого уже во второй половине X в., а затем от балканских славян перешла к восточным славянам, в древнерусскую письменность, где и была известна как «Сказание о 12 трясавицах». Он считал, что в Болгарии X–XI вв., в эпоху принятия христианства, переводная с греческого апокрифическая литература, в том числе СЛ, нашла широкий отклик. Минчев признавал, что поп Иеремия скорее всего не был ни автором, ни переводчиком, ни компилятором этой легенды (Minczew 2003: 116–117).

Минчев поднял вопрос о типах рукописных источников, в которых обнаружена легенда, о ее конвое, а также об особенностях распространения двух ее типов (молитвы св. Сисина и молитвы арх. Михаила против вештицы). По его наблюдению, составители средневековых амулетов соединяли канонические и апокрифические молитвы, с одной стороны, и магические тексты и знаки — с другой, поэтому для изучения СЛ важно внимание к литературному конвою, который дает ключ к пониманию функционирования письменного слова в народной среде эпохи Средневековья (Minczew 2003: 118). Минчев обратил особое внимание на процесс так называемой вторичной литургизации СЛ, а именно на включение неканонических молитв в требники и церковные ритуалы, что, в частности, способствовало сохранению СЛ во времени.

Минчев фактически поддержал Веселовского в том, что касается истоков и распространения СЛ, назвав среди ее источников коптскую и эфиопскую легенды. По мнению Минчева, СЛ восходит к древневосточным дуалистическим мифам о борьбе ангела или героя-всадника со злым женским демоном (в том числе с Верзельей), причинявшим вред роженицам и новорожденным. Позже место героя в этих мифах и легендах занял святой воин Сисин.

Вслед за Вроцлавским Минчев обратил внимание на то, что в легенде не упоминается об отце детей сестры Сисина (т.е. речь как будто бы идет о «непорочном зачатии»), но предложил иную, отличную от точки зрения Вроцлавского интерпретацию этого эпизода. По его мнению, непорочное зачатие часто связывается с близнечными мифами, а также со страхом женщин перед бесплодием. В близнечных мифах один из близнецов может быть рожден от земного отца, а другой — от демона или бога. Поэтому, если согласиться с М. Элиаде и принять во внимание функцию героя как защитника беременных и младенцев и как противника бесплодия, то «непорочное зачатие» сестры Сисиния можно объяснить надеждой на будущее зачатие и легкие роды, а также на защиту детей от болезней, т.е. связать с тем комплексом представлений, который сохранялся на Балканах в течение длительного времени и имел отношение к культу Богородицы (Minczew 2003: 121). Поэтому Минчев уделил большое внимание сопоставительному материалу, приведя к южнославянской легенде параллели из других традиций, касающиеся женских демонов, которые причиняют вред роженице и новорожденным (таких как Албаста, Лилит и др.). В этом смысле Минчев разделял мнение, согласно которому пришедшая с востока СЛ попала в Византию, а затем к балканским славянам, где была несколько видоизменена и в значительной степени христианизирована.

В приложении Минчев опубликовал один из греческих списков Сисиниевой молитвы параллельно с южнославянской молитвой св. Сисина (из амулета XVII — начала XVIII в., Дуй 31, см. ниже сокращения источников), а также перевод этой молитвы на польский язык.

Еще одна специальная работа о СЛ у южных славян — относительно недавняя статья В. Велиновой «Из болгарско-сербских книжных связей XIII в.» (Велинова 2010). В основе статьи — исследование текстов СЛ из Сборника попа Драголя. Автор обратила внимание на то, что в южнославянской книжности время появления Сборника — это период, когда складывались литературные модели, сочетавшие в себе унаследованные от прошлого традиции с новыми влияниями из Византии и Западной Европы. Большое значение в этой связи приобретает исследование не только официальной книжности, но и книжности неканонической, одним из ярких примеров которой и стал Сборник попа Драголя.

Велинова обратилась к проблеме истоков СЛ, дала обзор мифологических персонажей (прежде всего из греческого фольклора), соотносимых с демонами из СЛ, упомянула о возможной связи сюжетов СЛ с амулетами-печатями, сохранившимися в болгарских землях с периода поздней античности (на которых, в частности, св. Сисиний, изображенный как всадник, побеждает Горгону Медузу, на других — вештицу Гилу); указала на то, что, по ее мнению, образ Сисиния следует считать собирательным и не соотносить его с конкретным святым, а также затронула ряд других вопросов.

Бегло рассмотрев особенности сюжета и построения четырех молитв из Сборника попа Драголя, Велинова пришла к выводу о том, что эти молитвы образуют самостоятельный цикл в рамках всего кодекса, а также подчеркнула, что в них можно обнаружить морфологические и лексические черты раннего болгарского протографа, мнение о существовании которого разделяет большинство болгарских исследователей.

Сборник попа Драголя, по мнению Велиновой, показателен и в другом отношении: он задает своеобразный профиль для составителей такого типа сборников в последующую эпоху. Вероятно, именно этому профилю следовали приходские священники, которые видели в текстах типа СЛ подходящее средство борьбы со злыми силами, подстерегавшими человека на жизненном пути. Тот факт, что в этих молитвах речь шла о христианских персонажах, был гарантией их «каноничности» и того, что молитвы будут переписывать, а их особая функциональная направленность — оказывать помощь новорожденным и роженицам — делала такие молитвы популярными среди населения.

Еще один важный тезис Велиновой — Сборник попа Драголя является ключевым в том, что касается последующего развития СЛ у южных славян. Автор сопоставляет четыре молитвы из Сборника попа Драголя с другими известными ей 14 южнославянскими списками молитвы св. Сисина и молитвы архангела Михаила против вештицы (заметим, что такого количества списков не использовал до нее никто) и приходит к выводу о том, что именно эти четыре молитвы сборника стали основой и источником распространения СЛ у славян.

Совсем недавно, когда наш проект был уже завершен, появилась статья Ф. Бадалановой-Геллер «Между демонологией и агиологией: Славянское переложение магической historiola о ведьме, похищающей детей» (Badalanova Geller 2015). В ней предпринята попытка бегло проследить историю всего сюжета о демоне, похищающем детей, и взглянуть сквозь его призму на славянский материал (рукописный и устный). В качестве приложения к статье напечатана Молитва св. Сисина, Симеона, Исидора и Теодора, ранее публиковавшаяся Б. Цоневым, с некоторыми текстологическими уточнениями (Цонев 1923/2: 149–151, из Часослова XVII в.; НБКМ 631, согласно принятому у нас сокращению). Кроме того, в приложении даны в переводе на английский язык тексты трех устных легенд на сюжет Сисиниевой молитвы, записанных в 1980–1990-е гг. в Болгарии.

* * *

Как мы видим, в работах, посвященных СЛ у южных славян, основное внимание традиционно уделялось таким проблемам, как ее истоки и происхождение, авторство Иеремии, связь сюжета молитвы св. Сисиния с древнейшими мифологическими воззрениями народов Ближнего Востока и всего Восточного Средиземноморья и нек. др. Вместе с тем многие более конкретные вопросы, касающиеся сюжетики молитвы, ее мифологического

словаря, параллелей между СЛ и традиционными воззрениями балканских народов, их мифологией и фольклором, различий в путях развития двух типов молитв и мн. др., оставались на периферии исследований. Именно эти вопросы и будут в центре нашего внимания.

ИСТОЧНИКИ СИСИНИЕВОЙ МОЛИТВЫ

Краткая характеристика источников

1. [ПопКр] Свинцовая пластина-амулет кон. X в. — нач. XI в. Обнаружена в с. Орешак в окр. Варны (Болгария); хранится в Археологическом музее Варны (опубл.: Popkonstantinov, Kronsteiner 1997: 118–119). Размер пластины 10 × 2,6 см; высота букв — 7 мм. Текст нанесен с обеих сторон, по три строки с каждой стороны; прочитан не целиком. Перечень мифонимов (имен демоницы) отсутствует.

Текст на обеих сторонах амулета был прочитан его публикаторами следующим образом:

Лицевая

глаголa же вѣщица дрѣвъ плодо
вить и рече михаилъ архі[с]трати
гь ащє мине повѣли менѣ синєи

Оборотная

мамонтж поститин кл[ы]хь сж єму
и рече ми тако ми милиьш... иж
вьсокіж а вѣщица вовѣв аминь

Несложно заметить, что основная часть этой молитвы (той, которая предположительно восстанавливается по более поздним источникам) отсутствует, отдельные слова прочитаны не полностью и общий смысл остается непонятен. Тем не менее можно допустить, что это краткая запись более полного текста, имевшего свое начало (на лицевой стороне начертан хорошо прочитываемый инципит молитвы арх. Михаила против вештицы: «**глаголa же вѣщица дрѣвъ плодовитъ**») и конец (на оборотной стороне), в котором присутствует фрагмент клятвы вештицы и концовка («**вовѣв аминь**»).

Забегая вперед, отметим, что основная часть обратной стороны амулета, прочитанная как «**кл[ы]хь сж єму и рече ми тако ми милиьш... иж вьсокіж**», находит параллель в клятве вештицы не вредить людям (которая содержится в нескольких списках СЛ, в том числе самых ранних, в частности в Сборнике попа Драголя). Наиболее близким соответствием этому фрагменту амулета является фрагмент позднего (XVIII в.) списка той же подредакции молитвы арх. Михаила против вештицы (см. ниже, с. 431):

[ПопКр]	кл[ь]хь	сѫ	ємꙋ	и	рєчє	ми	тако	ми	милпьш... иѫ	вьсокіѫ
[НБС 454][4]	клехь	се		и	рекохь	тако	ми…	мишице		високе

2–3. [ИерП] Палимпсест XII в. Библиотека Иерусалимского патриархата, Слав. 19, л. 43–43об. (публ. и описание: Иванова 1994). Рукопись представляет собой праздничную минею, охватывавшую период с декабря по апрель. Письмо одноеровое, безъюсовое; не имеет черт рашских памятников, но одновременно обнаруживает некоторые сербские языковые черты; наличие отдельных глаголических букв говорит о том, что переписчик имел опыт работы с кириллицей и глаголицей (Там же: 28).

На л. 43–43об., где, как отмечает К. Иванова, почерк становится более небрежным, помещены две молитвы, которые фактически представляют собой «амулетный фрагмент» рукописи, составленный для защиты конкретной семьи: в самом конце молитвы сказано, что вештица не сможет прикоснуться к «**рабоу (б)жию геѡрьгию, и маринѣ и кь чедомь его, и кь скотоу его ѿ селѣ и до вѣка**». Текст сильно поврежден; прочитываются лишь отдельные слова. Несколько лучше сохранилась первая молитва.

ИерП 1: Молитва св. Сисина, о чем свидетельствуют упоминающиеся в ее отрывках имена **Меленьтина и Синадорь**. Перечень мифонимов есть (прочитан частично).

ИерП 2: «**Млтва ѿт вѣщиц(ь) ст҃аго сисина**». Это молитва «Михаил-типа», в которой действует св. Сисин, а не св. Михаил (таких молитв нам известно всего две[5]). Перечень мифонимов в ней, возможно, имелся, однако от него осталось лишь одно не полностью прочитанное имя.

4–7. [СПД] Сборник попа Драголя. Пергаменный сборник смешанного содержания третьей четверти XIII в.; сборник составил сербский книжник пресвитер Василий Драгол. Рукопись была найдена в 1875 г. поблизости от г. Шкодер, на границе Черногории и Албании. Национальная библиотека Сербии, Белград (Народна библиотека Србије — НБС. № 651 (632), 272 л.). Сборник включает большое количество апокрифических сочинений. Частично опубликован; лит. о сборнике и публикации текстов см.: Штављанин-Ђорђевић 1986: 355–361. Церковнославянский сербской редакции; в отдельных текстах встречаются македонизмы и русизмы (Там же: 355–356). Болгарские ученые не раз высказывали мнение о том, что перевод сборника может восходить к древнеболгарской эпохе, а также допускали существование его древнеболгарского протографа (История 2008: 481–482). См. ил. 1.

---

[4] Описание этого источника см. с. 39**0**; полный текст молитвы и его перевод см. с. 431; описание подредакции А молитвы архангела Михаила см. с. 435–437.

[5] В греко-византийской традиции в молитвах «Михаил-типа» имя Сисиния, кажется, не встречается. Поскольку в обеих рукописях, где Сисин выступает на месте арх. Михаила, а именно в ИерП и СПД 4, присутствуют также и молитвы св. Сисина (о Сисине и его сестре Мелетине), то можно предположить перенос имени Сисиния из одной молитвы в другую.

В составе сборника имеется четыре Сисиниевых молитвы, опубл. М.И. Соколовым (Соколов 1888: 26–39). Из четырех молитв первые три — это молитвы св. Сисина и четвертая — молитва св. Сисона против вештицы (молитва «Михаил-типа», в которой действует св. Сисон, а не арх. Михаил):

СПД 1: «М(о)литвы с(ве)т(а)го Сисона ѿ ѕ҃ла д(оу)ха» (Соколов 1888: 26–31, № 1) (л. 54–56b); перечень мифонимов есть;

СПД 2: «М(о)л(итва) .в̄. томоуж(де)» (Соколов 1888: 31–33, № 2) (л. 56b–57b); перечня мифонимов нет;

СПД 3: «М(о)л(итва) .г̄.» (Соколов 1888: 34–35, № 3) (л. 57b–58b); перечня мифонимов нет;

СПД 4: «М(о)л(итва) .д̄.» (Соколов 1888: 36–39, № 4) (л. 58b–60a); перечень мифонимов есть.

8–9. [ХГА] Пергаменный амулет-свиток XIV–XV вв. Ватиканская биб-ка, Codex Slav. XI. Глаголица. 590×295 мм. Составлен в Истрии или Хорватском Приморье. Этот глаголический амулет включает 11 средневековых магических текстов (молитв и заклинаний прежде всего). Транслитерирован латиницей и опубл.: Pantelić 1973: 197–200 (первая публ.: Milčetić 1911: 198–199). М. Пантелич полагала, что палеографические аспекты рукописи, декоративные мотивы инициалов, стиль изображения головы Христа и другие детали указывают на то, что ХГА был создан в глаголическом центре северной Истрии в конце XIV — начале XV в. Вместе с тем, по ее мнению, входящие в амулет тексты попали в глаголический амулет через перевод с латыни, о чем свидетельствуют присутствующие в этих текстах непереведенные латинские слова, славянизированные латинские слова, латинские предложения, записанные глаголическими буквами, предложения латинские по своей структуре, а также имена святых, и в частности имя св. Урсулы, следующее за именами трех царей (Гаспара, Мельхиора и Бальтазара), культ которых перешел из Кельна в соседние страны, в том числе Словению и Истрию. Амулет был составлен в зоне распространения северо-западного чакавского диалекта. См. ил. 2.

Текст прочитан с отдельными лакунами.

В середине амулета помещены молитвы:

ХГА 1: Молитва св. Сисина («S(ve)ti Sisinь Sisinosь Sikinorь Sikisanorь Tĕodor’. G(ospod)i B(ož)e moi»); перечня мифонимов нет;

ХГА 2: Молитва арх. Михаила против вештицы («Sl(a)veći B(og)a az sušica neplodovita svežu is’ korene mladostь»); перечень мифонимов есть.

10. [Хаш 284] «Млтва стго Сїсина ѡт диавола проклета» («Молитва св. Сисина против проклятого дьявола») по списку, видимо, конца XVI в., с территории Румынии (опубл.: Hăşdeŭ 1879: 284–291); см. ее румынский текст в главе «Легенда о святом Сисинии в румынской традиции» (текст № 1). Перечень мифонимов отсутствует.

11. [Хаш 281] Молитва арх. Михаила против вештицы («Азь архаггль Михаиль ходих по горѣ Елеѡностѣи»), из рукописного сборника XVII в.; опубл.:

Hăşdeŭ 1879: 280–281; лит.: Веселовский 1883: 50); текст сильно поврежден по краям и у переплета, поэтому отдельные слова не читаются. Рукописный сборник хранится в Библиотеке Румынской академии (№ 447, л. 123–124об.); электронная версия сборника доступна на сайте http://medievalia.com.ro/manuscrise, в разделе [Miscelaneu de literatură apocrifă]. Перечень мифонимов есть.

12. [НБКМ 273] Сборник апокрифических молитв XVII в. Национальная библиотека святых Кирилла и Мефодия (Народная библиотека Св. Св. Кирил и Методий, Болгария, София — НБКМ, № 273 (297), 80 л.). Церковнославянский сербской редакции.

В составе сборника на л. 50а–52а — «Молитва с҃таго архан҃гла Михаила ѿ морѯ и вещици и ѿ вира и ветьра юже ꙗ(с) ва дьне и ва нощи». Перечень мифонимов есть. Прочитана по рукописи (фрагмент опубл.: Попконстантинов 2005: 302). НБКМ 273 по составу, особенностям языка и другим чертам совпадает с НБС 454 (об этом: Штављанин-Ђорђевић 1986: 275).

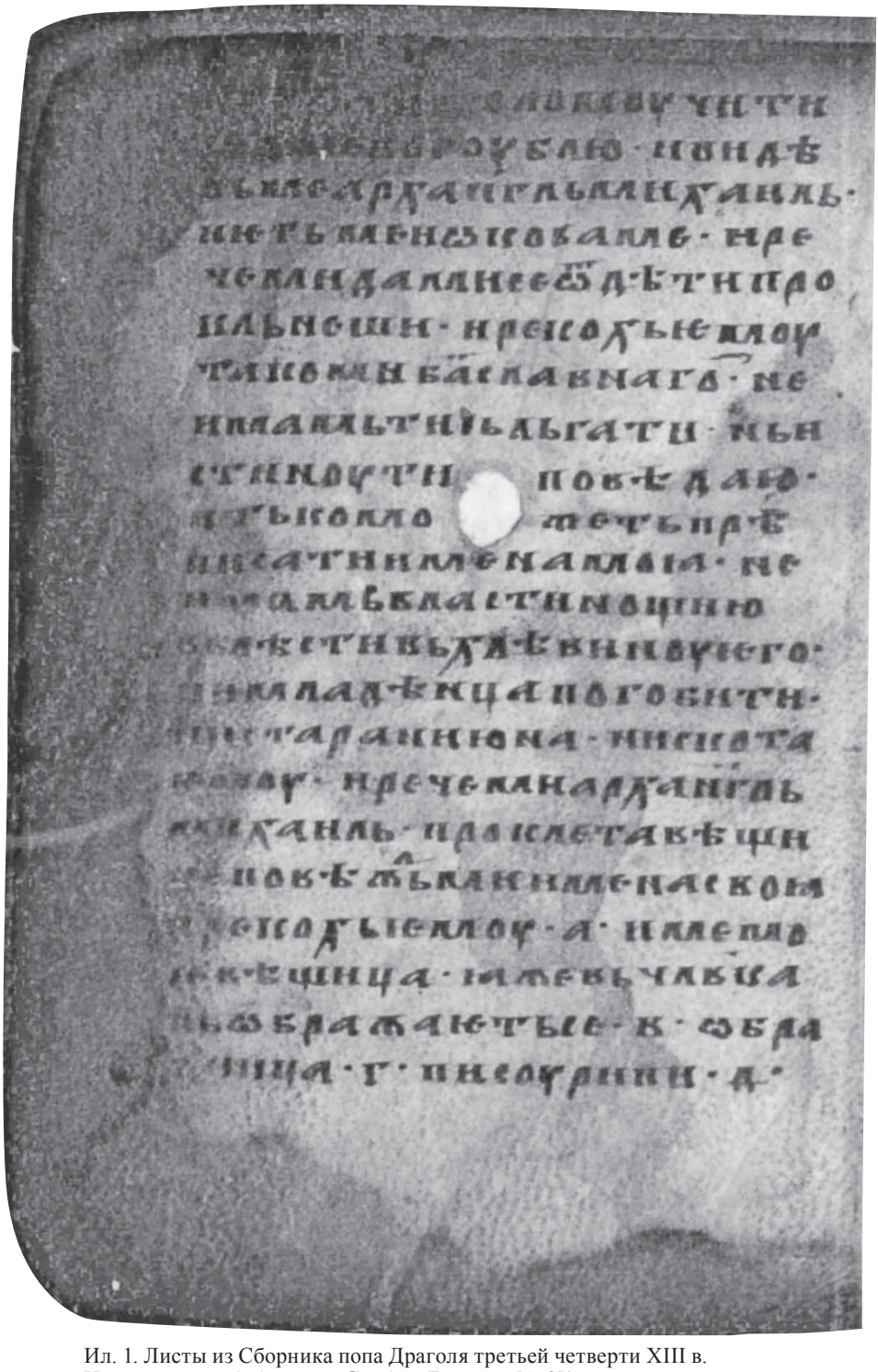
13. [Кач] Молитва арх. Михаила против вештицы («Молитва святаго архистратига Михаила. и то есть ѡд нечестиваго дѯха и ѡд вещице и ѡд море и ѡд виле и ѡт зла ветра и погана когда ѡд свакога и свакога зла») по рукописи XVII в. Национальной библиотеки Сербии. Опубл.: Kačanovskij 1881: 155. Местонахождение рукописи неизвестно. Перечень мифонимов есть.

14. [НБКМ 631] Часослов XVII в. Национальная библиотека святых Кирилла и Мефодия (НБКМ, № 631 (102), 187 л.). Описание: Цонев 1923/2: 149–151. Церковнославянский сербской редакции.

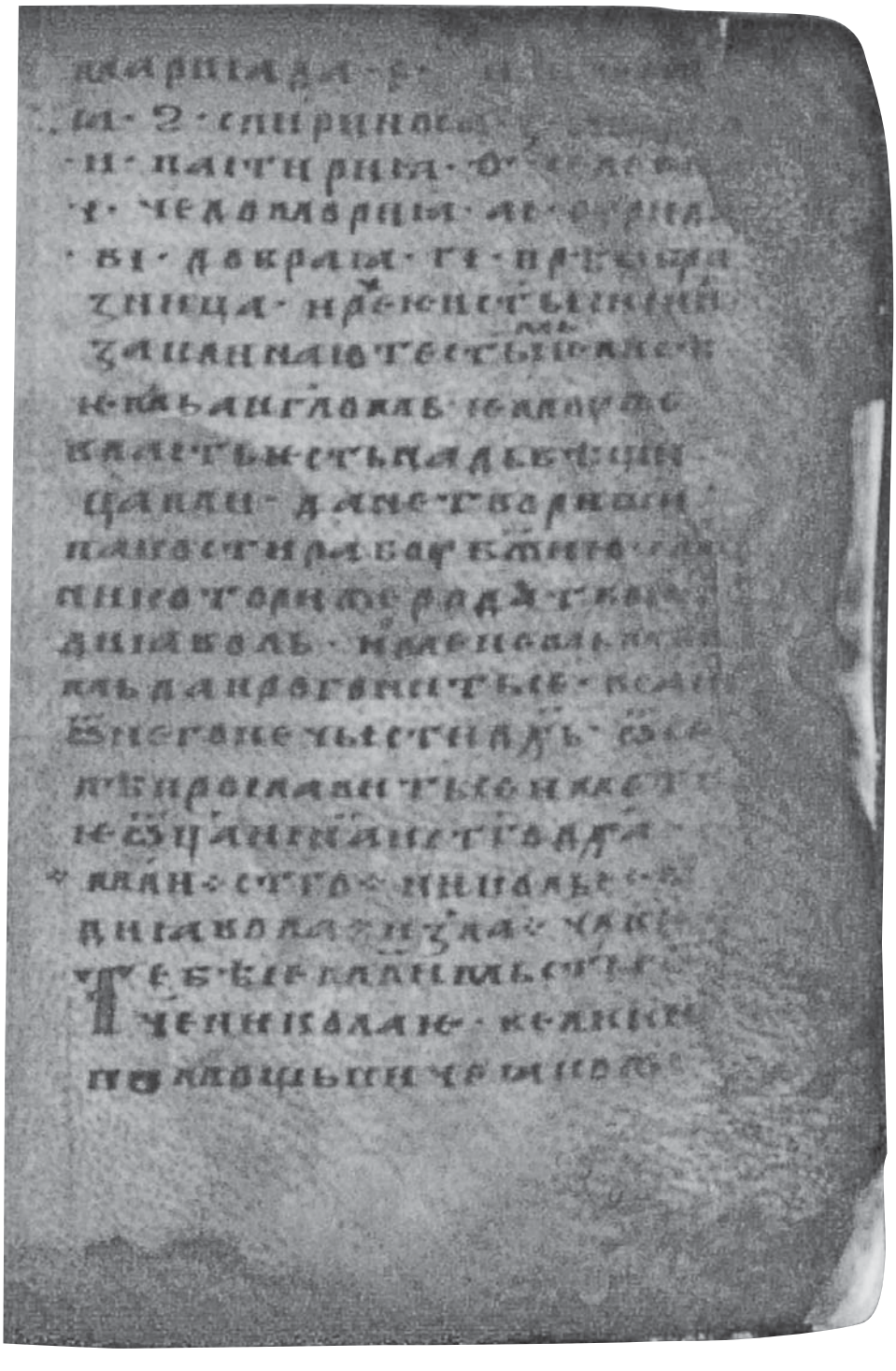
На л. 165–171 — Молитва св. Сисина («М҃лтва с҃тго Сисина Иси(д)ора и Симеѡна и Ѳеѡ(д)ора»); опубл.: Цонев 1923/2: 149–151; сверено нами по копии рукописи, любезно предоставленной Т.В. Говенько, которой выражаем искреннюю благодарность. Перечня мифонимов нет. После молитвы помещены изложение «Канона Кресту» Григория Синаита и апокриф «Имена Господни».

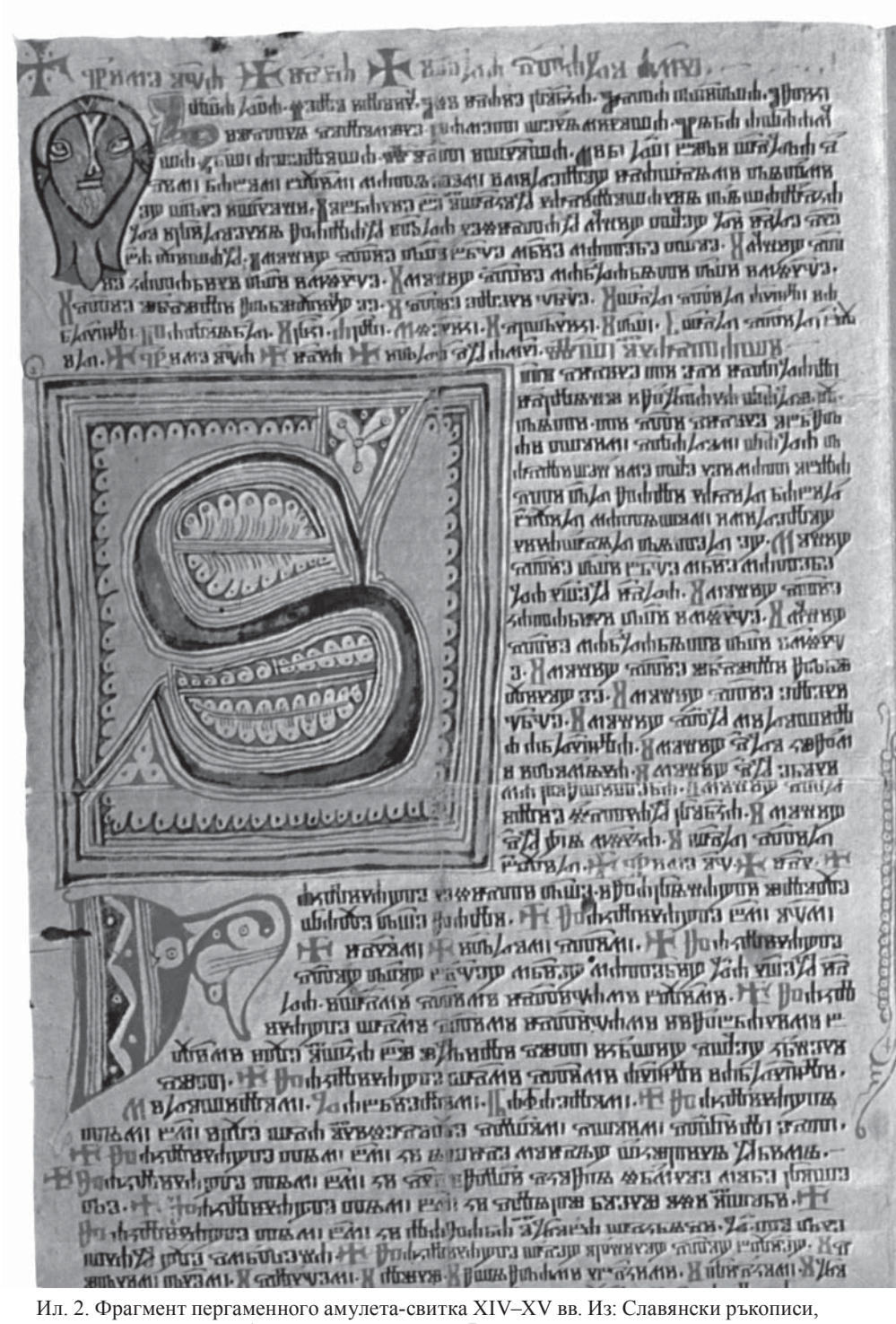
Молитва св. Сисина является близким вариантом апокрифической румынской молитвы «Чудеса св. Сисоя» («Minunile Sfîntuluĭ Sisoe»), опубликованной Хашдеу (Hăşdeŭ 1879: 284–291). Отличия сосредоточены в конце текста: в НБКМ 631 нет заключительных эпизодов румынской молитвы, а именно описания казни дьявола и возвращения детей.

15–16. [Дуй 31] Свиток-амулет XVII — нач. XVIII в. Центр славяно-византийских исследований «Проф. Иван Дуйчев» (Болгария, София), Cod. D. Slavo 31. Опубл. первонач.: Дуйчев 1971: 161–162; 2-я публ.: Minczew 2003: 129–132. Лит.: Дуйчев 1971: 157–163; Стара българска литература 1: 312, 313, 405; описание: Христова, Джурова, Велинова 2000: 101–103. В конце свитка (вдоль края, а не поперек, как остальные строки, видимо, за неимением места) вставлена приписка, сообщающая, что амулет составлен в г. Копривнице (с.-зап. Хорватия); здесь же амулет назван поясом («Изждивенїе сегѡ поѧса ѩко же горѣ показѹетсѧ Молитвама ѿ нечестівыхъ Дх҃овъ. Написахъ азъ недостоинїи рабъ Бж҃їи Лукїѩнъ Лазаревичъ свободна(г)о кралѣв. града.

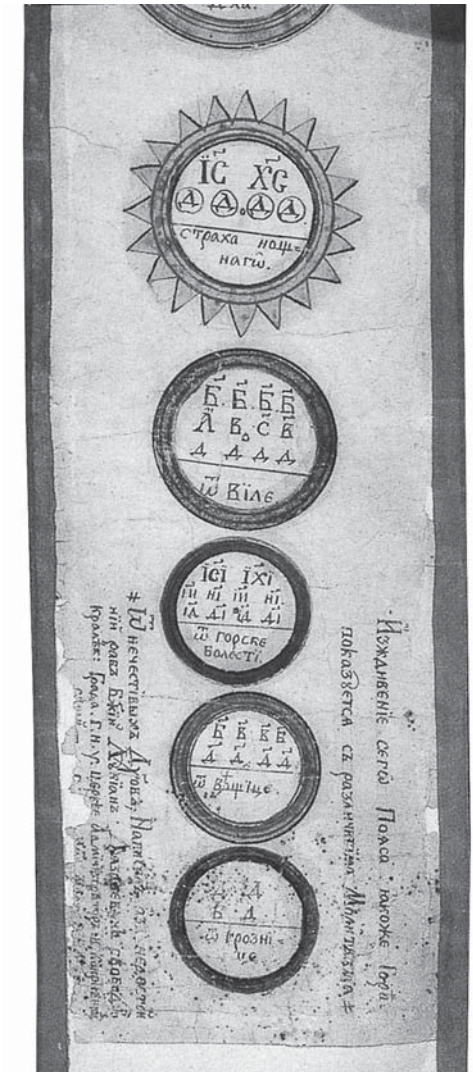


Ил. 1. Листы из Сборника попа Драголя третьей четверти XIII в. Национальная библиотека Сербии, Белград, № 651.





Ил. 2. Фрагмент пергаменного амулета-свитка XIV–XV вв. Из: Славянски ръкописи, документи и карти за българската история от Ватиканската апостолическа библиотека и секретния архив на Ватикана (IX–XVII век). София, 1978. Табл. XX.



Ил. 3. Свиток-амулет XVII — нач. XVIII в. Центр славяно-византийских исследований «Проф. Иван Дуйчев» (Болгария, София), Cod. D. Slavo 31. Приписка в конце свитка и несколько печатей. Опубл.: Христова, Джурова, Велинова 2000: 101.

г.н. у. церкве Адмїністраторъ в Копривницѣ…»). См. ил. 3. Свиток (520×18 см) исписан на бумаге с одной стороны и позже подклеен на ткань (на обороте подклеен, видимо позже, фрагмент другого амулета — Дуй 32). Начало амулета затерто, вероятно, от частого использования. Церковнославянский с сильным влиянием сербохорватского.

В середине амулета подряд:

Дуй 31–1: «Молитва с҃тагѡ Сісона и сестре егѡ Мелентїє ѿ дїавола»; перечень мифонимов есть;

Дуй 31–2: «Молитва с҃тагѡ архаггела Міхаила и проч. силъ. Томужде ѿ нечистаго дх҃а, ѿ вещице, ѿ грознице, ѿ ноћнице, ѿ виле, ѿ море, ѿ назора, ѿ погана ветра»; перечень мифонимов есть.

17. [Дуй 32] Свиток-амулет XVII — нач. XVIII в. Центр славяно-византийских исследований «Проф. Иван Дуйчев», Cod. D. Slavo 32. Описание: Христова, Джурова, Велинова 2000: 104. Приклеен на оборот свитка (Cod. D. Slavo 31, см. выше). Бумага местами испорчена, водяные знаки не читаются. Церковнославянский с сильным влиянием сербохорватского. В составе свитка «Молитва с҃тагѡ Архаг҃гела Мїхаїла. Томуже ѿ нечистаго Дх҃а, ѿ вещице, ѿ нощнїце, ѿ грознїце, ѿ Волха, ѿ назора, ѿ Море, ѿ погана Вѣтра». Прочитано начало молитвы по воспроизведению в: Христова, Джурова, Велинова 2000: 104. Перечень мифонимов есть (опубл. В. Велиновой). Прочитанный фрагмент очень близок к Дуй 31–2.

18. [НБС 454] Апокрифический молитвенник первой четв. XVIII в. Национальная библиотека Сербии (НБС, № 454, 83 л.). Описание: Штављанин-Ђорђевић 1986: 274–277. Прочитано по рукописи. Церковнославянский

сербской редакции; особенности орфографии свидетельствуют о составлении рукописи на западносербских территориях. В составе молитвенника — апокрифические молитвы от врагов, дьявола, демонов, болезней и др.

На л. 45–47 помещена «М(о)л(и)тва с(ве)таго архаг(е)ла Михаила ѿ море и вещице и ѿ вира и ѿ ветра и ѿ всакого зла иже ва дне и ва нощи»; перечень мифонимов есть.

19. [JAZU 140] Апокрифический молитвенник попа Живана первой трети XVIII в. Библиотека JAZU (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti (ныне — Хорватская академия наук и искусств / Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti); Загреб, sign. I.в. 140). Описание: Mošin 1955/1: 239–241, 237; 1955/2: 109–111. Церковнославянский сербской редакции. По наблюдениям В. Велиновой, молитвенник является точной копией НБС 454, написанной другой рукой. В составе молитвенника — канонические и апокрифические молитвы.

В начале молитвенника, сразу после «страшных» молитв, помещена «Молитва светаго ар'хаггела Михаила ѡт море, и ѡт вещице, ѡт вихра, и ѡт ветра, ꙗеже ꙗесть въ дьне и въ нощи», ее инципит: «Глаголаше вѣщица, азь дрѣво плѡдовито искоренѣваю и юность женьскоу свѣжоу»; перечень мифонимов есть (опубл. В. Велиновой).

20. [НБС 425] Сборник житий 1781 г. Национальная библиотека Сербии (НБС, № 425, 158 л.). Описание: Штављанин-Ђорђевић 1986: 264–266. Прочитано по электронной копии рукописи (выражаем благодарность Т.В. Говенько за возможность ознакомиться с ней). Язык славяносербский, с элементами русскославянского.

На л. 91–93об. помещено «Житие с(ва)таго Сисона. Бистъ воин сѣ̄ти Сисонъ». Перечень мифонимов есть. Единственный список Сисиниевой молитвы, определяемый как житие.

21–22. [Павл] Свиток-амулет ориентировочно XVIII в. Этнографический музей Белграда (Республика Сербия) (Етнографски музеј у Београду, № 10172). Публ. и описание: Павловић 1953: 144–162. Подарен музею женщиной, семья которой происходит из Сремской Митровицы. Язык церковнославянский русской редакции с сербскими языковыми особенностями.

Свиток-амулет (258×8 см) из шести сильно поврежденных фрагментов бумаги, наклеенных на полотно; включает тексты и иллюстрации. По мнению публикатора, свиток носили в свернутом виде на поясе. Текст местами сильно поврежден. В составе свитка — апокрифические молитвы и 10 магических кругов-печатей; амулет иллюминирован и включает 12 иллюстраций, нарисованных пером и черными чернилами и раскрашенных акварелью. См. цв. ил. № 16–22.

Павл 1: «М(о)л(и)тва с(вя)таго Сисина, Исидора и Ѳеодора и м(у)ч(е)н(и)це Мелентіе и Марине ѡ діꙗvола и вешице»; перечня мифонимов нет.

Павл 2: «М(о)л(и)тва с(вя)то агг(е)ла хранителя ѿ море вещице и ѿ вирахъ и ветра»; перечень мифонимов есть.

23. [Ков] Молитва арх. Михаила против вештицы («Записъ от вѣштице. Тому же от нечистаго духа, и от вѣштице, и от грознице, и от ноћнице, и от море, и от колке и назоре») из церковной книги 1827 г., записанная неким попом Гаврилой в монастыре Челия Пиперская (Черногория). Опубл.: Kovačević 1878: 283. Местонахождение рукописи неизвестно. По мнению публикатора, молитва переписана из более древнего источника. Прочитано по публикации. Перечень мифонимов есть.

24. [НБС 88] Рукопись первой четв. XIX в., содержащая последование молебна о больных, обуреваемых нечистыми духами, и апокрифические молитвы. Национальная библиотека Сербии (НБС, № 88, 28 л.). Описание: Штављанин-Ђорђевић 1986: 180–182. В 1822 г. находилась в Зворнике (Республика Сербская (БиГ)). Язык русскославянский; местами разговорный, часть рукописи содержит приметы иекавского диалекта.

На л. 23–25об. помещена молитва св. Сисона («Молитва сѧтаго Сїсона. Бїѧше конникъ с(вѧ)ти С(ї)сонъ…»). Опубл.: Штављанин-Ђорђевић 1986: 182. Прочитана по публикации. Перечень мифонимов есть.

25. [НБС 113] Сборник апокрифов 1832 г. Национальная библиотека Сербии (НБС, № 113, 111 л.). Описание: Штављанин-Ђорђевић 1986: 217–219. Составлена в Митровице (Воеводина). Язык славяносербский, с вкраплением русских букв (ю, я, щ), а также случаев русской вокализации; есть следы латиницы, а также украинизмы («мисиц» и др.). В составе рукописи — апокрифические молитвы и песни.

На л. 13об.–15 помещена молитва арх. Михаила против вештицы («Молитва святагѡ Архангела Мїхаила. Тому же одъ нечестиваго духа од вештице одъ грознице ѡд ношнице одъ виле о(д) може од разара, ѡт страпосана») (молитва опубл.: Штављанин-Ђорђевић 1986: 218–219). Поскольку в рукописи утрачен л. 14, большая часть молитвы утеряна. Перечень мифонимов есть.

26. [Брат] Рукописный лечебник 1843 г. Босния. Опубл.: Братић 1908. В составе лечебника — описания народных приемов лечения, магические квадраты, апокрифические молитвы, заговоры и т.д.

В лечебник включена молитва арх. Михаила против вештицы («Молитва светога Михаила аранђела од вјештица, вила, море, гарнице, ноћнице и назоре») (Братић 1908: 361–362). Перечень мифонимов есть.

27–28. [Хил 672] Молитвенник монаха Хиландарского монастыря Хаџи Теодосие Томашевића (родом из Герцеговины) 1850 г. Описание: Богдановић 1978: 229. Не опубликован. Тексты молитв остались нам недоступны.

Хил 672–1: Молитва св. Сисона; перечня мифонимов нет.

Хил 672–2: Молитва св. архангела Михаила; перечень мифонимов есть (опубл.: Велинова 2010: 173).

29–31. [Сок 275] Молитвенник 1853 г. Хранится в Гос. архиве Тверской области, № 275/564 (4883). Сборник был приобретен М. Соколовым в Сербии, а составлен в Боснии. Описание: Сперанский 1903/2: 72–74. Опубл.: Соколов 1895.

По наблюдениям М. Соколова, писец подчинялся влиянию печатных славянорусских книг, но употреблял ѣ и ѣ. В составе молитвенника — заклинания, евангельские чтения, апокрифические молитвы и легенды, в т.ч. две молитвы арх. Михаила против вештицы и молитва св. Сисина. Как отмечал Сперанский, «в заговорах-молитвах упоминается Григорий (Глигорие), для которого, вероятно, и назначался сборник» (Сперанский 1903: 74).

Сок 275–30: на л. 30 помещен заключительный фрагмент «Молитвы святаго архангела Михаила»; перечень мифонимов есть (Соколов 1895: 162);

Сок 275–49: на л. 49–59 помещена «Молитва с҃таго Сисона великаго многоборителя и побѣдителя духовъ нечисти дявола проклетогъ»; перечень мифонимов есть (Соколов 1895: 160–161);

Сок 275–65: на л. 65 помещена «Молитва светаго архангела Михаила, чиноначалника вишних сили, отъ вештице и отъ филе и отъ море и отъ назорнице и отъ назора злаго»; перечнь мифонимов есть (Соколов 1895: 162).

32. [Кат] Сборник смешанного содержания нач. XIX в. Имеет название «Знание ѿтъ рождена». Переписал священник Никола Хаджин из Голубовца (Зета, Черногория). Публ. и описание: Катанић 1938. В составе рукописи — списки дней недели, удачных или неудачных для рождения детей, шитья одежды, пускания крови больному и других занятий, описание амулетов и магических печатей, использовавшихся в качестве апотропеев.

В конце сборника неозаглавленная и сильно искаженная молитва арх. Михаила против вештицы (инципит: «Изиде вештица и вила и мора ѿт земле и ѿт огна…»); перечень мифонимов есть.

33–36. [JAZU IVa] В Pantelić 1973: 195 приведены сведения о двух хорватских глаголических амулетах XIX в. из Далмации, тождественных по содержанию ХГА, каждый из которых содержит по две молитвы: св. Сисина и арх. Михаила против вештицы. Перечни мифонимов есть в обеих молитвах арх. Михаила. Амулеты хранятся в Библиотеке JAZU (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti; Загреб, sign. IVa 80/17, IVa 80/26). Согласно М. Пантелич, в этих поздних текстах последовательность частей и строк нарушена, а входящие в их состав имена сильно искажены в результате многократных переписываний (Pantelić 1973: 190–191). Мы используем в исследовании перечни имен из этих списков, которые были опубликованы В. Велиновой (Велинова 2010: 173).

Типы рукописей, конвой

Как мы уже упоминали, Г. Минчев обратил внимание на то, что списки СЛ можно обнаружить в разного типа источниках — в сборниках смешанного содержания, амулетах, требниках, молитвенниках, а позже и в массовых изданиях. По его мнению, в требники неканонические молитвы включали скорее всего представители низшего духовенства — это делалось для целей частного богослужения, отчитывания больных, в т.ч. рожениц и детей (Minczew 2003: 116, 225–226).

К сборникам смешанного содержания принадлежит прежде всего Сборник попа Драголя (СПД). По наблюдениям В. Велиновой, СПД представляет собой важный этап в развитии сборников смешанного содержания, новый тип антологии, составные элементы которого в следующие столетия будут развиваться самостоятельно. В составе сборника — четыре Сисиниевых молитвы, которые составляют своеобразный цикл (Велинова 2010).

Неканонические молитвы, в т.ч. Сисиниева молитва, вписывались также в разного рода богослужебные книги. Одними из старших славянских списков СЛ являются фрагменты двух молитв, вписанных в праздничную минею XII в. в библиотеке Иерусалимского патриархата (ИерП). В Часослове XVII в. (НБКМ 631), в конце рукописи, приблизительно на 20 листах, помещены молитвы на разные случаи, в том числе молитва св. Сисина. По сведениям Ковачевича, в богослужебную книгу из черногорского монастыря Челия Пиперская некий поп Гаврила вписал две апокрифические молитвы (Kovačević 1878: 283), в т.ч. одну Сисиниеву.

Среди рукописей, в составе которых встречается СЛ, есть сборник житий (НБС 425), а также поздний, середины XIX в., лечебник (Брат). Однако имеется два круга источников, в которые Сисиниевы молитвы входили чаще всего, — молитвенники и амулеты.

Сисиниева молитва зафиксирована в целом ряде сборников молитв (НБКМ 273; НБС 454; JAZU 140; НБС 88; Хил 672; Сок 275), которые обычно составляли приходские священники или монахи для личного пользования, а также на заказ. Так, в молитвенник Хил 672 помимо обеих Сисиниевых молитв входит также «Сон Богородицы» и целый ряд слов, записей и молитв лечебной направленности; в молитвеннике НБС 88 собраны в основном молитвы от нечистых духов и болезней, вызванных их вмешательством. Однако наибольший интерес представляют большие универсальные молитвенники (НБКМ 273, НБС 454, НБКМ 631), в которых молитва арх. Михаила против вештицы включена в цикл молитв от нечистой силы (это так называемые страшные молитвы — «за исчеление больного и на отгнаніе всакого зла лоукаваго, запрѣщеніе діаволоу и ѡт оужасти», об этих молитвах см.: Тончева 2000: 25–27; а также молитва св. Николы против злого ветра и вештицы, молитва св. апостолов Петра и Павла против дьявола, моры и вештицы, молитва против вампиров и др.). К этому циклу примыкали воинские и социальные молитвы (молитва святого Георгия «идѹщимь на воискѹ, или на пѹть, или на сѹдь») и молитвы на «всякую потребу» (на путь, от грома, нежита, от моры, вампиров, на скот от волков, против зверя и разбойника, от «житовабца» (того, кто похищает урожай) и т.д.). В начале молитвенников помещались обычно «Канон Кресту», а также апокрифические статьи «Имена Господни», «Имена Богородицы», «Имена апостолов» и т.д. В конце молитвенников рисовали круги-печати: на путь, на торговлю, на суд, на любовь Господа, от магии, от моры и вештицы, от стрелы и меча, от ветра, от головной болезни,

от злой встречи, от вампира, от женской злобы, которые включались и в амулеты (краткий обзор печатей см.: Христова 2001: 30–40).

Наконец, отдельную группу источников СЛ составляют амулеты (ПопКр, ХГА, Дуй 31, Дуй 32, Павл), представляющие особый интерес. Первое и наиболее раннее свидетельство о существовании СЛ у славян — ее фрагмент на свинцовом амулете конца X — начала XI в. (ПопКр). Подобные амулеты содержат надписи, среди которых немало обережных, профилактических и заклинательных (обереги от злых сил, апокрифические молитвы от болезней и дьявола, молитвы от нежита, рецепты и т.п.). Это свинцовые пластины небольших размеров, как правило, сложенные втрое, как книжка, или скрученные и исписанные с обеих сторон. Найденные на территории Болгарии за несколько десятков лет, пластины были опубликованы К. Попконстантиновым и О. Кронштайнером в 1994 г. (о некоторых таких амулетах см. также: Дончева, Попконстантинов 1994; Попконстантинов 1999; 2000; 2004; 2005 и др.).

Второй южнославянский амулет, содержащий СЛ, — это хорватский глаголический амулет-свиток из северной Истрии конца XIV — начала XV в. (ХГА). Характерная черта амулета — как и молитвенник, он составлялся либо для себя, либо для конкретной семьи, и в этом случае через весь амулет проходили имена ее членов. ХГА был составлен для защиты неких Матева, Михелы и их детей, «da ne imaši oblasti d(u)še zali na sihь [na] raběhь b(o)žihь Matěvomь i Miheloju ni na ..hь dětehь…» [чтобы ты, дух злой, не имел влияния ни на этих рабов Божиих Матева и Михелу, ни на… детей] (Pantelić 1973: 197).

Практически все 11 фрагментов, составлявшие амулет, посвящены защите от нечистых духов и дьявола. Открывается амулет обращением к разным святым с просьбой защитить имярек от дьявольского наваждения и всякого зла. Затем следует краткая молитва от «наставы» (злого духа), заклинание нечистых духов, молитва св. Сисина; заклинание дьявольских сил; молитва арх. Михаила против вештицы, формула испрашивания благословения, формулы изгнания дьявола силой амулета: «Ti tvari d'êvla hodi daleko ot sego města, kadě estь listь si» [Ты, творение дьявола, уходи далеко от этого места, где есть этот лист] (Pantelić 1973: 202); в конце помещена молитва, читаемая при тяжелых родах.

Третий — свиток-амулет Дуй-31, составленный на северо-западе Хорватии. В составе амулета: два списка «Сна Богородицы», молитва св. Сисина, молитва арх. Михаила против вештицы, а также «Молитва Животворящему Кресту» («Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его»), «Канон Кресту» Григория Синаита, заклинание дьявола девятью «легионами ангелов», молитвы Иоанну Предтече, Иоанну Златоусту, св. Георгию, молитва-заклинание первомученику Стефану, заклинания дьявола свв. Георгием, Петром и Павлом, а также круги-печати от бешеной собаки, от нечестивого духа, от ночного страха, от вештицы, от грозницы (лихорадки) и нек. др.

В амулете имелись изображения святых (св. Сисон, архангел Михаил, голгофский крест поверх черепа Адама, св. Иоанн Креститель, Иоанн Златоуст,

Георгий Победоносец, мученик Стефан), нарисованные акварелью и копировавшие известные иконографические образцы. Каждая такая миниатюра предшествовала соответствующей по содержанию молитве.

И, наконец, четвертый — это амулет-свиток, видимо, из Срема (Павл)[6]. В его составе — молитва свв. Петра и Павла против всех сил дьявольских, молитва св. Сисина, молитва арх. Михаила против вештицы, а также 10 круглых печатей: от вилы, от грома, от злого духа, от моры и «гарещице» (горячки?), от вихря, от ночного страха и др. Под печатями написано: «сіе молитви да су на помошъ рабу б(о)жиему и всему дому Его во веки вековъ Аминъ».

В амулете имеется целый ряд изображений святых — Иоанна Богослова, свв. ап. Петра и Павла и муч. Марины, арх. Михаила и ряд других. Некоторые из них, как и в предыдущем амулете (Дуй 31), предшествуют соответствующей молитве, однако не все. Молитва св. Сисина открывается тремя изображениями братьев — св. Сисина (с копьем), св. Исидора (с мечом и крестом) и св. Феодора (держащего копье с флюгаркой), а в завершении молитвы в амулет вставлено изображение Мелентии (не ясно, является ли она святой, хотя здесь изображена с нимбом; святой ее называют лишь иногда, например в ХГА 1): своим широким плащом она как бы укрывает шестерых детей, усаженных в ряд на уровне ее груди (тем самым всё это изображение несколько напоминает иконографию «Мадонна делла Мизерикордия»). Что касается молитвы арх. Михаила против вештицы, то в ней изображения не обрамляют текст, а частично разрывают его: так, перед словами о рождении Христа («когда родился Истинное слово Божие…») в амулете вставлено изображение Марии, сидящей у колыбели, в которой лежит спеленутый Христос.

Если бросить общий взгляд на состав молитвенников и амулетов, то становится заметно, что поздние (XVII–XIX вв.) молитвенники и амулеты явно испытали влияние сербских абагаров — печатных или рукописных молитвенников-амулетов, известных у болгар и сербов в XVII–XVIII вв. (о сербских абагарах см. специально: Радојчић 1931; Попруженко 1905). Первый абагар, составленный в 1651 г. болгарским католическим епископом Филиппом Станиславовым, открывался «Каноном Кресту», апокрифами «Имена Господни» и «Имена Богородицы», «Посланием Авгаря царя ко Господу нашему Иисусу Христу» (по имени Авгаря эти амулеты и получили свое название), за которыми следовали другие тексты. Еще раньше апокрифическая молитва «Имена Господни» (или «70 имен Бога») вошла в изданные Божидаром Вуковичем в Венеции в начале XVI в. «справочники» для путешествующих, включавшие молитвы и некоторые другие тексты и сведения.

Многие из упомянутых выше молитвенников и амулетов включали в свой состав сакральные тексты и изображения, так или иначе связанные с абагарами. Так, среди иллюстраций в амулете Павловича (Павл) имеется

[6] О свитках см. специально: Павловић 1959.

изображение Нерукотворного образа Иисуса Христа на убрусе (об обретении которого говорится в «Послании царя Авгаря»). «Канон Кресту», а также апокрифы «Имена Господни» и «Имена Богородицы» открывают молитвенники НБКМ 273 и НБС 454, а в Часослове XVII в. (НБКМ 631) эта же последовательность текстов присутствует в его заключительном фрагменте, где помещены молитвы на разные случаи (Цонев 1923/2: 151).

Несколько слов о том, каким был конвой Сисиниевых молитв, в каком тематическом и функциональном окружении они оказывались. Напомним, что в самом общем плане обе Сисиниевы молитвы (помещались ли они в рукописи по одной или же образовывали подобие цикла) посвящены защите роженицы и ребенка от дьявола, вештицы и нечистых сил в целом. Поэтому не случайно, что контексты, в которые Сисиниевы молитвы включались в рукописях, были связаны именно с этими двумя доминантами: с детской темой и родами, а также с более общей темой защиты от злых духов.

Первый контекст — родильно-детский, отвечающий тематической логике требника. В этом случае Сисиниевы молитвы появлялись рядом с такими молитвами и записями, как «запись для беременной женщины», молитвы и записи от детских болезней, например «слово от заушке» (свинки), молитва, читавшаяся при родах и сразу после них; здесь же помещаются разнообразные указания, касающиеся новорожденных, и т.д. Так, в амулете XIV–XV вв. (ХГА) рядом с СЛ помещена молитва, которую требовалось писать, если женщина не могла разродиться: «Святая Мария родила Господа нашего Иисуса Христа без туги и без болезни...» (с упоминанием Лазаря; та же молитва есть в лечебнике Братича рядом с молитвой арх. Михаила против вештицы). В Часослове XVII в. (НБКМ 631) заключительный фрагмент частично повторяет последовательность молитв в соответствующей части требника: сначала там помещены две молитвы «бабы» (т.е., по-видимому, повитухи), затем две молитвы роженицы — «молитва жене егда родить ѡтроче», далее — подробное разъяснение того, как и когда крестить слабых и больных детей, и в завершении этого фрагмента — молитва св. Сисина (Цонев 1923/2: 149). В церковную книгу черногорского монастыря Челия Пиперская, как мы уже упоминали, были вписаны две молитвы. Первой была помещена «Молитва коме мала ђеца умираю» [Молитва, у кого умирают маленькие дети]: ее следовало носить при себе женщине, у которой умирали дети. Это была молитва Петра и Павла от дьявола, к которым обращались с просьбой: «завежите уста лукавому и нечистому духу… да не усти своими вь еже погледати младенца сего», с включением в нее обращения к архангелу Гавриилу: «Святой архангел Гавриил, как ты благовестил Захарии, что во старости Елисавета родит сына, и будет он пророк, так и ныне благовести младенца сего и соблюди его от всякой злобы». Следующей туда была вписана «Записъ от вѣштице» — молитва арх. Михаила против вештицы, посвященная защите новорожденного (Kovačević 1878: 283).

Второй контекст Сисиниевых молитв — апотропеический. В этом случае вся рукопись или соответствующий ее фрагмент могли начинаться со «Сна Богородицы», который считался универсальным оберегом (Дуй 31; Хил 672; НБС 113), а сама рукопись включала в свой состав разные молитвы и заклинания, направленные на защиту от дьявола. Среди них: заклинание дьявола «девятью легионами ангелов»; заклинание дьявола свв. Георгием, Петром и Павлом, Иоанном Богословом, Иоанном Крестителем, св. мучеником Стефаном (инципит: «Заклінаю тѧ первомученикомъ и архідꙗкономъ Стефаномъ да не дерзнеши, дꙗволе, мечтанѥмъ своимъ на раба бж҃ꙗ и.р.» — Дуй 31); молитва свв. апостолов Петра и Павла «ѿ дїꙗвола ѿ морꙋ и ѿ вещицꙋ и ѿ вира и ѿ ветьра», молитва св. Николы «ѡт зли ветри и вещица» (НБКМ 273) и т.д. Наконец, некоторые рукописи, в составе которых зафиксированы СЛ, целиком посвящены защите от нечистых духов. Таков, например, молитвенник НБС 88, в который входят: молитвенное последование о болящих, обуреваемых нечистыми духами; молитвы Василия Великого и Иоанна Златоуста от нечистых духов и демонов; молитва св. Сисона и молитва от нежита (Штављанин-Ђорђевић 1986: 180–182).

При этом надо иметь в виду, что среди функций «Сна Богородицы» одной из основных была защита роженицы и помощь в родах. Так, в Герцеговине, например, для того чтобы избежать тяжелых родов, женщине надлежало поститься 12 великих пятниц в течение года, а также всегда иметь при себе список «Сна Богородицы» (Братић 1903: 174).

МОЛИТВА СВЯТОГО СИСИНА ПРОТИВ ЗЛОГО ДУХА

Антология

Молитва св. Сисина («Сисиний/Мелетина-тип») известна в 15 списках и их фрагментах (два из которых — а именно хорватские глаголические амулеты позднего времени, находящиеся, как уже упоминалось, в очень плохом состоянии и нам недоступные, — мы не учитываем). Из оставшихся 13 списков и фрагментов в нашем распоряжении имеется 12 (со списком Хил 672-1 нам познакомиться не удалось).

Ниже публикуются три молитвы св. Сисина с переводами на русский язык[7], каждая из которых представляет одну из трех групп (подредакций), о которых пойдет речь ниже, в рубрике «Разночтения» (текст 1 — подредакция А, текст 2 — В, текст 3 — С). Тексты отбирались по соображениям их полноты и сохранности; они публикуются в точном соответствии с источником; все изменения оговариваются; в переводах текстов имена демоницы приводятся в траснлитерации.

[7] Переводы выполнены автором главы; редакция переводов и отдельные комментарии к публикуемым текстам М.Г. Обижаевой (далее — *М. О.*).

1. Сборник попа Драголя. Третья четв. XIII в. Белград. НБС, Рс 651. Публ. по: Соколов 1888: 26–31; сверена по электронной копии рукописи [СПД 1]. Подредакция А

Млитвы с҃тго Сисина ѿ ѕ́ла дх҃а

Ги бл.....

Воинь бы(с) ѩко с҃тыи Сисинь крѣпькь и сильнь иже многим... мѧ́ ѡдолѣ. прьвоює ас... риѡм. измаильтомь ює(д)а бѣ вь аравии. и вь свѣтѣ живы[8]. иде юдиною на (р)вь. и ѩвисе юмоу анг҃ль Г(д)нь и г҃ла юмоу Сисине, Сисине иди идѣже ти мѣдь продають. кь Меленьти сестрѣ своюи. ѩко родила ю .е. дѣти. и вьземь ю юи диѩволь. и се юи хощеть .s. оузети. нь да тебе створю ловьца томоу диѩволоу. ѩко тебе ради ѿженеть и г҃ь. Меленьтиѩ бо юсть створила стльпь дрѣвень. и загвоз(д)ила гвоз(д)ьми и залиѩла ѡловомь и выс́ вькладьши браш́на. за .вı. лѣ(т) и вниде вь стльпь поюмьши сь собою .в. ѡтроковицѣ на слоужьбоу себѣ. иде же рабь бж҃и с҃ты Сисинь и приде кь стльпоу. и рече сестрѣ своюи ѿврьзи ми гж(д)е моѩ Меленьтиѩ врата да вьнидоу. ѡна же слышаѧ́ши прогнѣвасе на нь. и рече не имамь ти ѿврѣсти. диѩвола ради пакы же рече с҃ты Сисиѧ́. ѿврьзи ми ѩко азь юсьмь л(о)вьць диѩволоу томоу. и ѧ́мне же ради ѿженеть и г҃ь ѡна же слышавши. ѿврьзе юмоу врата. и юг(д)а вьниде стı Сисинь. тог(д)а и диѩволь оуѧ́чесе под҃ ногама юго. и вьзьхвативь ѡтроче и побѣже. с҃ты же Сисинь вьсѣдѣ на конь свои и пристиже до мора. и юмь за власы и начеть бити палицею желѣзною и ѡг(н)ною. и г҃ла юмоу даж(д)ь ми дѣти сестры моює и рече диѩволь не имамь ти ния чесо дати ѩко изѣль ю юсьмь. нь да ти се кльноу ѿселѣ да идѣже име твоє лежить или мл҃итва твоѩ г҃летьсе. да не приходи тоу никоторы диѩволь. и рече юмоу с҃ты Сисинь. да повѣж(д)ь ми диѩволе родоу своюмоу имена. и рече юмоу диѩволь .а. родь мои вѣщица .в. мора .г. змиѩ .д. ѡгны дх҃ь .е. званиї[9] .s. юже дюти оузимаюсь .з. иже дѣти давить .и. иже ѡтроки юмлеть .ѳ. иже дш҃е погоуб’лають .ı. иже члв҃кы разьбивають .аı. львь и скоумень .вı. иже всѣмь твари корить[10]. и рече юмоу с҃ты Сисинь. живь г҃ь б҃ь мои. створı вы небо и землю море и вса ѩже вь нихь. не имаѧ́ тебе поустити диѩволе. аще ми се не кльнеши да идѣже име моє лежить и мл҃итва моѩ г҃летьсе вь людехь. да не приходи тоу нікоторы диѩволь. тог(д)а клетьсе юмоу диѩволь. тако ми сили .м. п҃повь. иже поють ѡкр(с)ть прѣстола г(д)на. днь и нощь не почивающе. и мышьце г(д)не высокыє[11]. ѩже юсть вь вѣки. идѣже име твоє славитьсе. или молітва твоѩ г҃летьсе. оу раба бж҃иѩ. им(р)е. да не приходить тоу никоторы диѩволь. тог(д)а юсть и с҃ты Сисинь. клѣщами горещимі за юзыкь. г҃ле блюи дѣти сестры моє.

[8] Начало слова практически не читается.

[9] У Соколова: званги.

[10] Соколов прочитал это слово как «корить», Велинова — как «творинть».

[11] Ср. то же, искаж.: «Тако ми мисице господнѣ вїсоке» [Клянусь вышнею Господнею силою] (НБС 113), см. ст.-сл. **ржка, мышьца высока** «божественная сила» (SJS, s.v. **Высокъ**).

и рече дїаволь да ты с҃ты Сисинь изблюи млѣко матере своє. с҃ты же Сисинь повелѣниєм҆ бж҃имь. изблюва млѣко на длань матере своє. тог(д)а ѡкратѣше вси г҃ли дїаволоу. изьблюва ѡтроче. и ре(ч) с҃ты Сисинь поустивь дїав(о)ла. слава тебѣ г҃и бе вседрьжителю. даѵшюмоу ми таковоую власть над с҃ѣхь нечистыхь. рабоу твоємо(у) Сисиноу. вь име ѡц҃а и сн҃а и ст҃го дх҃а.

Молитвы святого Сисина от злого духа

Господи благослови.

Был воин святой Сисин, очень крепкий и сильный, который многих победил, во-первых, сириан, измаильтян, когда был в Аравии, и в мире (среди людей) живя, шел однажды в Египет[12], и явился ему ангел Господень и сказал ему: «Сисин, Сисин, иди туда, где медь продают, к Мелентии, сестре своей, ибо она родила пять детей, и их у нее взял дьявол, и хочет этот у нее взять шестого. Но я сделаю тебя охотником на того дьявола, потому что ради тебя изгонит его Господь».

Мелентия же построила деревянную башню и заколотила ее гвоздями, и залила свинцом, и, положив наверх запасов еды на 12 лет, вошла в башню, взяв двух девушек себе в услужение. А раб Божий св. Сисин пошел и пришел к башне. И сказал сестре своей: «Отвори мне дверь, госпожа моя Мелентия, чтобы я вошел». Она же, услышав, рассердилась на него и сказала: «Не открою тебе из-за дьявола». Снова сказал св. Сисин: «Открой мне, так как я есть охотник на того дьявола, и ради меня изгонит его Господь». Она же, услышав, отворила ему дверь. И когда святой Сисин вошел, тогда и дьявол проскользнул у него под ногами и, схватив младенца, убежал. А св. Сисин сел верхом на коня и достиг моря, взял (его) за волосы и начал бить железной и огненной палкой, говоря ему: «Отдай мне детей моей сестры». И сказал дьявол: «У меня нет, что тебе дать, потому что я их съел. Но клянусь тебе отныне, что там, где имя твое лежит и молитва твоя говорится, не придет туда никакой дьявол». И сказал ему св. Сисин: «Поведай мне имена рода твоего, дьявол». И сказал ему дьявол: «1. род мой вештица, 2. мора, 3. змея, 4. огненный дух, 5. звании, 6. которая[13] детей берет, 7. которая детей душит, 8. которая отроков забирает, 9. которые души губят, 10. которые людей разбивают (колотят), 11. лев и львенок, 12. которая всем твари корит/творит (?)».

И сказал ему святой Сисин: «Жив Господь Бог мой, сотворивший небо и землю и все, что в них. Не отпущу тебя, дьявол, если ты не поклянешься мне, что туда, где имя мое находится и молитва моя произносится среди людей, не придет туда ни один дьявол». Тогда поклялся ему дьявол: «Клянусь

[12] Предлагаемый здесь перевод фразы «иде ѥдиною на (р)вь» основан на значении ст.-сл. **Равъ** «перен. о Египте» (Старославянский словарь 1999: 564), ср. Аравия; именно в Аравии жила Мелетина, согласно раннему греческому списку XV в. (GR), см. наст. изд., с. 256. Ср. также: «Егда мл҃твѵ́ твораше възвратись с҃ти Сїсинь ѡт въстока въ Равїю» (Хаш 284).

[13] Здесь и далее в оригинале грамматически род не выражен.

мощью 40 попов, которые поют окрест Престола Господня, день и ночь не отдыхая, и Вышней силою, которая есть вовеки: где имя твое славится или молитва твоя говорится, у раба Божия имярек, пусть не приходит туда ни один дьявол». Тогда и святой Сисин взял его за язык горящими щипцами, говоря: «Выблюй детей сестры моей». И сказал дьявол: «Ты изблюй молоко своей матери, святой Сисин». А св. Сисин, волею Божией, выблевал на ладонь молоко матери своей. Тогда (Господь/Сисин) укоротил все слова дьявола[14], (и он) выблевал отроков. И сказал св. Сисин, отпустив дьявола: «Слава тебе, Господь Бог Вседержитель, давший мне, рабу Твоему Сисину, такую власть над нечистыми духами». Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

2. Пергаменный амулет-свиток. XIV–XV в. Ватиканская биб-ка, Codex Slav. XI. Глаголица. Транслитерирован на латинице. Публ. по: Pantelić 1973: 197–198 [ХГА 1]. Подредакция В

S(ve)ti Sisinь Sisinosь Sikinorь Sikisanorь Tĕodor’. G(ospod)i B(ož)e moi poslav’ e na svoe orudie i pridu br(a)tiê i obrĕtoše sestru svoju v’ gorĕ. i vazvaše ju i rĕše ei. Sestro n(a)ša Melestino otvori n(a)mь vrata, êko velika zima estь i nĕstь kadĕ gl(a)vi pod’kloniti. Otvećav’ši s(ve)ta Meles’tina i r(e)če imь. Br(a)tiê moê dragaê otvoru v(a)mь vrata da boju se vraga moego Navadi a ne vrata Aneriju, êko iz’êstь mi .e.[6] otrokь ml(a)dĕn(ь)cь. Tьgda otvĕćajuće i rĕše ei br(a)tiê ee. m[i] se pokusimo ugoniti vraga tvoego Navadi, a ne vrata Aneriju. Tagda sestra otvori nim’ ednu ruku vrata. i tagda se vragь pod’ kon’sko kopito pod’mača. I sestra skuha imь večeru i prostri imь postĕl’u i položi br(a)tiju svoju s’patь. I v’ polunoći vsprĕnuv’ši ot sna s(ve)ta Meles’tina i obrĕte dite svoe mr’tvo. tagda v’zapi i r(e)če imь: br(a)tiê moê dragaê, rĕhь v(a)mь otvoru v(a)mь vrata da boju se vraga moego Navadi a ne vrata Aneriju. i ča rĕhь, to mi i bistь. Br(a)tiê že vskočiše se i vzdvigoše ruki svoe kь B(og) u s’voemu i v’sedoše na kone svoe. i načeše koni ihь dihati plamenemь ogan’nimь vraga goneće. I utak’nuše kupinu i rĕše ei. drĕvo b(o)žie vidĕ li tamo vraga leteća. jna že reče ne viděhь g(ospod)i. Oni že prokleše ju i rĕše ei. Gdĕ ti estь korĕnь tu i vrьhь tvoi da budetь. I utak’nuše vrьbu i rĕše ei. drĕvo b(o)žie vidĕ li tamo vraga leteća. i r(e)če ne viděhь g(ospod)i. oni že prokleše ju i rĕše ei. [R]asti na mokri z(e)mli a bez’ ploda. I uprosiše kum’parisa i rĕše emu. drĕvo b(o)žie vidĕ li tamo vraga leteća. I r(e)če viděhь g(ospod)i pod’ ostrviju letiše i dite nesiše. i bl(agoslo)više i. I utak’nuše mas’linu i rĕše ei. drĕvo b(o)žie vidĕ li tamo vraga leteća. I r(e)če viděhь g(ospod)i po srĕde mora pučini. i bl(agoslo)više ju i rĕše ei. Tvoi plodь da dastь s(vĕ)tostь. i da vaz’metь se ot nego s(ve)to kr’š^{ć}enie kriz’ma i oleи. A oni s’sedoše s’ koni svoih’ i poućutiv’ e vragь i s’tvori se ribu. a oni ob’vrьgoše ga .ž. mimi [sedmimi] udicami i mrižami i êše ga i izvlĕkoše vraga na suho. i rĕše emu. Kamo hotĕše uběžati

[14] Ср.: «Посрами се дїаволь и оукратише се сили его» [дьявол был посрамлен и сократились силы его] (НБКМ 631); «Видѣ дяво, лажи му се укратише» [Увидел (это) дьявол, (и) ложь его была укрощена (?)] (Сок 275–49).

nepriêz’ni n(a)ša. n(a)še sestri ml(a)děnьce požr’vь. bljui ča esi požr’lь. A on’ reče imь a z’bljuite vi mlěko materino ko sasali este ot ma[te]re v(a)še. A oni udriše se trimi prsti v’ prsi svoe i izbljuvaše mlěko materino prědь nimь. i tada iz’bljuva vragь ml(a)děncь ke požr’lь běše. A oni rěše emu č’to ti ……. nepriêz’ni n(a)ša. n(a)še sestri ml(a)děnьc …….. se imь gl(agol)e ne pogubite me a da vam’ se kl’nu. Tako mi sila s(ve)tie Troice i těhь četiřěhь stl’pi iže z(e)mlju podьdr’žetь.

Matěi. Mar’ko. Luka. Iv(a)nь. da kadě ljubo imena vaša pisana buduть. ili čtena tu da ne budu dostoina priti k’ simь rabomь b(o)žimь Matěvu i Miheli ni ka vsěmь dětemь eju. Moćiju tvoeju G(ospod)i Is(u)h(rьst)e S(i)ne B(og)a živago. I moćiju s(ve)tie d(ě)vi B(ogo)r(odi)ce M(a)rie matere G(ospod)a n(a)šego Is(u)h(rьst)a. I moćiju s(ve)tie Katarini d(ě)vi i m(u)č(e)n(i)ce. I moćiju s(ve)tie Mar’garěti d(ě)vi i m(u)č(e)n(i)ce. I moćiju s(ve)tie Ur’suli z družinoju ee. I moćiju s(ve)tie Eleni c(ěsa)r(i)ce. I moćiju s(ve)tie Lucie d(ě)vi i m(u)č(e)n(i)ce. I moćiju s(veta)go Mihovila arh(a)nj(e)la. I s(veta)go M(a)têê ap(osto)la i e(van)j(e)lista. I moćiju s(veta)go Eronima prozvitera. I s(veta)go Ilie čьstnago pror(o)ka. I s(veta)go Jurьê m(u)čenika. I moćiju s(veta)go Vida m(u)č(e)n(i)ka z družinoju ego. I s(veta)go Kuz’mi i Dom’êna. I s(veta)go Mikuli b(i)sk(u)pa i isp(o)vědn(i)ka. I vs(ě)h s(ve)tihь † V’ ime Otьca. † i Sina.

Святые Сисин, Сисинос, Сикинор, Сикисанор, Теодор, Господи Боже мой, послал их на свое дело, и пришли братья и нашли сестру свою наверху. И воззвали к ней и сказали ей: сестра наша Мелестина, отвори нам ворота, очень сильный холод и некуда приклонить главы. Отвечала святая Мелестина и сказала им: «Братья мои дорогие, отворю вам ворота, да боюсь дьявола моего Наваду[15], а не врата Анерию[16], так как съест у меня шестого отрока». Тогда в ответ сказали ей братья ее: «Мы попытаемся прогнать дьявола твоего Наваду[17], а не врата Анерию». Тогда сестра отворила им одну створку ворот, и тогда дьявол подлез под конское копыто. И сестра приготовила им ужин и постелила им постель и положила братьев своих спать. И в полночь, воспрянув от сна, святая Мелестина нашла свое дитя мертвым. Тогда вскричала и сказала им: «Братья мои дорогие, я сказала вам, что отворю вам ворота, но боюсь дьявола своего Наваду, а не врата Анерию, и как я сказала, так мне и было». Братья же вскочили и воздели руки свои к Богу своему, и уселись на коней своих, и стали кони их извергать огненное пламя из ноздрей, преследуя дьявола. И наткнувшись на ежевику, и сказали ей: «Древо Божие, ты видело ли там дьявола летящего?»

[15] По мнению С.М. Толстой, М. Пантелич, возможно, заблуждалась, видя в слове «navada» мифоним. Возможно, фрагмент следует читать: «да боюсь ухищрений/повадок моего дьявола», где «navada» значит «ухищрение, повадка».

[16] Некий «брат Анера» упоминается в Быт 14: 11–16. Возможно, что в тексте СЛ соединились «брат» и «врата»?

[17] Если следовать предположению С.М. Толстой о том, что «navada» значит здесь не имя демона, а «ухищрение, повадка», то этот фрагмент можно прочесть как «мы попробуем разоблачить ухищрения твоего дьявола» (ср. серб. *угонити лаж* «разоблачить»).

Она же сказала: «Не видела, Господи». Они же прокляли ее и сказали ей: «Где у тебя корень, пусть там будет и верх твой». И наткнувшись на иву и сказали ей: «Древо Божие, ты видело ли там дьявола летящего?» Она же сказала: «Не видела, Господи». Они же прокляли ее и сказали ей: «Расти тебе на мокрой земле и без плода». И спросили они кипарис и сказали ему: «Древо Божие, видело ли ты там дьявола летящего?» И сказал: «Видел, Господи, под скалой летел и дитя нес». И благословили его. И наткнувшись на оливу, сказали ей: «Древо Божие, видело ли ты там дьявола летящего?» И сказала: «Видела, Господи, посреди пучины моря». И благословили ее и сказали ей: «Пусть твой плод дает свет; и пусть возьмется от него святое крещение, миро и елей». А сами сошли со своих коней, и, услышав их, дьявол превратился в рыбу; а они забросили семь удочек и сетей и поймали его, и вытащили дьявола на сушу, и сказали ему: «Куда ты хотел убежать от нашей вражды, сожрав младенца нашей сестры; выблюй, что сожрал». А он сказал им: «А вы выблюйте молоко матери вашей, которое сосали у нее». И они стукнули тремя пальцами себе в грудь и выблевали материнское молоко перед ним; и тогда выблевал дьявол младенцев, которых сожрал. А они сказали ему: «…что ты… от вражды нашей… младенца нашей сестры?» Он им говорит: «Не погубите меня, и я вам поклянусь. Клянусь силой святой Троицы и тех четырех столбов, которые землю поддерживают.

Матфей, Марк, Лука, Иоанн, пусть там, где ваши святые имена будут записаны или читаны, я не буду достойна прийти к этим рабам Божиим Матеву[18], Михеле и ко всем детям ее». Силою Твоею Господи Иисусе Христе Сыне Бога Живого. И силою Святой Девы Марии Богородицы, Матери Господа нашего Иисуса Христа. И силою святой Екатерины, девы и мученицы. И силою святой Маргариты, девы и мученицы. И силою святой Урсулы с дружиною ее[19]. И силою святой Елены царицы. И силою святой Люции, девы и мученицы. И силою святого Михаила архангела. И святого Матфея апостола и евангелиста. И силою святого Иеронима пресвитера. И святого Илии честного пророка. И святого Юрия мученика. И силою святого Вида мученика с дружиною его[20]. И святого Кузьмы и Домиана. И святого Микулы, епископа и исповедника[21]. И всех святых † Во имя Отца † и Сына.

---

[18] Милчетич обратил внимание на имена тех, для кого был составлен этот амулет, и отметил, что имя Matev неоднократно встречается в старых хорватских памятниках, а относительно имени Михела (Mihela) высказал предположение, что оно является женской формой имени Mihel (Mihail) (Milčetić 1911: 201).

[19] Имеется в виду свита благородных дев из разных королевств, сопровождавшая Урсулу во время паломничества из Британии в Рим и обратно и разделившая с ней мученическую кончину от рук гуннов.

[20] Возможно, имеется в виду тот факт, что св. Вит входил в число так называемых Четырнадцати святых помощников (память которым отмечается 8 августа).

[21] Не совсем понятно, кто имеется в виду: святой Николай, архиепископ Мир Ликийских, или святой Николай-исповедник, игумен Студийский.

3. Свиток-амулет. Вторая пол. XVII — нач. XVIII в. Из собрания центра «Иван Дуйчев» (Cod. D. Slavo 31). Публ. по: Minczew 2003: 129–132 [Дуй 31-1]. Подредакция С

Молитва с҃таго Сїсона и сестре егѡ Мелентїе ѿ дїавола

Бысть Войнъ С҃ты Сїсонъ и ависа емꙋ Агг҃елъ Г҃днъ и рече емꙋ Востани сты сїсоне и поиди къ сестри своей Мелентїи ѡна же баше родила 6. ѡтроча и все хощетъ дїаволъ Взати, г҃дь же тебе сотвори ловца дїаволꙋ. Востав же с҃ты и поиде къ сестри своей, Мелентїа же баше сотворила лестъ или ѿ камене Дом’ и врата желѣзнаа и ѡловомъ Запоила и сотвори себѣ ранꙋ[22] за три лѣта и прїведе себѣ дѣвыцꙋ на послꙋженїе, дондеже возрастетъ ѡтроча ей и прїде С҃ты сїсонъ и рече, ѿвори ми Врата сестро Мелентїо, она же рече кто ты еси? Онъ же рече ѧ самъ братъ твой сїсонъ, сестро моа Мелентїо она же рече не могꙋ ти ѿворити врата боюса дїавола 5. ѡтроча мои изелъ боюса да не изе ми и ово едино, и рече С҃ты сїсонъ не бойса дїавола сестро Мелентїа а самъ дїаволꙋ ловац, Мелентїа же ѿвори Врата и сотвори се дїаволъ зерно жита и прилѣпї се коню под копїтꙋ, и вниде внꙋтръ когда бысть полꙋнощи сотвори се дїаволъ ако ловацъ ѡднесе ѡтроча оу зꙋби, и вопїе сестра къ братꙋ и рече ѡднесел ми дїаволъ ѡтроча и начатъ горко плакати. и рече сты не плачи Сестро Мелентїо не може се дїаволъ ѿ мене оускрити ни подъ нб҃сне Висїне, ни оу морске дꙋблине. азъ его ѡбращꙋ. и вопи на кона оусѣде С҃ты сїсонъ оузе ѡрꙋжїе. ѡгнѣвито иде въ край мора и видѣ Врбꙋ. кра(й) мора ї рече С҃ты Сїсонъ Врбо, Врбо. древо Бж҃їе, Вїдѣла ли еси врага бѣжаща, ѡтроча оу зꙋби носаща ѡна же бѣше Вила и рече не виде ї рече ей С҃ты сїсонъ да си проклета Врбо и да не имашъ плода на себи, и тако бїстъ, и паки иде край мора и рече С҃ты кꙋпино, кꙋпино, древо Бж҃їе вїдѣла ли еси Врага бѣжаща ѡтроча оу зꙋби носаща она же баше видїла и рече не видѣ, и рече ей С҃ты кꙋпино да си проклета гдѣ ти Вр(хъ): тꙋ ти и коренъ да си человѣкꙋ. на пропатїе, а себи на проклатїе, и тако бїсть. и паки їде край мора и вїдѣ Бора край мора и рече с҃ты боро боро древо бжїе, видѣла[23] ли еси врага бѣжаща, ѡтроча оу зꙋби носаща ѡна же рече Вїдѣ его симъ пꙋтемъ бѣжаща ѡтроча оу зꙋби носаща. и рече борꙋ, С҃ты боро да си благословена, да си Члвѣкꙋ на просвѣщенїе, а себи на благословенїе и такѡ бысть. и паки їде и видѣ къ рай(!) Мора Маслинꙋ и рече С҃ты Маслино — Маслино древо бж҃їе Вїдѣла ли еси врага бѣжаща и ѡтроча оу зꙋби носаща, ѡна же рече Видѣ егѡ бѣжаща и ѡтроча оу зꙋби носаща, и багнꙋрї се[24] Ва море и рече ей с҃ты Маслино да си благословена, да си Цр҃квї на просвѣщенїе, а себи на Благословенїе и тако Бисть и бацы с҃ты оудицꙋ оу море, оуфати дїавола за езикъ и извлече его на сꙋво

[22] ранꙋ, т.е. храню «пищу, запасы».

[23] Несогласование по роду: *боръ* муж.р., но в тексте согласуется по жен.р.

[24] Серб. *гњурити* «окунать», *загњурити* «нырнуть». Скорее всего, при прочтении рукописи ее публикатором был неправильно распознан графический знак. Возвратность глагола здесь — диалектизм (*М. О.*).

и поче бити егѡ велми и глаголѧ подажд’ ми сатано 6. ѡтрочатъ сестре мойе Мелентїе. и рече дїаволъ немамъ тї ща дати, азъ све їзелъ есамъ, и паки рече сты, ако сї и изелъ а ты изблюй, и рече дїаволъ изблюи ты млеко Материно на Дланъ що сї сїсалъ, такоѣѹ и ѧ їзблювати 6. ѡтроча сестре твое Мелентїе, и Воздвиже сты рѹцѣ Бгѹ помоли се са свїмъ Ср(д)цем и изблюва Млеко на дланъ вїдѣ дїаволъ и посрами сѧ и смѹтї сѧ[25] оутроба емѹ, и изблюва 6. ѡтроча живї сестре егѡ. тогда начне быти егѡ сты и рече дїаволъ пѹсти ме сты сїсоне Заклинаемъ ти се тако ми нбнаго Гда Бга, а и ѡчѹ ты показати родъ мой 1. Вештїца. 2. Местица, 3. мора, 4. Вила, 5. адїйца 6. кровопїшца 7. оудавлѧюща оу женї дете. 8. ветаръ’ и паки наче биты его сты, и рече дїавилъ пѹсти ме Сты, Заклинѧем ти сѧ стою Трцею Ѡцемъ, и сномъ и стымъ Дхомъ. И гдѣ се Молитва твоѧ има преписати, оу томѹ домѹ Зла не могѹ никакова оѹчинитї, нїть мой родъ не может’, Зла никомѹ чиниты, при коем ѡб(р)ащетъ сїа и рече емѹ Сты Иди, дїаволе оѹ морске дѹбине, и ѿиде, Сты же сїсон’ оѹзе 6. ѡтрочатъ, и принесе въ Сестри своей мелентїй, Богѹ нашемѹ слава во вѣки вѣковъ Аминъ.

Молитва святого Сисона и сестры его Мелентии от дьявола

Был воин святой Сисон, и явился ему Ангел Господень, и говорит ему: «Встань, святой Сисон, и пойди к сестре своей Мелентии. Она родила шесть детей, и всех хочет дьявол забрать. Господь же тебя сделал охотником на дьявола».

Встав, святой пошел к своей сестре. Мелентия же еще раньше прибегла к ухищрению (сделала лестницу)[26], и сделала дом из камня и железную дверь, и свинцом запаяла, сделала себе запасов еды на три года и привела девицу себе в услужение до тех пор, пока вырастет ее ребенок. И пришел святой Сисон и сказал: «Открой мне дверь, сестра Мелентия». Она же сказала: «Кто ты?» Он же сказал: «Я брат твой Сисон, сестра моя Мелентия». Она же сказала: «Не могу тебе открыть дверь, боюсь дьявола — он пять детей[27] моих съел, боюсь, чтобы не съел у меня и этого единственного». И сказал святой Сисон: «Не бойся дьявола, сестра Мелентия, я ловец дьявола». Мелентия открыла дверь, и сделался дьявол зерном пшеницы, приклеился коню под копыто и вошел внутрь; когда настала полночь, сделался дьявол как ловец (и) унес дитя в зубах. И вскричала сестра к брату и сказала: «Унес у меня дьявол дитя», — и начала горько плакать. И сказал святой: «Не плачь, сестра Мелентия, не может дьявол от меня скрыться ни под небесной вышиной, ни в морской глубине. Я его найду».

---

[25] Серб. *смутити се* «взболтать, взмутить, подняться», *мучнина* «тошнота».

[26] Предлагается два варианта перевода выражения «сотворила лестъ»: основной — «прибегла к ухищрению» — базируется на ст.-сл. **льстъ сътворити** «умышлять, ухищряться» (ср.: 2 Мак 12: 3; Пс 104: 25), однако по смыслу, поскольку в этом месте СЛ речь идет о строительстве башни, более подходит второй вариант — о строительстве лестницы.

[27] А именно мальчиков.

И вскрикнул, сел на коня святой Сисон, взял оружие огненное, прибыл к берегу моря, и увидел вербу у моря, и сказал святой Сисон: «Верба, верба, дерево Божие, видела ли ты дьявола бегущего, отрока в зубах несущего?» Она же была вилой[28] и сказала, что не видела; и сказал ей святой Сисон: «Будь ты проклята, верба, и пусть не будет плодов на тебе». И стало так. И опять пошел вдоль моря и сказал святой: «Купина, купина, дерево Божие, видела ли ты дьявола бегущего, отрока в зубах несущего?» Она же видела, а сказала, что не видела. И сказал ей святой: «Купина, будь ты проклята. Где у тебя верхушка, пусть там у тебя будет и корень; будь ты человеку на препятствие[29], а себе на проклятие». И стало так.

И опять пошел вдоль моря и увидел у моря сосну и сказал святой: «Сосна, сосна, дерево Божие, видела ли ты дьявола бегущего, отрока в зубах несущего?» Она же сказала, что видела его этой дорогой бегущего, отрока в зубах несущего. И сказал сосне святой: «Сосна, будь благословенна, будь ты человеку на освещение (для света), а себе на благословение», и стало так.

И опять пошел и увидел у моря маслину и сказал святой: «Маслина, маслина, дерево Божие, видела ли ты дьявола бегущего, отрока в зубах несущего?» Она же сказала, что видела его бегущего, отрока в зубах несущего и что нырнул он в море. И сказал ей святой: «Маслина, будь ты благословенна, будь церкви на освящение и себе на благословение», и стало так; и закинул святой удочку в море, поймал дьявола за язык и выволок его на сушу; и начал сильно бить, и говорил: «Дай мне, сатана, шестерых детей сестры моей Мелентии». И сказал дьявол: «Мне нечего тебе дать, я всех съел»[30]. И снова сказал святой: «Если ты и съел, а ты выблюй». И сказал дьявол: «Ты выблюй на ладонь молоко матери, которое ты сосал, так и я выблюю шестерых детей твоей сестры Мелентии».

И воздел святой руки, помолился Богу всем сердцем и выблевал молоко на ладонь; увидел дьявол и устыдился, замутило у него брюхо и выблевал шестерых живых детей его сестры. Тогда начал бить его святой, и сказал дьявол: «Отпусти меня, святой Сисон, клянусь тебе Господом Богом Небесным[31] — и покажу тебе род мой: 1. вештица, 2. местица, 3. мора, 4. вила, 5. адийца, 6. кровопийца, 7. удушающая ребенка в лоне женщины[32], 8. ветер. И опять начал

---

[28] Вила — сербский мифологический персонаж; рассказывают, что вилы обитают на деревьях.

[29] Ст.-сл. **пропѧтїе** — распятие, пригвождение, в т.ч. к кресту (SJS), серб. *прпеће* — то, что может задержать и мешать движению, препятствие.

[30] Здесь дьявол говорит на «простом» сербском языке (*М. О.*).

[31] Досл. «клянусь тебе Небесным Господом Богом». У Минчева переведено как «заклинаю тебя именем Господа Бога», у Милтеновой — «заклинаю тебя именем небесного Господа Бога».

[32] У Минчева имя прочитано как «душащая детей в лоне матери»; у Милтеновой — как «отнимающая детей у женщин».

бить его святой, и сказал дьявол: «Отпусти меня, святой, клянусь тебе Святой Троицей — Отцом и Сыном и Святым Духом. И где твоя молитва будет переписана, в том доме никакого зла я не могу совершить, ни род мой не может зла совершать никому, при ком найдется эта (молитва)»; и сказал ему святой: «Иди, дьявол, в морские глубины». И ушел (он). Святой же Сисон взял шестерых детей и привез сестре своей Мелентии. Богу нашему слава во веки веков. Аминь.

Основные группы и разночтения

Молитву св. Сисина, взятую в совокупности всех ее списков, мы сочли целесообразным условно разделить на три части (экспозицию, основную, состоящую из пяти эпизодов, и заключительную) и представить в виде последовательности из 29 мотивов, которые для удобства изложения пронумерованы от 1 до 29, и эта нумерация сохраняется на протяжении всего изложения.

Проанализировав каждый из этих мотивов и выявив основные разночтения, мы пришли к выводу, что 11 (из 12) списков составляют три группы-подредакции:

A — (ИерП)[33], СПД 1; НБКМ 631; Хаш 284; Павл 1

B — СПД 2; ХГА 1

C — Дуй 31–1; НБС 425; НБС 88, Сок 275–49

Последний, двенадцатый, список СПД 3, прежде всего в силу его краткости, нельзя безусловно отнести ни к одной из групп, однако, как мы увидим в дальнейшем, он близок группам A и B.

Ниже мы изложим все основные разночтения между тремя выделенными подредакциями (A, B и C) последовательно, от эпизода к эпизоду.

I. Экспозиция

1. Был великий воин Сисин (и его братья). 2. Однажды он был в некоем месте / отправился на охоту. 3. К нему явился ангел Господень и велел идти к его сестре Мелетине. 4. Она родила детей, и их похитил дьявол. 5. Ангел / Господь сделал Сисина охотником на дьявола

Группа A — присутствуют все пять мотивов:

— Мотив 1 — дополнительно сообщается, что Сисин (и его братья) были воинами, которые «одолели» многие народы: «кто воинь бист ѩкож с҃ти Сисинь. иже многимъ воемъ ѡдолеѧтъ. пръво Сирианомъ, и втора Исмаилтеном, и три Тартаромъ» (Хаш 284); в **других группах** это уточнение отсутствует.

— Мотив 4 — сообщается, что дьявол хочет забрать и последнего родившегося ребенка: «Нн҃ѧ младо ѡтроче имать и хощеть <u>и него</u> диѧволь хощеть оузеть» (НБКМ 631).

[33] Скобками обозначены списки, дошедшие во фрагментах.

Группы А и В (списки СПД 2, ХГА 1, НБКМ 631, Павл 1):

— Мотив 1 — указывается на братьев Сисина, в остальных списках он действует один.

Группа В — вся экспозиция фактически отсутствует и лишь коротко сообщается, что Господь посылает братьев на дело: «Сисинь. синьодорь. теѡдорь. г҃и б҃е нашь пославы оученикы своѥ. на ѡроудиѥ» (СПД 2).

Группа С — присутствуют четыре мотива из пяти:

— Мотив 1 — имя Сисин замещается агионимом Сисон, что является отличительной чертой этой подредакции (об этом имени см. ниже, с. 413).

— Мотив 2 отсутствует.

— Мотив 4 — уточняется, что дьявол взял всех детей: «всеи хощетъ дияволъ в҆зяти» (НБС 425) (кроме НБС 88).

II. Основная часть отличается фиксированным набором эпизодов, которые следуют друг за другом сообразно с общей логикой сюжета и фактически без перестановок.

6. Мелетина/Мелентия, пытаясь спасти от дьявола последнего оставшегося у нее ребенка, построила убежище (башню/дом), 7. сделала запасы на несколько лет, 8. взяла с собой одну или несколько служанок и 9. спряталась в башне, пока ребенок не подрастет

Группа А — «и ти беше сьтворила сльпь мраморень и ѡковала го бе гвозде излиꙗ го ѡлово и закова медими и вьнела бе брашно за 6 леть и д҃ве ѡтроковици на слꙋжбꙋ себѣ» (НБКМ 631):

— Мотив 6 — мраморная башня/дом (в СПД 1 — деревянная): «Мелентія беше сотворила домъ мраморанъ» (Павл 1);

— Мотив 7 — Мелетина запасла «брашно» (пищу);

— Мотив 8 — Мелетина взяла двух девиц себе на службу;

— Мотив 9 — отсутствует (кроме СПД 1).

Группа С — «Мелетїѧ же бїѧше начинила дом одъ камена врата гвоздена оловомъ заливена и донела (х)ранꙋ за годинꙋ. приведе единꙋ себи дѣвицꙋ на послꙋженїе докъ возрасте отрокъ» (НБС 88):

— Мотив 6 — каменная башня/дом;

— Мотив 7 — Мелетина запасла «храну» (кроме НБС 425, Сок 275–49);

— Мотив 8 — Мелетина привела одну девицу на послужение;

— Мотив 9 — Мелетина заперлась в башне до тех пор, пока вырастет ее ребенок.

Группа В — эпизод целиком отсутствует, однако в ХГА 1 есть отзвук мотива башни: там говорится, что братья «obrětoše sestru svoju v' gorě» (нашли свою сестру наверху).

10. Сисин (с братьями) просит Мелетину впустить их в дом; 11. она отказывается, ссылаясь на то, что боится дьявола, 12. но затем открывает и впускает их

Группы А и В:

— Мотив 10 — упоминание о разыгравшейся непогоде — буре, зиме, ливне, вьюге, что служит дополнительным аргументом в пользу того, чтобы впустить братьев в дом: «меленьтиѥ ѿврьзи намь врата своꙗ. дѣѥ зима и лѣꙗвица» (СПД 2), «ѡтврьзи ми стлъпь да вьнидѫ ꙗк велїа ест вьнѫ зима. и велїа въалица» (Хаш 284), «и вьнезапѫ и би(с) бѫра велика и зима» (НБКМ 631).

Группа С:

— Мотив 10 — упоминание о непогоде отсутствует.

13. Дьявол проникает в дом под копытами коня Сисина, 14. похищает ребенка и убегает; 15. Мелетина обнаруживает пропажу ребенка (или находит его мертвым) и будит братьев; 15а. Сисин обещает вернуть его

Группа А (за искл. СПД 1):

— Мотив 15 — после того как дьявол уносит ее ребенка, Мелетина говорит Сисину: «как я тебе сказала, так мне и стало»: «ѡ брате мою еж ти рех се ми быст» (Хаш 284). В **других группах** этой формулы нет.

Группа С:

— Мотив 14 — дьявол ночью превращается во льва или ловца и в зубах уносит ребенка: «у поноћи сотвори се дѧволъ у лафа и узе отроча у зѫбе и утече у бездну морскѫ» (НБС 88); в **других группах** мотив отсутствует.

— Мотив 15а — Сисон говорит, что дьявол не сможет скрыться от него ни в морской глубине, ни в небесной вышине (кроме Сок 275–49): «ѡнъ не може се укрити ѿ мене ни у морске дѫблине ни у небесне висоте азъ его ѡбрящѫтъ (так!)» (НБС 425).

Группа В:

— Мотив 15 — в полночь Мелетина «воспряла ото сна»: «и бы(с) вь полоунощи і вьспреноусе меленьтиꙗ» (СПД 2).

Группы А и В (списки НБКМ 631, Павл 1, ХГА 1, а также в СПД 3):

— Мотив 15 — Мелетина, найдя своего ребенка мертвым или увидев, что он похищен, возопила громким голосом: «меленьтиꙗ же вьзоупи гласомь велиѥмь» (СПД 3).

16. Сисин (с братьями) садится на коня и преследует дьявола. 17. Сисин встречает по дороге 3 (или 4) дерева/кустарника (обязательно вербу, ежевику, оливу); последнее из деревьев/кустарников (или два последних) сообщает ему, что дьявол спрятался в море. 18. Сисин достигает моря (где забрасывает удочку/сеть). 19. Сисин вытаскивает дьявола на сушу (удочкой или клещами за язык) / избивает дьявола (железными палками, бичом) / попирает его ногами.

Группа А (кроме НБКМ 631):

— Мотив 19 — Сисин избивает дьявола железными палками: «Сисиниъ <…> извлече Его на сухо и бише Его палицами железнима» (Павл 1).

Группа В

— Мотив 17 — одно из деревьев указывает Сисину, что дьявол летел «посреди моря»: «и рече видѣхъ и ги летѣше посрѣдѣ мора» (СПД 2).

Группа С:

— Мотив 17 — третьим деревом, которое встречает Сисон, обязательно является сосна (*бор*).

20. Сисин требует от дьявола, чтобы тот изверг (выблевал) детей Мелетины; 21. дьявол ставит условие: если Сисин (с братьями) выблюет материнское молоко, дьявол вернет детей; 22. Сисин выполняет условие. 23. Дьявол в ответ извергает детей Мелетины

Этот эпизод имеется во всех списках молитвы, кроме СПД 3. Разночтения, как и в предыдущем эпизоде, имеют частный характер, но при этом довольно многочисленны (в рамках мотивов 22–23). Суммируем их ниже в таблице.

Мотив 22 (в таблице соответствующие фрагменты маркированы подчеркиванием):

— Группы А и В (ранние списки СПД 1, СПД 2) — Сисин изверг материнское молоко «повелением Божиим»;

— Группа А — Сисин изверг молоко, когда «сотворил молитву»;

— Группа С — Сисон «поднял руки и помолился Богу всем сердцем».

Мотив 23 (в таблице соответствующие фрагменты помечены серым шрифтом):

— Группа С — дьявол посрамлен, и его нутро («утроба») выворачивается.

СПД 1	с҃ты же Сисинь повелѣниємъ бж҃имь. изблюва млѣко на длань матере своє. тог(д)а ѡкратѣше вси гл҃и диѧволоу. изблюва ѡтроче
СПД 2	ѡни же повелѣниємь х(р)вѣмь изблюваше на длань млѣко матере своє тог(д)а и диѧволь изблюва. .з. дѣти
Хыж 284	с҃ти Сисин сътвори млтвꙋ къ б҃ꙋ. и зблꙋва млеко матерно на дланы. тогда дїаволь изблюва, s҃. дѣти Мелинтиѧнїи
НБКМ 631	с҃ти Сисинь мл҃твꙋ сьтвори кь г҃ꙋ <…> и блꙋва млеко матерьно свое. Посрами(с) диѧволь и оукратише се сили его и изъблюва s҃. синове Меленьтини
Павл 1	с(ви)ти Сисинъ сотвори м(о)л(и)тву и помолисе Б(о)гу. И блюну на дланъ млеко матере свое шо е младъ посисалъ. И виде дiѧvолъ яко пораженъ бистъ внезапу изблува децу всехъ живихъ и приехъ ихъ с(вя)т

Дуй 31	Воздвиже с҃ты рѫцѣ Б҃гѫ помоли се са свїмъ Ср(д)цем и изблюва Млеко на дланъ вїдѣ дїаволъ и посрами сѧ и смѫтї сѧ оутроба емѫ, и изблюва 6. ѡтроча живї сестре егѡ
НБС 425	и дѣже рѫце свои с҃ти Сисонъ помолисе Б҃гѫ и зꙗблюва млеко матерено на дланъ свои и видѣ дияволъ и пасрамїсе и провалисе емѫ утроба и наче блювати и зꙗблюва петъ дѣци живи
Сок 275–49	Свети Сисонъ диже руке и очи на небо со своимъ сердецемъ, помолисе Богу. Бог му даде, изблюава материно млеко. Видѣ дяво, лажи му се укратише, утроба му превати, стаде га плачъ ради име свое 6 дѣце изблюава. Рече свети Си(сонъ дяволу)

III. Заключительный фрагмент отличается неустойчивой последовательностью мотивов, их размыванием, повторами и т.д.

24. Дьявол просит отпустить его; **25. Сисин требует от дьявола раскрыть его имена; 26. Дьявол называет свои имена; 27. Дьявол дает клятву не вредить людям; 28. Сисин отправляет дьявола в бездну; 29. Сисин относит детей Мелетине**

Мотив 27:

— Группа А — дьявол клянется «вышним/страшным престолом», «мышцей высокой» (в переносном смысле — божественной силой), а также силой 40 попов, которые день и ночь поют на небесах: «Тог(д)а диѧволь кльнеть се Сисине, тако ми престола и тако ми вишнѧго, и тако ми сили нб҃сни, и тако ми .м҃. попове, иже поють непрестано на нб҃си» (НБКМ 631).

— Группа С — дьявол клянется тем, что не будет иметь власти в доме имярека: «тѫ да не иматъ ѡбласти дияволъ и вещица или коя Сатана» (НБС 425).

* * *

Таким образом, как нам представляется, южнославянские молитвы св. Сисина в целом составляют одну редакцию, в рамках которой можно выделить три группы-подредакции — А, В и С. Замеченные между ними различия касаются наличия/отсутствия каких-либо отдельных мотивов; их разработки, в том числе их лексического выражения; в них могут появляться дополнительные детали, формулы и другие повествовательные единицы. Обращает на себя внимание и тот факт, что группа С в целом представлена списками заметно более поздними (не ранее кон. XVII — нач. XVIII в.), чем группы А и В. Вместе с тем вопрос о том, являются ли списки группы С результатом отдельного и более позднего перевода и компилирования молитвы или же просто ее переработки/компилирования, а также о том, что ранние списки молитвы группы С могли просто не сохраниться, — остается пока открытым.

Также обращает на себя внимание, что независимо от принадлежности к какой-либо определенной группе списки молитвы св. Сисина демонстриру-

ют некую общую динамику, отражающую изменения молитвы во времени, которые приводят к появлению отличий ранних списков от более поздних. Суммируем эти наблюдения.

— В экспозиции иногда упоминается, что Сисин был с братьями, и называются их имена, но это имеет место только в ранних списках групп А и В.

— В эпизоде проникновения дьявола к Мелетине: в ранних списках сообщается, что дьявол проскальзывает в башню под копытами коня или под ногами братьев: «диꙗволь оумьчесе подь ногама ихь» (СПД 2); «диꙗволь оумчесе подь коньско копыто» (СПД 3). Начиная же с XVI в. и далее характер проникновения дьявола в убежище Мелетины меняется, и в молитве появляется мотив оборотничества дьявола, который превращается в зерно — просяное (группа А) или какое-то иное (группа С) — и уже в таком виде проникает в дом: «и дияволъ сотворисе зерно(мъ) житни(мъ) и прилѣпися коню подъ копитꙋ и вниде в҆собꙋ» (НБС 425).

— В эпизоде преследования дьявола: в ранних списках мотив укрывания дьявола в море отсутствует или ослаблен: так, в СПД 1 и СПД 3 братья достигают моря и там обнаруживают дьявола; в СПД 2 и ХГА 1 дьявол летит посреди моря. В дальнейшем, начиная с XVI–XVII вв., появляется мотив ныряния дьявола в море и извлечения его Сисином на сушу, который воспроизводится во всех последующих списках.

— В эпизоде возвращения детей дьяволом: в ранних списках Сисин (с братьями) сразу же требует у дьявола извергнуть детей (т.е. подразумевается, что он знает о том, что дьявол их съел). Начиная с XVI–XVII вв. эпизод как бы удваивается: Сисон требует вернуть детей, на что дьявол сообщает, что он их съел («глогола емꙋ ст҃и Сисонъ даи ми сатано пятъ дѣци мое сестре Мелентие и рече дияволъ немам ти нища дати азъ есмъ изілъ» — НБС 425), после чего Сисин вновь требует извергнуть детей (Хаш 284, Дуй 31, НБС 425, Павл).

— В ранних текстах, вне зависимости от последовательности трех заключительных эпизодов (возвращение детей, клятва дьявола и выпытывание имен), наказание дьявола состояло в том, что его заставляли дать клятву и раскрыть его имена, после чего власть дьявола заканчивалась и Сисин просто отпускал его: «и ре(ч) ст҃ы Сисинь поустивь диꙗвола» (СПД 1). Позднее наказание становится более конкретным, оно уточняется и как бы множится: дьявола не только бьют, но также отправляют в бездну (мотив 28).

— В поздних текстах усиливается внешняя «христианизация» молитвы. Заставив дьявола извергнуть детей, его осеняют крестным знамением: «свети же враже его в’ безднꙋ и з҆наменова га крестни(мъ) знамениемъ» (НБС 425), а спасенных детей крестят, после чего возвращают Мелетине: «и прекрсти 6. отроча живїе и однесе сестри своїои» (НБС 88). Крещение детей после того, как они были отобраны у дьявола, задним числом «объясняет» и саму возможность их похищения дьяволом: не исключено, что прежде они крещены не были.

Состав мотивов и комментарии к ним

Ниже мы рассматриваем состав мотивов и содержание южнославянской молитвы св. Сисина — безотносительно к выявленным выше подредакциям. Предлагаемый комментарий выстроен согласно перечню из 29 мотивов, названных выше в «Разночтениях»; те мотивы, к которым комментарии и параллели отсутствуют, здесь опущены. Комментарий к отдельным мотивам и иным повествовательным элементам СЛ по мере возможностей учитывает книжные, фольклорные и культурно-исторические соответствия выделенным мотивам. Еще одной целью комментариев является прослеживание связей южнославянских молитв с греко-византийскими и восточнославянскими — с учетом соответствующих параллелей, схождений, южнославянских интерполяций, изменений и т.д.; эти наблюдения обобщены в рубрике «Параллели», которая включена в комментарий к отдельным мотивам молитвы св. Сисина[34].

1. Был великий воин Сисин (и его братья), который победил многие народы

Основным агионимом молитвы является имя Сисин (группы А и В), а также как его вариант — Сисон (группа С). Этот агионим восходит к соответствующему имени греко-византийских молитв (Συσίννιος).

Относительно мены гласного «и» на «о» в группе С (значительно более поздней, чем группы А и В, списки которой датируются не ранее конца XVII — начала XVIII в.) позволим себе высказать следующее суждение. Дело в том, что, помимо имен Сисин и Сисон, в рамках южнославянской версии СЛ встречается также серб.-хорв. *Сисоје*, болг. *Сисой*, которое, в свою очередь, известно почти исключительно в массовых народных изданиях и поздних фольклорных пересказах СЛ (о них см. ниже, в разделе «Сисиниева молитва в фольклорной традиции»). Таким образом, основной агионим представлен тремя «вариантами»: Сисин — Сисон — Сисоје[35]. Имя Сисин (Сисиний), как известно, идентифицируется с целым рядом православных святых и мучеников (см. об этом имени наст. изд., с. 648–650). Имени Сисон среди православных святых, кажется, не зафиксировано, а вот имя Сисой (серб. *Сисоје*) известно.

Святой Сисой — христианский святой, монах-отшельник, последователь Антония Великого. Память в Православной церкви совершается 6 (19) июля. Согласно Житию святого Сисоя в изложении святителя Димитрия Ростовского,

[34] Поскольку комментарии даются не ко всем, а лишь к отдельным мотивам, ниже в нумерации мотивов возможны пропуски.

[35] Э. Коцуй полагает, что в развитие этого ряда агионимов в СЛ появляется имя св. Созонта (видимо, у румын), который известен чудесами исцеления на месте его мученической кончины (Kocój 2015: 145). Св. Созонт замещает св. Сисиния в одной южнорусской трясовичной молитве «Видение святому Созонту на горе» (Соколов 1895: 164–165, южнорусский сборник второй пол. XVIII в.), так что предположение Э. Коцуй не лишено останований.

«измлада возлюбив Бога, преподобный Сисой взял на себя иго креста и с усердием последовал за Христом, подвизаясь в пустынях египетских подвигами поста; он проводил жизнь равноангельскую, — смирением и молитвою побеждая полчища невидимых врагов. Местом его подвигов была пустынная гора, в которой подвизался преподобный Антоний Великий, и сам блаженный Сисой был подражателем жития Антониева. За свое смиренномудрие он получил такую благодать от Бога, что даже воскрешал мертвых, как явствует из Патерика, где о святом Сисое сообщается следующее:

Некий мирянин отправился к авве Сисою на Антониеву гору за благословением, взяв с собою сына, малолетнего отрока. Случилось, что в дороге, разболевшись, сей отрок умер; но его отец не смутился, и с верою понес мертвеца к старцу. Войдя в келлию преподобного, он упал к ногам его, положив у ног преподобного и своего умершего сына, как будто тот испрашивал у него благословения и молитвы. После того как старец совершил молитву и преподал благословение, мирянин вышел вон, оставив ребенка лежащего мертвым у ног старца. Старец не заметил, что ребенок мертв и, предположив, что он ждет благословения, сказал ему: “Встань, дитя, и уходи отсюда”. И мертвец немедленно воскрес и пошел вслед за отцом. Тогда человек тот, увидав своего сына живым, возвратился с ним к старцу и, поклонившись, воздал ему благодарность. Старец, уразумев, что воскресил мертвого, весьма опечалился, ибо он не желал иметь славы чудотворца, и запретил тому человеку рассказывать о случившемся до самой его кончины» (Минеи-Четьи святителя Димитрия Ростовского).

Эпизод, связанный с возвращением к жизни ребенка, по-видимому, оказал влияние на формирование народного культа св. Сисоя, во всяком случае в южнославянской традиции. У сербов на западе, у боснийских сербов и в некоторых других местах (относящихся к той же территории центральной части Южной Славии, откуда происходит большинство списков СЛ) *свети Сисоје* — это день 6/19.07, который празднуют (т.е. в который воздерживаются от работы) исключительно женщины (Недељковић 1990: XXV). Празднование этого дня связано с заботой о детях, поэтому строже всего его соблюдают те женщины, у которых умирают дети (*ne da se u deci*), поэтому такие женщины *zavetuju se* или *prislužuju sv. Sisoju*, т.е. дают обет не работать в этот день. Кроме того, женщины также соблюдают «пост св. Сисоя» и празднуют день его памяти как своего рода женскую «славу» (*žene mnogo prislužuju sv. Sisoju i poste mu*); пост св. Сисоя начинается после окончания Петровского поста, т.е. после 29 июня, и длится неделю, до дня св. Сисоя, 6/19 июля (Filipović 1969: 30, 101, 138, с.-вост. Босния; Филиповић 1949: 140, центр. Босния). Массовый характер имело в Боснии и хождение книжечек, включавших «Сон Богородицы» и молитву св. Сисоя, которые использовались в качестве оберега (об этом см. ниже, раздел «Итоги).

Таким образом, мы предполагаем, что агионим Сисон, появляющийся в списках группы С молитвы св. Сисина (видимо, в XVII–XVIII вв.), представляет собой вариант, переходный от имени святого, фигурирующего в греко-византийской версии (Συσίννιος) и ранних южнославянских списках (**Сисинь**), к имени Сисой (*Cisoje*) из фольклорных пересказов СЛ. Сближение имен Сисин и Сисой было вызвано сходством этих имен, а также функций обоих святых, каждый из которых в рамках своего «дискурса» (Сисин — в апокрифической молитве, Сисоје — в народной традиции) выступает как спаситель детских жизней, покровитель женщин и деторождения вообще.

Братья Сисина. Дважды упоминается о трех братьях: Сисинь, Синьодорь, Теѡдорь (СПД 2), Сисинъ, Исидоръ, Ѳеодоръ (Павл 1); один раз — о четырех: Сисинь, Симеѡнь, Исидорь, Ѳеѡдорь (НБКМ 631), в ХГА 1 — их пять: Sisinь, Sisinosь, Sikinorь, Sikisanorь, Tĕodor’. Эти имена вызывают аналогии прежде всего с семитскими именами трех ангелов (Санви, Сансанви и Семангелоф), посланных Всевышним вдогонку за Лилит (см. выше, в главе «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда»). Братья Сисина упоминаются и в греческих молитвах.

Братьями святого воина Сисина являются другие святые воины. Это Феодор (Теодор) — возможно, имеется в виду Феодор Тирон, святой великомученик и воин, упоминаемый также в греческом заклинании Гилу, которое может следовать за СЛ; культ святого Федора Тирона получил широкое распространение в том числе на Балканах. Это также Исидор — возможно, Исидор Хиосский, святой великомученик и воин, который был усечен мечом (в амулете Павловича Исидор изображен с мечом, который присутствует в иконографии его казни, и с крестом, также его обязательным иконографическим атрибутом, см. цв. ил. во вклейке).

Враги, которых одолел Сисин:

— «(а)ссириане» (ассирийцы, жители Ассирии), ст.-сл. **асѵрии** «ассириец» (Старославянский словарь 1999, s.v. **асѵрии**);

— «измаильтяне», ст.-сл. **ишмаилитѣне** (Старославянский словарь 1999, s.v.), потомки библейского Измаила, 12 сыновей которого сделались князьями народа или племен Измаильских; современными потомками измаильтян считаются арабы; нашествие измаильтян упоминается в «Откровении Псевдо-Мефодия Патарского», также входившем в СПД (Милтенова 1991: 141);

— «агаряне», ст.-сл. **агарѣне** «племя» (Старославянский словарь 1999, s.v.), болг. *агарянин*, рус. *агаряне*: согласно М. Фасмеру, так назывались еще в XVIII в. и в фольклоре магометане, тюрки; «от греч. Агарь — побочная жена Авраама и мать Исмаила» (Фасмер 1, s.v. *Агаряне*). Этнонимы «измаильтяне» и «агаряне» часто встречаются в одном контексте, см.: «Сговорились единодушно, заключили против Тебя союз: селения Едомовы и Измаильтяне, Моав и Агаряне» (Пс 82: 6–7);

— «тартары», т.е. татары как результат контаминации «татар» (так часто называли тюркские и монгольские народы) и Тартара;

— «арифяне» (?).

3. **Ангел посылает Сисина к сестре**, а также туда, где продают медь: «Сисине, Сисине, иди идѣже ти мѣдь продають. кь Меленьти сестрѣ своюи» (СПД 1). На этой основе в поздних списках XVIII–XIX вв. появляется мотив торжища, причем здесь уже нет упоминания о меди (мотив оказывается совершенно непонятным без учета ранних списков): «иди с(ва)ти Сисине на тржише идеже продавается и Ту Есте Сестра твоя Мелентіа» (Павл 1).

Параллели: В греческой традиции Мелетина, зачав 7-го ребенка, скрывается от Гилу в месте, называемом Халкопратия (досл. «сделанная из меди»; Пселл 1). В арамейских текстах Смамит, спасаясь от Сидероса, строит себе дом с медными дверями и окнами.

4. В экспозиционной части, в рамках мотива 4 (**ангел сообщает Сисину, что его сестра родила ребенка и его похитил дьявол**), в тексте СЛ впервые появляется дьявол. Отметим сразу, что в южнославянской версии СЛ образ и имя дьявола, демона, злого духа переменчивы. В основном тексте молитвы св. Сисина злой дух чаще всего называется дьяволом («врагъ», «дїаволъ», «сатана»), однако, когда в конце молитвы святой Сисин ловит дьявола и заставляет того раскрыть свои имена, дьявол сообщает, что его «род» и он сам носит имя «вѣщица» (напомним, что «вештица» — это один из основных женских мифологических персонажей у южных славян, о котором мы будем говорить подробнее ниже, рассматривая тексты «Михаил-типа»), ср. такие контексты:

«и рече ѥмоу сты Сисинь. да повѣж(д)ь ми дїаволе родоу своѥмоу имена. и рече ѥмоу дїаволь .а. родь мои вѣщица» (СПД 1);

«рече дїаволъ пⷭсти ме сты сїсоне <…> ѡчⷭ ты показати родъ мой 1. Вештїца» (Дуй 31–1);

«и рече ѥмоу сты сисинь. повѣжь(д) ми ч(ь)то ѥсть твоꙗ кьꙁнь дїаволе. и рече ѥмоу. азь ѥсьмь вѣщица нарек(о)ма дїаволь» (СПД 3).

Мы предполагаем, таким образом, что, упоминая «дьявола», составитель молитвы св. Сисина мог иметь в виду фольклорную демоницу вештицу. Это наше предположение подкрепляется некоторыми деталями текстов, в частности довольно частой в списках этой молитвы меной рода. Говоря о злом духе, составитель называет его то в женском роде, то в мужском (в рамках одного списка), см., например, в ХГА 1, где «дьявол» говорит о себе в жен. роде: «A on' reče imь a z'bljuite vi mlěko materino <…> Matěi. Mar'ko. Luka. Iv(a)nь. da kadě ljubo imena vaša pisana buduth. ili čtena tu da ne budu dostoina priti k' simь rabomь b(o)žimь <…>» [А он (дьявол) сказал им: а вы выблюйте молоко матери <…> Матфей, Марк, Лука, Иоанн, пусть там, где ваши святые имена будут записаны или читаны, я не буду достойна прийти к этим рабам Божиим <…>].

Еще одним аргументом в пользу предположения об известной «синтетичности» образа злого духа (в той или иной степени объединяющего «книжного» дьявола и «фольклорную» вештицу) в молитве св. Сисина может служить ее название в амулете Павловича (список Павл 1): «М(о)л(и)тва с(вя)таго Сисина, Исидора и в Ѳеодора и м(у)ч(е)н(и)це Мелентіе и Марине ѡ дїꙗvола и вешице».

В следующей, рассматриваемой ниже молитве архангела Михаила («Михаил-тип») злой дух уже последовательно называется вештицей, и дьявол в ней практически не упоминается.

Основываясь на всем сказанном, мы, рассматривая ниже функции, действия и имена злого духа в молитве св. Сисина, попробуем показать на конкретных примерах, что за этим образом стоит не просто дьявол (как главный и первый демон), а прежде всего именно вештица — южнославянский мифологический персонаж, с присущими ей характерными чертами и особенностями.

Параллели: Появление в молитве св. Сисина дьявола, а не женского демона, — черта сугубо южнославянская, сформировавшаяся скорее всего именно на славянской почве. Как показала выше О.В. Чёха, в греко-византийской версии СЛ, в молитвах «Сисиний/Мелетина-типа», основным противником св. Сисиния является не дьявол, а «мерзкая и нечистая Гилу» — персонаж, объединяющий у греков молитвы «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа».

5. **Сисин как ловец дьявола.** Ангел или сам Сисин называется ловцом дьявола: «Да тебе створю ловьца томоу дїаволоу. ѩко тебе ради ѿженеть и г҃ь» (СПД 1); «тебѣ сотворилъ Г҃дъ ловца дияволскаго» (НБС 425); «азъ есамъ братъ твои Сисонъ, ловацъ на дявола с молитвою божию» (Сок 275–49), что в некотором смысле является отсылкой к Мк 1: 17, к словам Христа, обращенным к апостолам Андрею и Петру: «и сотворю вас быти ловца человеком».

Забегая вперед, отметим, что мотив ловца/охотника оказывается сквозным для молитвы, причем ловцом выступает как Сисин, так и дьявол, сети которого Псалтырь называет «сетью ловца» (Пс 90: 3). Иначе говоря, действия и поступки сакрального персонажа отражаются, откликаются в действиях и поступках дьявола-вештицы, и наоборот. Если в начале молитвы ловцом (дьявола) назван Сисин, то затем, после проникновения в дом к Мелетине, ловцом/охотником молитва называет уже дьявола: «когда бысть полѹнощи сотвори се дїаволъ ѧко ловацъ ѡднесе ѡтроча оу зѹби» [Когда настала полночь, сделался дьявол охотником, вынес ребенка в зубах] (Дуй 31–1). В конце молитвы функция ловца «возвращается» к Сисину/Сисону, который настигает дьявола и ловит его на удочку или сетью (см. мотив 19).

6–8. **Мелетина, пытаясь спасти ребенка от дьявола, построила убежище и скрылась в нем**. С XIII по XVI в. в этом эпизоде упоминается именно башня (ст.-сл. **стлъпъ**); в конце XVII — XVIII в. ее место занимает «дом», а в XIX в. — серб. *соба* «комната».

Параллели. Все мотивы этого эпизода присутствуют в византийской традиции — и сооружение башни, и ее укрепление железом и свинцом, и собирание запасов на несколько лет, и приглашение служанки (списки GR; SA 1). В арамейских текстах башни как таковой нет, но есть мотив удаления Смамит на гору, где она построила дом, также укрепив его железом и медью. В то же время в эфиопских текстах все начальные эпизоды отсутствуют и молитва фактически начинается с сообщения об убийстве младенца.

13. **Дьявол-вештица проникает в дом под копытами коня Сисина, превратившись в зерно**. Мы уже упоминали, что на примере этого мотива наглядно видны изменения в молитве с течением времени. Мотив впервые обнаруживается в тексте конца XVI в. (Хаш 284), но о превращении в нем еще прямо не говорится; кроме того, в списке Хаш 284 речь идет не о зерне, а о плевелах, оболочке просяного зерна: «и вьниде дїавол же подмичеѧ просеною лоспою под копитом коню Сисина» [и вошел дьявол, подсунулся/проскользнул просяной шелухой под копытом коня Сисина]. И только позже в текстах появляется мотив превращения, выраженный глаголом сътворитисѧ «стать, превратиться», и зерно: «ћаво се сотвори у зрно шенично и прилепи се коню под копитꙋ и ꙋмаче у домъ» [дьявол превратился в пшеничное зерно и прилепился под копыто коня и проник в дом] (НБС 88).

В позднем, XIX века, списке (Сок 275–49) мотив проникновения дьявола в дом в виде зерна осложняется указанием на то, что это зерно попадает не под копыто коня, а Сисину в обувь: «Проклети и нечисти лукави духъ <…> сотворисе зерно ечмено, прилиеписе Сисону у папучу [туфлю]. Не видећи Сисонъ проклетогъ у папучи, унесе га у собу» [Проклятый и нечистый лукавый дух <…> превратился в ячменное зерно, прилепился Сисону к туфле. Не видя проклятого в туфле, Сисин внес его в комнату]. Мотив попадания зерна в обувь скорее всего указывает на пересечение молитвы с сюжетом о цветке/зерне папоротника, зафиксированным в фольклоре большинства европейских народов (Th D965.14; C401.5). Именно в центре и на западе Южной Славии известна быличка о папоротнике: в ивановскую ночь папоротник (*бујад*) за одну ночь отцветает и созревает, а его зерно случайно попадает в носок или в обувь человеку, который благодаря этому начинает понимать язык растений и животных (см., напр.: Беговић 1986: 154; о самом сюжете у южных славян: Агапкина 2002: 547–549). Это пересечение сюжетов свидетельствует о фольклоризации молитвы в XIX в.

В целом эпизод СЛ с проникновением дьявола-вештицы в убежище, созданное для спасения рода/потомства (Мелетина, которая спасает своего ребенка в башне), типологически близок к сюжету ATU 825: дьявол проникает в Ноев ковчег, спрятавшись на теле жены Ноя или вблизи нее (в ее тени, в ее корзинке, у нее на груди), а также стремится потопить ковчег (превратившись в мышь и пытаясь прогрызть дыру) и тем самым уничтожить всех оставшихся людей и животных.

Параллели: в греческих текстах Гилу превращается в муху, чтобы незаметно пробраться в дом к Мелетине (SA 1).

14. **Дьявол-вештица похищает ребенка и скрывается с ним.** В списках группы С дьявол ночью превращается во льва и уносит ребенка в зубах: «едга (егда. — *Т.А.*) бистъ полунощи сотворися дияволъ ѩко левъ и понесе ѡтроче» (НБС 425). В группе А, точнее в ее старших списках, дьявол получает имя льва — левь и скоумінь (ИерП); львь и скоумень (СПД 1) «лев и львенок»; в

молитве арх. Михаила против вештицы среди ее имен встречается *лавица, лавница* (серб. *лавица* «львица»).

В христианской традиции образ льва многогранен, и в том числе он может символизировать сатану, страсти, злобу, ужас, грехи и т.п. (Пс 90: 13; 103: 20–21). Дьявол, ищущий человеческой погибели, уподобляется рыкающему льву, стремящемуся поглотить человека (1 Петр 5: 8), и т.д. (О сложной символике льва в книжности см.: Лихачева 1993: 133–137; Белова 2000: 159–162; об образе льва как зверя лютого в русских рукописных магических текстах см.: Топорков 2005: 85–103.)

Что касается темы похищения детей, то она передается не только через содержание молитвы св. Сисина (дьявол уносит ребенка Мелетины, а Сисин его возвращает), но и через мифонимы — имена дьявола-вештицы, см. такие описательные имена-конструкции, как: ѡтроки ѥмлеть, дѥти оузимаѥть.

15. **Мелетина обнаруживает пропажу ребенка / находит его мертвым и будит братьев; Сисин (и братья) обещает вернуть его.** Как уже упоминалось, в списках группы С Сисон говорит Мелетине, что дьявол не сможет скрыться от него ни в морской глубине, ни в небесной вышине: «и рече с(вѧ)ти Сїсонъ неможи плакати сестро Мелетїѧ не може се дѧволъ одъ мене скрити ни у морске дꙋбине ни у небеске висине» (НБС 88).

Параллели: Обороты с упоминанием небесной вышины и морской глубины встречаем в греческих, а также в армянских молитвах «Михаил-типа». Демоница клянется: «Клянусь небесной высью и морской глубиной <…> что туда, где есть мои 12 имен, не войду ни в тот дом, ни к тому ребенку того дома» (SA 3). Вместе с тем эту формулу можно считать общефольклорной, см. в боснийско-сербском заговоре от урока: «Бјежите уроци у небеске висине и у морске дубине, гдје ороз не пјева…» (Лилек 1894: 666).

16. **Сисин (с братьями) садится на коня и преследует дьявола-вештицу.** Сквозной для этого мотива оказывается тема огня, реализуемая в двух образах.

Первый — образ огненного, или пламенного, оружия: «(Сисин) начеть бити палицею желѣзною и ѡг(н)ною» (СПД 1), «на коня. воседе и в҆зятъ ѡрꙋжие племенито на себѣ» (НБС 425); «пакъ сѣде на конѧ и припаса огнѣвито орꙋжие» (НБС 88) и т.д. Огненное оружие — «огненная палица» (Кач) или «меч огнѣн» (Сок 275–65) — вкладывается также и в руки архангела Михаила в молитве арх. Михаила против вештицы. Связь ангелов и огня имеет библейские параллели: «И изрину Адама, и всели его прямо рая сладости: и пристави херувима, и пламенное оружіе обращаемое, хранити путь древа жизни» [И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни] (Быт 3: 24).

Второй «огненный» образ — это огнедышащие кони, верхом на которых Сисин с братьями преследуют дьявола: «Br(a)tiê <…> v’sedoše na kone svoe. i načeše koni ihь dihati plamenemь ogan’nimь vraga goneće» (ХГА 1); «Тогда с҃ти Сисинь вьсе(д)а на конь свои ꙗко же пламень дихаше врага гонеща» (НБКМ 631). В Хаш 284 оба образа, разрабатывающие тему огня, соединяют-

ся: «тогда сти Сисин вьседи на кон свою <…> кон же его пламеном дихаша имееи вь рꙋкахь пламено копїе» (Хаш 284).

Параллели: в греческих текстах архангел Михаил также угрожает Гилу огнем (Greenfild 1989: 106). Мотив огненного, или пламенного, оружия в руках святого Сисиния получает развитие и у восточных славян, где пламенное оружие появляется в руках слетающего с неба ангела или архангела Сихаила, см. в списке СЛ из Ярославской губ.: «внезапу снидеста с небеси <...> ангел господень, имея в руце огонь и оружие пламенное» (Якушкин 1868: 165).

17. **Встреча с деревьями**. Преследуя дьявола, Сисин (с братьями) встречает на своем пути несколько деревьев и спрашивает, не видели ли они «дьявола бегущего, отрока в зубах несущего». Первые деревья обманывают Сисина, отвечая, что не видели дьявола, за что тот их проклинает, а последние — указывают ему путь и объясняют, где прячется дьявол с младенцем, за что и получают его благословение.

Из 11 полноценных списков молитвы эпизод с деревьями имеется в девяти. В самых ранних списках он либо отсутствует вообще (СПД 1 и СПД 3), либо очень лапидарен (СПД 2). В СПД 2, Хаш 284 и Павл 1 Сисин встречает на своем пути три дерева; в позднем списке Сок 275–49 упомянуто два дерева (одно «хорошее», другое «плохое»); в остальных пяти списках — по четыре дерева (два «плохих» и два «хороших»). Создается впечатление, что, расширяя до четырех количество деревьев, молитва словно «стремится» уравновесить добро и зло (тем самым не дав дьяволу одержать хотя бы маленькую победу, что отвечает общему пафосу молитвы) и в конечном счете уравнять количество благословенных и про́клятых деревьев в мире.

В качестве «плохих» деревьев фигурируют верба и ежевика (купина) (как и в греческих молитвах), в качестве «хороших» — олива, а также сосна, явор и кипарис (последние два — по одному разу).

Вербу св. Сисин обрекает на бесплодие: «да цветеш а плод да не сътвориш» (Хаш 284). Проклятие ежевики в том, что, во-первых, ветки растущей в том числе по каменистым склонам ежевики могут цепляться за землю и даже врастать в нее («гдѣ ти коренъ ту ти и вр(х)ъ» [где у тебя корень, пусть там будет и верхушка], НБС 425); во-вторых, ежевика (стебли и побеги которой усажены шипами), разрастаясь и образуя непроходимые заросли, препятствует передвижению человека («да си чл҃кꙋ на препетїе, а себѣ на проклетїе» [человеку на препятствие, а себе на проклятие], НБКМ 631).

Что касается оливы, то ее благословение в том, что ее маслом будут освещать церкви, она сама будет приносить много плодов (СПД 2), служить усладой на пиру: «по всехъ црквахъ и трапезахъ да си <…> людемъ на услажденіе» (Павл 1), с ее помощью будут крестить людей: «da vaz’metь se ot nego s(ve)to kr’šᶜenie kriz’ma i olěi» (ХГА 1) и «тобою ч(е)л(о)в(ѣ)ци да примутъ кр(е)щеніе» (Павл 1) (видимо, имеется в виду, что в начале таинства крещения, перед погружением в воду, священник помазует воду и крещаемого елеем).

Наконец, о яворе говорится, что сделанное из него клепало будет созывать в церковь паству: «да си вь цр҃квахь клепало да прозовешь праведники на сп(с)енїе, а грѣшники на покаанїе» (НБКМ 631).

В списках Хаш 284, Дуй 31–1, НБС 425 и НБС 88 благословение и проклятие деревьев как бы закрепляется фразой «И тако бистъ»: «врбо да си проклета и никакова рода не имала на себи и тако бистъ» [верба, чтобы ты была проклята и никакого плода не было на тебе, и так стало] (НБС 88). Эта фраза читается почти прямой отсылкой к словам из 1-й главы Книги Бытия — «И бысть тако», которыми завершаются отдельные этапы творения Вселенной и ее обитателей: «И рече Бог: да прорастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое творящее плод, емуже семя его в нем, по роду на земли. И бысть тако» (Быт 1: 11 и др.). Библейская цитата, относящаяся к Творцу, будучи спроецированной на деяния св. Сисина, в некотором смысле «превращает» в демиурга и самого Сисина, определяющего судьбу и предназначение встреченных им деревьев.

Мотив проклятия и благословения деревьев в контексте молитвы можно рассматривать как фольклоризм и библеизм одновременно. Традиционно принято видеть в подобных молитвах отражение евангельского рассказа о проклятии бесплодной смоковницы (Мф 21: 18–19), хотя его фольклорные репрезентации очень разнообразны (о мотиве в балканской перспективе см.: Вранска 1940: 135–144). Эпизод встречи св. Сисина с деревьями впоследствии вошел в устные пересказы СЛ и потому известен в фольклорной традиции южных славян, в том числе у болгар и македонцев (см. ниже в разделе «Сисиниева легенда в фольклорной традиции»).

Параллели: В греческих молитвах количество и состав деревьев и кустарников в целом те же. Благословляется либо последнее, 3-е дерево — олива, либо последние два — 3-е и 4-е, например ежевика и олива.

19. **Сисин вытаскивает дьявола на сушу (удочкой или клещами за язык) / попирает его ногами.** Сложный и многовариантный мотив.

Дьявол в море. Параллели. Тот факт, что дьявол в итоге оказывается в море, неслучаен: этот мотив присутствует в арамейской и греческой традициях (в эфиопских текстах на месте моря выступает сад — как место обитания и убежище Верзильи). В арамейских текстах Верзилью ловили посреди Великого моря. А греческая Гилу, согласно традиционным верованиям, обитала в море и озерах, куда заманивала детей, что, как считает Велинова, объясняет эпизод с вытаскиванием дьявола-вештицы из моря (Велинова 2010: 167).

Представление о воде как о естественной для демонов среде обитания подтверждается многочисленными параллелями (собранными, в частности, в статье А. Барба (Barb 1966), посвященной женским демоническим образам и их связи с морем). Так, выход демона из моря — частый мотив южнославянских молитв от нежита. Например, в южнославянской молитве от нежита, начертанной на лицевой стороне оловянного амулета X–XI вв., найденного в

с. Одырци (Толбухинско, Болгария), говорится: «**Нежитъ идѣше отъ чрѣмънаго морѣ и сърѣтѣ Ис(оус)оу**…» (Дончева, Попконстантинов 1994: 288–289). В греческом заклинании от мигрени на серебряной табличке из римского захоронения III в. в Карнунте говорится: «Антаура выходит из моря. Она кричит громко, как самка оленя, она ревет, как корова…» (Barb 1966: 2). Наконец, согласно апокрифу о Тивериадском море, из морской пены впервые является и сам Сатана: «И сниде Господь по воздуху на море Тивириадское и виде Господь на море гоголя пловуща. А тот гоголь — Сотонаил, зарос во [п]ени морской…» (Кузнецова 1998: 35, по списку Барсовской редакции конца XVII в.).

Последняя легенда, в свою очередь, напоминает фрагмент из позднего списка СЛ: когда Сисон вытащил дьявола на сушу, «море поче врети и тросги се и шклобукови избияти [море стало кипеть, сотрясаться и пузыриться] (Сок 275–49).

Параллели: В восточнославянских молитвах при выходе трясавиц из моря оно также вздымается и взметается: «абие смути ся море» (Панайотов 2003: 247), «Абие возмутисе море, поколебасе зело» (Смирнов, Ильинская 1992, № 81) и т.п.

Удица, мрежа, клещи. Дьявола, нырнувшего в море с украденным ребенком Мелетины, Сисин вытаскивает на сушу с помощью удицы и сетей, реже — клещей (иногда даже раскаленных). При этом в ХГА 1 дьявол, чтобы избежать поимки, даже превращается в рыбу («i poućutiv’ e vragь i s’tvori se ribu»), что усиливает тему ловли и мотив святого-ловца, заданные в начале молитвы (см. мотив 5).

В этом эпизоде внимания заслуживают не только инструменты, которыми ловят дьявола-вештицу, но и способ: как правило, его вытаскивают из моря за язык: «увадиша врага <…> удица за езикъ» [вытянул врага… удочкой за язык] (НБС 425), «ѥть и сты Сисинь. клѣщами горещима за ѭзикь» [взял его святой Сисин горячими клещами за язык] (СПД 1). Мотив актуализирует в молитве образы языка и открытого рта как символов клеветы, лжи и неправедности. Подвешивание за язык, равно как и его отрезание, считалось самым распространенным способом наказания за ложь и клевету в загробном мире, что нашло отражение и в иконографии Страшного суда (см., напр.: Антонов, Майзульс 2013: 178, 182, 202 и др.), и, конечно, в памятниках древнеславянской книжности, в частности в «Хождении Богородицы по мукам»: «И увидѣ Святая Богородица древо желѣзно, имѣюще отрасли <…> и бяше множство висящии, мужъ и женъ, за языки. И видѣвши Святая, прослезися и воспроси Михаила: “Кто си суть, что ли согрѣшении ихъ?” И рече архистратигъ: “И се суть клеветницы и свадницы, иже разлучиша брата отъ брата и мужъ отъ женъ своихъ”» (БЛДР 2000/3: 311–313; подчеркивание наше. — *Т. А.*).

Дьявол под ногами святого. Упоминание об этой детали встречается лишь дважды в ранних списках молитвы: Сисин «изѵвлькоше и. и перѣхоу и ногами своими» [Сисин извлек его и переступил через него своими ногами]

(СПД 2); Сисин «похвати дїавола. и ста ѥмоу на ши» [Сисин схватил дьявола и встал ему на шею] (СПД 3). Мотив перекликается с одним из имен вештицы (из молитвы арх. Михаила), называющей себя «поперницей», т.е., возможно, «той, которая попирает, топчет/уничтожает детей» (подробнее об этом имени см. ниже, в Индексе мифонимов). Получается, что если вештица-поперница попирает детей, то Сисин, в свою очередь, попирает дьявола. Пример подобного параллелизма-отражения мы видели выше (мотив 5). Мотив попирания ногами дьявола находит параллель в некоторых апокрифических мартириях, где святые мученики-демоноборцы попирают дьявола (в «Мучении Никиты», житии св. мученицы Марии; см. ниже, в разделе «Итоги»).

Возможно, что мотив попирания врага восходит к Ветхому Завету, где праведнику обещано, что он будет топтать ядовитых и опасных зверей: «на аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змія» [на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона] (Пс 90: 13, ср. Быт 3: 15); ср. мнение А.Е. Махова, полагающего, что эта библейская строка «позволяла описать победу над дьяволом как пространственную вознесенность над ним. Борьба за пространственную вознесенность, символизирующую бытийное превосходство, пронизывает и многочисленные монашеские истории (в апофтегматах и житиях) о схватках с дьяволом»[36]. Отметим в этой связи, что в СЛ мотив попирания дьявола также усиливается за счет последовательной соотнесенности св. Сисина с вертикалью и верхом (Сисин обычно едет верхом; в молитве арх. Михаила — Михаил спускается с Елеонской горы и внизу видит вештицу), а дьявола — с горизонталью (бежит, как зверь) и низом (дьявол ныряет в море; Сисин кидает его в море).

20–23. Извергание детей/молока. Сисин требует от дьявола-вештицы, чтобы тот изверг (выблевал) детей Мелетины; в качестве основного условия возвращения детей дьявол озвучивает своего рода формулу невозможного: я извергну детей, если ты извергнешь материнское молоко, высосанное тобой в детстве. С помощью молитвы, силой «Божьего повеления» или ударив себя в грудь, Сисин исторгает материнское молоко, после чего дьяволу-вештице не остается ничего другого, кроме как исторгнуть детей.

Обязательный эпизод молитвы, разночтения внутри которого незначительны; он представлен во всех 11 относительно полных списках молитвы св. Сисина. Эпизод выстроен по принципу параллелизма-отражения, как и некоторые другие (см. выше, мотив 5).

Такая устойчивость эпизода объясняется, вероятно, тем, что он находит поддержку на местной почве, в народных верованиях, касающихся вештицы. В мифологии центра и запада Южной Славии вештицам, основной функцией которых было вынимать сердца (особенно у детей) и выпивать/высасывать

[36] *Махов А.Е.* Демонология святых отцов как метафорическая структура // http://www.intrada-books.ru/mahov/metaphor_sv_otstov.html, дата обращения: 29.11.2014.

их кровь, приписывалось также обыкновение выблевывать съеденные сердца и выпитую кровь. Этому можно найти множество подтверждений в сказках, мифологических рассказах и верованиях. Сербы в Шумадии (центр. Сербия) верили, что вештицу можно заставить выплюнуть съеденную человеческую печень (легкие), поэтому и говорили: «Бљује као вештица џигерице» [Блюет, как вештица печень] (Ђорђевић 1953: 25). В сербской сказке рассказывается о женщине, которая ухаживала за скотом, однако каждый год у нее околевало по одному животному. Муж рассказал о семейной беде некоему старцу, и тот посоветовал заставить жену вывернуть желудок, после чего та вынуждена была исторгнуть всю ту скотину, которая пала за прошедшие годы (Там же).

В Хорватии, Боснии, Герцеговине и некоторых других местах широкое распространение получило поверье о том, что, когда вештица съест чье-нибудь сердце (или другую часть тела), она должна исторгнуть съеденное; а то, что вештица выплюнет, станет лучшим лекарством от ее нападений (ГЗМ 1902/14: 289, 280); в центральной Хорватии эта исторгнутая субстанция называлась *цопрнски сбљувки* «блевотина ведьмы»: их кропили святой водой и давали больному (Ђорђевић 1953: 25). В Шумадии собранную на дровянике или трухлявом пне желтую или красную массу называют *вештичин бљуванак* «блевотина ведьмы»; смешав ее с сахаром, медом и землей, на которой она была собрана, из нее делали калач, который давали больному (Павловић 1921: 255), в Герцеговине аналогичное «лекарство» называют *срчаник* (от *срчати* «хлебать, глотать») — его давали детям, у которых вештицы высосали кровь (Ђорђевић 1953: 53); ср. название лечебной травы *вештичин избљувак* (Требјешанин 1991: 158). Верили также, что выпитую кровь человека вештицы могут выплюнуть только на дуб, от чего на дереве сворачивается кора (*…су од крви оне «корубине» на дубовим стаблима* [на дубовом стволе есть эта короста от крови]); кусочки этой коры клали в амулеты, которые носили дети, чтобы вештицы их не трогали (Николић 1961: 129, юж. Метохия на границе с Македонией). Выблевывание вештицей съеденного человеческого сердца, печени, а также скотины — популярный мотив не только верований, но и сказок (см.: Чајкановић 1927, № 179 и др.).

Таким образом, перед нами три фактора: 1) постоянный для южнославянской молитвы св. Сисина мотив извержения дьяволом-вештицей детей, которых он съел; 2) широкое распространение у южных славян верований о вештице, которая поедает детей и высасывает из них кровь, а затем извергает съеденное; 3) совпадающая в общих чертах локализация рукописей СЛ и соответствующих верований о вештице (центральная часть Южной Славии).

Учитывая все это, можно допустить, что в процессе распространения СЛ в центральной части Южной Славии в ней произошло своего рода слияние мотивов — пришедший вместе с переводной молитвой из греко-византийской традиции мотив «выблевывания детей» похитившим их дьяволом-вештицей со временем стал восприниматься как «свой», как мотив

народных рассказов о вештицах, знакомых переписчику и компилятору СЛ из местных верований и фольклора.

Однако если принять во внимание сопоставительный материал из других традиций, то картина окажется несколько сложнее. Дело в том, что эпизод, описывающий извергание детей, проглоченных демоном, отсутствует и в эфиопской традиции, и в арамейской. А известен он, помимо южнославянских, еще только в греческих текстах. Таким образом, рискнем предположить, что мотив извергания сложился уже в греко-византийской традиции на основе местных верований о Гилу/гелудах — верований, по-видимому, общих для населения значительной части Балкан (и известных в греческом фольклоре до самого последнего времени). Попав в Южную Славию через переводную молитву, мотив подвергся как бы повторной фольклоризации, сблизившись с соответствующими местными верованиями о вештицах.

25. Сисин требует от дьявола сообщить его имена. В рамках этого мотива, причем в обоих типах молитвы (св. Сисина и арх. Михаила), наблюдается последовательная смена глаголов: ст.-сл. глагол **повѣдати** «рассказать, сообщить», характерный для списков XIII–XVII вв., позже (в XVII–XIX вв.) сменяют глаголы: серб. *казати* «сказать; говорить» и серб. *исповедати се* «исповедоваться; признаваться»: «Не ћу ти тако ставити, докъ ми се не исповѣдашъ, что су имена твоя и родъ твои» [Не оставлю тебя, пока ты не признаешься, каковы имена твои и род твой] (Сок 275–49).

Появление глагола *исповедати се* и вместе с ним мотива «исповеди» объясняется, на наш взгляд, не только усилением влияния сербского языка на язык рукописных молитв, но и, решимся предположить, влиянием на них традиционных верований, касающихся вештиц. Согласно им, вештицу можно было обратить в обычную женщину и избавить ее от зловредных способностей одним способом — заставив ее публично или на исповеди признаться в том, кто она. После этого вештицы становились знахарками и травницами, лечили людей и скот (особенно успешно, так как знали все тайны вештиц) и при этом были неспособны кому бы то ни было навредить, даже если бы захотели. В Герцеговине рассказывали, что, желая исповедаться, вештица рано утром и втайне от всех шла в ближайший монастырь, навстречу ей выходил монах, покрывал ей голову епитрахилью и читал над ней молитву, а она прямо в таком положении выблевывала под епитрахилью куски кровавого мяса; только после этого он вводил ее в монастырь и она исповедовалась и причащалась (Ђорђевић 1953: 49–50).

Можно допустить, что именно этот смысл — смысл покаяния — был вложен и в слова одного из ранних списков молитвы, в котором св. Сисин спрашивает дьявола-вештицу не о ее именах, а о том, в чем состоит ее наказание: «и рече ємоу сты сисинь. повѣжь(д) ми ч(ь)то єсть твоꙗ кьзнь диꙗволе» [и сказал ему (дьяволу) святой Сисин: поведай мне, что есть твое наказание, дьявол]. В ответ вештица кается и раскрывает святому свою сущность:

«и рече ѥмоу. азь ѥсьмь вѣщица нарек(о)ма дїаволь. азь ѥсьмь наставьникь чаротворцемь всемоу злꙋ» [И сказал ему (дьявол): я есть вештица, называемая дьяволом. Я обучаю чародеев всякому злу] (СПД 3)[37].

Что же касается самого перечня имен, то подробнее об этих именах речь пойдет ниже, в разделе «Мифологические персонажи и их имена». Отметим лишь универсальный характер идеи, согласно которой нужно выяснить имя демона, чтобы избавиться от него, выходящей далеко за пределы славянской традиции. Как заметил А.И. Алмазов, в греко-византийской традиции одним из главных условий успеха при чтении чинопоследований на уврачевание беснующихся было «дознание имени демона» (Алмазов 1901: 58).

27. Дьявол дает клятву не вредить людям. Обязательный и многовариантный мотив.

Клятва силою 40 попов. В рамках группы А дьявол клянется «страшным богом», «престолом Его», «вышним Богом/престолом», «мышцей высокой» (в переносном смысле — вышнею, т.е. божественною силою; аналогичная клятва встречается и в греческих списках, PR), а также силою 40 попов, которые непрестанно день и ночь поют на небесах / окружают вышний Иерусалим и денно и нощно творят молитву: «тако ми сил страшнаго прѣстола и мишца високаго. и чистаго порфїра ѡсънеищи прѣчс̄тиꙗ его врьх. и сил тѫх .м̄. поповь иже ѡбстоить вишнии Іеросалим. и мл̄твꙋ творит дн̄ъ и нощ» [Клянусь силою престола и вышнею силою, и святым одеянием, покрывающим его пречистую главу, и силою тех сорока попов, которые окружают вышний Иерусалим и произносят молитвы денно и нощно] (Хаш 284). Эта клятва является аллюзией на 144 тысячи прославленных, слушающих и соучаствующих в небесном песнопении перед престолом Господним (Откр 14: 1–3).

Клятва не приближаться к дому на определенное расстояние. Только в старших списках (СПД 2 и СПД 3) дьявол обещает, что будет избегать домов, в которых находятся его имена или имя Сисина на семь поприщ: «кльноу ті се сты сисине. пом̄лоуи ме да бѣжоу имени твоѥго .з. попрощь» [клянусь тебе, святой Сисин, помилуй меня, чтобы я бежал от имени твоего на семь поприщ] (СПД 3; то же СПД 2); ср. ст.-сл. **попьрище** «поприще, стадий», ц.-сл. поприще «путевая мера, в т.ч. в дневной переход». В более поздних южнославянских списках указаний на такое расстояние нет.

[37] Известно, что публичное оглашение как прием нейтрализации демонического вообще практиковалось у южных славян довольно широко. В частности, когда в Далмации рождался младенец в красной «рубашечке» (т.е. в околоплодном пузыре, а это означало, что в будущем он превратится в вештицу), повитуха выносила младенца на порог дома и громко трижды выкрикивала: «Родилась вештица, но это не вештица, а настоящая девушка» (Vukelić 2014: 258; другие примеры подобных практик см.: СД 4, s.v. *Оповещение*). По общему убеждению, такое оглашение предотвращало возможность превращения новорожденного в вештицу или вешчуна.

Параллели: В греческих текстах указание на расстояние встречается довольно часто. В восточнославянских списках СЛ эта деталь также известна, причем это расстояние измеряется как поприщами, так и верстами: «не мучите нас, где ваши имяна святые заслышим прославится в котором роду, того мы роду бегаем за 3 дни поприщ» (Лахтин 2012, 45, № 501).

Клятва дьявола-вештицы. В южнославянских списках молитвы св. Сисина оберегом от дьявола-вештицы являются:

— сакральные имена: «Matěi. Mar'ko. Luka. Iv(a)nь. da kadě ljubo imena vaša pisana buduть. ili čtena tu da ne budu dostoina priti» [Матей. Марк. Лука. Иван. Пусть туда, где будут написаны ваши имена или будут читаться, я не буду достойна прийти] (ХГА 1);

— сакральные имена и сама эта молитва (ее читают, переписывают, она должна присутствовать в доме): «да идѣже име моѥ (Сисина) лежить и мл҃итва моꙗ гл҃етьсе вь людехь. да не приходи тоу нікоторы диꙗволь» (СПД 1); «идеже име поме(нѫетсе) мл҃тва моа чете се вь домѫ раба Бж҃їя им(р), то и да не пристѫпить ни мора ни вещица ни зль дх҃ь» (НБКМ 631);

— или только сама молитва: «клетьсе г(д)мь ісоу хм҃ь .з′. пьприщь бѣжати. мл҃итвы ст҃аго сисина» (СПД 2); «И гдѣ се Молитва твоѧ има преписати, оѫ томѫ домѫ Зла не могѫ никакова оѫчинитї» (Дуй 31); «гдѣ се ова божественна молитва нађе да нема областъ одае у овомѫ домѫ никакова зла учинити» (НБС 88); «да ђе га ћу буде Божия и (т)воя молитва при човеку или при жени, ту не имам се коснути, ни ти ђаво ни какве власти има, ни мора, ни вештица, ни какве власти ђаволѣ» (Сок 275–49).

Обратим внимание на то, что никаких, даже слабых, отголосков того, что дьявол-вештица клянется своими именами, в молитве св. Сисина у южных славян нет, хотя перечни имен демоницы в списках этой молитвы имеются, пусть и не во всех ее списках. В целом это может указывать на то, что в молитвах «Сисиний/Мелетина-типа» изначально не было перечня имен демоницы и соответственно клятвы этими именами (как это имело место в арамейской традиции), и «память» об этом «отсутствии» сохранилась именно в южнославянской традиции. В греко-византийских текстах «Сисиний/Мелетина-типа» Гилу клянется в основном своими именами, и лишь единожды — именами ангелов (SA 1).

Мотивы, подтверждающие практику записывания молитвы, ношения и хранения такого амулета, неоднократно встречаются в самих молитвах: в греческих молитвах от Гилу, южнославянских списках СЛ, в восточнославянских рукописных молитвах. Аналогичные формулы клятвы и заклинаний завершали не только СЛ, но и многие другие молитвы, в частности «Киприанову молитву», «Сон Богородицы» и т.д.

28. Сисин отправляет дьявола в бездну. Как уже упоминалось, с течением времени молитва менялась, и, в частности, это касалось наказания дьявола, которое становилось все более «осязаемым». Вместо того чтобы

отпустить дьявола, как это было в старших списках, Сисин отправляет его в бездну: «абїе посла его под мраком» [и тотчас послал/отправил его во тьму] (Хаш 284); «иди, дїаволе, оѳ морске дѳбине» [иди, дьявол, в морскую глубину] (Дуй 31–1); «свети же враже его в’ бездноѳ» [святой же бросил дьявола в бездну] (НБС 425).

Впрочем, истоки мотива, видимо, достаточно древние, во всяком случае в Сборнике попа Драголя, в тексте, следующем за Сисиниевыми молитвами, а именно в «Святого Сисина заклинании диявола», Бога также просят отправить дьявола в бездну: «ѿрини дїавола вь безноу» (Соколов 1888: 44).

Вполне возможно, что прообразом мотива стал библейский эпизод низвержения Сатаны (Откр 20: 1–3).

Параллели: В восточнославянских молитвах Сисин также иногда отправляет в бездну трясавиц: «Преподобный отец Насисений (наш Сисений) рече им: “Окаянные проклятницы, заклинаю вас именем Господним, идите вы в бездну и преисподнюю и оттуда не приходите…”» (Смирнов, Ильинская 1992, № 81).

29. Сисин возвращает детей Мелетине. Этот мотив, появляющийся только в поздних списках, знаменует наметившуюся фольклоризацию молитвы, ее сближение со сказкой и другими жанрами, в большей или меньшей степени требующими сюжетного завершения, своего рода развязки, в качестве которой в данном случае выступает возвращение детей матери.

* * *

Завершая разбор содержания молитвы св. Сисина, несколько слов о том, каким нам видится этот апокрифический сюжет в целом. На наш взгляд, молитва св. Сисина — это рассказ о борьбе христианского святого за веру, о пути, который проходит св. Сисин/Сисон, в начале легенды побеждающий («одолевающий») неверных и иноземцев, а в конце ее — самого дьявола. Подвиг за веру сопровождается чудесами, и прежде всего вызволением детей живыми из утробы дьявола. При таком понимании легенды включение ее в сборник житий (НБС 425) не выглядит таким уж невозможным, как не выглядит удивительным и то, что у румын, к которым эта легенда пришла через южнославянскую книжность, она могла называться «Чудесами св. Сисина».

Помимо кольцевой композиции (победа над иноверцами — победа над дьяволом) в раскрытии смысла легенды большую роль сыграл прием параллелизма действий и событий, относящихся к святому Сисину и дьяволу. Мотивы ловли, извергания, попирания и другие случаи отражения поступков одного персонажа в действиях другого становятся не только кирпичиками внешнего, событийного пласта легенды, но и ключом к пониманию ее глубинного смысла, сопряженного с основополагающей для христианской книжности вообще и этой легенды в частности дихотомией добра и зла и их непрекращающейся борьбой.

МОЛИТВА АРХАНГЕЛА МИХАИЛА ПРОТИВ ВЕШТИЦЫ

Антология

Молитва архангела Михаила против вештицы, как мы уже упоминали в разделе «Источники СЛ», известна в 21 списке, включая фрагменты. Два списка из хорватских глаголических амулетов позднего времени мы не учитываем (аргументацию см. выше); из оставшихся 19 нам доступно 18 (со списком Хил 672-2 познакомиться не удалось, хотя ее ономастикон мы учитываем по публикации В. Велиновой).

Ниже публикуются четыре молитвы арх. Михаила с переводами на русский язык, представляющие три ее группы-подредакции: тексты 1 и 2 — группу A, текст 3 — группу B, текст 4 — группу C (о членении на подредакции см. ниже, в разделе «Основные группы и разночтения»). Тексты отбирались по соображениям их полноты и сохранности; они публикуются в точном соответствии с источником; все изменения оговариваются; в переводах текстов имена демоницы переводятся или даются в транслитерации.

1. Пергаменный амулет-свиток XIV–XV в. Ватиканская биб-ка, Codex Slav. XI. Глаголица. Транслитерирован на латинице. Публ. по: Pantelić 1973: 201 [ХГА 2]

Sl(a)veći B(og)a az sušica neplodovita svežu is’ korene (m)ladostь i junostь muž’ski polь i žen’ski. prěhoju k(a)ko z’miê i k(a)ko musika k(a)ko golubica. i k(a)ko medvidica. i k(a)ko psica čr’na i ljuta. i togo vsego roda silněiša es(a)mь i iz’gubl’aju prědobruju dětь ljudemь. i zato se slišu nastav’nica. Kada se rodi Sl(o)vo b(o)žie ot d(ě)vi M(a)rie D(u)homь Sv(e)timь, idohь tamo da bih’ e pogubila. i êše me herofimi i serafimi. Mihaelь. Gabrielь. Rafaelь. Bar’haelь i v’sadiše v’ uža zeléz’na i mučiše me vel’mi ljuto. i m(o)lih’ se imь da mi polah’če a da vam’ se kl’nu. Da kadě ljubo imena v(a)ša pisana buduть ili čtena tu da ne pogub’lju roena ni neroena. I r(e)če arh(a)nj(e)lь Mihovilь. živь G(ospod)ь B(og)ь moi ki estь na n(e)b(e)si i na zemli. hoću te uprositi da mi pověši ime i čislo rodu tvoemu, d’êvle. I r(e)če d’êv(ь)lь prvo estь rodь moi věš^{ć}a .b. Mora .v. Š^{ć}edrotica .g. Ljutoděê .d. Idoliê .e. Ur’sica .ž. Miseč’nica .s. Tvrdodoliê .z. Ubogaê .i. Is’hod’nica .aï. Izvod’nica .bï. Ljutica .vï. S’metiš’nica .gï. Vihrьnica .dï. Napast’nica napadajući tarě bědu tvorimь č(lově)komь. I slišavь to Mihovilь arh(a)nj(e)lь počudiv’ se i r(e)če. těm’ te zaklinaju t(e)be vraže sotono i navado i vsa ta tvoě tam’na imena † B(ogo)mь O(tь)c(e)mь † i S(i)nomь i D[uhomь] S(ve)timь. I ognemь i s(ve)tu vodu da ne imaši oblasti d(u)še zali na sihь [na] raběhь b(o)žihь Matěvomь i Miheloju ni na ..hь dětehь… Moćiju s(ve)tie d(ě)vi B(ogo)r(odi)ce M(a)rie matere G(ospod)a n(a)š(e)go… I moćiju s(ve)tie Katarini d(ě)vi i m(u)č(e)n(i)ce. I moćiju s(ve)tie Mar’[garěti] d(ě)vi i m(u)č(e)n(i)ce. I moćiju s(ve)tie Ur’suli z’ družinoju ee. I moćiju s(ve)tie Eleni c(ěsa)r(i)ce. I s(ve)tie Lucie d(ě)vi i m(u)č(e)n(i)ce. I s(veta)go Mihovila arh(a)nj(e)la. I s(veta)go M(a)těê ap(osto)la i e(van)j(e)lista. I s(veta)go Eronima proz’vitera. I s(veta)go Ilie

čast’nago pror(o)ka. I s(veta)go Jurьê m(u)č(e)nika. I s(veta)go Kuz’mi i Dom’êna. I vsihь s(ve)tihь b(o)žihь. † V’ ime O(tь)ca † i S(ina) † i D(u)ha.

[VIII] <…> Obarui B(ož)e raba tvoego Matěva i Miheli i v’su dětь eju ot vs(a)kogo nahoda zalago i prihoeniê zalago i d(u)ha nečis’tago.

[IX] Ti tvari d’êvla hodi daleko ot sego města, kadě estь listь si. sadě bo esta [12] ap(osto)la i [4] e(van)j(e)lisьti ki obarujutь sihь rabь b(o)žihь Matěva i Miheli i v’su dětь eju ot vsakogo nasilovaniê d’êv(ь)lьskogo i ot vs(a)koe zaloe napasti.

Слава Богу, я, сушица неплодовитая, искореняю[38] молодость и юность, мужской пол и женский, прихожу как змея, и как мышь (?), и как голубица, и как медведица[39], и как птица черная и злая, и я — сильнейшая из всего этого рода и гублю самых хороших детей у людей, и поэтому слыву наставницей. Когда родилось Слово Божие от Девы Марии Духом Святым, я пошла туда, чтобы ее погубить; и взяли меня херувимы и серафимы, Михаэл, Гавриэл, Рафаэл, Бархаэл, и посадили в железные оковы, и мучили меня очень сильно. И взмолилась я к ним, чтобы мне облегчили муку, а я вам дам клятву: там, где будут написаны или будут читаться ваши имена, там я не погублю рожденных и нерожденных. И сказал архангел Миховил: Жив Господь Бог мой, который есть на небеси и на земле. Я хочу попросить тебя, чтобы ты поведала мне имя и число рода твоего, дьяволе. И сказал дьявол: первый есть род мой Вешча, 2. Мора, 3. Щедротица, 4. Лютодея, 5. Идолия, 6. Урсица, 7. Мисечница, 8. Тврдодолия, 9. Убогая, 10. Исходница, 11. Изводница, 12. Лютица, 13. Сметишница, 14. Вихрница, 15. Напастница, нападая tarě (?), беду людям сотворю. И услышав это, Миховил архангел удивился и сказал: этим заклинаю тебя, враг сатана и навада, и все твои темные имена, † Богом Отцом и † Сыном и † Духом Святым; и огнем и святой водой, пусть ты, дух злой, не будешь иметь влияния ни на этих рабов Божиих Матева и Михелу, ни на их детей... Силою Пресвятой Богородицы Девы Марии, Матери Господа нашего… И силою святой Екатерины, девы и мученицы. И силою святой Маргариты, девы и мученицы. И силою святой Урсулы с дружиною ее. И силою святой царицы Елены, и святой Люции, девы и мученицы, и святого Миховила архангела, и святого Матея апостола и евангелиста, и святого Иеронима пресвитера, и святого Илии Честного пророка, и святого Юрия мученика. И святого Кузьмы и Домиана. И всех святых Божиих † Во имя Отца † и Сына † и Духа.

<…> Сохрани, Господи, раба твоего Матева и Михелу и всех ее детей от всякого злого нахождения и прихождения злого и духа нечистого.

Ты, творение дьявола, уходи далеко от этого места, где есть этот лист, там есть 12 апостолов и 4 евангелиста, которые сохранят рабов Божиих Матева и Михелу и всех детей от всякого насилия дьявольского и от всякой злой напасти.

---

[38] Перевод приблизительный.

[39] Возможно, имеется в виду с.-х. *медведњак* ‘вид ночной бабочки’ (РСНКЈ 12: 281).

2. Молитва из апокрифического молитвенника первой четв. XVIII в. НБС, Рс 454, л. 45–47. Публ. по рукописи [НБС 454]

М(о)л(и)тва с(ве)таго архаг(е)ла Михаила ѿ море и вещице и ѿ вира и ѿ ветра и ѿ всакого зла иже ва дне и ва нощи[40].

Глаголаше вещица азь древо плодовито искореневаю юнсть женькꙋю свежꙋ и ненави(с)ть на(д)ви(г)нꙋ и приближу се и вахождꙋ кь чловекꙋ ѩко кокьшь ѩко голубица ѩко змиѩ и азь ꙋдавлѩю дети добрие того ради зовꙋ се ꙋбоице егда ро(д)и се истиное слово божие и стаго дха идохь тамо да преластимь его и ѡбрете ме арханггль михаиль и ѡкова ме и клехь се и рекохь тако ми престола вишнаго и мишице високе ѩко не слажу ти на истинꙋ ти кажꙋ иже можеть чловекь име мое приписати азь не имамь ва домь ванити ка рабꙋ божиемꙋ. и рече михаиль архаггль кажи миї родь твои .а̄. име мора .в̄. вещица .г̄. визꙋса .д̄. макарила .е̄. сиѩна .ѕ̄. евегелоса .з̄. наварьдꙋлиѩ .ӣ. живи ѡгнь .ѳ̄. пладьница .і̄. детодавица .аі̄. ꙋзима мла(д)еньцемь млеко .ві̄. прелсани диѩволь и р(е)хь к архагглꙋ Михаилꙋ пꙋсти ме да ти се кльнꙋ идеже сиѩ имена стое да не ванидеть тꙋ никотори дїѩволь ни родь си ва векѵ̀ї аминь ни спещимь ни ѩдꙋщимь ни полꙋ нощи ни полꙋдне васегда и нна и присно и ва векѵ̀ веком аминь.

Молитва святого Архангела Михаила от моры и вештицы и от вира и от ветра и от всякого зла, которое во дне и в ночи.

Говорила вештица: «Я дерево плодоносящее искореняю, юность женскую свяжу и ненависть нашлю; и приближаюсь и вхожу к человеку словно курица, словно голубка, словно змея; и я душу детей хороших и потому меня зовут убийцею. Когда родилось Истинное Слово Божие и Святого Духа, я пошла туда, чтобы обмануть его. И нашел меня архангел Михаил, и сковал меня, и я поклялась и сказала: “Клянусь престолом вышним и силою вышнею, что я тебе не солгу, но скажу тебе истину: тот человек, который сможет имя мое переписать, в дом к тому рабу Божиему я войти не смогу”. И сказал Михаил-архангел: “Скажи мне род свой”. 1-е имя мора, 2. вещица, 3. визуса, 4. макарила, 5. сияна, 6. евегелоса, 7. наварьдулия, 8. живой огонь, 9. пладьница, 10. душительница детей, 11. забирает у младенцев молоко, 12. прельщающий диявол. И я сказала Михаилу-архангелу: “Отпусти меня, я клянусь тебе: где есть эти имена, пусть не войдет туда никакой дьявол, ни род этот во веки, аминь, ни к спящим, ни к едящим, ни полуночью, ни полуднем, всегда и ныне и присно и во веки веков, аминь”».

3. Сборник попа Драголя. Третья четв. XIII в. Белград. НБС, Рс 651. Публ. по: Соколов 1888: 36–39; сверено по электронной копии рукописи [СПД 4]

Азь сисинь сходе ѿ сиѡньские горы. срѣтохь вѣщицоу. имоущю власы до земле. и ѡчи ѥси бѣста ѡгньнѣ. и рѣхь ѥи кто ты ѥси камо ли идеши. ѿ

[40] В этом тексте отражены правила чтения церковнославянских текстов русской редакции (*М.О.*).

кию̑ ли юси страны. ѿвеща вѣщица и гл̑а ми. азь доубию̑ ис корѣне иземлю и юность женамь прохож(д)ю. ѩко медвѣдица и ѩко голоубица. и ѩко змиѩ. и ѩко кокошь. азь оудавлѩю дѣти добрыє. азь творю дѣти вь нощи плакатисе. ѡсѣнаю и и покрываю дѣть. тѣмь слышю се вѣщица и поперьница. ѿ срѣды имь хлѣба изимаю. да имь силоу измоу. и юг(д)а мариѩ роди истиньноє слово бжиє на земли идохь тамо помоучити се ю да є погоублю. и видѣвь ме архангль михаиль и ють ме и ѡкова ме. и рече ми да ми се ѿ дѣти прокльнеши. и рекохь юмоу тако ми б̑а славнаго. не имамь ти сьльгати. нь истиноу ти повѣдаю и тько можеть прѣписати имена моѩ не имамь власти нощию вьлѣсти в хлѣвиноу юго. ни младѣнца погобити. ни стара ни юна. ни скота юмоу. и рече ми архангль михаиль. проклета вѣщице. повѣж(д)ь ми имена своѩ. и рекохь юмоу .а. име моѩ[41] вѣщица. ѩже вь чл̑вка вьѡбражаютъ се .в. ѡбратьніца[42] .г. писоурини[43] .д. мариѩда .е. клименіѩ[44] .s. спириноса .з. аверия[45] .и. пастириѩ .ѳ. селеви(ѩ) .і. чедомориѩ .аі. оурида .ві. добраѩ. .гі. прѣѡбразница[46]. и ре(ч) юи с̑ты сисинь. заклинаю те с̑тымь юлисѣюмь[47] анг̑ломь. юмоу же власть юсть надь вѣщицами. да не твориши пакости рабоу б̑жию. имени котори же рода твоюго диѩволь. именемь моимь да прогонить се. всаки ѿ него нечысти д̑хь. ѿ селѣ прославитьсе име твоє ѿц̑а и сн̑а и ст̑го д̑ха.

Я, Сисин, сходил с Сионской горы, встретил вештицу, у которой были волосы до земли и горящие глаза, и я сказал ей: «Кто ты есть и куда идешь и с какой стороны?» Отвечала вештица и сказала мне: «Я вырываю деревья с корнями и юность женщин, прохожу как медведица, и как голубка, и как змея, и как курица. Я душу хороших детей, я заставляю детей плакать по ночам, навожу на них тень и скрываю/краду детей. Поэтому называюсь вештица и поперница. Изымаю у них середину хлеба, чтобы взять у них силу. И когда Мария родила Истинное Слово Божие, я пошла туда мучить ее и погубить его. И увидев меня, архангел Михаил взял и скова меня и сказал мне: “поклянись мне не трогать (отступиться от) детей”[48]. И сказала я ему: “Клянусь тебе Богом славным, не буду тебе лгать никогда, но истину тебе скажу: кто может переписать мои имена, к тому я не смогу проникнуть ночью в дом его, ни младенца погубить, ни старого, ни юного, ни скота его”. И сказал

[41] Возможно, моє.

[42] буква «т» практически не читается.

[43] Возможно, писоурипи.

[44] В электронной копии рукописи имя не читается; Велинова читает это имя как изьменеѩ.

[45] В электронной копии это имя не читается.

[46] У Соколова прѣобразница, хотя в электронной копии рукописи ясно читается ѡ.

[47] Имя *Елисей* встречается единожды в восточнославянской версии СЛ (Ветухов 1903/49: 285–286).

[48] Перевод приблизительный.

мне архангел Михаил: “Проклятая вештица, поведай мне имена свои”. И я сказала ему: “1. имя мое вещица, я принимаю образ человека, 2. обратьница, 3. писурини, 4. марияда, 5. клименія, 6. спириноса, 7. аверия, 8. пастирия, 9. селевия, 10. чедомория, 11. урида, 12. добрая, 13. преобразница”».

И сказал святой Сисин: «Заклинаю тебя ангелом Елисеем, у которого есть власть над вештицами, чтобы ты не делала пакостей рабу Божиему… Именем моим да будет изгнан от него всякий нечистый дух[49]». Отселе прославится имя Твое Отца и Сына и Святого Духа.

4. Свиток-амулет. Вторая пол. XVII — нач. XVIII в. Из собрания центра «Иван Дуйчев» (Cod. D. Slavo 31). Публ. по: Дуйчев 1971: 162–163 [Дуй 31-2]

Молитва с҃тагѡ архаггела Міхаила и проч. силъ. Томужде ѿ нечистаго дх҃а, ѿ вещице, ѿ грознице, ѿ ноћнице, ѿ виле, ѿ море, ѿ назора, ѿ погана ветра.

Егда с҃тый архаг҃гль исхождаше ѿ гори елеонскиа и срете вещицу, имуща власи до землѣ, очи огнене, руке до лакта крваве и зуби, и рече с҃тый архаг҃гелъ Міхаилъ: ѿ куду еси, человѣче? и на что есть путь твой? она же рече: ꙗ самъ вещица, плоду человѣчу оубытелница. изхожду изъ дѣтей моихъ и оулазимъ оувъ домъ’ каѡ медведица, и као змıа, каѡ голубица, и я уврачамъ женамъ млеко, и научавамъ децу вашу плакати. пакъ зовем те чинимъ тѣмъ скорбна сердца, пак’ оу ноћи и изести хоћу, и авлам се себе тайно, зато се себе зовемъ и четверонощница. о скорби сердцу моему. кад се била родила дѣва Марıа, оузмем ю да е скорбимъ и да е мучимъ. А она нехтел’ се дати. но слава б҃жıа оу помоћ ıой била, тогда тамо ꙗ да оузбѣжимъ. онда с҃тый архаггелъ Міхаилъ оуфати ме и с’ гвозденимъ гнѣвомъ рече ми: жив Г҃дь Б҃гъ, не ѿпущаютсѧ дондеже не кленеши сѧ какова зла творишъ? и да не сотвориш’ више зла никому же. Потом’ заклесе ему вещица: тако ми деснице н҃бснагѡ г҃да Бга Саваоѳа, да не имам’ ту власти, ни онде гди се има моıа имена написата, и у тому дому не могу зла никакова чінiти, ни томе човеку, при коме се ѡбрѧщеть молитва сıа, нı сей род мой не можетъ ему нікакова зла творити, и да се могу та имена сва по реду исповѣдати: 1во вещица и резанїца, 2. ѡблицаница бретница, 3. приблизаница неруша, 4. мудрина вкумара, 5. клевета сина, 6. глубина вила, 7. сана синай, 8. вара синайна, 9. субина оудница, 10. месечина клеветница, 11. блудница меретимора, 12. клета и насина, 13. саулъ твота, 14. анесиговрунъ, 15. моро зла, 16. ираулъ сатана, 17. мрелатинь оубїца, 18. злателица прострел’, 19. клетница страшница, 20. кропица тѭсто, 21. простевнъ. страшнихъ сказа вещица сва своѧ имена по рѧду. Тако отговорилъ стый архаггелъ Міхаилъ къ ньой: заклинѧем те, дıаволе <…> заклинѧем те с’ д҃. евaггелистем Матѳеемъ, Маркомъ, Лукомъ и Іѡанномъ иже на д҃. оугловъ н҃ба стоѧтъ и держеть ѳ҃. небесе, да свѧжете дıавола и родъ егѡ да не имать власти на сего мл(а)д(е)нца, на раба или на рабу имѧ р҃къ.

[49] Перевод приблизительный.

Молитва святого архангела Михаила и прочих сил. Тому же[50] от нечистого духа, от вештицы, от грозницы, от ночницы, от вилы, от моры, от сглаза, от поганого ветра.

Когда святой архангел шел от горы Елеонской, и встретил он вештицу, у нее были волосы до земли, горящие глаза, руки по локоть в крови и зубы. И сказал святой архангел Михаил: «Откуда ты, человек? и куда лежит твой путь?» Она же сказала: «Я вештица, причиняю убыток плоду человеческому. Я выхожу из моих детей и вхожу в дом как медведица и как змея, как голубка. И я заговариваю у женщин молоко и учу ваших детей плакать. Кого же зову, тому сердце делаю скорбным. Если же изведу их в ночи, и появляюсь тайно, потому и зовусь четвероночница. О, скорби сердца моему[51]! Когда родилась Дева Мария, я взялась за нее причинять ей горе и мучить ее. А она не хотела сдаться. Но Слава Божия была ей в помощь, чтобы я тогда там ее не тронула». И тут святой архангел Михаил схватил меня и с железным гневом сказал мне: «Жив Господь Бог, я не отпушу тебя, пока не поклянешься, какие злодеяния ты творишь? И пусть же ты не сотворишь больше зла никому». Потом поклялась ему вештица: «Клянусь десницей небесного Господа Бога Саваофа, что нет у меня тут власти, ни там, где написаны мои имена. И не могу никакого зла творить ни в том доме, ни тому человеку, у которого находится эта молитва. Ни сей род мой не может делать ему никакого зла. И могут все те имена по порядку быть исповеданы: 1-е вещица и резаница, 2. облицаница бретница, 3. приблизаница неруша, 4. мудрина вкумара, 5. клевета сина, 6. глубина вила, 7. сана синай, 8. вара синайна, 9. субина оудница, 10. месечина клеветница, 11. блудница меретимора, 12. клета и насина, 13. саулъ твота, 14. анесиговрун, 15. моро зла, 16. ираул сатана, 17. мрелатин убица, 18. злателица прострел′, 19. клетница страшница, 20. кропица тесто, 21. простевн», — страшные сказала вештица все свои имена по порядку. Так ответил ей святой архангел Михаил: «Заклинаю тебя, дьявол, <…> заклинаю тебя четырьмя евангелистами Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, которые на четырех углах неба стоят[52] и держат девять небес, — свяжите дьявола и род его, чтобы не имел он власти над этим младенцем, над рабом или над рабой имярек».

---

[50] Т. е. св. архангелу Михаилу.

[51] Возможно, парафраз фрагментов одной из богородичных молитв. «Ты же, Яко милостивая Мати Спаса моего и Бога, воздвигни руце к Сыну Твоему молящи Его, да призрит на лютую скорбь сердца моего и воздвигнет мя из пучины отчаяния, вопиющаго Ему: Аллилуиа» (Кондак из акафиста Пресвятой Богородицы в честь иконы Всех скорбящих радость); «тем скорбь сердца Твоего познавая, вопием Ти: Радуйся, дыханием Своим Сына Своего возлюбленнаго согревшая» (Акафист перед иконой Богородицы «Умягчение злых сердец»).

[52] Ср.: «И по сем видѣх четыри ангелы стоящыя на четырех углѣх земли…» (Откр 7: 1).

Основные группы и разночтения

Молитву архангела Михаила, которая значительно короче молитвы св. Сисина, мы условно разделили на четыре эпизода. Проанализировав каждый эпизод в совокупности всех его вариантов и выявив основные различия, мы пришли к выводу, что 17 списков и фрагментов составляют три группы-подредакции:

A — (ПопКр), ХГА 2, НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2

B — (ИерП 2), СПД 4

C — Кач, Дуй 31–2, (Дуй 32), Ков, НБС 113, Брат, Кат, (Сок 275–30), Сок 275–65

18-й список (Хаш 281) в силу его фрагментарности атрибутировать затруднительно, хотя, видимо, он близок группе C; к этой же подредакции, видимо, принадлежит и 20-й список (Хил 672–2, нам недоступный), если судить по его ономастикону, опубликованному В. Велиновой (см. ниже).

Общее соотношение этих трех групп таково: подредакции A и C являются основными. Группа B формально может быть определена как переходная, поскольку совмещает в себе черты групп A и C.

Ниже представлены основные выявленные нами различия между тремя группами-подредакциями — A, B и C.

Эпизод 1. Святой сходит с горы и встречает вештицу; у вештицы волосы до земли, горящие (огненные) глаза; святой спрашивает, кто она и куда идет

1. В группе A этот эпизод полностью отсутствует — здесь нет ни встречи святого с демоном, ни «портрета» вештицы. Заметим, что такая усеченная подредакция молитвы арх. Михаила против вештицы до сих пор не обнаружена в греко-византийской традиции. В связи с этим встает вопрос о том, чем могло быть вызвано такое усечение. М. Пантелич также отметила отсутствие «традиционного» для этих молитв начала, в котором излагаются обстоятельства встречи святого и вештицы (Pantelić 1973: 174), однако не предложила тому объяснений. Фрагмент старшего списка этой усеченной подредакции содержится на свинцовом амулете XI в., на котором поместилось только шесть строк текста, к тому же на данный момент не полностью прочитываемых.

2. В группах B и C эпизод встречи святого и вештицы присутствует целиком; из этого можно заключить, что внешний облик вештицы описывается в этом эпизоде «глазами» святого, который видит ее в момент встречи (аналогично в эпосе, где антагонист обычно описывается в ситуации встречи с героем, — Петров 2013: 226).

3. В группе B, в отличие от групп A и C, в начале молитвы упоминается не арх. Михаил, а св. Сисин (ср. название молитвы в ИерП: «Мтва ѿ вѣщиц(ь) с҃таго сисина»), который спускается с горы Сион: «Азь сисинь сходе ѿ сиѡньские горы…» (СПД 4) (а не с Елеонской, как арх. Михаил). Сисин в этих двух списках является не борцом с демоницей, а лишь «слушателем» и «зрителем»:

встретив вештицу, он выслушивает ее рассказ о совершаемых ею злодеяниях, за которые ее наказал арх. Михаил. Во всех более поздних списках в молитве действует только архангел Михаил (и молитва соответственно называется «Молитва с҃таго архан҃гла Михаила ѿ морꙗ и вещици...»). Архангел Михаил встречает вештицу, спускаясь с Елеонской горы, и именно ему (sic!) она рассказывает о том, как он же, архангел Михаил (иногда вместе с другими архангелами), наказал ее. Создается впечатление, что это — явное нарушение логики повествования и арх. Михаил просто «подменил» св. Сисина в первых строках молитвы, хотя, повторим, в греко-византийской традиции в молитвах «Михаил-типа» св. Сисин не появляется ни разу.

Параллели: Характерно, что в наиболее ранней редакции восточнославянских трясавичных молитв также действуют два сакральных персонажа: св. Сисиний, сидящий на берегу моря, наблюдает, как из воды выходят трясавицы, а к ним с неба спускается Ангел Господень.

Эпизод 2. Вештица признается святому в том, какое зло она причиняет

Поскольку списки группы А не имеют 1-го эпизода, они начинаются прямо со 2-го, с рассказы вештицы о совершаемых ею злодеяниях. Отсюда разница в глаголах: при наличии эпизода встречи (группы В и С) вештица «ѿвеща» или «рече» святому; при его отсутствии (группа А) — вештица просто «глаголаше».

1. В группах А и В состав злокозненных действий вештицы идентичен: она мешает женщинам забеременеть, искореняет деревья, душит детей, провоцирует в людях ненависть. Между списками групп А и В есть одно отличие: в группе А вештица говорит, что искореняет плодовые деревья, в группе В — «доубы» или «доубиє».

2. В группе С состав злодеяний несколько иной: вештица объявляет себя «губительницей» человеческого рода, которая отнимает молоко у матерей и заставляет детей плакать.

Эпизод 3. Вештица признается святому в том, что хотела причинить вред Деве Марии и младенцу Христу

1. В списках групп А и В эпизод начинается со слов «Когда Мария родила Истинное Слово Божие», в то время как в отдельных списках группы С — со слов «Когда родилась Дева Мария».

2. Вред, причиняемый младенцу Христу и Марии, в двух ранних текстах (СПД 4 и ХГА 2) описывается через глагол **погꙋбити** «погубить, уничтожить»: «Kada se rodi Sl(o)vo b(o)žie ot d(ě)vi M(a)rie D(u)homь Sv(e)timь, idohь tamo da bih’ e pogubila» (ХГА 2). В более поздних списках группы А (НБКМ 273, НБС 254, Павл 2) — через **прѣльстити** / серб. *преластити*, *преластим* «обмануть, обольстить», «перехитрить», а также **съблазнити** «соблазнить, сбить с пути», серб. *саблазнити* «соблазнить, обольстить».

Эпизод 4. Святой удерживает и наказывает вештицу, принуждает ее дать клятву не вредить людям и выпытывает ее имена

Расхождения между группами А и В, с одной стороны, и С — с другой, касаются в основном лексики и не затрагивают содержания эпизода.

1. В ряде списков групп А и В (СПД 4; ХГА 2; НБКМ 273; НБС 454; Павл 2) действия арх. Михаила по отношению к вештице описываются следующим образом: арх. Михаил берет или находит ее (ст.-сл. **ѭти/обрѣсти**), после чего сковывает вештицу / надевает на нее оковы (ст.-сл. **оковати**): «i êše me herofimi i serafimi. Mihaelь. Gabrielь. Rafaelь. Bar'haelь i v'sadiše v' uža zelěz'na» (ХГА 2); «и обрете ме архаггль Михаиль и ѡкова ме» (НБКМ 273).

Тот же фрагмент в списках группы С (Кач, Дуй 31, Ков, Сок, Брат, НБС 113) выглядит по-другому: архангел Михаил хватает (ст.-сл. **хватати** «хватать», **похватати** «схватить», серб. *ухватити* «схватить»), связывает (серб. *везати*) и затем бьет и мучает вештицу неким орудием (прут/меч/палица/бич): «Егда святи Михаило увати вештицу, узе е бити и мучити палицею желѣзною» (Сок 275–30); «увати ме Михайлъ аранђелъ и свеза и наче бити и мучити бив бичем моимъ» (Брат).

2. В ряде списков групп А и В в клятве, даваемой вештицей, используется формула «я тебе не солгу, но скажу тебе истину»: «и рекохъ тако ми престола вишняго и мищцею високою не слжу ти но истину ти кажу. Еже можетъ ч(е)л(о)в(ѣ)къ преписати имена моя азъ не имам внити домъ к(ъ) рабу б(о)жиему» [и я сказала: клянусь престолом вышним и силою вышнею, что я не солгу тебе, но скажу тебе истину: тот человек, который сможет имена мои переписать, в дом к тому рабу Божиему я войти не смогу] (Павл 2).

В трех списках группы С (Дуй 31–2, Кач, Ков) встречается клятва «небесным богом Саваофом»: «И закле се емѵ вещица: тако ми небеснога господа бога Савашта» (Кач). То же имя фиксируется иногда в восточнославянских молитвах от трясавиц, также в составе даваемой ими клятвы.

Состав эпизодов и комментарии к ним

Эпизод 1. Святой сходит с горы и встречает вештицу; у вештицы волосы до земли, горящие (огненные) глаза; святой спрашивает, кто она и куда идет

Портрет вештицы: общими признаками внешнего облика вештицы являются волосы до пят и горящие глаза (эти черты присутствуют во всех списках, где имеется соответствующий эпизод): «срѣтохь вѣщицоу. имоущю власы до земле. и ѡчи юси бѣста ѡгньнѣ» (СПД 4). У славян вообще широко распространены верования, связанные с огненной природой глаз и зрачков демонов, что, в свою очередь, соотносится с представлением об огненной сущности самих демонов, которая в известной степени является отражением их адского, демонического происхождения (Ясинская 2014: 291–295).

Параллели. Этими двумя признаками — длинными волосами и горящими глазами — в ранних греческих текстах характеризуется и Гилу, см.: «Как спустился с небес архангел Михаил, повстречался ему нечистый дух, грязная Гилу с волосами до пят, с пламенеющими глазами» (SA 2). Простоволосость — характерная черта облика трясавиц в восточнославянских молитвах, равно как и их изображений на русских иконах.

В поздних списках (начиная с XVII в.) к этому обязательно добавляются руки по локоть в крови и зубы в крови: «и срете га вештица имущи власи до петъ, очи огнене, руке и зубе крваве» (Брат), указывающие на вештицу народной демонологии. В фольклорных описаниях вештицы часто отмечаются зубы острые и в крови, зубы, в которых что-то застряло, и т.д., а также красные, кровавые глаза (Ђорђевић 1953: 14,17 и др., Черногория, Герцеговина, Босния и др.). Согласно черногорским верованиям, священник мог опознать среди входящих в храм женщин ведьму по красным зубам (Толстая 1998: 142). Заметим, что руки и зубы в крови не встречаются в греческих текстах, что, возможно, подтверждает фольклорный характер этих приписываемых вештице особенностей внешности в южнославянских списках СЛ.

Эпизод 2. Вештица признается святому в том, какое зло она причиняет

Важнейший эпизод молитвы, в котором раскрываются характер поведения и деятельности вештицы и зло, причиняемое ею человеку.

Общим для всех списков молитвы арх. Михаила является оборотничество вештицы, которая проникает в дома в виде медведицы (?), голубки, змеи и курицы: «и приближѹсе и вахож(д)ѹ и чловекѹ ѩко и кокошь ѩко голѹбица ѩко змїѩ» (НБКМ 273). В народной мифологии Южной Славии XIX–XX вв. вештица и мора часто превращаются в курицу (Ђорђевић 1953: 7, 41). Змея является универсальным образом дьявола, однако в южнославянских верованиях как образ вештицы змея встречается редко. Что касается медведицы и голубки, то эти образы для демонологии совсем не характерны, и более того — сербы верят, что вештица может превратиться в любое животное, кроме орла и голубя, что противоречит системе персонажей СЛ.

Понять, почему вештица превращается именно в этих животных, затруднительно — в силу многозначности каждого из них и неясности принципа, который их соединяет в СЛ. Можно лишь предположить, что первые три символизируют три уровня макрокосма: земной (млекопитающие), небесный (птицы) и подземный (пресмыкающиеся), а курица — мир домашний, человеческий — в противовес миру дикому, природному. Получается, что вештица своими личинами как бы охватывает весь мир и тем самым использует все доступные способы проникновения в дом человека.

Параллели: мотив оборотничества в рамках похожей формулы (правда, с другим набором животных) широко представлен в греческих молитвах:

«Я вхожу в дом человека как змея, как дракон, как пресмыкающееся, как четвероногое животное» (см. наст. изд., с. 279).

Функции вештицы. Несмотря на частные различия в функциях вештицы, есть одна тема, которая объединяет все группы и списки молитвы арх. Михаила, а именно тема борьбы с плодородием и фертильностью. Как заметил А.И. Алмазов по поводу греческой Гилу, «это олицетворение начала, враждебного продолжению жизни вообще» (Алмазов 1901: 62).

В группах А и В, как уже упоминалось, набор функций одинаков: вештица сознается в том, что она искореняет (плодовые) деревья, «связывает женскую юность», насылает ненависть и душит детей. См. соответствующий фрагмент целиком: «азь древо пло(д)авито искореневаю юность жень(с)кꙋю свежꙋ и ненавїсть жень(с)кꙋю на(д)вигьнꙋ и приближꙋсе и вахож(д)ꙋ к чловекꙋ ꙗко и кокошь ꙗко голꙋбица ꙗко змїꙗ азь ꙋдавьлаю дети добрие того ра(д)и зовꙋть(с)е ꙋбоица» [я искореняю плодовое дерево, связываю женскую юность и ненависть женскую придвину (нашлю/пробужу) и приближусь и вхожу к человеку, как курица, как голубка, как змея. Я душу хороших детей, и поэтому меня называют убийцей] (НБКМ 273).

— Порча на деревья, особенно на плодовые; мотив находит подтверждение в других молитвах, ср. редкую южнославянскую молитву от порчи (уроков): «<…> идеше І҃с Х҃с и стретоше его оуроци и гла҃ше имь камо идете оуроци и рекоше кь немоу идемо вь до(м) да аще видымо древо добро и високо да ис(х)неть <…>» [шел Иисус Христос, и встретили его уроки, и говорил он им: «Куда идете, уроки?», и сказали ему: «Идем в дом, и если увидим дерево хорошее и высокое, пусть оно высохнет...»] (Красносельцев 1889: 24–25, часослов XV в.).

— «Я связываю юность женам». В ХГА 2 это «связывание» распространяется также и на мужчин: «az sušica neplodovita svežu is' korene (m)ladostь i junostь muž'ski polь i žen'ski» [я, сушица неплодовитая, связываю в корне молодость и юность, мужской пол и женский; перевод приблизительный]. Связывание и узел (например, завязывание узлов на постороннем предмете или одежде новобрачных) широко использовались в колдовской магии, в т.ч. как способ насылания на женщину бесплодия, а на мужчину — полового бессилия (СД 4, s.v. *Узел*). Таких людей болгары называли *везан човек, везана жена* «завязанный человек», «завязанная женщина». Словарное значение ст.-сл. **юность** («юность, молодость») затрагивает лишь возраст и период человеческой жизни. Вместе с тем представленное в СЛ значение слова «юность», по-видимому, более метафорично (точнее, метонимично): под «юностью» понимается не просто молодость, а молодость как период сексуальной активности и фертильности и, более того, как самая эта сексуальная сила, способность к воспроизводству и даже мужское семя. Близкое к этому значение слова «юность» встречается в русских любовных заговорах: «…зажигай у той красной девице и(мярек)

душу, и тело, и сердце, и все кости, и жилы, и суставы, и недуги, и ум, и разум, и очное зрение, и юность, и ярость по мне, добром молотцы» (РЗРИ 2010: 367, XVII — нач. XVIII в.). Таким образом, сообщение вештицы о том, что она «связывает женскую юность» (мужской пол и женский), скорее всего, подразумевает, что она вызывает у женщин бесплодие и лишает мужчин сексуальной силы, хотя в народных верованиях этот вид порчи вештице приписывается крайне редко (Плотникова 2004: 654–656, пункты 119, 151 и др.).

— Мотив удушения детей («азъ удавлю дети добри» — Павл 2) встречается во всех списках группы А, а также в СПД 4. Он, скорее всего, был воспринят из греческих текстов, поскольку Авизу/Гилу считалась душительницей детей. Помимо признания вештицы в этом злодеянии, тема удушения мотивирует целый ряд имен вештиц, которые фиксируются в списках группы А. В народных верованиях Южной Славии функция удушения атрибутируется персонажу по имени *мора*, в то время как для вештицы удушение практически нехарактерно, за исключением отдельных случаев: например, в Вареше (Босния) верили, что мора и вештица душат детей и взрослых (Žulić 1906: 238); в черногорской области Црмница, если неожиданно умирал ребенок, говорили, что его «удавила вештица» (Вукмановић 1988: 270). О соответствующих мифонимах и персонажах см. ниже в разделе «Мифологические персонажи и их имена».

— Изымание силы/сердца. Этот мотив встречается лишь дважды (в списках XIII и XIX вв.): «ѿ срѣды имь хлѣба *изимаю.* да имь силоу *измоу*» [*изымаю* у них середину хлеба, чтобы *взять* у них силу] (СПД 4); «аз… кощу о *среди* кисѣла хлѣба извадити *седце*» [я хочу (взять) из *середины* квасного хлеба, (чтобы) вынуть *сердце*] (Сок 275–65). Очевидно, что этот фрагмент указывает на некое магическое действие, когда из квасного хлеба вынимали и, видимо, крали середину, чтобы символически отнять силы у человека. До настоящего времени такой славянский ритуал нам неизвестен[53].

[53] Вместе с тем продуцирующие и иные ритуалы, в которых используется извлеченная и сохраненная впрок середина хлеба, встречаются на Карпатах. Эти ритуалы имеют отношение к обрядовому рождественскому хлебу, называемому обычно на Карпатах *карачун*. На Львовщине в канун Рождества пекли хлеб *кричун*, который стоял до Нового года на столе, а в Новый год после завтрака из него вырезали середину, которую хранили до весны, когда с нею шли в поле запахивать («выкравуєсь середина, ховать ся, а пак на яри йде ся в поле заорювати з тым») (Кузів 1889: 336–337, Турчанский у.). У русинов Пряшевского края в Рождество из карачуна вырезали середину и отдавали по кусочку каждой голове скота (Шмайда 1992: 167). В Закарпатье довольно часто встречается также использование середины или верхней части карачуна в качестве лечебного средства при болезнях человека и скотины (Богатырев 2007: 52, 54). Учитывая широкий контекст культурных и языковых связей между балканославянскими и карпатоукраинскими традициями, такие переклички не кажутся случайными.

С другой стороны, судя по второму примеру, речь в этом фрагменте может идти именно об изымании сердца (у ребенка, взрослого, скотины), что, судя по мифологическим рассказам Южной Славии, является характерной функцией вештицы. В Самоборе (Хорватия) рассказывали, например, что одна ведьма научила дочь своему ремеслу, когда та вышла замуж, и отправилась с ней на шабаш. Там другие ведьмы потребовали, чтобы она принесла им что-нибудь из дома, и тогда она отдала им вола, которого в качестве приданого привела в дом мужа. Они съели его сердце, и с тех пор вол начал чахнуть и пал. Когда вола разрезали, то увидели, что у него нет сердца (Lang 1914: 125).

— Покаяние. В группе С вештица признается в том, что она губит род человеческий, вредит детям и матерям. Общая формула, к которой она прибегает: «їа сам вещица, родꙋ чловеческомꙋ изгꙋбетеница» (Кач), «ѣа самъ вещица, плоду человѣчу оубытелница» (Дуй 31–2), «Я самъ вештица, роду человеческому изгубителникъ» (Сок 275–65), вновь возвращает нас к теме покаяния и исповеди, о чем мы уже говорили в связи с молитвой св. Сисина (комментарий к молитве св. Сисина, мотив 25). Для вештицы ее распознавание людьми и принуждение к публичному признанию в том, что она — вештица, и какое зло она причинила, служило самым страшным наказанием, лишающим ее колдовской силы.

Параллели: При всех конкретных и частных различиях между отдельными традициями, в которых известна эта молитва (еврейской, сирийской, греко-византийской, румынской и южнославянской), тема уничтожения потомства и фертильности вообще является сквозной. Ср. в новогреческом заговоре: «Я направляюсь к людям как драконiха и как детоубийца, чтобы деревья искоренять и четвероногих изводить, источники и озера я осушу, против дев стану злоумышлять, беременных заставлю выкинуть и молоко их запеку» (Чёха 2015: 321).

Особенно широко представлена в текстах из других традиций тема причинения вреда детям: каннибалистические мотивы связываются с Лилит; в соответствующем сирийском заклятии одним из имен демона, против которого оно направлено, является «Мать — Душительница детей» и т.д., в греческих списках Гилу душит, связывает и забирает детей. А кроме того, Гилу также искореняет деревья, лишает матерей молока, заставляет детей плакать, а людей — ненавидеть друг друга. Иными словами, определенная часть функций Гилу переходит на вештицу, какой ее представляют южнославянские молитвы.

Эпизод 3. Вештица признается святому в том, что хотела причинить вред Деве Марии и младенцу Христу

Эпизод сохранился в относительно цельном виде только в нескольких ранних списках. В списках XIX в. он уже практически утерян или искажен

настолько, что смысл его утрачивается. В этом эпизоде Христос назван «Истинное Слово Божие», что восходит к Откр 19: 13: «Имя ему: Слово Божие», см. также Ин 1: 14. В целом этот фрагмент молитвы тематически соотносится с евангельским эпизодом избиения младенцев, хотя и не содержит прямых к нему отсылок.

Эпизод имеет прецедентный смысл. Дьявол-вештица пытается уничтожить Деву Марию и младенца Христа, но терпит полную неудачу, будучи остановлен высшими силами: «Ег(д)а ро(д)исе истиное слово Божїе и ст҃аго дх҃а идохь тамо да преластимь его. и обрете ме архаг҃гль Михаиль и ѡкова ме» [Когда родился Истинное Слово Божие и Святого Духа, я пошла туда, чтобы обмануть его. И взял меня архангел Михаил и сковал меня] (НБКМ 273); «кад се била родила дѣва Марꙗ, оузмем ю да е скорбимъ и да е мучимъ. А она нехтел' се дати. но слава бж҃ꙗ оу помоћ ıой била, тогда тамо ꙗ да оузбѣжимъ» [Когда родилась Дева Мария, я взялась причинять ей горе и мучить ее. А она не хотела сдаться. Но Слава Божия была ей в помощь, чтобы я тогда там ее не тронула] (Дуй 31–2).

Неудача дьявола-вештицы и есть прецедент. Так же как дьяволу не удается уничтожить Христа и навредить Марии, так и впоследствии ему не удастся уничтожать младенцев и вредить их матерям. Спасая Марию и Младенца Христа от дьявола, святой (Сисин/Михаил) спасает всех новорожденных детей.

Параллели: В греческих молитвах «Михаил-типа» этот эпизод формирует «Патаксарея-подтип», как называет его О.В. Чёха (см. выше, наст. изд., с. 283).

Эпизод 4. Святой удерживает и наказывает вештицу, принуждает ее дать клятву не вредить людям и выпытывает ее имена

Клятва вештицы. В двух списках группы В (ИерП, СПД 4) вештица клянется, что не будет вредить скоту: «ни же иметь прикоснути се рабоу (б)жию геѡрьгию: и маринѣ и кь чедомь ею: ниже имать при (к)оснути се кь скотоу его» (ИерП), из чего следует, что в функции вештицы входила также порча скотины. Это находит подтверждение и в народных верованиях. В Черногории считали, что вештицы охотно пьют кровь у хорошей молочной скотины и наводят на нее порчу, т.е. обладают злым глазом (Ђорђевић 1953: 22), а также отбирают молоко у скота (Дучић 1931: 297).

В некоторых списках вештица клянется, что не будет иметь власти в доме имярека (СПД 4; Кач, Дуй 31–2, НБС 113): «Клася ему вештица. Тако ми мисице (видимо, серб. *мишица* “мышца”) господнѣ вїсоке я не їмамъ ту области мое и зрѣхе[54] где се могу та имена моя чути или напи-

[54] Прочтение этого слова вызывает сомнения, в связи с чем и перевод всего фрагмента довольно условный.

сати» [Клялась ему вештица: клянусь Господнею вышнею силою, я не буду иметь власти и смотреть туда, где те имена могут быть услышаны и написаны] (НБС 113). Та же клятва встречается в некоторых списках молитвы св. Сисина.

Параллели: Мотив встречается в еврейской традиции: «Клянись нам, что во всех местах, где ты увидишь наши имена, написанные или нарисованные изображения, или услышишь, как их произносят, не будет у тебя власти входить в этот дом, где находится младенец» (Каспина 2014: 185, Алфавит Бен Сиры). Причинение вреда скотине — частый мотив в греческих списках СЛ.

В целом же при сравнении клятвы демона в молитвах св. Сисина и архангела Михаила выяснилось, что в молитве архангела Михаила против вештицы она клянется главным образом своими именами, которые человек должен уметь писать/переписывать: «тько можеть прѣписати имена моѭ не имамь власти нощию вьлѣсти в хлѣвиноу ѥго. ни имладѣнца погобити. ни стара ни юна. ни скота ѥмоу» (СПД 4); «Тко море преписа(ти) имена моя, ту не имам се коснути ни вредити» (Сок 275-65); «иже можеть чловекь име мое приписати азь неимамь ва (д)омь ванити рабу Божїю» (НБКМ 273); «Еже можетъ ч(е)л(о)в(ѣ)къ преписати имена моя азъ не имам внити домъ к(ъ) рабу б(о)жиему» (Павл 2).

В двух списках, помимо собственно имен, упоминается и сама молитва как оберег от вештицы: «да не имам’ ту власти, ни онде гди се има моѭ имена написата, и у тому дому не могу зла никакова чінiти, ни томе човеку, при коме се ѡбрѧщеть молитва сіѧ» (Дуй 31); «ко зна моѭ имена, не могу му ништа, и кои може носитъ са собомъ» (Ков). И только в одном списке вештица клянется именами архангелов: «Михаель. Габриель. Рафаель. Бар’хаель и в’садише в’ ужа зелѣзна и мучише ме вел’ми люто. и м(о)лих’ се имь да ми полах’че а да вам’ се кл’ну, Да кадѣ любо имена в(а)ша писана будуть или чтена, ту да не погуб’лю роена ни нероена» (ХГА 2), подобно тому как в предшествующей молитве св. Сисина (ХГА 1) дьявол клянется именами четырех евангелистов.

Наказание вештицы. Связывание и заковывание вештицы явно содержит отсылку к образу схваченного, связанного и брошенного в ад сатаны (см. комментарий к молитве св. Сисина, мотив 28).

Что касается мотива избиения вештицы (группа С), то это один из самых распространенных приемов ее наказания, широко применявшийся в бытовой практике обращения с женщинами, подозреваемыми в том, что они вештицы (о преследовании вештиц и их наказании, а также попытках властей бороться с варварскими способами обращения с вештицами см.: Ђорђевић 1953: 44–46).

Параллели: В восточнославянских трясавичных молитвах широкое распространение получил мотив избиения трясавиц железными прутьями.

Эпизод 5. Заклятие вештицы, дьявола и злых сил, которым часто завершается молитва

Такое заклятие может быть частью самой молитвы арх. Михаила против вештицы, как, например, в СПД 4, ХГА 2 и др. Вот пример такого заклятия: «Тако отговорилъ стый архаггелъ Мıхаилъ къ ньой: заклинѧем те, дїаволе <…> заклинѧем те с’ д҃. evаггелистем Матѳеемъ, Маркомъ, Лукомъ и Іѡанномъ иже на д҃. оугловъ н҃ба стоѧтъ и держеть ѳ҃. небесе, да свѧжете дїавола и родъ егѡ да не имать власти на сего мл(а)д(е)нца, на раба или на рабу (имѧ рк҃ъ)» (Дуй 31–2). В иных случаях заклятие вештицы составляет суть другой краткой молитвы, например молитвы святых апостолов Петра и Павла «ѿ дїавола и ѿ море и ѿ вещице»: «Да дїаволь не имать ѡбласти идеже сиѧ молитьва гл(а)голеть се…» (Штављанин-Ђорђевић 1986: 276), помещаемой непосредственно после молитвы арх. Михаила (НБКМ 273).

Такое «дополнительное» заклятие демонов встречаем и в восточнославянских трясавичных молитвах.

* * *

Завершая разбор содержания молитвы арх. Михаила против вештицы, отметим, что, на наш взгляд, центральным ее эпизодом является рассказ вештицы о своей неудачной попытке причинить вред Марии и Младенцу Христу. Этот эпизод создает прецедент, указывая на победу высших сил над дьяволом, и дает основание всем тем, кто переписывает эту молитву и владеет ею, надеяться на то, что молитва защитит от дьявола их детей так же, как эти высшие силы спасли Истинное Слово Божие.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ И ИХ ИМЕНА

Ономастикон Сисиниевой молитвы

Перечень наименований (имен) вештицы (дьявола-вештицы) составляет важный фрагмент молитвы св. Сисина и молитвы арх. Михаила против вештицы в их южнославянских версиях.

Из истории вопроса. Для А.Н. Веселовского и М.И. Соколова особый интерес представляли не столько сами южнославянские имена, сколько их соответствие именам греческих молитв, поэтому, например, у Соколова публикация молитв из Сборника попа Драголя снабжена комментариями с перечнями греческих корреляций (1888: 26–39; 1889: 344–345). Авторы современных исследований СЛ пытаются выявить более общие закономерности, касающиеся всего корпуса мифонимов. М. Пантелич, рассмотрев 15 имен, входящих в молитву арх. Михаила (ХГА 2), отметила, что лишь два первых имени этого перечня, а именно «вешча» и «мора», указывают на собственно демонов и являются общими для известных списков СЛ. Попутно заметим, что это простое наблюдение обнаруживает важнейшую

особенность перечней имен в южнославянской традиции, а именно постоянство первых имен и бóльшую вариативность последующих. В целом перечни имен представляют весьма пеструю картину: в них можно обнаружить славянизированные латинские и греческие, а также народные имена вештиц, отражающие традиционные верования о способах их злонамеренной деятельности (Pantelić 1973: 175).

В. Велинова привела 16 перечней имен вештиц из использованных ею рукописей, а также привлекла внимание к тому, что перечни имен присутствуют не во всех молитвах и при этом сильно различаются между собой по количеству мифонимов. Относительно же конкретного состава мифонимов Велинова, так же как и Пантелич, заметила, что многие из них представляют собой искаженные греческие имена, к сожалению не указав, о каких конкретно именах идет речь (Велинова 2010: 170–171).

Всего в нашем распоряжении имеется 23 перечня имен (в том числе неполных); свыше 350 фиксаций имен, которые могут быть сведены к более чем 220 мифонимам.

В молитве св. Сисина (всего 13 списков, имена есть лишь в шести списках; всего немногим более 40 фиксаций имен) перечень имен является частью заключительного фрагмента. В этих шести списках молитвы св. Сисина (ИерП 1, СПД 1, Дуй 31–1; НБС 425; НБС 88, Сок 275–49) уже после того, как дьявол вернул детей Мелетины, он просит отпустить его, в ответ на что Сисон требует, чтобы дьявол раскрыл его имена (имена его рода): «и рече с(вѧ)ти Сїсонъ нећу те пѹстити докъ ми не кажещъ твоме родѹ имена» (НБС 88); затем следует само называние имен и клятва не вредить людям (т.е. последовательность эпизодов: называние имен — клятва). Ниже помещена сопоставительная таблица всех перечней имен, имеющихся в этих шести списках молитвы св. Сисина.

Таблица 1. Мифонимы молитвы св. Сисина

	ИерП 1 XII в.	**СПД 1 XIII в.**	**Дуй 31–1 XVII–XVIII вв.**	**НБС 425 XVIII в.**	**НБС 88 нач. XIX в.**	**Сок 275–49 сер. XIX в.**
1		вѣщица	вештіца	мора	мора	вештица
2		мора	местица	ветаръ	вѣштица	мора
3		змиꙗ	мора	вѣщъ	звекица	нощница
4		ѡгны дх̄ь	вила	теснота	тита	стриела
5		званиї	адїйица	адица	издрица	фила
6		ꙗже дѥти оузимаєть	кровопїица	кровопица		убица
7		иже дѣти давить	оудавлꙗюща оу женї дете	давленїе		тать
8	…блаєть	иже ѡтроки ѥмлеть	ветаръ	уничижение		блуд, ако не иду в црѣву

9	гноини доухь	иже дш҃е погоуб҄лають				коя жена децу дави
10	в(т?)оу(.)ница	иже члв҃кы разьбивають				клетники
11	семис…	львь и скоумень				пянац
12	левь и соумінь	иже всѣмь твари (?)орить				зазоръ и поговъ
13	ѳом(.)царь					чинилица
14	вельзѣвꙋлъ…					сводилица
15	[затерто]					
?	сотонамь наставкикь					

Помимо повторяемости первых двух имен молитвы (вештица и мора), эти перечни демонстрируют еще одну общую для молитвы св. Сисина закономерность — а именно присутствие на 7-й (три раза) и на 9-й (один раз) позициях имени, связанного с мотивом удушения детей; в остальных двух перечнях текст на этих позициях испорчен и не может быть прочитан.

Кроме того, сопоставление перечней указывает на несколько моментов: на известную близость двух ранних молитв группы А (ИерП 1 и СПД 1), в каждой из которых на соседних позициях (11-й и 12-й) находится имя «лев и скоуминь»[55], не фиксируемое более нигде, на сходство перечней в Дуй 31–1 и НБС 425 (почти полное тождество имен на 5-й, 6-й и 7-й позициях, а также на одинаковое количество имен в этих списках, а именно восемь), что подтверждается исследованием и самих текстов молитв, относящихся к группе В (см. выше, с. 407–411 наст. изд.).

Есть еще один момент, который особенно заметен при анализе мифонимов молитвы св. Сисина. Если взглянуть на то, как эти перечни меняются со временем, то станет очевидным: по мере движения от старших текстов к более поздним перечни имен демонов начинают все больше напоминать наименования грешников. Особенно это бросается в глаза в самом позднем списке (Сок 275–49). Практически все последние имена в нем — это наименования не демонов, а грешников: убица; тать; блуд, ако не иду в црѣву; коя жена децу дави; клетники; пянац.

В молитве архангела Михаила (всего более 300 фиксаций имен) порядок действий в рамках заключительного эпизода обратный (клятва — называние имен): когда архангел Михаил хватает и связывает вештицу, она клянется больше не вредить людям там, где будут находиться (будут переписываться) ее имена («и обрете ми се Агг(е)лъ и окова мъ и рече ми аще ми

[55] Сопоставление позволяет также предположить для 8-й позиции в ИерП (**блаѥть**) имя наподобие «иже дш҃е погоуб҄лають», которое стоит на 9-й позиции в СПД 1.

се не клнеши не имам(ъ) те пустити и клесѣхъ и рекохъ <…> Еже можетъ ч(е)л(о)в(ѣ)къ преписати имена моя азъ не имам внити домъ к(ъ) рабу б(о)жиему» — Павл 2), и затем раскрывает эти имена, обычно в ответ на прямое требование архангела Михаила.

Кроме того, в этой молитве имена демонов встречаются и вне перечней. Так, в некоторых списках молитвы арх. Михаила (СПД 4, ХГА 2, Кач, НБКМ 273, Дуй 31–2, НБС 454, Сок 275–65) вештица, перечислив свои злокозненные действия по отношению к человеку, объясняет: «поэтому меня и зовут вештица/поперьница/настав'ница/четверноношница, убоица» (та же особенность присуща и греческим молитвам). Отдельные мифонимы входят в названия молитв арх. Михаила против вештицы («Молитва с҃тагѡ Архаг҃ела Мїхаїла. Томуже ѿ нечистаго Д҃ха, ѿ вещице, ѿ нощнїце, ѿ грознїце, ѿ Волха, ѿ назора, ѿ Море, ѿ погана Вѣтра» — Дуй 32).

Ниже приводятся сопоставительные таблицы с перечнями имен из списков молитвы арх. Михаила против вештицы.

Таблица 2. Ранние (разрозненные) списки молитвы арх. Михаила

СПД 4 XIII в.	ХГА 2 XIV–XV вв.	Хаш 281 XVII в.
1. вѣщица	1. věšć[a]	1. мора
2. ѡбратьніца	2. Mora	2. вѣщица
3. писоурипи	3. Šć[e]drotica	3 ахоха
4. маріꙗада	4. Ljutoděê	4 пладница
5. клименіꙗ	5. Idoliê	5 лекта
6. спириноса	6. Ur'sica	6 члк҃оу…дица
7. (не читается)	7. Miseč'nica	7 полонощница
8. пастиріꙗ	8. Tvrdodoliê	8. свевела
9. селеви(ꙗ)	9. Ubogaê	9. де…и ѡдаваѫща
10. чедоморіꙗ	10. Is'hoď nica	10 нерадостна
11. оурид(а)	11. Izvoď nica	11 чрьни…
12. добраꙗ	12. Ljutica	
13. прѣобразница	13. S'metiš'nica	
	14. Vihrьnica	
	15. Napast'nica	

В отличие от молитвы св. Сисина (где перечни имен встречаются редко), в молитве архангела Михаила перечни имеются фактически во всех ее списках[56]. Чтобы понять, чем объясняется такое различие между двумя молитвами, надо вспомнить, что в составе амулетов, а также часто и молитвенников обе эти молитвы обычно помещались рядом, следуя друг за другом и составляя своего рода цикл: сначала шла молитва св. Сисина, а за ней

[56] Текст ИерП настолько поврежден, что невозможно установить, был ли в составе молитвы архангела Михаила, входившей в эту рукопись, список имен.

молитва арх. Михаила. В таких случаях, при включении в амулет или молитвенник двух молитв, в первой, а именно в молитве св. Сисина, перечень имен вештиц, как правило, отсутствует (такую картину можно наблюдать в ХГА, Павл, Хил 672, JAZU 17 и 26). Исключение составляет лишь свиток-амулет Дуй 31, в обеих молитвах которого есть перечни имен: в молитве св. Сисина, помещенной в этом амулете первой, перечень имен сравнительно короткий (всего 8), тогда как в следующей за ней молитве арх. Михаила 21 имя[57]. Такое различие между количеством имен в первой и второй молитвах амулета, возможно, происходит вследствие восприятия обеих молитв амулета как единого целого и явной избыточности двух перечней имен в этом случае. Вместе с тем возможно, что такой короткий перечень имен в первой молитве — черта относительно поздняя.

Количество имен. В. Велинова обратила внимание на то, что при всем количественном разнообразии этих перечней имен (от 5 до 22) молитвы св. Сисина имеют обычно в своем составе от 5 до 12 имен, а молитвы арх. Михаила — значительно больше, до 42 имен (Велинова 2010: 170–171). Аналогичная ситуация наблюдается уже в греческой версии СЛ, где часть списков имеет 12 имен, а другая часть — 20 (Greenfield 1989: 132).

Количественные различия в перечнях имен молитвы арх. Михаила позволяют выявить в составе ее списков две неравные группы, соответствующие описанным выше основным группам-подредакциям (группы А и С).

В группе **А**, объединяющей четыре списка — НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2, — по 12 имен (см. группу А в разделе «Основные группы и разночтения», наст. изд., с. 435–437).

Таблица 3. Молитва арх. Михаила. Группа А

НБКМ 273 **XVII в.**	**НБС 454 (=JAZU 140)** **нач. XVIII в.**	**Павл 2** **XVIII в.**
1 мора	1 мора	1 мора
2 вещица	2 вещица	2 вещица
3 визѫса	3 визѫса	3 визуса
4 макарила	4 макарила	4 макарила
5 сиѧана	5 сиѧана	5 сиянія
6 евгелѫ(с)а	6 евегелоса	6 евелелоса (?евгелуса)
7 навра(д)ѫлиѧа	7 наварьдѫлиѧа	7 на вартулия
8 живи ѡгнь	8 живи ѡгнь	8 живи ѡгнь
9 пла(д)ница	9 пладьница	9 пладница
10 детодавица	10 детодавица	10 детодавица
11 ѕзима мла(д)еньцемь млеко	11 ѕзима мла(д)еньцемь млеко	11 узима мла(денцемъ) млеко
12 прела(с)ни(х)ь диѧаволь	12 преласни диѧаволь	12 прела…

[57] На самом деле имен 42, т.к. под каждым порядковым номером помещено по два имени (см. ниже в табл. 4).

Сопоставление наглядно показывает тождественность перечней как самих имен (за исключением отдельных написаний), так и их последовательности, что, в свою очередь, укрепляет наше мнение о родственности и самих списков (см. выше). Важно обратить внимание на то, что последовательность двух первых имен в названии молитвы («Молитва с҃таго архан҃гла Михаила ѿ моръ и вещици и ѿ вира и ветьра юже ю(с) ва дьне и ва нощи», НБКМ 273) — мора и вештица — соответствует порядку их следования в перечнях мифонимов: сначала мора, а затем вештица.

И хотя списки в группе А относительно поздние (XVII–XVIII вв.), к этой группе принадлежит и фрагмент молитвы на свинцовом амулете XI в., на котором, к сожалению, мифонимов нет. Тот факт, что перечень мифонимов из табл. 2 относится, возможно, к самой ранней подредакции СЛ, подтверждается и сильным греческим влиянием, ощутимым при анализе мифонимов из списков этой подредакции. Поясним.

В этом перечне присутствуют по крайней мере четыре славянизированных греческих мифонима (визъса, макарила, евгелъ(с)а, навра(д)ълиꙗ — последний с непрозрачной внутренней формой) и по крайней мере одна калька с греческого мифонима (детодавица).

Греческое влияние можно усмотреть и в других особенностях этого перечня мифонимов. Как мы уже знаем, главной функцией греческой Гилу было удушение детей, поэтому не удивительно, что в текстах, относящихся к этой древней подредакции, есть не одно, а целых два имени, указывающих на демоницу, основной функцией которой было опять-таки удушение, — это имена мора и детодавица, причем в списках этой группы А на первом месте стоит имя мора (главной функцией которой является удушение), а не вештица, как в большинстве других списков СЛ.

Интересной представляется и структура этого ономастикона. Открывают его три имени, коррелирующие — функционально или фонетически — с тремя первыми греческими именами: мора ~ Аморфу, вештица ~ Гилу, визъса ~ Авизу. Затем следуют три умилостивительных имени: макарила «счастливая, блаженная», сиꙗна «сияющая», евгелъ(с)а «хорошая Гилу», а замыкают список имена, описывающие зловредные функции демона: живи ѡгнь (вероятно, название воспаления раны), детодавица (та, которая душит детей), «та, которая забирает у детей молоко», преласни диꙗволь («дьявол, который искушает/обманывает»). Комментарий к именам и их значения см. подробнее ниже в Индексе мифонимов.

В группе **С**, объединяющей десять перечней имен (Кач, Дуй 31–2, Дуй 32, Ков, НБС 113, Хил 672–2, Брат, Кат, Сок 275–30, Сок 275–65), — от 16 до 42 имен (хотя в основном их 20–21).

Табл. 4. Молитва арх. Михаила. Группа С

Кач **XVII в.**	**Дуй 31–2** **XVII–XVIII вв.**	**Дуй 32** **XVII–XVIII вв.**	**Ков** **нач. XIX в.**	**НБС 113** **нач. XIX в.**
1 вещица	1 вещица и резанїца	1 резаница	1 вѣштица	1 вештица
2 облизаница	2 ѡблицаница бретница	2 бретница	2 второобрезаница	2 обретница
3 преблизаница	3 приблизаница неруша	3 неруша	3 обрезаница	3 преобразница
4 мѫдрица	4 мудрина вкумара	4 вкѳумара	4 неруша	4 мученица
5 глекета	5 клевета сина	5 сина	5 оведа	5 авети
6 голѫбница	6 глубина вила	6 вїла	6 убица	6 лутина
7 сана	7 сана синай	7 синай	7 асина	7 асана
8 кара	8 вара синайна	8 синайна	8 вила	8 вила
9 сѫбина	9 субина оудница	9 оудница	9 вилана	9 сипина
10 месечница	10 месечина клеветница	10 клеветнїца	10 мѣсечница	10 мруча
11 алѫдница	11 блудница меретимора	11 меретимора	11 блудница	11 блудница
12 клевета	12 клета и насина	12 инасина	12 клеветница	12 клеветнича
13 саѫл	13 саулъ твота	13 твота	13 множностъ	13 млекаръ
14 анеси	14 анеси (го)врунъ	14 врунъ	14 саулъ	14 слутъ
15 нагимора	15 моро зла	15 зла	15 инасина	15 аноси како
16 ираѫл	16 ираулъ сатана	16 сатана	16 тмора	16 мора
17 мрелестни	17 мрелатинь оубїца	17 оубїца	17 врукъ	17 врачъ
18 звателица	18 злателица прострелъ	18 прострелъ	18 сати	18 света
19 клеветница	19 клетница страшница	19 страшница	19 кумнаго	19 убица
20 кръвопитница	20 кро(во)пица тѥсто	20 тїесто		20 клтвеница
21 простреи	21 простевнъ страшнихъ			21 прострѣли
страшни				22 страшавина

Хил 672–2 **сер. XIX в.**	**Брат** **сер. XIX в.**	**Сок 275–30** **сер. XIX в.**	**Сок 275–65** **сер. XIX в.**	**Кат** **сер. XIX в.**
1 вештица	1 вештица	1 вештица	1 вештица	1 вещица
2 обрезаница	2 вила	2 пина	2 вия	2 мора
3 прєѡбразница	3 вида	3 воза	3 зова	3 воза
4 неруша	4 дрижда	4 рижла	4 визда	4 рожда
5 отвяти	5 агашара	5 фила патория	5 витка	5 гилаѧ
6 фруна	6 зова	6 аполана	...	6 ататира
7 асина	7 увирка	7 вила	7 агритила	7 себињ
8 вира	8 ста	8 тина	8 вила	8 месечина
9 сина	9 месечина	9 ме(се)чна	9 месечница	9 блува
10 месана	10 клеветница	10 блудница	10 блудница	10 клеветница
11 гѫбителница	11 мартиана	11 клеветница	11 севка	11 мерила
12 клеветница	12 варина	12 мерилитана	12 клевеница	12 раула
13 меслатор	13 йана	13 саула	13 миралавтва	13 вана
14 саулъ	14 лавница	14 ваналанагастъ	14 саула	14 марданата
15 гробленъ	15 пристока	15 мародана	15 вона, славна	15 варнуне
16 мора	16 рашиница	16 варилуне	16 ратона	16 савидела
17 врунъ		17 вина	17 витка	17 блудница
18 сваѣа		18 ловица	18 убица	18 ловница
19 убица		19 клеветница	19 лавица	19 прости
20 прострелъ		20 вита	20 первострашница	20 дражница
21 стошница		21 клеветница		21 ѡ̄бразница
		22 первострашница		22 безобразница
				23 аведа
				24 длубниа
				25 исиза
				26 простовера
				27 гиливера
				28 туга — па ва
				семъ диаваломъ
				старешина

Очевидно, что эти перечни очень близки друг другу, хотя и не в такой степени, как перечни мифонимов из группы А. У ономастикона группы С много характерных мифонимов, которые в группе А не встречаются. Это такие имена, как клеветница, блудница, резаница (обрезаница), саулъ, сина/синайна, убица, а также практически обязательная первая позиция мифонима «вештица» и нек. др. Специфику этой группы определяет также отсутствие имен, связанных с мотивом удушения, которые, как мы показали выше, широко представлены в ономастиконе группы А.

Последним (21-м) именем в самом раннем списке группы А (список Кач) помещен мифоним простреи страшни. Его общий смысл, по-видимому, был не совсем понятен переписчикам, поэтому данный мифоним сильно менялся в более поздних списках: то он был представлен двумя «именами», соединяемыми союзом «и» (прострѣли и страшавина), то образовывал одно сложное слово (первострашница); то стремился к семантическому «прояснению» (простелъ и страшница), то опять затемнялся (простевнъ страшнихъ; простелъ и стошница). Или, например, мифоним слутъ (с.-х. *sluta* «вещунья, предсказательница») появляется всего один раз, причем на той же 15-й позиции, что и встречающийся чаще мифоним саулъ (14-я и 15-я позиции), поэтому можно предположить, что слутъ является поздней трансформацией имени саулъ.

Таким образом, последняя таблица показывает, как происходит размывание именослова, искажение и порча имен в процессе переписывания молитвы на протяжении нескольких веков[58] и как в результате всего этого появляются новые, «понятные», мифонимы (вроде простреla), а также имена, представляющие собой, по определению К. Вуйчик-Овчарек, магический фокус-покус (Wójcik-Owczarek 2010: 80), т.е. искажения непонятных иноязычных слов. Использование, а также продуцирование и нагромождение таких «имен», напоминающих глоссолалии, теоретически говоря, могло преследовать и магические цели. С подобным явлением мы встречались в восточнославянских молитвах от трясавиц.

Вопрос о количестве имен вештиц, в свою очередь, заставляет задуматься над тем, имеем ли мы дело со многими именами одного демона или же речь идет уже о множестве демонов. Тема «множества» — будь то имен или самих вештиц — очень важна и сама по себе, но еще более — в перспективе восточнославянских Сисиниевых молитв, где появляется целая свита трясавиц — каждая со своим именем, симптоматикой и зловредными функциями. На наш взгляд, мифологический ономастикон СЛ у южных славян имеет в этом смысле переходный характер (от одного демона с разными именами ко множеству демонов, каждый из которых имеет свое имя).

[58] Об искажениях, возникающих при попадании церковнославянских текстов в фольклорную среду, к носителям традиции, мало знакомым с церковнославянским языком, на русском материале см. специально: Розов 2001; Мороз 2015.

Во-первых, в значительной части списков СЛ вештица сообщает святому не просто свои имена, а, как уже упоминалось, имена своего «рода», четко отделяя себя от остальных («оѳ томѳ домѳ зла не могѳ никакова оѳчинитї, нїть мой родъ не можетъ» [в том доме никакого зла я не могу совершить, ни род мой не может] — Дуй 31–1).

Заметим в этой связи, что представления о «роде» применительно к вештицам актуальны для южнославянской фольклорной традиции. Так, вештица может и должна причинять вред именно своему «роду» — семье и близким (при «приеме» в сообщество вештиц она должна, в частности, вынуть у кого-то из родных сердце и принести его остальным вештицам). Поэтому слово «род» активно используется в паремиях, относящихся к вештицам: «Куд ће вештица него свој род?» [Куда идти вештице, как не в свой род/семью]; «Обрнуо се као вјештица на свој род» [Повернулся, как вештица на свой род] (Ђорђевић 1953: 21–22, Сербия, Черногория) и т.д. А кроме того, вештица является частью демонического сообщества, регулярно «собирающегося» на шабаш (Там же: 28–30). С известными оговорками можно поэтому сказать, что, покидая «свой» род (семью, родных), вештица переходит в другой «род» — в сообщество вештиц, имена которых она и называет в молитве.

При внимательном прочтении южнославянских молитв в них можно найти и другие «подсказки», указывающие на множество демонов (вештиц). Об этом, например, говорят некоторые имена — множностъ («множество») и тїесто («дюжина»). О вештицах (во множественном числе) упоминается и в двух ранних списках СЛ: «и ре(ч) юи сты сисинь. заклинаю те стымь юлисѣюмь англомь. юмоу же власть юсть надь вѣщицами» (СПД 4); «и плоди моихъ .зі. и слоугамь моимь да не боудеть тоу чести. оу раба бжиа. им(р)е» [пусть плодам моим 17-ти и слугам моим не будет тут чести, у раба Божия имярек] (СПД 3)[59], а также в одном позднем, XIX века: «И рече архангелъ Миаилъ: кажите ми <…> имена рода вашего и зло племе проклето» [И сказал архангел Михаил: скажите мне <…> имена рода вашего и злого проклятого племени] (Кат) (в перечисленных примерах подчеркивания наши. — *Т. А.*).

Имя — функция — персонаж

Прежде чем перейти к исследованию мифологических персонажей Сисиниевых молитв и их имен, представляется уместным обратить внимание на один, казалось бы, очевидный факт: южнославянская мифология входит в широкий круг мифологических традиций Ближнего Востока, Балкан и всего

[59] В связи с последней цитатой заметим, что тема вештицы и ее слуг не является уникальной особенностью южнославянской версии СЛ: в еврейских амулетах регулярно присутствует надпись «Лилит и ее свита» (Каспина 2014: 189), а в одной из русских Сисиниевых молитв от трясавиц начала XIX в. имеется указание на «служанок» Иродианы: «Их придворный штат царя Ирода Иродианы служанки погибшия во время пляски на льду» (РФВ 1896/35, № 1: 23).

восточного Средиземноморья, где была известна целая категория демонов, причиняющих вред роженицам и новорожденным, на которых, как правило, «возлагалась ответственность» за смерть новорожденных, выкидыши, болезни рожениц, нехватку у них молока и другие подобные проблемы и беды. Именно принадлежность к кругу этих традиций и объясняет то, что Сисиниевы молитвы были не только переведены на южнославянской почве, но также усвоены и адаптированы южными славянами. Как мы видели выше, сюжет этих молитв активно поддерживался местными верованиями[60].

Конечно, было бы неверным утверждать, что демонов, опасных для новорожденных и их матерей, нет у западных или восточных славян. В частности, у западных славян, на Украине и в ряде других мест известны демоницы, подменяющие свое дитя на ребенка человека, т.е. фактически крадущие детей. Однако такой, как у южных славян, концентрации демонологических верований, касающихся вреда, причиняемого роженице и новорожденным, нет ни у славян западных, ни у восточных, не говоря уже о том, что ни западным, ни восточным славянам неизвестны демоны, которые бы съедали детей, вынимали у них сердца и пили их кровь. Этим можно объяснить тот факт, что в качестве молитвы, защищающей роженицу и новорожденного, ни у западных, ни у восточных славян СЛ не зафиксирована.

Несколько слов о южнославянских демонах, причиняющих вред роженице и новорожденным. На востоке и юго-востоке балканославянского ареала (Болгария, Македония, вост. Сербия) таких демонов называют обычно *бабице, нави, але, сотоње, свирци* или как-то иначе. Часть их «по происхождению» — это дети, умершие некрещеными (об этих персонажах и их именах подробнее: Раденковић 2004); они появляются в доме по ночам, поэтому новорожденного стараются не оставлять одного, а роженице не позволяют находиться за пределами дома после захода солнца. Эти демоны считаются причиной болезней рожениц и новорожденных, в частности ночного крика и плача, отсутствия молока у роженицы, а также смерти ребенка. Для защиты от них, а также для устранения причиненного ими вреда используют разнообразные амулеты, обереги, а также заговоры и молитвы. Период, в течение которого такие демоны «бабице» опасны для роженицы и новорожденного, обычно ограничен первыми шестью неделями: после очистительной молитвы их влияние заканчивается (об этих демонах см. подробнее: Ђорђевић 1941/1990: 165–168; Плотникова 2013).

[60] В работах, касающихся детской темы в народных обрядах и верованиях, а также семейных обычаев, такого рода демонам посвящены обычно специальные разделы (таковы разделы «Порођајни демони» (Демоны рождения) в монографии Т. Джорджевича «Дети в верованиях и обычаях нашего народа» (Ђорђевић 1941/1990: 159–182) или «Одбрана од демона» (Защита от демонов) в монографии Ж. Требешанина «Представления о детях в сербской культуре» (Требјешанин 1991: 148–167)), а также отдельные публикации.

В мифологии центральной части Южной Славии, т. е. в тех регионах, где сосредоточены основные рукописи со списками СЛ, заметное место занимают другие демоны, и прежде всего вештицы и моры, для которых дети (в том числе более старшего возраста) являются желанной добычей (Ђорђевић 1953: 22). Именно для вештиц здесь характерны вампирические и каннибалистские функции, не свойственные восточнобалканским бабицам.

Таким образом, в традиционной культуре южных славян ребенок оказывается объектом зловредного воздействия целой череды женских демонов, но именно вештицы центральной части Южной Славии наиболее близки вештице-дьяволу из южнославянских списков СЛ.

А теперь об именах этих демониц.

Первая группа мифонимов состоит из имен демонов, ведьм и колдунов (авет, вельзѣвѹлъ, вила, вѣщица, демонъ, дїаволь, мора, navada, нечысти дх҃ь, слутъ, чаротворьць, чинилица); некоторые из этих демонимов известны в фольклоре южных славян вне связи с СЛ.

Самым частотным и известным является, безусловно, «**вѣщица**». Имя встречается в 22 списках СЛ из 23, в которых вообще есть такие перечни (ее нет лишь в Дуй 32), и в 16 из них стоит первым. Вештица — один из основных персонажей и имен южнославянской мифологии; это ведьма, совмещающая черты реального человека и демона, обладающая сверхъестественными способностями и причиняющая вред (СД 1, s.v. *Вештица*). Набор ее зловредных функций в южнославянской традиции на всем ее протяжении от Востока до Запада очень широк и разнообразен: она вредит людям и домашним животным, отбирает урожай, насылает порчу, убивает людей и скот, крадет небесные светила и т.д., но прежде всего — похищает детей (новорожденных, до 40-го дня), съедает и выпивает сердца у детей и взрослых.

Имя «вѣштица», этимологически родственное восточнославянским вѣдьма, вѣдунья, вѣщица, происходит от **věděti* «знать» и имеет значение «тот, кто знает» (Skok: 603), но ни в «Старославянском словаре» (1999), ни в SJS слова «вѣштица» нет. Материалы СЛ дают основание значительно удревнить этот южнославянский мифоним, поскольку он встречается уже на свинцовой табличке-амулете XI в. с северо-востока Болгарии, которая начинается словами: «**глаголѧ же вѣщица**» (ПопКр). Мифоним «вѣщица» известен в русской магической традиции (см.: Отреченное чтение 2002: 110, 212, 254 и др.) — он встречается в ряду других мифонимов, обозначающих лиц, от которых заговор должен защитить человека. О мифониме «вештица» и соответствующем персонаже в славянских языках и фольклоре см. специально: Ясинская 2015; Черных и др. 2016; Кляус 2016.

Имя «вештица» (во всех его диалектных вариантах) является едва ли не самым известным мифонимом в центральном ареале Южной Славии (Раденковић 1999: 385). Интересно, что списки СЛ сохранили не только этот

основной вариант мифонима, но и некоторые его диалектные варианты. Так, věšᶜa из хорватского глаголического амулета нач. XV в., происходящего из Истрии или хорватского Приморья, соответствует современным фиксациям этого мифонима приблизительно на той же территории (запад Словении и хорватское Приморье, см.: Плотникова 2004: 648–649, пункты 4,5,34).

Тот факт, что в качестве параллели к имени Гилу в южнославянской версии Сисиниевой молитвы было «выбрано» имя «вештица», объясняется, по-видимому, тем, что у вештицы традиционно имелся почти универсальный набор зловредных функций, в том числе функция причинения вреда детям вплоть до проявлений каннибализма — именно это позволяло вештице адекватно «отвечать на запросы» Сисиниевой молитвы. А кроме того, именно мифоним «вештица» распространен на южнославянской территории максимально широко — от самого востока Болгарии до самого запада Словении, хотя и не без лакун (см.: Плотникова 2004: 646); складывается впечатление, что другого такого универсального мифонима (среди женских имен) в Южной Славии нет[61].

Как заметил Дж. Трифунович, разнообразие тематики апокрифических сочинений вынуждало их переводчиков обращаться к разным сторонам повседневной жизни. Благодаря этому в языке апокрифических повествований, виде́ний, откровений, молитв, медицинских рекомендаций обнаруживается огромное по своему масштабу богатство сербского книжного языка, охватывающее предметы материального мира, народные знахарские практики и мн. др. Народное предание могло служить «живым» примером переводчику и редактору апокрифических сочинений (Трифуновић 2009: 108). Кажется, что это суждение вполне применимо к решению проблемы «выбора имени» для демоницы из СЛ при переводе молитвы на славянский язык.

Вторым по частотности является мифоним «**мора**» (14 фиксаций основного имени, кроме того, встречаются имена нагимора, тмора, меритимора); в 11 списках мифоним занимает одну из первых трех позиций в перечнях. Мора — также широко известный у южных (и западных) славян женский мифологический персонаж, основной функцией которого как раз и является удушение. Мора душит и мучит спящего человека, наваливаясь ночью ему на грудь, а также сосет у спящего человека кровь, нападает на роженицу и ребенка в течение 40 дней после родов и т.д. (СД 2, s.v. *Змора*); как и вештица, мора особенно опасна для детей. Поскольку в греческой версии СЛ демонице Гилу приписывалось прежде всего удушение младенцев, то можно предпо-

[61] Имя «вештица», видимо, оказало влияние и на румынскую рукописную традицию, в которой демоница из молитвы «Михаил-типа» получила имя *avestiţa* (от болг. «вештица»), см. об этом в главе «Легенда о святом Сисинии в румынской традиции».

ложить, что для передачи этой функции демона в южнославянских молитвах была выбрана мора, которая «восполнила» отсутствие функции удушения у основного персонажа — вештицы.

В целом вештица и мора очень близки друг другу по особенностям поведения, в том числе в тех южнославянских традициях, откуда происходят списки СЛ. Так, например, в Тешане (Босния) о море рассказывали то же, что и о вештице: она съедает сердце ребенка, а затем выплевывает съеденное (Fabijanić 1986–1987: 266). В Боснии и Далмации, где взаимосвязь этих двух персонажей ощутима более всего, отмечен сюжет о превращении моры в вештицу после венчания. В окр. Конавле верили, что девочка, которая родится в красной «рубашке», становится девушкой-морицей (*морица*): она морит людей, ложась им на грудь, душит их и т.д., а когда, подрастая, девушка-морица выходит замуж и венчается, она превращается в вештицу (Ђорђевић 1953: 8).

В греческих молитвах на 2-й позиции часто стоят имена типа μορφούς, μορφοῦ, ἀμορφοῦ «бесформенная; изменяющаяся» (Greenfield 1989: 124; см. наст. изд., с. 294), фонетически близкие к слав. *мора*, что может отчасти объяснять одну из первых позиций имени мора и в южнославянских списках СЛ. В греческих списках встречается также имя μωῤῥᾶ, которое, по мнению У. Дуковой, заимствовано из старославянского в среднегреческий, где это «одно из имен призрака по имени Гелло, убивающего детей» (Дукова 2015: 52).

Третьим по частотности (но не по порядку следования в перечнях) именем является «**вила»** (12 фиксаций) — пожалуй, самый известный персонаж сербской фольклорной и мифологической традиции (о виле см.: СД 1, s.v. *Вила*). В сербских сказках вилам иногда приписывают функции, сходные с теми, которыми наделена вештица в СЛ: они едят людей и часто уносят с собой новорожденных детей (см.: Чајкановић 1927: 210 (№ 53), 563).

В рамках «демонологической» группы мифонимов обособляются наименования **дьявола** (дїавол, сатана, вельзевул, враг). Напомним, что в молитве св. Сисина детей Мелетины похищает именно дьявол, а о том, что этот дьявол носит имя «вештица», мы узнаем только из перечня его имен, который открывается именем вѣщица. Надо заметить, что при упоминании о вештице как основном антагонисте высших сил в СЛ молитва часто использует слово «дьявол» и тем самым как бы отождествляет вештицу с дьяволом. Это происходит как при обращении к вештице (во 2 л.): «Тако отговорилъ стый архаггелъ Мїхаилъ къ ньой: заклинѧем те, дїѧволе» [Так ответил ей святой архангел Михаил: Заклинаю тебя, дьявол] (Дуй 31–2), так и в случаях автономинации (в 1 л.): «азь юсьмь вѣщица нарек(о)ма дїѧволь» [я вештица, называемая дьявол] (СПД 3) (подчеркивание в цитатах наше. — *Т.А.*). Обращение к вештице как к дьяволу кажется оправданным как в общем смысле (в рамках представления о демонах как противниках высших сил и воплощении зла),

так и в отношении некоторой «преемственности», когда демоны более низкого уровня понимаются как дети сатаны[62].

Впрочем, в СЛ (особенно в ее поздних списках) наблюдается и противоположная тенденция, когда дьявол/сатана «дистанцируется» от вештицы и моры: «повише моли се ђаво сватомѹ Сисонѹ <…> пѹсти ме где се ова божественна молитва нађе да нема власти ни ѧ ни мора ни вѣштица никаквоѧ казъ сатана» [еще больше молится дьявол святому Сисину <…> отпусти меня; где эта божественная молитва найдется, там не буду иметь власть ни я, ни мора, ни вештица никакая, — сказал сатана] (НБС 88). Именование «сатана» применительно к дьяволу используется и в обращении к нему: «подажд᾽ ми сатано 6. шtрочатъ сестре мойе Мелентїе» [Дай мне, сатана, шестерых детей сестры моей Мелентии] (Дуй 31–1)[63].

Вторая группа мифонимов, гораздо более многочисленная и разнообразная, включает производные от слов (преимущественно глаголов), обозначающих действия демона, наносящие ущерб человеку. Это один из самых распространенных способов номинации мифологических персонажей, в т. ч. в народной традиции, см.:

вадница < «вытаскивать»;

дражница < «дразнить», «раздражать»;

званиї, звателица < «звать»;

иже дш҃е погоубл҆ают, гѹбителница, изгѹбетеница < «губить»;

иже дѣти давить, оудавлѧюща оу женї дете, коя жена децу дави, ки дицу даву, детодавица, давленїе, теснота < «душить»;

издрица < «вырывать»;

клеветница < «клеветать»;

клета, клетница < «проклинать»;

крвопитница, кровопїица < «пить кровь»;

ловица, ловница < «ловить»;

---

[62] Вспомним трясавиц из русских трясавичных молитв, которые называют сатану своим «отцом», будучи при этом дочерями царя Ирода, или 33 бесов-«послуживцев» (с такими же разнообразными, как у трясавиц, именами), которые разжигают страсть в женском теле, из рукописной «женской издевки на похоть» — любовного заговора, где Сатану также называют «отцом» этих бесов (Покровский 1987: 263).

[63] Еще дьявола называют «врагом» (как в притче о плевелах в пшенице): «мы се пороучюємо врага гонит» (СПД 2); «и тада из᾽блюва врагъ мл(а)дѣнць» (ХГА), а в списках XIX в. также и «проклятым». Из других именований антагониста отметим также нечисти дх҃ъ (СПД 4), демонъ (НБС 425), вельзѣвѹлъ (XII в.). Разные имена дьявола могут формировать составные наименования вроде «проклети и нечисти лукави духъ» (Сок 275–49), «заклинаю т(е)бе враже сотоно и навадо и вса та твоѣ там᾽на имена» (ХГА) или использоваться параллельно, в рамках одного списка: «увадиша врага клеще за уши а удица за езикъ и зведе его на сѹво и начета быти диявола и глогола емѹ с҃ти Сисонъ даи ми сатано пятъ дѣци мое сестре Мелентие <…> и рече емѹ демонъ пѹсти ме с҃ти Сисоне» (НБС 425) (подчеркивание в цитатах наше. — *Т.А.*).

млекаръ, ѓзима мла(д)еньцемь млеко < «отбирать молоко»;
napast’nica < «приносить несчастье»;
обрезаница, резаница < «резать»;
преблизаница < «приближаться»;
преласни диѧволь < «искушать, обманывать»;
сати, исиза < «сосать»;
страшница < «пугать»;
чл҃вкы разьбивають < «разбивать»;
ѡтроки ѥмлеть, дѥти оузимаѥть < «хватать, забирать детей»;
оубїца < «убить»;
оудница < «вредить»;
ки луди свадут < «ссорить»
и т.д. (см. подробнее ниже, в Индексе мифонимов).

Как заметил Л. Раденкович, примененная в СЛ модель описания демона состоит в том, чтобы разложить его цельный образ на составляющие путем нанизывания отдельных характеристик (Раденковић 1984: 142).

В рамках этой группы наиболее многочисленны мифонимы со значением **«наносящая ущерб детям»** (14 фиксаций). Вештице приписывается обыкновение душить детей (детодавица), забирать (дѥти оузимаѥть) и умерщвлять их (чедоморица). Как признается сама вештица, «iz’gubl’aju prědobruju dětь ljudemь» [я у людей гублю хороших детей] (ХГА 2).

Мифонимы со значением «хватать, забирать ребенка» («дѥти оузимаѥть», «ѡтроки ѥмлеть»), известные по списку СПД 1, можно рассматривать как прямую отсылку к мотиву похищения ребенка дьяволом, как об этом рассказывает молитва св. Сисина. Мотив скрывания ребенка вычитывается и из текста этой молитвы: «азь творю дѣти вь нощи плакатисе. ѡсѣнаю и и покрываю дѣть» [я заставляю детей плакать по ночам, навожу на них тень и скрываю (краду) детей] (СПД 4). Однако за пределами Сборника попа Драголя имена со значением «забирать/похищать детей» не встречаются.

Позже, в XVII–XVIII вв. (табл. 4, группа С), в именах появляется мотив отбирания молока у кормящих матерей (ѓзима мла(д)еньцемь млеко). Это имя находит параллель в более позднем мифониме млекаръ (? «молочница; змея, отбирающая молоко у скотины»).

Заметную группу составляют и мифонимы со значением **«та, которая душит (детей)»** (детодавица, иже дѣти давить, коя жена децу дави, давленїе, теснота и др.).

Мотив удушения детей представлен в мифонимах молитвы св. Сисина (иже дѣти давить). Что же касается молитвы арх. Михаила, то здесь он присутствует в перечнях из группы А (табл. 3, детодавица), но при этом в именах из группы С (табл. 4) мотива удушения нет. Именно поэтому, вероятно, перечни имен группы С открываются мифонимом вештица, в то время как имя мора (т.е. имя демоницы, основной функцией которой является удушение) в этой

большой группе оказывается отодвинуто на задний план (11–17-я позиции), встречается лишь в шести из девяти перечней группы С и к тому же часто не как самостоятельный мифоним, а в основном в составе сложных наименований: меретимора, нагимора, моро зла, тмора.

По-видимому, не ранее XVII в. в молитвах появляются мифонимы со значением «**кровопийца**» (крвопиица), а еще позже также **«сосущая, пьющая»**: пина, сати, возможно, исиза. В поздних же списках СЛ мотив выпивания (крови) превращается в мотив «выпивания детей», который интерполируется в сам текст СЛ. На просьбу св. Сисина вернуть ему детей Мелетины дьявол отвечает, что не может сделать этого, так как «испилисмо и(хъ) яко вино» [мы выпили их как вино] (Павл 1).

Для мифологии вештицы в центральной части Южной Славии мотив «выпивания/высасывания крови» (в отличие от мотива удушения) является ключевым. В Боснии и Герцеговине верили, что у вештицы есть специальный крюк, который она втыкает в грудь ребенка, сосет из него кровь и таким образом душит его (Ђорђевић 1953: 20). В Косове и Метохии, если в семье умирали дети, то при рождении следующего ребенка в доме перед роженицей ставили каждый день кувшин со свежей водой: «чтобы, когда придут вештицы, они не пили ребенка (*да не пију дијете*), а пили воду из кувшина» (Вукановић 2001: 143). В Далмации, если в селе внезапно умирал крепкий и здоровый ребенок, говорили: «оно су му проклете вишћице испиле срце» [это ему проклятые вештицы выпили сердце] (Ivanišević 1905: 232); см.: далматин. *попила ми га та и та* [выпила его вештица]; черногор. *сркача* «вештица», от серб. *сркати* «прихлебывать, хлебать» (Ђорђевић 1953: 23)[64]. Таким образом, поскольку в южнославянской версии СЛ мотив «кровопийства»/выпивания детей фиксируется относительно поздно (XVII в.), можно предположить, что это происходит в т.ч. и под влиянием местных верований.

Вместе с тем тема «выпивания» крови у младенцев присутствует и в греческой традиции. В «Толковании народных суеверий», приписываемом Пселлу, сообщается, что Гелло «представляется крылатой, и невидимой вселяется в дом к младенцам и начинает их сосать, пока всю жидкость из младенцев не выпьет» (наст. изд., с. 289). По мнению О.В. Чёха, первоначальной функцией Гилу было вредить новорожденным, которых она душила, а более поздней — пить их кровь (Чёха 2015: 312).

Одним из наиболее распространенных имен вештицы является **«клеветница»** (клеветница, клевета), появляющаяся в молитвах в XVII в., а также

[64] В других регионах Южной Славии известны демоны, которым приписывается функция высасывания молока у рожениц: иногда такое говорят о демонах, называемых «свирци», в которых превращаются души умерших некрещеными детей (Ђорђевић 1941/1990: 165, юж. Сербия).

поздние мифонимы ки луди свадут [которые ссорят людей] и сваћа (?< сваћа), что вполне соответствует образу вештицы, которая помимо физического причиняет людям и моральный вред: вештицы ссорят людей и сеют вражду между ними (Дучић 1931: 293), а также вызывают негативные эмоции, тоску и уныние (нерадостна, туга)[65]. Для подредакции С молитвы арх. Михаила имя «клеветница» является едва ли не основным: показательно, что в некоторых перечнях этой группы мифонимы клеветница и под. повторяются по нескольку раз (см. Дуй 31–2, Сок 275–30), что в целом для ономастикона СЛ нехарактерно.

Третья группа названий указывает на связь вештицы с атмосферными явлениями, а также, возможно, на способ передвижения. Это такие мифонимы, как ветаръ, вихрьница, вир, витница, витусал дијавалски, вия (подробнее см. в Индексе мифонимов). У славян, в т.ч. южных, ветер, а особенно вихрь как нечто крутящееся традиционно считался вместилищем и способом передвижения нечистой силы, ср. хотя бы представление о том, что вихрь — это чертова свадьба (о вихре у славян в связи с его демонической природой см.: СД 1, s.v. *Вихрь*; о кручении как способе передвижения и действия нечистой силы см.: СД 3, s.v. *Крутить*). В юж. Сербии и Македонии нави — демоны, происходящие из душ младенцев, умерших некрещеными, — появлялись в вихре; верили, что если такой вихрь налетит на роженицу, то она заболеет (Ђорђевић 1953: 163–164). Демонам, в том числе вештице, приписывалась способность вызывать бурю, непогоду, иногда дождь и ветер, «месить» тучу, делать и насылать град, а также поднимать вихрь (Плотникова 2004: 648–649, 655). «Атмосферные» мифонимы (ветер, вихрьница и под.) не кажутся случайными еще и потому, что в ряде списков молитвы св. Сисина присутствует мотив бури, холода и непогоды, разыгравшейся в ночь похищения младенца Мелетины (см. выше, с. 409 наст. изд.).

Четвертую группу формируют мифонимы, указывающие на важнейший мотив СЛ и одновременно на характерную особенность поведения вештиц, а именно на их превращения и в целом способность к оборотничеству (прѣѡбразница, обратьница, образница). Оборотничество, многоликость демонов является их отличительной чертой в разных культурных традициях. Помимо имен, обозначающих само действие, в СЛ отмечены мифонимы, которые, возможно, указывают на те образы, которые может принимать вештица: голѹбница, змиꙗ, медвидица, ur’sica, а также левь и скоумінь, лавица (см. в Индексе мифонимов).

---

[65] К последнему имени есть приписка-уточнение: «туга — па ва семъ диаваломъ старешина» [тоска — старшая над всеми дьяволами] (Кат), что представляет собой исключение, поскольку обычно последнее имя никак в южнославянских молитвах не маркировано и не комментируется.

Пятую группу составляют названия болезней и их симптомов (это мифонимы вара, врукъ, живи ѡгнь, месечница, месечина, падница, прострел, сипина). Мифонимы вара и врукъ имеют, по-видимому, значение «огневица, горячка, лихорадка» (ср. болг. *огница*, серб. *огњица* «лихорадка» и т.д.) и скорее всего связаны с темой жара как симптома послеродовой горячки, насылаемой на роженицу. Этим можно объяснить, почему в названиях молитв начиная с XVII в. появляется слово «грозница»[66] — так называют лихорадку (в том числе у детей), сопровождающуюся усиленным кровообращением, высокой температурой, сменяющейся ознобом; синонимами названия «грозница» как раз и являются слова *огањ, огњица, врућица* (RHSJ 3: 467–468, с XIV–XV вв.)[67]. Напомним, что у восточных славян Сисиниева молитва превратилась в трясавичную, т.е. в молитву от лихорадки, горячки.

И, наконец, в шестую группу входят оценочные имена. Часть их имеет пейоративный характер: безобразница, блудница, зла, ljutica, ljutoděê, пянац, s'metiš'nica, тать. Такие имена характерны для греческой версии СЛ: одним из наиболее частых имен и эпитетов Гилу являются μιαρά «грязная/мерзкая», ἀκαθάρτη «нечистая». Другая часть представлена умилостивительными и эвфемистическими именами, весьма типичными для называния демонов или персонификаций болезней: добраѧ, макарила, мѫдрица, света, сиѧна, славна, šćedrotica.

* * *

Подытожим сказанное. Мифологический ономастикон СЛ начал складываться уже в процессе перевода греческих молитв на славянский язык, в силу чего заметную его часть составили кальки, славянизированные греческие имена и функциональные аналоги греческих мифонимов типа моры (всего мы насчитали более 25 таких мифонимов, см. ниже в Индексе мифонимов). Кроме того, ономастикон молитвы активно пополнялся за счет окказиональных мифонимов, мотивированных народными представлениями о характере и особенностях зловредной деятельности вештиц. При этом ономастикон южнославянских СЛ лишь малой своей частью пересекался с народным мифологическим словарем — из актуальной мифологический лексики в СЛ вошли лишь несколько базовых имен (вештица, мора, вила). Аналогичную картину можно наблюдать и в восточнославянских трясавичных молитвах: имена трясавиц (Невея, Глухея и пр.) не были достоянием местной мифологической системы, а возникли и имели хождение лишь на ограниченном пространстве

[66] Напр., «Записъ от вѣштице. Тому же от нечистаго духа, и от вѣштице, и от грознице, и от ноћнице, и от море, и от колке и назоре» (Ков).

[67] По мнению О.В. Чёха, на достаточно позднем этапе у греческой Гилу также появляется функция вредить роженицам и насылать на них послеродовую лихорадку (Чёха 2015: 310).

апокрифических молитв, заговоров, легенд и медицинских рекомендаций, связанных с лечением лихорадки и образами трясавиц.

На протяжении почти тысячелетней истории бытования СЛ на территории Южной Славии ономастикон СЛ, сохраняясь в своей основе, тем не менее существенно менялся.

Во-первых, он испытывал влияние местной мифологии. В результате в словаре поздних молитв появились имена вештиц, мотивированные не только содержанием молитв, но и традиционными верованиями, связываемыми с этими демонами: исиза, сати («та, которая сосет», ср. вештиц, высасывающих кровь у детей и взрослых), млекаръ («та, которая отбирает молоко», о вештицах, отбирающих молоко), ки люди свадут («те, которые ссорят людей»), блува («та, которая извергает съеденные сердца») и нек. др.

Во-вторых, словарь СЛ отразил процесс постепенной смены основных функций вештицы: если в ранних списках обеих Сисиниевых молитв за ней была закреплена прежде всего функция удушения (иже дѣти давить, оудавлѧюща оу женї дете, коя жена децу дави, ки дицу даву, детодавица и др., а также мора; о соответствующих именах в греческих молитвах от Гилу см. с. 290), которая не поддерживалась народной традицией (вештицы, по данным актуальных верований, не душат детей), то в более поздних списках (начиная с XVII в.) на смену «душительнице» пришла «кровопийца», что отвечало народным представлениям о вештице в центральной части Южной Славии и, по-видимому, активно ими поддерживалось.

И, наконец, в-третьих. С течением времени вештица как главный мифологический персонаж СЛ всё дальше отходила от образа дьявола и сближалась с человеком, превращаясь в соседскую ведьму, которая совершала зло по отношению к человеку и одновременно сама олицетворяла человеческие грехи и самих грешников. Поэтому неслучайно, что относительно поздние имена в ономастиконе СЛ (не ранее XVII в.) больше напоминают имена грешников (известные по славянским молитвам или надписям на иконах с изображениями мытарств и Страшного суда), такие как клеветник, блудник, ѡпадник (клеветник), прислоушник (подслушивающий), злотворьник, пянац и др., с той лишь разницей, что в СЛ эти и подобные имена почти исключительно женского рода.

Индекс мифонимов

Задачей публикуемого ниже индекса мифонимов Сисиниевой молитвы является «прочтение» имен и прояснение их внутренней формы. Поиск толкований мифонимов основан на сочетании нескольких подходов.

Во-первых, мы пытаемся понять значения этих слов через старославянский, церковнославянский, сербохорватский и некоторые другие языки (учитывая и тот факт, что эти имена берутся из рукописей огромного хронологического диапазона XI–XIX вв.).

Во-вторых, сопоставляем южнославянские мифонимы с греческими, выявляя славянизированные греческие мифонимы и кальки с греческих наименований демонов.

В-третьих, мы сравниваем мифонимы из разных списков, находящиеся на одних и тех же или соседних порядковых позициях, стремясь установить возможные связи, параллели, «диапазон» смещения и т.п.

В-четвертых, стараемся найти этим мифонимам и их значениям соответствие в содержании СЛ.

Наконец, в-пятых, для мифонимов из поздних (XIX в.) списков мы ищем параллели в южнославянской мифологии.

Стремясь прояснить внутреннюю форму мифонимов, мы исходим из того, что в греческой традиции, откуда эти молитвы попали к южным славянам, а также в восточнославянской имена демонов в Сисиниевых молитвах в значительной их части семантически прозрачны (что не исключает присутствия в перечнях непонятных и малопонятных имен), а по своему содержанию явно связаны со зловредными функциями тех демонов, от которых эти молитвы защищают человека.

Тем не менее во многих случаях значение имени остается не совсем ясным и предлагается несколько вариантов прочтения мифонима. К более чем 60 мифонимам толкования так и не были найдены. Надо, правда, иметь в виду, что значительная часть этих оставшихся непроясненными мифонимов — из поздних, середины XIX в., списков СЛ, тексты которых (и в т.ч. имена) в результате многочисленных переписываний были сильно искажены, что, по всей видимости, и затрудняет их понимание. О сложностях, связанных с пониманием имен в этих молитвах, свидетельствуют и имевшие место попытки перевода молитв. Мы уже упоминали, что молитва св. Сисина (Дуй 31–1) переводилась на болгарский и польский языки и при этом некоторые ее имена были переведены по-разному.

Бóльшая часть мифонимов представляет собой характеристические определения (эпитеты), указывающие на функции и занятия демонов, а также на то, какой именно ущерб они наносят человеку.

В рамках ономастикона преобладают существительные женского рода на *-а* в ед. числе (таковых насчитывается более 70%); в эти 70% входят и имена, оканчивавшиеся в старых списках на -ъ, который в списках конца XVIII — XIX в. был заменен на *-а* (типа врунъ — вруна; саулъ — саула). В целом это подтверждает представление о женской природе демона, вредящего роженице и новорожденным.

Существительные женского рода как наименования демоницы были образованы несколькими способами, и прежде всего суффиксальным — от глаголов, имен существительных и имен прилагательных; при этом преобладают суффиксы:

-ниц-: блудница, безобразница, (о)бретница, вадница, витница, vihrьnica, второобрезаница, гꙗбителница, дриводилница, izvod’nica, изгꙗбетеница,

is’hod’nica , клеветница, клетница, клтвеница, кръвопитница, лавница, ловница, месечница, мученица, napast’nica, наставница, нощница, облизаница, обрезаница, ѡблицаница, ѡбразница, отровница, падница, пладница, полонощница, поперьница, преблизаница, приблизаница, прѣѡбразница, резаница, сливница, s’metiš’nica, страшница, оудница, четвороичница, четверонощница

-иц-: адица, вештица, горица, детодавица, дражница, звателица, звекица, издрица, кровопица, лавица, ловица, ljutica, марченица, медвидица, местица, мѫдрица, оубїца, сводилица, урсица, чинилица, šᶜedrotica

-ij-: вия, idoliê, наварьдѫлиꙗ, пастириꙗ, патория, чедомориꙗ, tvrdodoliê

-ин-: варина, глубина, лутина, месечина, мудрина, сипина, страшавина, сѫбина

-ан-: аполана, асана, винана, мартиана, мародана, мерилитана, месана.

Высокая частотность мифонимов на *-ица*/*-ница* заставляет задуматься над тем, не является ли эта особенность ономастикона СЛ, пусть и отчасти, результатом действия механизма словообразовательной унификации (по определению А. В. Юдина (1997: 261)) или грамматической инерции (в терминологии С.М. Толстой (Толстая 2005)). И хотя СЛ мало напоминает заговоры с их выраженной ритмической структурой, в перечнях мифонимов намек на ритмическую повторяемость, безусловно, просматривается. Мы имеем в виду фрагменты таких перечней, объединяющие мифонимы со сходными финалями (*-ица*/*-ница*), в чем как раз и можно усмотреть влияние механизма инерции, см.: is’hod’nica — izvod’nica — ljutica — s’metiš’nica — vihrьnica — napast’nica (ХГА 2); вещица — облизаница — преблизаница — мѫдрица (Кач), вештица — обрезаница — прѣѡбразница (Хил 672–2) и др.

Вместе с тем, как нам представляется, механизм грамматической инерции в большей мере проявляет себя не в отдельных текстах СЛ, а на уровне рукописной традиции СЛ в целом; исходный же импульс этой инерции задан, по-видимому, первым именем этого ономастикона — именем вештица.

Помимо рукописной традиции во второй половине XIX в. СЛ распространялась у южных славян также через массовые издания для народа (см. об этом ниже, с. 493). Самих этих изданий нам не удалось обнаружить (поэтому их ономастикон нам неизвестен), однако Л. Глик пересказал содержание одной из таких молитв в своей статье, посвященной боснийским амулетам, и привел несколько мифонимов. Любопытно, что в этой молитве из популярной книжицы сохраняется та же словообразовательная инерция, что и в рукописной традиции СЛ. Л. Глик, в частности, писал: «В этой книжечке достоин упоминания и рассказ о дьявольском племени. По собственному признанию дьявола, сделанному им св. Сисою, к его, дьявола, племени относятся такие злые духи, как мора, куга, погани вјетар, пешта (зараза), јадилница, кровопилница и прождрљивица» (Глик 1890: 54, подчеркнуто нами. — *Т.А.*).

Наконец, надо иметь в виду, что мифонимы на *-ица*/*-ница* занимают значительное место и в фольклорной традиции Южной Славии, см. такие имена, как *чинилица, налетница, цопрница, злотворица, урочница, чаратаница* и мн. под. Наименования на *-ница*/*-ица* встречаются не только в мифологических рассказах и быличках, но и в заговорах, где также обозначают демонов, насылающих на человека болезни, либо сами эти болезни, см. обращения к демонам в сербских заговорах: «Страшници, худници…» (Раденковић 1982, № 364), «Проклета проклетнице, несретна несретнице, излази из раба Божијег…» (Там же, № 347); «Ви путнице, ви намернице!» (Там же, № 366); «Немитници, недојници, невенчаници…» (Там же, № 428) и т.д.

Кроме наименований демонов на *-ница*/*-ица* (около 70 имен) в составе СЛ мифонимы в форме имен существительных жен. р. на *-а* образуются непосредственно от корней глаголов или основ инфинитива путем отсечения суффикса *-ти* (бљувати — блува), присоединения к корню окончания *-а*: (варити — вара, навадити — навада, наставити — настава, пинути — пина) и т.д. В качестве мифонимов используются также прилагательные, отглагольные прилагательные и причастия, также жен. рода (добраѧ, зла, нерадостна, сана, света, сиѧна, славна, ubogaê, оудавлѧюща).

В составе ономастикона имеются сложные слова (второобрезаница, детодавица, дриводилница, ljutoděê, первострашница, чедомориѧ, четверонощница, tvrdodoliê, чаротворьць); составные мифонимы (витусал дијавалски, гноини доухь, живи ѡгнь, ѡгны дх҃ь, преласни диѧволь), а также описательные конструкции (ꙗже дѭти оузимаѥть; ѯзима мла(д)еньцемь млеко; иже члв҃кы разьбивають; иже дѣти давить; коя жена децу дави; ки дицу даву и креду; ки люди свадут; иже дш҃е погоублають; иже ѡтроки ꙗмлеть; оудавлѧюща оу женї дете; падница и гором тако да се буди луди чудили), которые наиболее далеки от того, что принято называть именем собственным. Эти глагольные конструкции, с одной стороны, часто являются кальками с греческих мифонимов-причастий (типа βρεφοπνιγούσα ‘душащая детей’), а с другой — некоторым образом напоминают эвфемистические обозначения мифологических персонажей, черта, например: *той, шчо лозами трясе*, *тот, шо сі людим не показуйи* (СД 5: 521).

* * *

Индекс содержит свыше 220 мифонимов (более 370 фиксаций имен), которые встречаются в южнославянских списках СЛ XI–XIX вв. Эти мифонимы в основном взяты из перечней имен вештицы (всего нам известно 23 таких перечня, в том числе неполных), где эти имена помещены под порядковыми именами, поэтому какой бы то ни было контекст к этим именам отсутствует; лишь единичные имена берутся из текстов молитв вне этих перечней.

В качестве заглавного слова дается хронологически наиболее раннее написание мифонима и рядом (в скобках) указывается век рукописи и ее сокращенное обозначение (см. выше в разделе «Краткая характеристика источников»); далее там же в скобках указываются сокращения остальных источников, в которых фиксируется то же написание, далее следуют остальные варианты написания (по хронологии источников), также с указанием источников. Если какие-то варианты написания мифонима встречаются более одного раза, далее, после перечня источников, ставится цифра, указывающая на количество соответствующих вариантов, что позволяет получить представление об общем количестве фиксаций данного мифонима.

Имена из списков середины — второй половины XIX в. напечатаны не черным, а серым шрифтом, и хронологическая помета к ним отсутствует.

Затем следуют параллели из старославянского (ст.-сл.), сербского и сербохорватского (серб.; с.-х.), древнерусского (др.-рус.), греческого (греч.) языков, вслед за которыми, обычно в кавычках, предлагается толкование.

Старославянская лексика, если это не оговорено отдельно, дается по изданию: Slovník jazyka staroslověnského / Hl. red. J. Kurz. Praha, 1958–1994. Sv. I–IV. Seš. 1–52 (SJS); сербская — по изданию: Толстой И.И. Сербскохорватско-русский словарь. 5-е изд. М., 1982; в обоих случаях — под соответствующим словом, без дополнительного указания на выпуск и страницу. Ссылки на другие словари и источники приводятся в соответствии с общей библиографией к книге двумя способами: либо под соответствующим словом без указания на том и страницу (РСКНJ; РСКJ; Срезневский), либо с указанием тома и страницы (Старославянский словарь 1999; RHSJ; Геров).

В качестве иллюстраций и параллелей цитируются фрагменты из текстов СЛ и других источников.

В индексе используются перекрестные отсылки, объединяющие мифонимы по их предполагаемому значению.

авериа (XIII в., СПД 4)

авети (нач. XIX в., НБС 113), оведа (Ков), аведа (Кат) — серб. *авет* «привидение, призрак, дух»

авизою (XVII в., Хаш 281) — мифоним, не входящий в перечень имен вештицы, см.: «Азь архаггль Михаиль ходих по горѣ Елеѡностѣи и ѡбрѣтох вѣщицъ именим Авизою…» (фиксируется в славянских списках с территории Румынии; см. в главе «Легенда о св. Сисинии в румынской традиции»). По мнению А.Н. Веселовского, это имя связано с Овизут (которая убивает детей) из «Завещания Соломона», а также с греческим мифонимом Ἀβυζοῦ

и под. (Веселовский 1883: 51); варианты имени имеются также в еврейских, румынских и некоторых других версиях СЛ. М. Соколов (1895: 163) полагал, что к имени Авизою восходят многие южнославянские мифонимы из поздних списков (в частности, воза, вия, витка и др.). В греческих молитвах это имя встречается очень часто, обычно на одной из первых четырех позиций (Greenfield 1989: 125). См. также Визуса

агашара (Брат)

агритила (Сок 275–65)

адїйца (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–1), адица (НБС 425) — значение неясно: < 1) ст.-сл. **ѧдъ** «преисподняя», т.е., возможно, «пекельная», см. Глубина; 2) ст.-сл. **ꙗдь** «пища, еда», **ꙗдьца** «едок, обжора», что может быть связано с мотивами, согласно которым вештицы съедают сердце ребенка и выпивают его кровь, см. Ѡблицаница[3]; 3) ст.-сл. **ꙗдъ** «яд», т.е. «отравительница», см. Отровница. При переводе молитвы св. Сисина (Дуй 31–1) мнения переводчиков разделились: в публикации Г. Минчева (при переводе на польский) это имя переведено как «piekielnica», т.е. связывается с темой ада (Minczew 2003: 134); у Милтеновой то же имя переведено как «отровна» (Милтенова, Кирилова 1994: 120), т.е. «ядовитая» или «отравленная»

алꙋдница (XVII в., Кач) — мифоним занимает 11-ю позицию в Кач; на 10-й и 11-й позициях в большинстве других списков группы С молитвы арх. Михаила находится мифоним блудница (см. табл. 4); поскольку два этих мифонима различаются лишь первой буквой, можно предположить ошибку прочтения в Кач

анеси (XVII в., Кач, Дуй 31–2) 2, аносикако (НБС 113) — встречается только в группе С списков молитвы арх. Михаила (см. Табл. 4)

аполана (Сок 275–30)

асана (нач. XIX в., НБС 113), см. Сина

асина (Ков, Хил 672–2), см. Сина

ататира (Кат)

ахоха (XVII в., Хаш 281)

безобразница (Кат) — серб. *безобразник* «бесстыдник, нахал»; т.е. «бесстыдница, нахалка» (ср. ст.-сл. **безꙁ лица** «бесстыдно»). С другой стороны, в мифониме можно увидеть кальку греческого имени ἀμορφοῦ «бесформенная»

блува (Кат) — < серб. *бљувати* «блевать»; «та, которая блюет»

блудница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Ков, НБС 113, Сок 275–30, Сок 275–65, Кат) 6 — ст.-сл. **блѫдьница** «развратница»; встречается в группе С списков молитвы арх. Михаила (см. Табл. 4). В восточнославянской версии СЛ известны *растлея* (Короленко 1892: 279) и *блудея* (Соколов 1892: 337). См. Алꙋдница

«блуд»: блуд ако не иду в црѣву (Сок 275–49), ср. ст.-сл. **чрево** «утроба женская; лоно», серб. *црево* «кишка»; т.е., возможно, «блуд, при котором не входят в лоно»; ка мој блуд чине «которая мой блуд творит» (JAZU IVa)

бретница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2, см. Обретница

вадница (JAZU IVa) 2 — значение неясно; ? < 1) серб. *вадити* «вынимать, вытаскивать», см. в серб. песне, где чабан объясняет девушке причину своей скорой смерти: «Вештице су ме изеле: Мајка ми срце вадила, Стрина јој лучом светила» [Вештицы меня съели: мать мое сердце вынимала, тетка ей лучиной светила] (Ђорђевић 1953:21), т.е. «та, которая вынимает (сердце или младенца из утробы)»; 2) с.-х. *vadati* «оговаривать, осуждать», *vadati se* «ссориться» (RHSJ 20: 499), ср. серб. *свађати се*, т.е., возможно, «та, которая клевещет, оговаривает», см. Навада; 3) с.-х. *vadina* «призрак; вампир, врколак» (RHSJ 20: 495); хорв. *vadica* «демон, происходящий из души младенца, умершего некрещеным» (Boškoviće-Stulli 1967–1968: 391, Синьская краина); серб. *вада, вадина* «призрак, привидение» (РСКНЈ 2: 347)

вана (Кат), ваналанагастъ (Сок 275–30)

вара (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2), варилуне (Сок 275–30), варина (Брат), варнуне (Кат) — значение неясно; возможно, 1) < ст.-сл. **варъ** «жар, зной», серб. *варити* «варить, кипятить», т.е. «та, которая варит/обжигает/горячит»; см. Врукъ; 2) серб. *варати* «обманывать», см. Прела(с)ни(х)ь диꙗволь

вельзѣвꙋлъ (XII в., ИерП) — ст.-сл. **вѣльзєволъ**; об этом имени как обозначении черта см.: Дукова 2015: 156–157

ветар҄ (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–1, НБС 425) — ст.-сл. **вѣтъръ** «ветер»; в контексте молитвы, возможно, «болезнь, переносимая ветром», «демон, переносящий болезнь в ветре», ср. ветрьница как имя вештицы из рукописи XV в. (RHSJ 21: 131). О «ветре» как названии болезней и мифониме у юж. славян см.: Раденковић 1982: 393–394; Раденковић 1999: 383; Дукова 2015: 92–95. Мифоним чаще встречается в названии молитвы арх. Михаила против вештицы, где получает эпитет «поганый»: «Молитва с҃тагѡ архаггела Міхаила и проч. силъ. Томужде ѿ нечистаго дх҃а, ѿ вещице, ѿ грознице, ѿ ноћнице, ѿ виле, ѿ море, ѿ назора, ѿ погана ветра»

вида (Брат) — значение неясно; возможно, < 1) с.-х. *видети* «видеть», *вид* «зрение», *видан, видана* «тот, кого видно», *видовит* «ясновидящий; прозорливый»; *видовна* — так, в частности в Боснии, называют женщину в течение 40 дней после родов, когда она якобы способна видеть то, что не видят другие (Fabijanić 1986–1987: 262), серб. *вид*[2] в выражении *погане види* «урочливые глаза» (РСКНЈ); ср. словен. *videnc* «душа проклятого человека или умершего некрещеным ребенка в виде блуждающего огня» (*Л. Раденкович*); 2) серб. *видати* «исцелять, врачевать (знахарством)», *вид*[3] «лечение» (РСКНЈ); *видар* «лекарь», с.-х. *vidarica* «лекарка» (RHSJ 20: 809–811), серб. *видар* «знахарь», см. также Визда

визда (Сок 275–65) — в списках группы С молитвы арх. Михаила имя визда стоит фактически на одних и тех же позициях с именами вида и воза (3-я и 4-я позиции), см. табл. 4. Наличие в этих именах согласных *в* и *з* позволяет

усматривать в них связь с мифонимом визуса (см.), занимающим в группе А списков молитвы арх. Михаила также 3-ю позицию (см. табл. 3).

визѹса (XVII в., НБКМ 273), визуса (НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — вероятно, славянизированная форма греч. имени Ἀβυζοῦ и под., встречается только в группе А списков молитвы арх. Михаила (см. табл. 3), см. также Авизою

вила (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–1, Дуй 31–2, Сок 275–30, Ков, НБС 113, Брат, Сок 275–65, JAZU IVa) 8, вїла (Дуй 32), вил (JAZU IVa), вила морешка (JAZU IVa), фила (Сок 274–49), фила патория Сок 275–30) 2 — южнославянский мифологический персонаж (СД 1: 369–371); о мифониме «вила» см. специально: Дукова 2015: 24–31

вина (Сок 275–30)

винана (нач. XIX в., Ков) — значение неясно; по мнению Ковачевича (Kovačević 1878: 283), возможно, искаж. «вилана»

вир (XVII в.), вира (Хил 672–2), увирка (Брат) — видимо, «крутящаяся», см. ст.-сл. **виχъръ**, серб. *вихар*, *вихор*, диал. *вијор*, *вири ветрове, вириште* «вихрь/вихри», серб. *вир* «водоворот, омут, источник». Начиная с XVII в. слово «виръ» появляется сначала в названиях молитв архангела Михаила, напр.: «М(о)л(и)тва с(вя)то агг(е)ла хранителя ѿ море вещице и ѿ вирахъ и ветра… естъ в(ъ) дни и нихъ лет» (Павл), в с XIX в. — уже в перечнях мифонимов. Ср. Вихрьница, Вия, Увирка

вита (Сок 275–30), витка (Сок 275–65) 2, витница (JAZU IVa) — возможно, < серб. *вити* «вить; крутить», т.е. «завивающая(ся), крутящая(ся)»; см. Вир, Вихрьница, Вия, Увирка

витусал дијавалски (JAZU IVa) — также, возможно, от серб. *вити*, см. Вита

vihrьnica (XV в., ХГА 2) — < ст.-сл. **виχъръ** «вихрь», возможно, злой дух, дьявол в образе вихря; по мнению М. Пантелич (Pantelić 1973: 175), аналог одного из греческих имен Гилу (πετομένη), означающего летающего атмосферного демона. О мифониме со значением «вихрь» см. специально: Дукова 2015: 96–97. См. Вир, Ветар

вия (Сок 275–65) — < серб. *вијати* «веять, развеивать, крутить»; вероятно, «та, которая дует»; ср. ст.-сл. **виѩлица** «буря», **вѣѩти** «дуть; веять»; с.-х. фольк. *vjeja* «вештица» (RHSJ 21: 54), см. также Витница и др.

вкоумара, вкумара (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2

воза (Кат, Сок 275–30) 2

волх (кон. XVII — нач. XVIII в.) — < ст.-сл. **влъхвъ** «колдун, волхв»; встречается только в названии молитвы «Молитва с҃тагѡ Архаг҃гела Мїхаїла. Томуже ѿ нечистаго Дх҃а, ѿ вещице, ѿ нощнїце, ѿ грознїце, ѿ Волха, ѿ назора, ѿ Море, ѿ погана Вѣтра» (Дуй 32)

вона (Сок 275–65) — возможно, < серб. *воња* «запах», *воњати* «пахнуть; нюхать», т.е. «та, от которой пахнет»

врагъ — < ст.-сл. **врагъ** «перен. о дьяволе» (Старославянский словарь 1999: 122); регулярно встречается в тексте молитвы св. Сисина, вне перечней

мифонимов (начиная с XIII в.); в молитве арх. Михаила фиксируется единично как одно из имен злого духа в перечне других его наименований: «заклинаю т(е)бе враже сотоно и навадо и вса та твоѣ там'на имена» (ХГА 2). Об этом наименовании как мифониме см.: Дукова 2015: 158–159

врачъ (нач. XIX в., НБС 113) — ст.-сл. **врачь** «лекарь»; серб. *врачати* «ворожить»; см. в тексте молитвы: «їа сам вещица <…> наꙋврачаю млеко ꙋ матери» [я вештица <…> заколдовываю/заговариваю молоко у матери] (Кач), «уврачамъ женамъ млеко» (Дуй 31). С другой стороны, поскольку три имени — врунъ, врукъ и врачъ — встречаются на соседних (14-я и 17-я) позициях в списках группы С молитвы арх. Михаила, возможно, все они являются вариантами одного имени, хотя и не ясно, какого

врукъ (нач. XIX в., Ков) — возможно, < серб. *врућ* «горячий, жаркий», *врућица* «лихорадка; тиф», *врућина* «жар, зной», ср. представление о том, что демоны напускают на роженицу послеродовую горячку, см. Вара

врунъ (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32, Хил 672–2) 3, фруна (Хил 672–2)

вѣщица (XI в.) (ПопКр; СПД 1, СПД 4, Хаш 281), вещица (НБКМ 273; НБС 454; JAZU 140, Павл 2; Кач, Дуй 31–2, Кат), вѣштица (Ков), věšćа (ХГА 2), вѣщъ (НБС 425), вишка (JAZU IVa), вештица (Дуй 31–1, Сок 275–49, НБС 113, Хил 672–2, Брат, Сок 275–30, Сок 275–65), всего 22 — «ведьма», мифологический персонаж. О мифониме см. специально: Дукова 2015: 83–86. См. также с. 455 наст. изд.

гарница (Брат)

гилаѧ, гиливера (Кат) — ? < греч. Γυλοῦ

глекета (XVII в., Кач) — ? < греч. 1) γλυκαίνω «подслащивать, делать сладким», γλυκός «сладкий», т.е. «сладкая» как умилостивительное наименование демоницы; 2) το γλυκί «эпилепсия; истерика». Слово γλυκύ входит в название греко-византийской апокрифической молитвы «Εὐχὴ, λεγομένη εἰς τὸ γλυκύ», где оно означает либо эпилепсию, либо другую детскую болезнь, сопровождавшуюся появлением на голове струпьев, типа золотухи (Алмазов 1901: 55–56); 3) искаж. вариант мифонима клевета, занимающего ту же, 5-ю, позицию в списках группы С молитвы арх. Михаила (см. табл. 4)

глубина (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2) — ст.-сл. **глѫбина** «глубина» (синонимы **бєздъниѥ**, **пѫчина**), **глѫбиньнъ** «глубинный, адский», с.-х. *glubina* «глубина» (RHSJ 3: 206); т.е., возможно, «имеющая отношение к аду». Вероятнее, однако, что это вариант имени **голꙋбница** из списков группы С молитвы арх. Михаила: в соответствующих перечнях оба мифонима занимают 6-ю позицию (см. табл. 4), см. Голꙋбница. Мифоним Glubina встречается в румынских списках молитвы архангела Михаила

гноини доухь (XII в., ИерП) — ст.-сл. **гноинъ** «гнойный; покрытый язвами», т.е. «гнойный дух»; возможно, калька с греч. μιαρό πνευμα «гнойный дух», см. Спириноса[1]

голѹбница (XVII в., Кач) — < ст.-сл. **голѫбъ** «голубь», **голѫбинъ** «голубиный»; возможно, как образ, в который преображается вештица, см. «прохож(д)ю <…> ѩко голоубица» (СПД 4); см. также Глубина

горица (JAZU IVa) — ? < 1) серб. *гора* «гора, лес», возможно, «живущая в горах»; 2) серб. *гора*[6] «эпилепсия» (РСКНJ), ср. Падница и гором тако да се буди луди чудили

гробленъ (Хил 672–2) — ? < серб. *гробље* «кладбище», т.е. «относящаяся к кладбищу, живущая там»; см. также с.-х. *гробник* «вампир» (Дукова 2015: 98)

грознїца (кон. XVII — нач. XVIII в.) — < ст.-сл. **грозьнъ** «грозный, страшный»; ср. серб. *грозница* «лихорадка, горячка»; встречается только в названии молитвы арх. Михаила: «Молитва сѵ̑тагѡ Архагг̑ела Мїхаїла. Томуже ѿ нечистаго Дх̑а, ѿ вещице, ѿ нощнїце, ѿ грознїце…» (Дуй 32). Мифоним встречается также на печатях-амулетах, имеющих надпись «от грознїце» (Христова 2001: 93)

«губить»: иже дш̑е погоуб̀лают (XIII в., СПД 1) [которые губят души (людей)], гѹбителница (Хил 672–2) — < ст.-сл. **погоубл҃ати** «губить, уничтожать»; серб. *губити* «терять; казнить», т.е. «та, которая губит/убивает»; близкий по значению мифоним фигурирует как автоименование вештицы в тексте молитвы: «она рече: їа сам вещица, родѹ чловеческомѹ изгѹбетеница» (Кач)

«давить»: иже дѣти давить (XIII в., СПД 1) «которая душит детей», давленїе (XVIII в., НБС 425) «удушение» — < ст.-сл. **давити, давлѭ** «давить, душить»; оудавлѧюща оу женї дете (кон. XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–1) «душащая детей у женщин» (в Minczew 2003: 134, при переводе на польский, «душащая детей в лоне матери») < ст.-сл. **оудавл҃ати** «душить»; коя жена децу дави (Сок 275–49) «женщина, которая душит детей», ки децу дави и креду (JAZU IVa) «те, которые детей душат и крадут»(?), см. также Детодавица. В восточнославянской версии СЛ одним из самых распространенных имен является «гнетея»

детодавица (XVII в., НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — < ст.-сл. **давити** «давить, душить», ср. ст.-сл. **дѣтогоубл҃ник, дѣтоубиство**; т.е. «та, которая душит детей»; калька с греч. мифонимов βρεφοπνιγούσα, βρεφοπνίκτρα, παιθοπνίκτρια

диѩволь (XIII в.), диѩвол — часть составного мифонима Прела(с)ни(х)ь диѩволь (см.), см. Вельзѣвѹлъ, Сатана. Об этом имени см.: Дукова 2015: 167–168

длубниа (Кат) — возможно, < серб. *дубина* «глубина», см. Глубина

добраѩ (XIII в., СПД 4) — ст.-сл. **добръ, добрыи** «хороший, добрый; красивый»; возможно, калька с греч. мифонима καλής «хорошая». Об аналогичных мифонимах и названиях болезней см. специально: Дукова 2015: 101–103

дражница (Кат) — возможно, < серб. *дражити* «дразнить; возмущать», ср. с.-х. диал. *dražionica* (RHSJ 2: 763), т.е. «та, которая дразнит»

дриводилница (JAZU IVa) — возможно, < серб. *дрводеља* «плотник», т.е. «та, которая что-то делает с деревом»

дрижда (Брат), см. Визда, Рижла

евгелꙋ(с)а (XVII в.), евегелоса, evелелоса (НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) — славянизированный вариант греч. εὐ γελούσα «добрая Гилу»; встречается только в списках группы А молитвы арх. Михаила (см. выше табл. 3)

живи ѡгнь (XVII в., НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — ст.-сл. **живъ, живыи** «живой; животворный» + ст.-сл. **огнь** «огонь; жар, горячка», т.е. дословно «живой огонь»; 1) мифоним может быть связан с темой огня как симптома недуга, насылаемого демоном на человека, см. Врукъ, Вара; 2) серб. босн. *жива ватра* «острая экзема» (ГЗМ 1890/3: 286), болг. *жив огън* «воспаление раны», то же что серб. *подљут*, см. Лутина, Ljutica

зазоръ (Сок 275–49) — серб. *зазор* «позор, стыд, бесчестье», серб. диал. «урок»; в сербских заговорах фигурирует во мн. ч.: «уроке и зазоре» (БВ 1891/5: 76)

званиї (XIII в., СПД 1) — < ст.-сл. **ꙁъваникъ** «зов, крик, приглашение». Зов считается формой поведения демонов: провоцируя отклик человека, демон тем самым завладевает его душой и жизненной силой (см.: СД 3, s.v. *Зов, звать*); македонцы, в частности, считали, что злые духи зовут роженицу, имитируя чей-нибудь знакомый голос; если она поверит и отзовется, непременно умрет (Ђорђевић 1941/1990: 164), см. Зова, Звателица. По мнению С.М. Толстой, мифоним может иметь и обратное значение — «гостья», «та, которую зовут»

звателица (XVII в., Кач) — «та, что зовет» (RHSJ 23: 161), см. Званиї. В перечне группы С (табл. 4) стоит на той же 18-й позиции, что и звателица (см.)

звекица (нач. XIX в., НБС 88) — ст.-сл. **ꙁвѧцати** «звенеть, звучать», **ꙁвѧкъ** «звук», с.-х. *zvek* «звук», *zvekati, zvečati* «издавать звуки» (RHSJ, sv. 95: 169, 172–173), серб. *звецкати* «звякать, бренчать»; возможно, «та, что бренчит/издает звуки»

зла (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2 — ст.-сл. **ꙁълъ**, **ꙁълыи** «злой, плохой», см. серб. *зла душа* «вештица» (Дучић 1931: 300); мифоним Zlaia часто встречается в румынских списках молитвы архангела Михаила

злателица (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2) — значение неясно, ср. ст.-сл. **ꙁлато** «золото»; серб. *златеница* «желтуха»; возможно, «та, которая делает человека желтым»; в перечне группы С (табл. 4) стоит на той же 18-й позиции, что и звателица (см.)

змиѫ (XIII в., СПД 1) — ст.-сл. **ꙁмиѧ** «змея»; возможно, 1) животное, в которое преображается вештица, см.: «аз вахож(д)ꙋ и членовекꙋ ѩко и кокошь ѩко голꙋбица ѩко змїѭ» (НБКМ 273); 2) пейоративное наименование вештицы

зова (Брат, Сок 275–65), см. Званиї

йана (Брат) — вила (Раденковић 1999: 61)

idoliê (XV в., ХГА 2) — форма жен. рода (или собират. сущ.) от ст.-сл. **идолъ** «идол»; по мнению М. Пантелич (Pantelić 1973: 175), это славянизированное латинское слово в молитве, переведенной с латыни; ср. с.-х. *idolija* (RHSJ 3:767)

иже дш҃е погоу́блають, см. «Губить»

иже члв҃кы разьбивають, см. «Разбивать»

иже дѣти давить, см. «Давить»

иже ѡтроки ѥмлеть, см. «Ѩти»

ѥже дѥти оузимаѥть, см. «Оузимаѥть»

izvoďnica (XV в., ХГА 2) — значение неясно; < ст.-сл. **изводити, извести** 1. «выводить; освобождать; производить на свет»; 2. «вывезти, вытащить» и др. значения, см. с.-х. *izvoditi* с теми же значениями (RHSJ 4: 346–347); 3. серб. *изводити*[15] «лечить» (РСКНЈ, s.v.)

издрица (нач. XIX в., НБС 88) — < с.-х. *izdrijeti* «вырвать», *srdašce mu izdriše* «сердечко ему вырвали» (RHSJ 4: 161–162), т.е. «та, которая вырывает (сердце)»

инасина (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32, Ков) 3, см. Сина

ираулъ, ираѹл (XVII в., Кач, Дуй 31–2)

исиза (Кат) — ? < серб. *исисати* «высосать», т.е. «та, которая высасывает» (возможно, о вештице, высасывающей кровь у человека)

is'hoďnica (XV в., ХГА 2), исходница (JAZU IVa) — значение неясно; ср. ст.-сл. **исходити** «выходить, исходить», с.-х. *исходник* «потомок» (РСКНЈ, s.v.)

кара (XVII в., Кач) — значение неясно; 1) < с.-х. *kar* «укор, порицание, брань; наказание, кара; неприязнь, горе» (RHSJ 4: 850–851); др.-рус. карати, караю «наказывать» (Срезневский); т.е., возможно, «та, которая угрожает, корит, наказывает»; 2) *кара* — серб. «темный, черный», болг. «черный; страшный, грозный» (от тур. *kara* «черный», RHSJ 4: 851; Геров 2: 350) — употребляется в том числе по отношению к вештицам: ю.-вост.-серб. *каравештица* «черная ведьма» — название масленичных костров, в которых якобы сжигали вештиц (Плотникова 2004: 116), см. также Чръни. В хронологически близком списке молитвы арх. Михаила группы С (Дуй 31–2) это имя стоит на той же 8-й позиции, что и вара (см.). В греч. версии СЛ известны многочисленные мифонимы на καρ-/καρχ- — типа καρχαρικρύ, καράνιχος и под.

ки вишину виде (JAZU IVa) — «которые видят высоту» (?)

ки неро(е)ну дицу (JAZU IVa) — «которые нерожденного ребенка…»

клеветница (XVII в., Кач, Дуй 31–2, Дуй 32, Ков, Хил 672–2, Брат, Сок 275–30 (3), Кат) 9, клевета (Кач, Дуй 31–2) 2, клеветнича (НБС 113), клтвеница (НБС 113), клевеница (Сок 275–65) — ст.-сл. **клеветати** «клеветать», ст.-сл. **клеветьникъ** «клеветник», ст.-сл. **клевета** «клевета». Входит в перечни группы С молитвы арх. Михаила (см. табл. 4)

клета (Дуй 31–2), клетница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2), клетники (Сок 275–49) — < ст.-сл. **клѧти сѧ** «проклинать, клясть», серб. *клет, клета* «про-

клятый, окаянный», *клетник* «давший клятву» или «проклятый», *клети* «клясть, проклинать», т.е. «про́клятая, та, которую клянут» или «та, кто клянет, проклинает»

клименїа (XIII в., СПД 4)

клтвеница — серб. *клетвеник* «человек, давший клятву; присягнувший», т.е. «та, которая дала клятву»

«красть»: ки дицу даву и креду «которые детей душат и крадут» (?) (JAZU IVa) < серб. *красти, крадем* «красть, воровать»

крвопитница (XVII в., Кач), кровопица, кровопїица (Дуй 31–1), кро(во)пица (Дуй 31–1, НБС 425) — см. ст.-сл. **кръвопивъ** «кровопийца»; соответствует греч. мифониму αἱματοπινούσα «пьющая кровь»

кумнаго (нач. XIX в., Ков) — значение неясно, ср. с.-х. *кума* «вештица» (Раденковић 1999: 394), либо как заместительное название демона, если его имя нельзя было произносить; либо как умилостивительное именование

лавица (Сок 275–30) — серб. «львица», см. Левь и скоумінь, см. также Ловица

лавница (Брат), см. Лавица, Ловица, ловница

левь и соумінь (XII в., ИерП), львь и скоумень (XIII в., СПД 1) — ст.-сл. **львъ** «лев», ст.-сл. **скѵмьнъ** «львенок», т.е. «лев и львенок», см. также Лавица. В восточнославянской версии СЛ встречаются мифонимы «аки лев рыкает» (Пругавин 1909: 10–12), «ако лев зубами гризущая», обозначающие трясавицу (Короленко 1892: 278–279)

лекта (XVII в., Хаш 281)

ловица (Сок 275–30), ловница (Кат) — серб. «охотница», т.е. «та, которая ловит» (ср. выше с мотивами ловли дьявола и дьявола как охотника-ловца), см. также Лавица, Лавница

лутина (НБС 113), см. Ljutica

луча (JAZU IVa) — значение неясно; возможно, < 1) с.-х. *луча* «луч, в т.ч. солнечный, луч небесного света» (RHSJ 6: 186–187), см. Сиѣана; 2) серб. *лучити* «разделять, отделять»

ljutica (XV в., ХГА 2) — < ст.-сл. **лютъ** «яростный, лютый, страшный», серб. *љутица* «злюка; ядовитая змея»; *љутица*[2] «вила, которая людям причиняет зло» (РСКНJ, s.v.). См. Ljutoděê, Лутина

ljutoděê (XV в., ХГА 2) — < ст.-сл. **лютъ** «яростный, лютый, страшный» + ст.-сл. **дѣѧти** «действовать, делать, совершать», т.е. «творящая зло; делающая нечто страшное», см. Страшница

макарила (XVII в., НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — < греч. μακάριος, α «блаженный, счастливый, безмятежный»

мариѧда (XIII в., СПД 4) — возможно, личное имя от Мариѧ

марданата (Кат)

миродана (Сок 275–30) — с.-х. диал. *marodan, marodna* «больной, больная», от нем. *marod* «прихворнувший» (RHSJ 6: 486)

мартиана (Брат) — см. Марченица

марченица (JAZU IVa) — < серб. *марчен*, *марчани* «мартовский», *Марченица* «Благовещение» (РСКНJ, s.v.), т.е., возможно, «мартовская; приходящая в марте». Это значение предположительно обусловлено тем, что, согласно поверьям, вештицы особенно активизируются на масленицу, т.е. в период, который может приходиться на начало марта. «Хрононимические» имена демона иногда встречаются в греч. списках СЛ, в частности μαρτιανιανή «мартовская»

медвидица (JAZU IVa) — серб. «медведица», возможно, как образ, который принимает вештица, см. Ur'sica

меретимора (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2, см. Мора

мерила (Кат) — ? < серб. «мерка, единица измерения; весы, безмен», *мерити* «мерить, измерять»; возможно, как перекличка между вештицами и судженицами

мерилитана (Сок 275–30), см. Мерила

месана (Хил 672–2) — возможно, искаж. месечина, во всяком случае в списках группы С молитвы арх. Михаила месана занимает 10-ю позицию, как и месечина и месечница (см. Табл. 4)

месечница (XVII в.) (Кач, Сок 275–65) 2, мѣсечница (Ков), miseč'nica (XV в., ХГА 2), месечина (Дуй 31–2, Брат, Кат) 3, мечна (Сок 275–30) — < ст.-сл. **мѣсѧць**. Встречается в списках группы С молитвы арх. Михаила (см. табл. 4). Вероятно, калька с греч. мифонима σελήνη «луна; эпилепсия». О вреде лунного света упоминается в одном из фрагментов ХГА: «ove besedi i ovo pisanie estь protivu vsěm' děmunomь i protivu vilamь i protivu misecu ki otroč'cemь š'koditь im i č(lověk)i» [эти речи и это писание против всех демонов и против вил и против месяца, которые вредят детям и людям] (Pantelić 1973: 203, подчеркивание в цитате наше. — *Т.А.*)

меслатор (Хил 672–2)

местица (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–1) — возможно, < с.-х. *mesti* «косить (о болезнях, которые морят людей)», серб. *мести*[4] «уничтожать, морить» (РСКНJ, s.v.); так, в частности, говорят о чуме, чтобы подчеркнуть, что она морит много людей (RHSJ 6: 613), т.е. «та, которая косит/морит людей»; ср. греч. мифоним παιδοθερίστρα «детская жница». Милтенова переводит это имя как «пятнистая» (< серб. *местичав* «пятнистый»)

миралавтва (Сок 275–65)

мишница (JAZU IVa) — ср. серб. *мишица* «мускул, плечо»

млекаръ (нач. XIX в., НБС 113) — < серб. *млекар* «молочник», см. с.-х. *mļekara* «змея, которая также называется *mļečarica*» (RHSJ 6: 849, центр. Хорватия); возможно, в связи с тем, что вештица «отбирает молоко», в т.ч. у скота (Плотникова 2004: 649–655)

множностъ (нач. XIX в., Ков) — < ст.-сл. **мъножьство** «множество»; см. Тїесто

мора (XIII в., СПД 1, Дуй 31–1, НБС 425, НБС 88, Сок 275–49, ХГА 2, Хаш 281, НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2, НБС 113, Хил 672–2, Кат) 14,

моро (Дуй 31–2), меретимора (Дуй 32), тмора (Ков), нагимора (Кач) — мифологический персонаж. Об этимологии мифонима см. (ЭССЯ 17: 204–207; Дукова 2015: 51–62; Белетич, Лома 2013)

мрелатинь (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2) — значение неясно; см. Мрелестни

мрелестни (XVII в., Кач), возможно, то же, что преласни диѧволь (см.)

мруча (нач. XIX в., НБС 113), см. Врукъ

мѫдрица (XVII в., Кач), мудрина (XVII–XVIII вв., Дуй 31–2) 2 — < 1) ст.-сл. **мѫдръ** «мудрый, рассудительный», с.-х. *mudrina, mudrica* «мудрая» (Iveković 1: 715), серб. *мудрица* «умная, мудрая особа» (РСКНЈ, s.v.); возможно, одно из умилостивительных или эвфемистических наименований демоницы. В греч. списках СЛ известна σοφωτάτη «мудрая»

мученица (XIX в., НБС 113) — серб. «мученица», хотя логичнее предположить значение «та, которая мучает, истязает»

navada (XV в., ХГА 1) — неясно, является ли это слово мифонимом (см. выше, с. 402, примеч. 15 к публикации списка ХГА 1); значение не совсем ясно: < 1) ст.-сл. **вадити** «жаловаться на кого, обвинять кого», ст.-сл. **навадити кого** «подстрекать; клеветать, хулить»; ст.-сл. **навадьница** «клеветница»; см. Клеветница; 2) с.-х. *navada* «привычка, обыкновение; то, что перенял» (Iveković 1: 779), серб. *навада* «проделка, ухищрение» (РСКНЈ, s.v.), ср. также в румын. версии СЛ: navadaria, năvodar (Hăşdeŭ 1879: 281)

навра(д)ѫлиѧ (XVII в.), наварьдѫлиѧ (XVIII в.), на вартулия (НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — 1) ср. серб. мифоним *ордуља*/*ordulja* «venefica», т.е. волшебница, отравительница (Караџић 1818: 518); «вештица» (Iveković 1: 914, Воеводина; по мнению Л. Раденковича, заимствование — Раденковић 1999: 382). 2) В греческих списках СЛ представлено порядка полутора десятков вариантов этого имени типа ἀναδαρδαλέα, βαρδελλούς, ἀναβαρδού (Greenfield 1989: 95, 125) и т.п., имеющего скорее всего значение «железная» (о значении мифонима и параллелях к нему из разных традиций см. выше, в главе О.В. Чёха, s.v. *Анавардалея*); многочисленные аналогичные имена встречаются и в румынской версии СЛ (Navdorona, Navodariia и др.). 3) Возможно позднее сближение этого непонятного мифонима с серб. *навардати* «навалить, нагромоздить, особенно о еде», *навардати се* «наесться» (РСКНЈ, s.v.), см. Адїйца[2], Ѡблицаница[3]

нагимора, см. Мора

napast'nica (XV в., ХГА 2) — < ст.-сл. **напасть** «несчастье; искушение», **напастьникъ** «искуситель», т.е. «приносящая несчастье»; см. комментарий к мифониму в тексте СЛ: «Napast'nica napadajući <…> bědu tvorimь č(lově)komь» (ХГА 2)

наставкикъ (XII в., ИерП), наставник (XIII в.), наставница, настава (XV в.) — мифоним, не входящий в списки имен вештиц; ст.-сл. **наставьникъ** «вождь; учитель, наставник; знаток», от ст.-сл. **наставлѧти** «указывать

правильный путь, вести». Вероятнее всего, калька с греч. мифонима διδακτικός «учитель, наставник». В СЛ используется исключительно в негативном значении (дьявол как наставник демонов, обучающий их всякому злу): сотонамь наставкикь (ИерП); азь ѥсьмь настав҆никь чаротвор҆цемь всемоу з҆лꙋ (СПД 3), ср. уст. диал. серб. *наставник*[2] «тот, кто наущает, наводит на что-то» (РСКНЈ, s.v.)

нерадостна (XVII в., Хаш 281) — < ст.-сл. **радость**, т.е. «нерадостная», ?«наводящее уныние (понимаемое как грех»), хотя значение в контексте СЛ остается не совсем ясным; возможно, калька с греч. мифонима λυποῦσαν «напускающая скорбь»

неруша (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32, Ков, Хил 672–2) 4 — ? < серб. уст. 1) *нерука* «беда, несчастье»; 2) *neruke* «неприлично» (RSHJ 8: 61)

нощница (Сок 275–49) — у сербов-граничар *ноћница* — демон, которая вместе с морой мучает по ночам детей: мора высасывает из груди кровь, а «ночница» бьет ребенка, оставляя у него на теле синяки (Беговић 1986: 240, см. также: Требјешанин 1991: 149). Этот мифоним имеет параллели на Карпатах, ср. гуцул. *нічницї* (видения и галлюцинации) — души умерших девушек, отбирающие сон у тех, кто хочет спать, и насылающие на тех, кому спать нельзя (Шухевич 1908: 240, 249). О соответствующих демонимах см.: Дукова 2015: 124–126. См. также Мора, Полонощница

облизаница (XVII в., Кач) — < ст.-сл. **облизати** «облизать», то же серб., т.е. «та, которая облизывает», см. Ѡблицаница

ѡблицаница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2) — значение неясно. Возможно, < 1) с.-х. *obličiti*, в т.ч. «осудить, оговорить, обличить»: *и сама је себе обличила* «и она сама себя обличила/покаялась» (RHSJ 6: 394); с.-х. *obličnik* «тот, кто тайно и злобно обвиняет людей, особенно за какие-н. пустяки» (RHSJ 6: 396, Лика, Далмация), т.е. «та, которая клевещет/обличает (себя или других)»; 2) ст.-сл. **обличиѥ** «лицо, образ, вид», т.е., возможно, «принимающая некий облик», способная к оборотничеству; 3) серб. *облице*, серб. диал. *облимице* «не жуя, жадно, целиком (проглотить)» (РСКНЈ, s.v.); серб. диал. *обличке* «залпом»; возможно, в связи с привычкой вештицы пить кровь и съедать сердца, см. Адїйца[2], Навра(д)ꙋлиꙗ[2]. Судя по тому, что мифонимы облизаница и ѡблицаница в списках группы С молитвы арх. Михаила занимают 2-ю позицию (табл. 4), можно считать их вариантами одного имени, см. Облизаница

ѡбразница (Кат) — < серб. *образница* «почтенная женская особа: *О, ђевојко образнице!*» (РСКНЈ, s.v.), т.е. возможно, «почтенная, уважаемая» как умилостивительное наименование демона

ѡбратьніца (буква «т» в рукописи практически не читается) (XIII в., СПД 4) — ? < ст.-сл. **обратити** «обратить, повернуть; обратить кого-л. в кого-л.», т.е. «превращающаяся» или «превращающая других в кого-л.»

обрезаница (нач. XIX в., Ков, Хил 672–2) 2, второобрезаница (Ков) — значение неясно; см. серб. *обрезати* «обрезать», т.е. «та, которая обрезает (что-то у кого-то)». Имена обрезаница и резаница занимают с 1-й по 3-ю позиции в списках группы С молитвы арх. Михаила, поэтому можно считать их вариантами одного имени (см. табл. 4), см. Резаница

обретница (нач. XIX в., НБС 113) — значение неясно, ? < с.-х. *obretati* «обретать», *obretnik, obretiteļica* «тот/та, кто что-то находит/обретает/берет» (RHSJ 8: 456, 458–459); т.е. «та, которая что-то забирает» (?), см. Бретница

ѡгны дх҃ь (XIII в., СПД 1) — ст.-сл. **огньнъ** «огненный», т.е. «огненный дух»; мифоним может быть мотивирован огненной природой демона, ср. «огненные» (горящие) глаза вештицы, поэтические клише в сербских песнях типа «лети змаје као ватра жива» [летит змей, как живой огонь] (СД 3: 519) и др.

отвяти (Хил 672–2), см. Авет

отровница (JAZU IVa) — серб. «отравительница», см. Адїйца. О демонице с таким именем, которая отравляет кровь человека, доводя его до смерти, известно в Боснии (Трухелка 1889: 97). О болгарских мифонимах с аналогичным значением (*изтрова* и др.) см.: Дукова 2015: 103–105

падница и гором тако да се буди луди чудили (JAZU IVa) — искаж. серб. *горопадница тако да се буду људи чудили* «падучая (эпилепсия), чтобы люди удивлялись»; ср. серб. названия эпилепсии (падучей): *горопад* (= падање од горе), *гора, горска болест, горопаштина, згоропаштина* (Л. Раденкович). См. Горица

пастирıа (XIII в., СПД 4) — возможно, славянизированный вариант греч. мифонима παστέρη «крылатая»; ср. также ст.-сл. **пастырь** «пастух, пастырь»

патория, см. Вила (фила патория) — возможно, от греч. πατώ «топтать, давить», см. Поперьница

первострашница (Сок 275–30, Сок 275–65) 2, см. Страшница

пина (Сок 275–30) — < серб. *пинути, пинем* «хлебнуть, подвыпить», т.е. «выпившая, хлебнувшая», см. Кровопитница

писоурипи[68] (XIII в., СПД 4) — возможно, < греч. πίσω «задний» + ουρά «хвост», т.е. «имеющая хвост» (?)

пладница (XVII в., Хаш 281), пладьница (НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — < ст.-сл. **пладьникъ**, **полоудьникъ** «полдень», ср. серб. поэт., с.-в.-серб. диал. *пладне* (Толстой: 377; Iveković 1: 41), серб. *средопладнино* «полуденная» — в обращении к болезни в серб. заговоре от «ветра» (Раденковић 1982, № 128); «полуденная, та, которая появляется в полдень»; возможно, калька с греч. мифонима μεσημβρίας «полуденная». В русской и западнославянской традиции известен мифоним «полудница», означающий обычно женский персонаж, появляющийся в полдень и персонифици-

[68] У Соколова — «писоурини»; при сверке по электронной копии скорее читается «писоурипи».

рующий это время суток (см. СД 4: 154–156), однако в Южной Славии он не встречается. Образ «беса полуденного» известен по Пс 90. Об этимологии мифонима см.: Дукова 2015: 127–128.

погов (Сок 275–49)

полонощница (XVII в., Хаш 281) — < ст.-сл. **полоунощикѣ** «полночь», ср. серб. диал. *полуноћанин* «вештац», муж. вариант вештицы (Фрушка Гора; Ђорђевић 1953: 53), серб. фольк. *полуноћнино* «полуночная» — в обращении к болезни в серб. заговоре от «ветра» (Раденковић 1982, № 128); болг. фольк. *полунощници* — упоминаемые в болг. заговоре злые силы (Геров 4: 151); вероятно, «женский мифический персонаж, появляющийся в полночь», см. Нощница

поперьница (XIII в., СПД 4) — мифоним, не входящий в перечни имен вештицы; возможно ? < ст.-сл. **попирати**, **попьрати** «попрать; потоптать; низвергнуть, победить». М. Соколов (1888: 37) в качестве параллели к «поперьница» приводил греч. мифоним παταξαρέα (по его мнению, от греч. πατώ «топтать, давить», хотя современные этимологии связывают этот греческий мифоним со значением «убийца», см. выше в главе О.В. Чёха); ср. серб. диал. *попрети* «уничтожать» (РСКJ, s.v.), т.е. «та, которая топчет/уничтожает». См. Оубїца

преблизаница (XVII в., Кач), приблизаница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2) — < серб. *приближити се* «приблизить(ся)», ср.: «приближу се и вниду ч(е)л(о)в(ѣ)ку в(ъ) домъ яко кокошь…» (Павл 2), «и приближѫсе и вахож(д)ѫ и чловекѫ ѩко и кокошь» (НБКМ 273). Вероятно, «та, которая приближается к дому, проникает в него»

прела(с)ни(х)ь диѩволь (XVII в.), преласни диѩволь (НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — составной мифоним; < ст.-сл. **прѣльстити** «обмануть; ввести в заблуждение; обольстить»; серб. *преластити* «обмануть, перехитрить» + ст.-сл. **диѩволъ**; вероятно, «дьявол, который искушает/обманывает», ср.: «и діавол льстяй иихъ ввержен̃ъ будет в езеро огненно и жупелно, идѣже звѣрь и лживый пророк» (Откр 20: 10). Мотив обмана/искушения проникает в текст СЛ, где вештица говорит: «егда ро(д)и се истиное слово божие и стаго дха идохь тамо да преластимь его» [когда родился Истинное Слово Божие и Святого Духа, я пошла туда, чтобы искусить/обмануть его] (НБС 454). Мифоним находит параллели на Карпатах, ср. укр.-карпат. *перелесница, перелесник* и под. Функция обмана приписывается и греч. Гилу, одним из имен которой является ψευδόμενη (обманщица или поддельная)

пристока (Брат)

прости (Кат)

простовера (Кат) — < серб. *прост, -и* «простой; грубый; простодушный»

простреи; скорее всего, первое слово в составе сложного мифонима (простреи страшни) (XVII в., Кач), простевнъ (простевнъ страшнихъ) (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2), замыкающего список из 21 имени (см. табл. 4), —

значение неясно, возможно, < ст.-сл. **прострѣти (сѧ)**, с.-х. *прострети (се)* «простереть(ся); расстелить(ся)», т.е. «простирающая(ся)/распространяющая(ся). Глагол прострѣти в тексте молитвы используется и при описании самой вештицы, см.: «вѣщицъ именим Авизою <…> ѡна бо бѣше прострѣла власи свои до петѹ» (Хаш 280). См. также Страшница

прострелъ (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32, Хил 672–2) 3, прострѣли (НБС 113) — поскольку эти мифонимы, так же как и предыдущий, стоят последними в списках, состоящих из 21 имени, можно предположить, что они являются искаженно-упрощенным вариантом предыдущих — простреи > прострелъ (< серб. *прострелити* «прострелить, пронзить»). С другой стороны, слово «прострел», скорее всего, означает либо болезнь: люмбаго, прострел (Дукова 2015: 142), заразную болезнь живота у скотины (РСКJ, s.v.), либо чаще всего просто сглаз. Так, в Герцеговине говорили, что если человек сильно заболел какой-нибудь внутренней болезнью, это значит, что он «је простријељен», т.е. что некая женщина, обладающая недобрым глазом, его «простријелила» (Братић 1903: 176)

прѣѡбразница (XIII в., СПД 4), преобразница (НБС 113), преѡбразница (Хил 672–2) 2 — < ст.-сл. **прѣображати сѧ** «выдавать себя за кого-то; превращаться», т.е. «преображающаяся», ср. греч. μορφωτοῦ «безóбразная, изменчивая»

пянацъ (Сок 275–49) — ? «пьяница» (серб. *пијанац*) в славяносербском

«разбивать»: иже члв̄кы разьбивають (XIII в., СПД 1) — «которые людей убивают», ст.-сл. **разбивати** «разбивать», серб. *разбити*[2] «разрушить, уничтожить» (РСКJ, s.v.)

ратона (Сок 275–65)

раула (Кат), см. Ираул

рашиница (Брат)

резаница, резанїца (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) — значение неясно; ? < ст.-сл. **рѣзати** «резать», **обрѣзати** «обрезать»; возможно, «та, которая режет» (убивает или причиняет боль), см. Обрезаница

рижла (Сок 275–30) — предположительно, искаж. серб. *стрига*, греч. στρίγλα. Стрига — женский мифологический персонаж, широко известный в балканской и карпатской традициях (СД 5, s.v. *Стрига*). В южнославянской традиции пожирание детей стригой отмечено в Истрии (Плотникова 2004: 649); в Далмации синонимом вештицы является *штрига* — так называют старых женщин, продавших сатане свою душу (Ђорђевић 1953: 9). На южнославянской территории мифоним «стрига» сосредоточен вдоль адриатического побережья (Раденковић 1999: 385; Плотникова 2004: 646). С другой стороны, в списках группы С молитвы арх. Михаила имя рижла стоит на той же 4-й позиции, что и имена дрижда и визда, и, возможно, все они являются искаженными вариантами одного имени, хотя и непонятно какого (см. табл. 4)

рожда (Кат) — ? < серб. *рађати, родити, рођен* «раждать, родить, рожденный»; ? в связи с темой деторождения в СЛ

савидела (Кат)

сана (XVII в., Кач, Дуй 31–2) 2 — возможно, < серб. *санан, сана* «сонный, заспанный», «сонливый» (РСКJ, s.v.)

сатана (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2 — ст.-сл. **сотона**, греч. Σατανᾶς, серб. *сатана*. Об этом имени как мифониме см.: Дукова 2015: 199–200

сати (нач. XIX в., Ков) — < серб. *сати, сисати* «сосать», т.е. «та, которая сосет», см. Визуса, Пина, Облизаница, Исиза. В греческих списках СЛ известна ροφούσα «сосущая»

саѹл (XVII в., Кач), саулъ (Дуй 31–2, Ков, Хил 672–2) 3, саула (Сок 275–30, Сок 275–65) 2 — ср. ст.-сл. **Саоулъ**; израильский царь, который не покорился воле Господа, ослушался его и за свой грех был отвергнут Господом (1 Цар 15)

«свадити»: ки луди свадут «которые ссорят людей» (JAZU IVa), см. Сваћа

сваћа (Хил 672–2) — возможно, ? < серб. *свађати* «ссорить», *свадити* «поссорить», серб. *свађа* «ссора, брань», т.е. «та, которая ссорит», см. «Свадити»

свевела (XVII в., Хаш 281)

света (нач. XIX в., НБС 113) — серб. «святая»; у болгар сходным образом (*светенки*) называют демонов, нападающих на роженицу и новорожденных (Раденкович 2004), см. Ста

сводилица (Сок 275–49) — ср. серб. *сводити* «сводить»

себињ (Кат) — ср. Себиње, босний. топоним (RHSJ 14: 778)

севка (Сок 275–65) — значение неясно; ? < серб. *севати* «сверкать, вспыхивать», *севкаст* «то, что дает отсвет, отблеск» (РСКJ, s.v.), см. Луча, Сиѧна

седмица (JAZU IVa) — серб. 1) «неделя»; 2) «семерка»

селеви(ѧ) (XIII в., СПД 4)

сина (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32, Хил 672–2) 3, синай (Дуй 31–2, Дуй 32) 2, синайна (Дуй 31–2, Дуй 32) 2, асана, рум. sina (Hăşdeŭ 1879: 282) — 1) ст.-сл. **сина** «гора» (Старославянский словарь 1999, s.v. **сина**), **синаи** «Синай»; ср. с.-х. *синаит, синай, синаја* и др. — «имеющий отношение к Синаю» (RHSJ 15: 16–17), хотя как топоним это слово не встречается в южнославянской версии СЛ. 2) Возможно, это также рефлекс имен Сисин, Синадор. Мифонимы скорее всего являются вариантами одного имени, т.к. занимают в списках группы С молитвы арх. Михаила близкие позиции — с 5-й по 7-ю в основном, см. табл. 4. См. Асина, Инасина

сипина (нач. XIX в., НБС 113) — значение неясно; < 1) с.-х. *sipati*, в т.ч. «тяжело дышать, сипеть, при астме, когда человека душит кашель», *sipńa* «одышка, астма» (RHSJ 15: 48–49, Славония, Далмация), т.е. «та, которая душит / вызывает одышку», см. Мора, «Давить»; 2) серб. *сипати* «лить, наливать», «сыпать, насыпать»; *сипити* «моросить (о дожде)», ср. серб. *сипаница* «оспинка», т.е. «та, которая обсыпает, вызывает сыпь»

сиѧна (XVII в.), сиянія (НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — ст.-сл. **сиѧти** «сиять, светить, блестеть», т.е. «сияющая», см. также Севка

славна (Сок 275–65) — серб. «славная, знаменитая»

сливница (JAZU IVa) — значение неясно. Возможно, < 1) серб. *салевати, сливати* «сливать»; *сливник* «отверстие, куда сливается жидкость»; мифоним, непонятный в контексте СЛ. «Сливанием страха» (*салијевање страве*) называлась у сербов Боснии процедура лечения страха, аналогичная русскому «выливанию олова» (Лилек 1894: 664); 2) серб. *сливница* «полость с гноем» (РСКЈ, s.v.)

слутъ (нач. XIX в., НБС 113) — с.-х. *sluta* «вещунья, предсказательница» (RHSJ 15, Popravci, s. 4–5). Поскольку слутъ появляется всего один раз, причем на той же 15-й позиции (в списках группы С молитвы арх. Михаила, см. табл. 4), что и часто встречающийся мифоним саулъ (14-я и 15-я позиции), можно предположить, что слутъ является поздним вариантом имени саулъ

s’metiš’nica (XV в., ХГА 2) — < ст.-сл. **съмѣтище** «мусорная свалка, навозная куча», с.-х. *smetiti* «загрязнять, делать что-то нечистым» (RHSJ 15: 695), т.е. пейоративное «мусорница», ср. греч. имя μιαρά «грязная/мерзкая»

спириноса (XIII в., СПД 4) — значение неясно; возможно, от греч. 1) τό σπυρίον «прыщ; язва; чирей», т.е. ? «та, которая вызывает язвы», см. Гноини доухь, Сливница; 2) ἑσπερινός «вечерний»; 3) серб. *спирине* «помои», т.е. пейоративное «помойная», см. S’metiš’nica

ста (Брат) — ? серб. *света*, см. Света

стошница (Хил 672–2)

страшница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2, страшавина (НБС 113), первострашница (Сок 275–30, Сок 275–65) 2 — (последний мифоним в списках из 21 имени, см. табл. 4); < ст.-сл. **страшьнъ** «страшный, ужасный»; серб. *страшити* «пугать». Вероятно, «пугающая, внушающая страх / страшная». В заговорах *страшник* — олицетворение испуга (Раденковић 1982, № 504; Амроян 2012, № 100, 110)

стриела (Сок 275–49) — серб. «стрела» в иекавских говорах, см. Прострелъ

сѫбина (XVII в.), субина (Ков, Дуй 31–2) 2 — Милтенова видит в мифониме искаж. слово *судбина* «судьбина, рок» (Милтенова, Кирилова 1994: 120)

тать (Сок 275–49) — серб. *тат* «вор»

иже всѣмь твари корить/творить (XIII в., СПД 1) (?) — значение неясно; единственная параллель, которую можно привести, — боснийский женский демон «твора», которому приписывается способность доводить человека до такой степени веселья, что ему начинают мерещиться страшилища, которые его преследуют (Трухелка 1889: 97)

твота (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2

tvrdodoliê (XV в., ХГА 2) — значение неясно; ? < ст.-сл. **тврѣдъ** «твердый» + ст.-сл. **одолѣти** «одолеть, победить; овладеть» (или ст.-сл. **дольнь** «нижний,

дольний»); ст.-сл. **тврьдо** «прочно, твердо; верно, надежно», в т.ч. в составе сложных слов

теснота (XVIII в., НБС 425) — 1) < с.-х. *tjesnota* «теснота, тоска, печаль» (RHSJ 76: 383); 2) серб. *теснити* «суживать, делать тесным», см. «Давить», Туга

тина (Сок 275–30) — серб. *тена*, в икавских говорах «тень», используется для образования демонимов, см. с.-х. *тенац, тењац* «вампир» (от «тень»; Дукова 2015: 138); макед. *сенка* «тень» — мифоним для обозначения демона, нападающего на роженицу (Гевгелия)

тита (нач. XIX в., НБС 88) — значение неясно; ? < 1) серб. *тета* («тетя, тетка») в икающих говорах (ср. *тетки* как наименование лихорадок у восточных славян); 2) серб. *тита* «возглас, которым прогоняют детей, чтобы они не трогали чего-то» (РСКЈ, s.v.)

тїесто, тѭсто (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2 — возможно, < с.-х. *testa, teste* «дюжина, 12 предметов или кусочков чего-н., что-то, что может находиться вместе, связкой» (RHSJ, sv. 75–76: 239–241). 12 — важное число в СЛ, соответствующее обычному для греческих и ранних славянских списков количеству имен демона, см. Множностъ. С другой стороны, Милтенова переводит этот мифоним как «тесто» (Милтенова, Кирилова 1994: 122)

тмора (нач. XIX в., Ков) — 1) словен., босний. *tmora* «мора (Ђорђевић 1953: 38); 2) серб. *тмора* «вештица, которая приходит во сне и высасывает у людей кровь» (РСКЈ 6: 226), см. Мора

трдија (JAZU IVa) — вероятно, *тврдија*, серб. *тврд* «твердый, жесткий, черствый, скупой», см. Tvrdodoliê

туга (Кат) — серб. *туга* «печаль, грусть, тоска», ср. греч. мифоним λυποῦσαν «напускающая скорбь»

оубїца (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2, убица (Ков, НБС 113, Хил 672–2, Сок 275–65, Сок 275–49) 5, убоица (JAZU IVa) — вероятно, < греч. мифонима παταξαρέα «убийца», ср. ст.-сл. **ѹбица** «убийца», серб. *убица* «убийца»

ubogaê (XV в., ХГА 2) — ст.-сл. **оубогъ**, **оубогыи** «бедный, нищий, убогий»; серб. *убоги* «нищий»

увирка (Брат) — значение неясно; ср. серб. *увирати* «впадать, вливаться; пропадать под землей (о потоке воды)»; «втягивать», серб. *увир* «место, где поток уходит под землю», см. Вир

оудница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2, Дуй 32) 2 — с.-х. *удити, наудити, нахудити* «вредить, пакостить», ср.: *pogledom nauditi* [навредить взглядом] (Iveković 1: 779); см. в СЛ: «не море никакво зло науди ни сотворитъ рабу божиему имерекъ» [не должны рабу Божиему имярек никакого зла напустить или сотворить] (Брат); вероятно, «та, которая причиняет вред»

уничижение (XVIII в., НБС 425) — ст.-сл. **оуничижение** «пренебрежение, презрение, уничижение»

оурид(а) (XIII в., СПД 4) — возможно, от греч. οὐρά «хвост», т.е. «хвостатая», см. Писоурипи

ur'sica (XV в., ХГА 2) — согласно Пантелич (Pantelić 1973: 175), «славянизированное латинское слово» (лат. ursa «медведица»), см. Медвидица

«оузимаєть»: ꙗже дѭти оузимаєть (XIII в., СПД 1) — «та, которая забирает/вынимает детей», < ст.-сл. **възѧти** «брать; отнимать», **изѧти** «вынимать»

«оузимаєть»: ѕима мла(д)еньцемь млеко (XVII в.) (НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2) 4 — «та, которая отнимает молоко у младенцев»

фила 2, см. Вила

фруна, см. Врунъ

чаротворьць (XIII в., СПД 3) — мифоним вне перечня имен: дьявол сообщает, что учит «чаротворцев» всякому злу («азь ꙗсьмь наставьникь чаротвоꙑцемь всемоу ѕлѣ», СПД 3) < ст.-сл. **чары** «чары, колдовство, магия» + ст.-сл. **творьць** «создатель, зачинатель», т.е. «тот, кто занимается колдовством»; ср. серб. *чаратица* как одно из названий вештицы (Босния; Лилек 1894: 669)

чедомориѫ (XIII в., СПД 4) — < ст.-сл. **чѧдо** «дитя, ребенок» + ст.-сл. **оуморити** «погубить, умертвить», т.е. «та, которая морит детей»

четвороичница (XVII в., Кач) — мифоним, не входящий в перечни имен вештиц; возможно, связан с серб. *четвртача* «четверичная», в т.ч. «лихорадка (*грозница*), которая возвращается каждый четвертый день» (РСКЈ, s.v.). Значение «четверичный» может соотноситься с тем, что вештица перевоплощается в четырех животных

четверонощница (XVII — нач. XVIII в., Дуй 31–2) — мифоним, не входящий в перечни имен вештиц. 1) В списке молитвы арх. Михаила, где упоминается «четверонощница», речь идет о вештице, тайно и по ночам проникающей в дома (см.: «пак' оу ноћи и изести хоћу, ѧвлѧм се себе тайно, зато се себе зовемъ и четверонощница» [Если же изведу их в ночи, и появляюсь тайно, потому и зовусь четвероночница], Дуй 31–2); возможно потому, что это мифоним, производный от слова «ночь», т.е. «приходящая ночью». 2) В тайном появлении в облике животных вештицы можно усмотреть параллель с греч. молитвами, где она появляется ὡς ἑρπετὸν τετράποδον «как четвероногое пресмыкающееся» (Соколов 1888: 37), ср. с.-х. *четвероног, четверношке, четвероножац, четвероножан, четвероножице* и т.д., а также *четвероножити се* «ходить на четырех ногах» (RHSJ 2: 12–13), т.е. «четвероногая»

четверонокта (Сок 275–65) — мифоним, не входящий в перечни имен вештиц и встречающийся в молитве арх. Михаила. По мнению Л. Раденковича, «та, которая имеет четыре пальца (ногтя) на руке». Согласно М. Соколову (1895: 163), этот мифоним может быть поставлен в связь с известными молитвами от «дны» (потревоженной матки или болезни внутренних органов): о самой «дне» говорится, что у нее есть ногти, которыми она

причиняет боль человеку, мучая его изнутри. См. также Четверонощница, Четвороичница. С другой стороны, возможно, связано с греч. мифонимом καράνιχος «имеющий черные ногти»

чинилица (Сок 275–49) — серб.-босний. *чинилица* «ведьма, которая *чини* (творит) чары»; в Боснии ей приписывается способность вызывать у человека галлюцинации (Трухелка 1889: 97)

чръни… (XVII в., Хаш 281, с территории Румынии) (либо самостоятельный мифоним, либо первая часть не полностью прочитываемого в рукописи составного мифонима) — «черный», ср. черный цвет как типичный маркер демонического и соответствующие именования демонов: серб. *црна* «чума», хорв. *crni* «черт» (*ЉР.*), црни ђавол в НБС 88. Имена типа Negruță встречаются и в собственно румынских списках молитвы архангела Михаила. См. Кара. Об этом имени подробнее: Соколов 1889: 354–355; Дукова 2015: 210

š^{c}edrotica (XV в., ХГА 2) — согласно Пантелич (Pantelić 1973: 175), «милосердная» (как умилостивительное наименование); см. ст.-сл. **щедрота** «великодушие, щедрость»

«ѭати»: иже ѡтроки ѥмлеть (XIII в., СПД 1) — «который забирает детей (мальчиков)», ст.-сл. **имати, ѥмлѭ** «хватать, захватывать», ст.-сл. **отрокъ** «дитя; мальчик», см. Оузимаєть

ИТОГИ

I. Типология, подредакции, разночтения. В южнославянской рукописной традиции Сисиниева молитва представлена двумя сюжетными типами — молитвой св. Сисина и молитвой арх. Михаила против вештицы. В рамках каждого из этих двух типов нам удалось выявить три группы (или подредакции) — A, B и C. Эти три группы, имеющие общий состав эпизодов, отличаются друг от друга особенностями разработки отдельных мотивов, множеством частных деталей и составом мифологического словаря, который демонстрирует более высокую подвижность, нежели сами тексты.

В рамках молитвы св. Сисина на основании отдельных различий в составе мотивов и их разработке были намечены подредакции:

A — *(ИерП), СПД 1;* НБКМ 631; Хаш 284; Павл 1

B — СПД 2; ХГА 1

C — *Дуй 31–1; НБС 425*; НБС 88, Сок 275–49,

но только четыре списка в составе групп A и C (они маркированы курсивом) подкрепляют это деление на группы составом их ономастикона (см. выше табл. 1, наст. изд., с. 445).

В рамках молитвы арх. Михаила мы сочли возможным также говорить о трех группах:

А — (ПопКр), ХГА 2, *НБКМ 273, НБС 454, JAZU 140, Павл 2*

В — (ИерП 2), СПД 4

С — *Кач, Дуй 31–2, Дуй 32, Хил 672–2, Ков, НБС 113, Брат, (Сок 275–30), Сок 275–65*

Здесь имена вештицы более надежно подтверждают группировку списков молитвы. В рамках группы А в четырех списках из шести совпадают и количество имен (12), и их состав (см. выше табл. 3); в рамках группы С — в девяти списках совпадает количество имен (20–22) и отчасти их состав (табл. 4, наст. изд., с. 450–451).

Всё это позволяет сделать некоторые выводы более общего характера. Наиболее ранний славянский перевод молитвы арх. Михаила был выполнен не позднее XI в. (старший его список во фрагментах — ПопКр), молитвы св. Сисина — не позднее XII в. (старший его список во фрагментах — ИерП). Практически все ранние переводы СЛ (в молитве св. Сисина — группы А и В; в молитве арх. Михаила — группа В), за исключением усеченной версии молитвы арх. Михаила (группа А), в конце XIII в. оказались собраны в Сборнике попа Драголя.

Кроме этих ранних подредакций, в рамках каждой молитвы известно еще по одной более поздней подредакции (С). Списки подредакции С датируются: для молитвы св. Сисина — концом XVII — началом XVIII в.; для молитвы арх. Михаила — XVII в.

Таким образом, допустимо с осторожностью предположить, что подредакции А (и, вероятно, В) в обоих типах СЛ появились в результате перевода соответствующих греко-византийских молитв, в то время как поздние подредакции С есть результат переработки и развития в рукописной традиции уже собственно южнославянской молитвы.

Выше, говоря о СЛ в амулетах и молитвенниках, мы отмечали тот факт, что в их составе обе молитвы — св. Сисина и арх. Михаила — часто помещались одна за другой, формируя своего рода цикл. Эта же особенность включения СЛ в рукописи характерна отчасти и для греко-византийской традиции (выше О.В. Чёха выделила три такие рукописи). Учитывая это, можно допустить, что молитвы попадали в славянскую среду не только по одной, но, возможно, и парами, целым циклом, в составе соответствующих рукописей.

К этой мысли нас подтолкнуло одно наблюдение. Если внимательно присмотреться к трем рукописям — одному позднему молитвеннику (Сок 275) и двум амулетам (Дуй 31, Павл), — в каждую из которых были включены по две молитвы (св. Сисина и арх. Михаила), то станет ясно, что обе молитвы в составе этих трех рукописей представляют какую-то одну ее подредакцию — либо раннюю, либо позднюю. Так, в амулете Павловича обе молитвы относятся к наиболее ранним группам А (хотя сам молитвенник датируется концом XVIII в.). В амулете Дуй 31 и молитвеннике Сок 275 ситуация проти-

воположная: обе входящие в их состав молитвы (св. Сисина и арх. Михаила) принадлежат к поздним группам С.

В целом же сравнение выделенных подредакций свидетельствует о сложных отношениях между ними, отношениях, которые стали результатом распространения СЛ на протяжении длительного времени и на обширной территории.

II. Южнославянские СЛ в сопоставлении с греко-византийскими. При сравнении греко-византийских списков СЛ с южнославянскими выясняется, что хотя общее количество известных на данный момент южнославянских списков молитв обоих типов вполне сопоставимо с греческими, тем не менее греческие СЛ гораздо разнообразнее по содержанию.

Мы уже упоминали в начале главы о том, что южнославянские СЛ в сюжетном отношении поразительно близки греко-византийским и румынским и в то же время и те и другие существенно отличаются от всех других — еврейских, арамейских, сирийских, эфиопских и т.д. Эта близость касается не только основной сюжетной линии, но и массы деталей (о некоторых из них мы говорили выше, в комментариях: это упоминание о братьях Сисина; слова Сисина о том, что дьявол не сможет скрыться от него ни в морской глубине, ни в небесной вышине; клятва вештицы не приближаться к имярек и его дому на определенное расстояние и мн. др.).

Вместе с тем еще больший интерес, на наш взгляд, представляют те схождения, которые противопоставляют греко-византийскую и южнославянскую версии, взятые в целом, всем остальным. В рамках молитвы св. Сисина таких сюжетных особенностей по меньшей мере две: это эпизод встречи святого с деревьями и последующего их проклятия или благословения, а также фрагмент об извергании дьяволом детей Мелетины (который «симметричен» эпизоду с выблевыванием св. Сисином материнского молока). Как уже говорилось в комментариях, в арамейской, еврейской, коптской и эфиопской традициях обоих этих эпизодов нет. Выше в главе о греко-византийских молитвах показано, что эти эпизоды входят в состав большинства списков греческой молитвы «Сисиний/Мелетина-типа».

Вместе с тем сходство южнославянских молитв с греко-византийскими, как показывает анализ списков СЛ, — величина, если так можно выразиться, непостоянная. Наибольшую близость — на уровне сюжета в целом и отдельных мотивов и деталей — обнаруживают между собой ранние южнославянские списки СЛ из Сборника попа Драголя (XIII в.) и греческие списки XV–XVI вв., опубликованные К. Сафасом. В молитве св. Сисина к таким совпадениям относятся мотивы: «Сисин отправляется к Мелетине в место, связанное с медью (Халкопратия)» (СПД 1, мотив 3;

SA 1); появление числа «12» во фрагменте о башне (в СПД 1 Мелетина берет с собой запасов на 12 лет; мотивы 7–8; в греческом списке SA 1 — берет с собой 12 служанок); упоминание о волосах в эпизоде наказания демоницы на берегу моря (в СПД 1 Сисин берет вештицу за волосы и бьет железной палицей; в греческом списке SA 1 святые выдергивают пряди волос из головы Гилу и делают из них поводья для лошадей), а также клятва демоницы не приближаться к дому имярека на расстояние в несколько поприщ, известная также и по греческим молитвам. Еще раз подчеркнем, что в более поздних южнославянских списках СЛ эти детали отсутствуют или утрачены.

Сходство между этими списками касается и отсутствия некоторых мотивов: в частности, в SA 1, а также в южнославянских списках СПД 1, СПД 3 нет эпизода с деревьями; в более поздних списках эпизод с деревьями присутствует практически везде — как в южнославянских списках, так и в греческих.

Что касается молитв «Михаил-типа», то в большинстве южнославянских списков этой молитвы присутствует эпизод о Марии, которой пыталась навредить вештица (эпизод 3, наст. изд., с. 436). В греко-византийской традиции среди списков молитвы «Михаил-типа» этот эпизод формирует особую подгруппу, которую О.В. Чёха назвала «Патаксарея-подтип». Этот подтип составляют в основном достаточно ранние списки, датируемые с VIII по XVI в. И хотя другие эпизоды этих греческих списков, составляющих «Патаксарея-подтип», отличаются деталями от южнославянских молитв арх. Михаила, наличие этого эпизода (о Марии, которой пыталась навредить демоница) в обеих традициях (греко-византийской и южнославянской) указывает на то, что источником для перевода молитвы на славянский язык была одна из греко-византийских молитв именно этого «Патаксарея-подтипа».

Тем не менее важно подчеркнуть, что, несмотря на выявленные совпадения фрагментов и мотивов, при фронтальном сопоставлении греко-византийской традиции с южнославянской нам не удалось обнаружить буквальных, пословных соответствий между отдельными греческими и южнославянскими списками, т.е. установить тексты-источники ни для одной южнославянской молитвы.

Приведенное выше наблюдение (о близости греко-византийским ранних южнославянских списков), хотя и с некоторыми поправками, может быть распространено на мифологический ономастикон СЛ. Заметно, что наибольшее количество самых частотных и убедительных калек с греческих имен присутствует в ранних южнославянских списках (а также в списках, к ним восходящих), в то время как позже их количество и частотность резко убывают, а надежность такого рода межъязыковых соответствий — падает (см. в Индексе мифонимов).

Отдаляясь от греко-византийской версии, южнославянские молитвы одновременно развивались, хотя в целом южнославянские интерполяции и изменения имели частный характер, касались отдельных деталей и практически всегда были обусловлены, по всей вероятности, влиянием народных верований и разговорного языка.

Приведем лишь один, но, как нам кажется, яркий пример, касающийся молитвы арх. Михаила от вештицы. Мы уже не раз упоминали об облике вештицы — с волосами до пят и горящими глазами, чертами, характерными как для южнославянских, так и для греко-византийских СЛ. Вместе с тем лишь в двух достаточно ранних южнославянских списках (СПД 4; Хаш 281) этими двумя чертами портрет вештицы и ограничивается. В более поздних списках к ним обязательно добавляются руки по локоть в крови и зубы в крови, т.е. в описании вештицы проявляются черты каннибализма, указывающие на вештицу народных верований. Что касается греко-византийских молитв, то в них упоминаний о кровавых руках и зубах у Гилу, кажется, нет.

Процесс фольклоризации СЛ затронул не только ее содержание (примеры этого мы приводили выше, при разборе содержания обеих молитв), но также и ономастикон, пополнившийся новыми демонимами, мотивированными актуальными мифологическими воззрениями.

III. Сисиниева молитва не изолированна в книжной традиции, однако задача исследования ее связей в славянской книжности слишком специальна и объемна, чтобы даже пытаться ставить ее в рамках нашего проекта. И тем не менее на одну параллель мы все-таки позволим себе обратить внимание.

Речь идет об апокрифических житиях святых-демоноборцев, в которых есть эпизод побивания святым беса. На материале книжности и иконографии средневековой Руси этот сюжет подробно исследовал Д.И. Антонов (2010; там же см. лит-ру вопроса). Особое значение среди подобных житий имеет апокрифическое переводное житие, посвященное жизнеописанию святого Никиты — мученика за веру Христову, память которому отмечают 15 (28) сентября.

«Мучение Никиты» широко представлено в славянской книжности. Славяно-русские списки известны с конца XV в.; упоминание о нем входит в индекс отреченных книг с XIV в. «Мучение Никиты» встречается также в карпатских рукописях (Франко 1910/5: 125–137, два списка по рукописям XVII–XVIII вв.). Тексты и исследования см.: Истрин 1899; Рождественская 1987; Рождественская 1999. О сюжете на русской мелкой пластике см.: Хухарев 2013.

Среди южнославянских текстов наиболее ранним считается житие из Четий-миней (за сентябрь-ноябрь), рукопись сер. XIV в., хранящаяся в Национальной библиотеке свв. Кирилла и Мефодия (София), НБКМ 1039

(«Мучение святого мученика Никиты»: «Вь ѡна врѣмена бысть моужь богомоудрь именемь Никыта…»)[69].

В житии рассказывается о Никите, якобы сыне императора Максимиана, излагается история его жизни, перенесенных им мучений за христианскую веру, искушения его дьяволом, рассказ о его смерти и чудесах. В контексте нашего исследования особый интерес представляет эпизод о пребывании Никиты в темнице, куда его после мучений заключил царь и где его искушал дьявол.

Когда царь бросил Никиту в темницу, ему явился дьявол в ангельском обличье и стал соблазнять, чтобы тот уверовал в языческих богов. В этот момент к Никите явился архангел Михаил (или Гавриил), сказавший ему протянуть руку и удержать беса. Никита воздел руку, схватил беса и, повергнув того на землю, наступил ему на шею или на голову. А затем, сняв кандалы со своих ног, стал избивать ими дьявола. Никита спросил у дьявола его имя, и дьявол назвался Вельзевулом, см. фрагмент из НБКМ 1039: «с҃тыи же <…> простьр же роукоу и еть діꙗвола и поврьже и под собою. и настоупи на шию его. и задавї и <…> и сьньмь с҃тыи желѣза с ногꙋ и биꙗше и ѡковми гл҃ѥ. гл҃и бьсе кто те посла сѣмо. демон же ре(ч) с҃ть че б҃жїи ѡслаби (ми) ногоу помалоу и азь ти гл҃ю. послаль ме ѥ(с) ѿ҃ць мои сотона <…> гл҃а емоу с҃тыи исповѣж(д)ь ми что наричетсе име твое. ре(ч) бѣсь азь есь(м) нарицаемы велзаꙋль»[70] (л. 44об.–45); после чего дьявол поведал Никите о том, как он искушает и соблазняет людей.

Несложно заметить, что этот эпизод в основных составляющих его мотивах совпадает с сюжетом «Михаил-типа», хотя общий контекст в целом совершенно иной и в тексте нет упоминаний о женском демоне, который причиняет вред роженице и новорожденным. Это сама встреча святого с дьяволом, избивание дьявола святым, выпытывание имени и рассказ дьявола о том, какой вред он чинит людям. Помимо общего соответствия сюжетной канвы СМ и «Мучения Никиты» наблюдается также и совпадение отдельных деталей повествования, среди которых наиболее заметно то, что в обоих текстах святой попирает дьявола ногами. Напомним, что эта деталь встречается в двух ранних списках СМ из Сборника попа Драголя XIII в.: Сисин «похвати диꙗвола. и ста ѥмоу на ши» (СПД 3) (с. 422), а также в южнославянских, русских и карпатских списках «Мучения Никиты»: «с҃тыи же <…> и настоупи на шию его» (НБКМ 1039); «бл҃женный <…> настꙋпи на шею его» (Тихонравов 1863/2: 116); «с҃тїй же настуꙋпи на головꙋ его» (Франко 1910/5: 128).

---

[69] Описание рукописи см.: *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София, 1964: 246–252; *Атанасова Д.* Мъченици, текстове, контексти. София, 2008.

[70] http://digital.nationallibrary.bg/DWWebClient/(X(1)S(icsmj0ozo3qyvyrj1h35vdax))/ViewerWindow.ashx? WebpartKey=Viewer_Viewer_6309&v=1796. Дата обращения: 19.08.2017. «Мучение Никиты» помещено на л. 42об.–46об. соответствующей рукописи.

Примечательны и некоторые другие соответствия. В одном из карпатских списков дьявол просит Никиту отпустить его, обещая, что там, «де бѫдет оу котором домѫ твой сты̄й wбразъ, там нѣгды не хочѫ бывати» [где в котором доме будет твой святой образ, там я никогда не буду бывать] (Франко 1910/5: 136): подобные клятвы, как мы помним, часто завершают СМ. Совпадает в целом и функционирование рукописей СМ и «Мучения Никиты», которым часто приписывают значение оберега и рекомендуют носить при себе.

Естественно, что эти соответствия — общие, сюжетные, и частные, касающиеся отдельных деталей повествования, обнаруживаемые как в «Мучении Никиты», так и в других апокрифических мартириях, — не исчерпывают потенциальных параллелей и наверняка будут продолжены в будущем.

Дальнейшего исследования заслуживает и вопрос о том, как эти тексты связаны между собой исторически. Частичное совпадение сюжетной канвы СМ и названного фрагмента жития объясняется, скорее всего, влиянием на средневековую демонологию «Завещания Соломона» (о чем упоминает Д.И. Антонов (2010: 69)). В то же время частные соответствия, которые, кажется, не восходят к «Завещанию Соломона» (например, попирание дьявола ногами), возможно, относятся к области более близких контактов апокрифических мартириев и Сисиниевой молитвы в рамках византийской и южнославянской книжности, или же — принадлежат к кругу так называемых общих мест, с помощью которых описывались взаимоотношения святых и бесов.

IV. О Сисиниевой легенде как целом. Очевидно, что обе молитвы — св. Сисина и арх. Михаила — объединяет тема защиты матери и ее новорожденного ребенка от демоницы и шире — злого начала. Ближе к началу молитвы сообщается о женщине, родившей ребенка (обычно мальчика), и о демоне/дьяволе, намеревавшемся его пожрать, погубить или обмануть или уже совершившем это. Далее речь идет о том, что эта женщина обретает спасение в башне или спасается с помощью высших сил. На сцене появляются также святой (Сисин, Михаил) и его воинство (братья), вступающие в борьбу с дьяволом. Завершает же обе молитвы низвержение дьявола, победа над ним, ознаменованная в том числе и спасением ребенка.

О перекличках между обеими молитвами свидетельствуют и иллюстрации к ним, включенные в амулет Павловича (см. выше, в разделе «Источники СЛ», а также цв. ил. № 1–9). В иллюстрациях к первой молитве (св. Сисина) переписчик и «иллюстратор» амулета показывает Мелентию как мать (она прикрывает накидкой своих детей) и как святую (в нимбе). Этот образ Мелентии (как матери и святой) проецируется на Деву Марию и тем самым «предвещает» следующий сюжет (молитву арх. Михаила против вештицы), в котором, в частности, говорится о том, как вештица пыталась навредить Марии и новорожденному Христу. Таким образом, иллюстрирование текста приводит к «прояснению» общего смысла двух молитв, смысла, связанного

с защитой рожениц (Мелентии и Марии) и их новорожденных детей (шестой ребенок Мелентии и младенец Христос изображены спеленутыми).

Конечно, понимаемое таким образом, т.е. событийно, содержание обеих Сисиниевых молитв обобщено и упрощено, однако их смысл при этом не утерян. Скорее даже наоборот. Этот «общий» взгляд позволяет увидеть типологическую близость СЛ в целом к 12-й главе Апокалипсиса, к известному рассказу о жене, облеченной в солнце, и змие, намеревающемся пожрать ее младенца.

> «И знаменіе веліе явися на небеси: жена облечена в солнце <…> и во чревѣ имущи, вопіет болящи и страждущи родити. И явися ино знаменіе на небеси: и се, змій велик чермен <…> стояше предъ женою хотящею родити, да, егда родит, снѣсть чадо ея. И роди сына мужеска, иже имать упасти вся языки жезлом желѣзным: и восхищено бысть чадо ея къ Богу и престолу его. А жена бѣжа в пустыню, идѣже имѣ мѣсто уготовано от Бога, да тамо питается днiй тысящу двѣстѣ шестьдесят. И бысть брань на небеси: Михаил и ангели его брань сотвориша со зміем, и змій брася и аггели его, и не возмогоша, и мѣста не обрѣтеся имъ ктоме на небеси. И вложен {повержен} бысть змій великій, змій древній, нарицаемый діаволъ и сатана, льстяй вселенную всю, и вложен {повержен} бысть на землю, и аггели его с ним низвержени быша» (Откр 12: 1–7).

Мы, естественно, далеки от того, чтобы проводить прямую параллель между Сисиниевой молитвой и этим фрагментом Апокалипсиса или видеть в ней аллюзию к Апокалипсису. Однако нельзя не признать, что при всем его глубоком мистическом смысле сюжетная канва этого фрагмента пересекается с СЛ. Нам представляется, что именно эта общая сюжетная канва могла в свою очередь послужить причиной взаимного сближения обоих сюжетных типов — «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа», которое, видимо, имело место в рамках византийской традиции.

Позже, на рубеже I–II или в начале II тысячелетия, этот универсальный сюжет, взятый в трех его опорных эпизодах (жена, родившая отрока и спасаемая в месте, уготованном ей Богом; дьявол, вознамерившийся погубить ее дитя; архангел (или святой), вступающий в борьбу с дьяволом и побеждающий его) и разработанный в двух сюжетных типах СМ, был усвоен южнославянской книжностью, постепенно приобрел couleur local, а со временем стал в том числе и частью фольклорной традиции.

V. У южных славян СЛ развивалась и существовала в нескольких п р о е к ц и я х: в историко-культурной (переводы и переработки греко-византийской молитвы на церковнославянский язык и распространение соответствующих рукописей, содержащих такие переводы, в южнославянских землях), типологической (СЛ как отражение некоторых универсальных, типовых сюжетов) и, как мы увидим в дальнейшем, в фольклорной (связи СЛ с

фольклором и мифологией). Вместе с тем у южнославянской версии СЛ есть еще одна проекция, проявившаяся во второй половине XIX в. Это популярные массовые издания народных молитв, выполнявшие функцию амулета и молитвенника одновременно и, судя по всему, широко распространявшиеся на территории Южной Славии, в разных ее регионах, в последней четверти XIX в.[71] По наблюдениям Л. Глика, брошюрки под названием «Сан Пресвете Богородице», выполнявшие функцию амулета, были очень популярны в Боснии и Герцеговине. В этих книжечках помещалось несколько молитв (в том числе молитва св. Сисоя) и два списка «Сна Пресвятой Богородицы». Православные и католики Боснии считали такие амулеты-книжки защитой от всякого зла, особенно от болезней (Глик 1890: 54). Священник С. Трифкович сам видел такие книжечки в окрестностях Сараева: женщины, у которых прежде умирали дети, зашивали книжечку, содержавшую «Сан матере Божије и великог Сисоја», в амулет и вешали его ребенку на шею или клали в колыбель, чтобы защитить младенца от нечистого духа (Трифковић 1886: 331). О сербских «народных» книжечках типа «Сан Матере Божје», включавших в том числе и легенду о св. Сисое, упоминал в комментариях к сербской сказке о св. Петке и дьяволе В. Чайканович (Чајкановић 1927: 546). Г. Минчев указывал, что и в низовой культуре болгар конца XIX — начала XX в. получили хождение массовые издания народных молитв, и привел названия таких брошюрок (неоднократно издававшихся в то время в типографиях Вены, Свиштова, Пловдива, Софии), в которых публиковалась в том числе и молитва «Чудеса св. Сисоя» (Minczew 2003: 126–127). «Чудеса св. Сисоя» — это также одно из названий румынской апокрифической молитвы, аналогичной молитве св. Сисина и издававшейся в Яссах и Бухаресте по-румынски также в виде небольших брошюр, но только несколько раньше, в 1860–1870 гг.[72]

Мы затрудняемся со всей определенностью ответить на вопрос о том, каким на самом деле был путь распространения СЛ в ее поздних вариантах, устных и печатных, славянских и румынских, однако весьма вероятно, что СЛ могла сначала попасть из рукописной традиции в массовые издания XIX — начала XX в., а уже оттуда и в устную традицию разных южнославянских народов.

Судьбе Сисиниевых молитв в фольклоре Южной Славии на протяжении конца XIX — XX в. посвящен заключительный раздел этой главы.

---

[71] К сожалению, с самими этими изданиями и опубликованными в них молитвами нам познакомиться не удалось.

[72] Ее румынское название «Minunile Sfîntuluĭ Sisoe» (Hăsdeŭ 1879: 283–291). Молитва приводится Хашдеу по публикации, вышедшей в Бухаресте в 1878 г. Это была небольшая 16-страничная брошюра в 16 долю; в ней в качестве деревьев, которых встречает святой Сисой, фигурируют ива (salcie), куст (rugul), клен (paltin) и олива (maslina). Об этих изданиях упоминается также в главе «Легенда о святом Сисинии в румынской традиции».

СИСИНИЕВА МОЛИТВА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Вопрос о взаимосвязях апокрифических Сисиниевых молитв с фольклорной традицией и верованиями Южной Славии имеет по крайней мере две стороны. В течение XI–XIX вв., когда списки СЛ распространялись по южнославянским землям, молитва впитывала в себя множество местных народных верований, мотивов и демонических имен, все сильнее удаляясь от греческих оригиналов, с которых была переведена, и все сильнее сближаясь с местными мифологическими рассказами и верованиями о ведьмах, так называемых вештицах. С другой стороны, очевидно, что имел место и другой процесс, а именно переход рукописной СЛ в устную традицию, хотя у южных славян подобный переход, по общему мнению, не был массовым явлением[73].

Казалось бы естественным предположить, что наибольшее количество перекличек между Сисиниевыми молитвами и южнославянским фольклором обнаружится в сфере магии. Оказалось, однако, что это совсем не так. Известны лишь отдельные заговоры, имеющие параллели с Сисиниевыми молитвами, но эти заговоры довольно значительно отстоят от апокрифической молитвы.

Среди сербских заговоров находятся «наследники» молитвы архангела Михаила против вештицы. Сюжет их таков: сакральный персонаж встречает по пути множество вил и вештиц, ловит и связывает их, намереваясь наказать; вештицы обещают быть ему полезными; святой отказывается, а завершает заговор формула невозможного типа «когда вы пересчитаете песок в море, тогда будете мне полезными / сможете навредить» (Раденковић 1982, № 55, 57–59). Близость этих устных заговоров к апокрифическим молитвам проявляется на разных уровнях: их функции («от вештиц»), сюжета в целом (встреча святого с демоном; диалог между ними; победа святого над демоном, которого он одолевает или изгоняет), отдельных мотивов (связывание вештиц, погружение их на дно моря или реки: «на дно мора сишле, па отуд не изишле» [на дно моря спустились, оттуда не вышли]), а также деталей, среди которых упоминание о множестве вештиц (называющих себя «племенем» или «семенем»), описание их ужасающей внешности (вештицы со злыми глазами) и мн. др.

Переклички с молитвой архангела Михаила против вештицы обнаруживаются в болгарских заговорах от детского ночного плача, правда, здесь их несравненно меньше, чем в сербских. Приведем основную часть одного такого заговора:

> Тръгнъле съ сидимдисе і седем вери злини: авреіци, латинци, изедници, испивници, истровници, пулонишници, самудившници... па срешнаа

[73] Поиск перекличек и параллелей между древнеславянской книжностью и средневековой литературой, с одной стороны, и балканским фольклором, в частности заговорами — с другой, определяет пафос ряда работ болгарской исследовательницы Д. Петкановой (см.: Петканова 1978; 1991).

(името), та му сърце испиъ, тъ му джигер испиъ, тъ му жили испиатъ му мозък испиа, тъ гу ф болес удари, тъ гу фъф бълвоч удари, тъ гу ф страх удари, тъ гу плашът, тъ му сън ни давът дъ заспи. Па викнъ дете отруче дъ плаче. Къ гу зачу Бужа маікъ Бугроіцъ и свити главен Гьорги, па ште отруче дъ запитът: "Шту викаш, (името), шту плачиш със глас ду небе, със сълдзи ду земе? — Кък дъ ни викъм, кък дъ ни плачъ? Срешнаа мъ сидимдисе і седем вери злини: авреіци, латинци, изедници, испивници, истровници, пулонишници, самудившници... тъ ми сърце испиъ, тъ ми джигер испиъ... — Иі (името), ни викаі дъ плачиш, ами иди дъ седниш нъ маікъ ти нъ скутъ, тъ имъ жена петупръстъ, тъ знаа дъ баа. Да извикате със биле дъ баа, да а изба…"»

[Пошли семьдесят и семь злых вер: евреи, латинцы, изъедницы, испивницы, истровницы, полуночницы, самодившницы... и встретили (имярек), да сердце его выпили, да печень его выпили, да желчь выпили, да из-под ложечки выпили, да кровь его выпили, да жилы его выпили, да мозг его выпили, да в болезнь бросили, да рвоту вызвали, да в страх бросили, да пугают его, да не дают сном забыться. Тогда закричало дитя и заплакало. И услышали его Матерь Божья Богородица и святой главный Георгий и стали отрока спрашивать: «Почему кричишь, (имярек), почему ты плачешь голосом до неба, слезами до земли?» — «Как мне не кричать, как мне не плакать? Встретили меня семьдесят и семь злых вер: евреи, латинцы, изъедницы, испивницы, истровницы, полуночницы, самодивницы... и сердце у меня выпили, и печень у меня выпили...» — «Эй (имярек), не кричи, не плачь, а иди сядь на колени к своей матери, ведь есть женщина пятипалая, она умеет заговаривать. Позовите ее, пусть с травами заговорит и зашепчет…»] (перевод И.Ф. Амроян; СбНУ 1893/9: 138 = Амроян 2012, № 235; близкий вариант заговора: СбНУ 1900/16–17/2: 264–265 = Амроян 2012, № 236).

При всей «удаленности» этого заговора от Сисиниевой молитвы нельзя не заметить и параллелей между ними, к каковым относятся: общая ситуация, связанная с причинением вреда ребенку, конкретные детали, напоминающие о действиях вештицы и моры в СЛ: «злые веры» «выпивают» ребенку сердце (*тъ ми сърце испиъ*); множество (77 и 77 с половиной) злых сил (названных «верами» и напоминающих сонм вештиц из апокрифической молитвы); и, наконец, то, что среди их имен есть те, что по своей форме близки мифонимам из СЛ (*истровници, изедници, испивници, пулонишници*).

В другом болгарском заговоре (в нем действуют *девет сестре Ерменке*, мучающих рожениц) обнаруживается иная перекличка: каждую из демониц называют особым «симптоматическим» именем: «първа — куца, втора — слепа, третя — нема, четвърта — глуха, пета — зъбата, шеста — носата, седма — гърбата, осма — кривоврата, девета — кривоуста» (Раденковић 1996: 203–204), и это также напоминает СЛ.

Что касается молитвы св. Сисина, то на сегодняшний день нам известен единственный болгарский заговор (несколько раз републикованный), который максимально близок ей. В примечании к публикации редактор издания 1893 г. указывал, что этот заговор читается над женщиной, у которой умирают («не держатся») дети. На месте св. Сисина в заговоре выступает св. Георгий, на месте Мелетины — святая Мария (Богородица?), а на месте вештицы — «сѫтуницѫ-вечерница»; слово «сѫтуницѫ» объясняется через слово «сатана» (в тексте заговора она носит имя «сѫтунѫ»); таким образом, на месте вештицы оказывается «сатана — вечерняя звезда». Приведем фрагмент этого заговора:

> Пошел святой Георгий, пошел через поля и межи, пошел к сестре своей Марии, (а день был) дождливый и холодный. А святая Мария недавно родила, и вот святой Георгий пошел и постучался у ворот: — Сестра Мария, встань, открой мне! — Братец Георгий, не могу сейчас тебе открыть, я родила дитя, может прийти звезда-вечерница и забрать у меня ребенка. — Не бойся, сестра Мария, я влашским ножом ее зарежу, конем ее растопчу. — Братец Георгий, она притворится просяным зернышком, спрячется в сбрую коня, придет и дитя возьмет — мы его больше не увидим. — Не бойся, сестра Мария, пока я здесь, ничего не бойся! И встала она, и открыла, а когда вернулась, то увидела, что ребенка нет в его постельке. Вернулась она к брату и сказала: — Братец Георгий, ведь говорила же я тебе, что придет вечерница и украдет его. Святой Георгий съел георгиевскую (сделанную в Георгиев день) брынзу и ушел искать ребенка. (По дороге он встретил ежевику, явор и маслину, указавших ему путь, и наконец нашел младенца.) Прошел он еще немного и дошел до моря, закричал он вечернице, чтобы она остановилась посреди моря. Потом он подошел к ней и сказал: — Вечерница, выплюнь младенчика! — Как я его выплюну, — отвечает, — попробуй ты выплюнуть материнское молоко, тогда и я выплюну младенчика. А так как он съел перед этим георгиевской брынзы, то он его и выплюнул на руку и сказал: — Вечерница, я вот выплюнул материнское молоко, выплюнь и ты сейчас младенчика! Тогда и она выплюнула младенчика святому Георгию на руки и сказала: — Возьми его и отнеси своей сестре Марии, позовите бабу-знахарку, пусть сорвет траву полуночную и пусть ему пошепчет, потому что у него мослы разбиты, кровь выпита. Пусть заговоры пошепчет с травой полуночной, чтобы кровью его наполнить, кости и мослы ему поправить (перевод И.Ф. Амроян; СбНУ 1893/7, № 7: 139–140, Перуштица, ныне в Пловдивском крае, центр юж. Болгарии; = БНМ 1999: 205, № 475 = Амроян 2012, № 257)[74].

[74] Этот заговор записан там же, где и приведенный выше текст о «злых верах», и опубликован в том же издании; поэтому, вероятно, неслучайно, что в обоих заговорах действуют именно Богородица и св. Георгий.

Лишь на первый взгляд этот заговор представляет собой простой и довольно близкий пересказ Сисиниевой молитвы, дополненный традиционной для болгарских заговоров заключительной фразой (пусть придет знахарка и полечит больного). На самом деле процесс фольклоризации затронул молитву достаточно глубоко. Остановимся на двух, на наш взгляд, определяющих моментах.

Основное изменение касается состава действующих лиц. Включение в заговор святой Марии (вместо Мелетины, которая фигурирует в рукописной молитве) приводит к тому, что сюжет о причинении вреда младенцу (в данном случае сыну Марии) внутренне смещается в сторону евангельских событий. В итоге попытка причинения вреда младенцу (т.е. Иисусу) оканчивается поражением сатаны, и в контексте заговорной традиции это событие приобретает характер прецедента, многократно усиливаемого участием в происходящем сакральных персонажей. Что же касается святого Георгия, занявшего место святого Сисина (оба они воины и оба всадники), то такая замена тоже не случайна, учитывая, что святой Георгий — один из самых «сильных» и популярных святых у южных славян, а день его памяти — весенний Георгиев день — по масштабам празднования значительно превосходит Пасху; кроме того, св. Георгий, как и Сисин, Феодор и Исидор, — воин. Благодаря введению в сюжет заговора этих персонажей и апелляции всей ситуации к эпизодам, связанным с рождением Христа (бегство, избиение младенцев, спасение), созданный прецедент распространяется на всех матерей и их младенцев, над которыми этот заговор мог бы читаться.

«Втягивание» пересказов Сисиниевой молитвы в круг нарративов о рождении Христа и о его преследовании затрагивает довольно широкий корпус устных произведений (в том числе легенд) на сюжет Сисиниевой молитвы, и в них место Мелетины (матери похищенных дьяволом младенцев) всегда занимает Богородица. Так, в легенде, записанной на юго-востоке Болгарии, действуют Богородица и ее брат святой Сисой. В ней рассказывается о том, что, когда Богородица родила Христа, дьявол украл у нее ребенка и спрятался под хвостом лошади. Богородица отправилась его искать и встретила по дороге вербу, которая скрыла от Богородицы правду; Богородица прокляла вербу, сказав, что та будет цвести, но никогда не даст плодов. В то же время олива помогла Богородице и получила ее благословение, отчего теперь ее плоды носят в церковь и раздают там. Брат Богородицы св. Сисой поймал дьявола, перевернул его головой вниз и заставил выплюнуть младенца Христа, после чего связал дьявола и снова бросил его в море (Сакар 2002: 241, примеч. 51).

Второй момент, на котором хотелось бы заострить внимание, связан с требованием к св. Георгию выплюнуть материнское молоко. Ответом на требование сатаны — вечерней звезды фактически является плутовство св. Георгия: он лишь имитирует действие, которого от него добивается дьявол, тем самым обманывая последнего (выплевывая остатки молодого «георги-

евского» сыра вместо выпитого им в детстве материнского молока). В целом этот эпизод выпадает из стилистики апокрифической молитвы с ее чудесами, происходящими под влиянием божественного вмешательства, и скорее вписывается в сюжетную стратегию сказок о смекалистом человеке, обманывающем дьявола/черта (сказки об одураченном черте, ATU 1000–1199).

Южным славянам известны также устные версии Сисиниевой легенды, не имеющие магического назначения[75]. Такие народные легенды можно встретить в болгарской, македонской, сербской и хорватской традициях, и они не остались не замеченными специалистами. В статье «Saint Sisinnius in the twilight zone of oral literature» М. Детелич проанализировала молитвы св. Сисина в сравнении с поздними устными легендами и сказками, взяв в качестве примеров молитву св. Сисина XVII в.[76], восточносербскую сказку «Святая Петка и дьявол» и далматинскую легенду[77] (Detelić 2001). Добавим к этому еще несколько нарративов на сюжет СЛ. В итоге при сравнении известных нам вариантов складывается следующая картина.

Сербская сказка (Чајкановић 1927, № 167: 404–405), при удержании повествования в целом в рамках апокрифического сюжета молитвы св. Сисина, тем не менее радикально меняет тот же эпизод, а именно избавляется от чудесного. Вместо того чтобы уповать на чудо, которое должно помочь брату (его зовут *Крстивоје*) спасти похищенных дьяволом троих сыновей его сестры (по имени *Крстана*), сказка «выводит» навстречу брату св. Петку, которая, услышав его плач и выслушав его рассказ, предлагает выход — подоить ее

---

[75] В южнославянской мифологической прозе встречаются тексты, хотя и не восходящие к Сисиниевой молитве, однако отдельными деталями и даже эпизодами удивительным образом перекликающиеся с ней, что указывает на органичность сюжета СЛ для всей южнославянской традиции, его глубокую укорененность в ней. Такова, в частности, следующая боснийская быличка.

В семье Стевании и Муйо было 20 детей, но все они очень рано умирали. И вот Стевания должна была родить 21-го. Муж уехал на мельницу ночью молоть муку, а она родила мальчика — крепкого, красивого. И вот ночью внезапно открылись двери и в них проникло нечто похожее на курицу, которая тут же налетела на ребенка; Стевания попыталась схватить ее и почувствовала, что схватила человеческую руку, как бы вырастающую из курицы. Раздался голос, попросивший отпустить его, в котором она узнала голос мужа, она начала кричать и ругать его за то, что он делает с их детьми. Наутро муж вернулся с поцарапанной рукой, женщина заставила его признаться в том, что он — вештац и погубил всех детей. На следующий день они позвали священника, которому Муйо признался в том, кто он, и поклялся никогда больше не творить бед. Мальчик остался жив, и Стевания родила еще двух дочерей (Ђорђевић 1953: 54–55).

[76] Видимо, автор имела в виду список молитвы из рукописи сербской редакции: Часослов XVII в., Народная б-ка Кирилла и Мефодия в Софии, сигн. 631 (102), опубликованный в: Цонев 1923/2: 149–151.

[77] Автор включила в сравнение также румынскую молитву «Чудеса св. Сисоя».

правую грудь и представить дьяволу это молоко как выплюнутое молоко его матери. Крстивой так и поступает, что вынуждает дьявола выполнить и свою часть договора, а именно вернуть детей; отпущенный дьявол зарекается вредить ему.

К. Вроцлавски в 1984 г. опубликовал записанную им в 1968 г. македонскую легенду о св. Сисое (Сисој) и его сестре Милентине[78], у которой дьявол похитил сначала 11 детей, а затем и 12-го (мы уже упоминали о ней в начале главы). Этот македонский текст представляет собой народную легенду (близкий пересказ СЛ, с сохранением таких деталей, как самоизоляция Милентины; буря, во время которой св. Сисой приходит к дому своей сестры; превращение дьявола в пылинку, спрятанную в гриве коня св. Сисоя, и мн. др.). В отличие от сказочных и полусказочных переделок, о которых шла речь выше, в македонской легенде сохраняется мотив чуда, с помощью которого св. Сисою удается выплюнуть молоко матери и тем самым заставить дьявола вернуть детей. Вместе с тем легенда несколько «обмирщена» и адаптирована к реалиям повседневности — св. Сисой выступает не только как святой-помощник, но и как дядя (дядя по матери, *вујко*) возвращенных дьяволом детей: он одевает их, таким образом «очеловечивая», «окультуривая» их и подготавливая к возвращению домой: «си ’и облече, си ’и спрема човекот, овај вујко…» (Вроцлавски 1984: 302).

В книге Г. Минчева опубликована (в переводе на польский язык) легенда-молитва, записанная К. Михайловой в Болгарии (с. Славеево в окр. Ивайловграда). Она очень близка македонской и в деталях, и по ее жанровой принадлежности, хотя, судя по сведениям, полученным от информантки, легенда была известна ей по массовому изданию популярных народных молитв, содержавшему, помимо легенды, еще и «Сон Богородицы». Как и в македонской, в этой легенде основные изменения затронули конец сюжета: св. Сисой не ограничивается тем, что наказывает дьяволу никогда и никому не причинять вреда, а привязывает ему камень на шею и бросает в море (после чего, как сообщает легенда, дьявол сильно присмирел) (Minczew 2003: 134–137). Заметим, что подобная концовка — отправление дьявола в бездну (правда, без такой «практической» детали, как камень на шее) — имеется и в поздних списках рукописной молитвы св. Сисина.

Наконец, еще один текст — это записанный в Далмации текст о св. Сисуле и его сестре Милеве (ZNŽO 1905/10/1: 137–138, Далмация). В нем сохраняются основные эпизоды рукописной молитвы св. Сисина: святой Сисуль обращается к Божьей Матери, чтобы та помогла ему выблевать молоко матери и тем самым вернуть троих детей его сестре Милеве; Божья Матерь помогает ему в этом, и дьявол вынужден вернуть детей. Однако далее этот далматинский

[78] Зап. в окр. Охрида в 1968 г., публ. македонского оригинала: Вроцлавски 1984; исследование сюжета: Wrocławski 1978.

нарратив являет слушателю чудо в ином его понимании: дьявол возвращает детей, однако они мертвы; на землю нисходит Божья Матерь, омывает детей, одевает их в свои одежды и забирает с собой на небеса; св. Сисуль четвертует дьявола и забрасывает его в море, после чего отправляется к Милеве и рассказывает ей, что Божья Матерь взяла ее детей под свое крыло.

Таким образом, сопоставив эти фольклорные переложения легенды о св. Сисине и его сестре Мелетине — болгарскую полусказку-полузаговор, сербскую сказку «Святая Петка и дьявол», македонскую устную легенду, болгарский пересказ полукнижной-полународной молитвы, далматинский христианский нарратив и нек. др. тексты, — можно увидеть, что происходит с СЛ при ее попадании в фольклорную традицию. Есть общие и очевидные изменения: сюжет в большей или меньшей степени упрощается, текст укорачивается, теряются отдельные его детали (нет упоминания о братьях св. Сисина; в большинстве случаев сокращается количество рожденных детей), сюжет подвергается адаптации и «прагматизируется»: периодически упоминается о том, что Мелетина была замужней женщиной — чтобы «объяснить» наличие у нее детей; в текстах нет башни, в которую Мелетина заключила себя, а остается лишь упоминание о доме, как в поздних — XIX века — списках СЛ; прежде чем вернуть детей Мелетине, Сисой одевает их; чтобы утопить дьявола, ему на шею привязывают камень, и т.д. Уход от жанра апокрифической молитвы приводит к тому, что выпадает важнейший ее эпизод — выпытывание у демона его имен и клятва дьявола не вредить людям. Нарратив, в который превращается молитва, завершается кульминацией — поражением дьявола и возвращением детей, но никаких дополнительных «функций» у подобных фольклорных текстов нет (за исключением болгарской сказки-заговора).

Суммируя сказанное в отношении фольклорных переложений сюжета Сисиниевой молитвы и их различий между собой, можно утверждать лишь одно: особенности этих устных текстов обусловлены их жанровой природой, точнее, той или иной системой смысловых и функциональных доминант, в которую оказывается инкорпорирован апокрифический сюжет — будь то заговор, сказка, легенда или христианский нарратив.

Процесс фольклоризации Сисиниевой легенды затронул не только ее сюжет в целом. Изменения, связанные с переходом легенды в устную традицию, более всего заметны в отдельных ее эпизодах, и прежде всего в рассказе о встрече святого с деревьями. Напомню, что святой Сисин, который преследует дьявола, похитившего ребенка его сестры Мелетины, встречает на своем пути несколько деревьев, которым он задает один и тот же вопрос, а именно: видело ли это дерево «дьявола бегущего, отрока в зубах несущего»? Первые деревья обманывают святого, говоря, что никого не видели, за что святой проклинает их, а последние подсказывают ему, где найти спрятавшегося дьявола, за что святой их благословляет.

Напомним, что в самой СЛ, в ее списках XIII–XIX вв., количество деревьев, с которыми ведет диалог св. Сисин, колеблется от двух (в самых поздних ее списках) до четырех. В раннем списке (в Сборнике попа Драголя XIII в.) речь идет о трех деревьях (вербе, ежевике и оливе), позже, по мере развития самой рукописной молитвы, количество деревьев увеличивается до четырех, что, как нам кажется, позволяет сбалансировать количество «плохих» и «хороших» деревьев. В устной традиции эпизод с деревьями меняется, но в некотором смысле в направлении, обратном тому, как он менялся в рукописной традиции. Если в последней преобладают четыре дерева, то в устной фиксируется либо три, либо два.

Что касается перехода к трем деревьям, то, на наш взгляд, он обусловлен обращением сюжета к фольклорной троичности. Обычно в устных нарративах на два плохих, проклятых дерева приходится одно благословенное, как в македонской легенде, где св. Сисой проклинает осину и вербу и обрекает их на бесплодие: «Дрво јасиково… висока многу да растиш, род да немаш… Дрво фрбово… да шириш многу, сенка да држи, плод да немаш» [Дерево осиновое… пусть ты вырастешь очень высоким, но не будешь иметь плодов… Дерево вербовое… пусть ты будешь расти вширь и будешь давать густую тень, но не будешь иметь плодов] и благословляет оливковое дерево: «Дрво маслиново… бласоена да си… цел народ да те јаит. И во храмот божен да служи» [Дерево оливковое… пусть ты будешь благословенно… весь народ пусть ест тебя (твои плоды). И пусть ты служишь в храме Божием] (Вроцлавски 1984: 300–302). Так же и в легендах из Странджи Богородица или посланный ею св. Сисин идут искать украденного вештицей или дьяволом новорожденного Христа и спрашивают по очереди осину, вербу и оливу, не видели ли они ее Сына. Первые два дерева скрывают правду, за что Богородица наказывает их бесплодием, а олива, раскрывшая ей правду, получает благословение (Странджа 1996: 223).

Еще чаще при попадании сюжета в устную традицию он упрощается, и тогда вместо трех или четырех деревьев в легенде появляется всего два — «плохое» и «хорошее». Болгарская легенда рассказывает о том, что у святого Сисоя была сестра Мелетия. Дьявол удушил всех ее детей, обманом украл последнего ее ребенка и убежал. Святой Сисой отправился на его поиски. Когда он проходил мимо вербы, спросил, не видела ли она дьявола, несущего в устах ребенка. Но верба обманула его, и он ее проклял: «Дрво фърбово, цафток да имаш, а плот да не вържеш» [Дерево вербовое, пусть ты будешь цвести, но плода ты не завяжешь!] Потом святой Сисой увидел маслину и спросил ее, не видела ли она дьявола. Она ответила, что тот спрятался с младенцем в морской глубине. Тогда святой благословил ее плод, чтобы ее масло в церкви освещало Бога (Ангелова 1948: 138, Самоковско = БНПП 1983/7: 202; в благословении оливы, видимо, имеется в виду использование елея для лампад и под.).

При такой переработке в устной этиологической легенде речь практически всегда идет о вербе и об оливковом дереве, которое благословляют не только тем, что его масло будет использовано в церкви, но также плодовитостью, практической пользой и т.д.: «O moja maslino sveta, od tebe bolja mast bila nego od ikakve stoke i blagoslovljena bila!» [О моя святая олива, пусть от тебя будет лучше масло, чем от какой бы то ни было скотины, и пусть ты будешь благословенна!] (ZNŽO 1905/10 1: 137–138, далматинская легенда); «Да Бог да да рода родиш и да бес твога рода нико не може живети» [Пусть, Бог даст, ты будешь приносить плоды и без твоих плодов никто не сможет жить] (Чајкановић 1927, № 167, сербская сказка) и т.п.

Что касается вербы, то этиологические легенды о ее проклятии весьма популярны в южнославянской традиции, и многие из них прямо или косвенно восходят к сюжету Сисиниевой легенды, в котором вербу всегда наказывают бесплодием. Так, македонцы считали вербу деревом, проклятым Богом за ее лживость, связывали ее с дьяволом и называли *ѓаволска врба*, и потому, например, избегали вешать на ней качели ко дню св. Георгия и использовать растущее дерево в других целях. О связи вербы и дьявола они говорили следующее: «И верба проклята. Одна женщина родила девять детей… Дьявол их взял… Господь рассердился и проклял вербу: “Доныне ты рожала/плодоносила, а отныне будешь цвести, но не плодоносить. С тех пор от вербы никакого проку нет. Ни огня от нее, только цветет, но не плодоносит”» (Вражиновски 2006: 132). Боснийцы Височской Нахии объясняли, что верба трухлява изнутри, поскольку в нее попала стрела св. Сисоя, когда он стрелял в Сатану; святой проклял ее (потому она не дает плодов), а оливу благословил (Филиповић 1949: 200). О сербской редакции этой легенды (юнак проклинает вербу, спрятавшую дьявола, который преследовал новорожденного) упоминает В. Чайканович (Чајкановић 1985: 70).

Пересказы СЛ не изолированы в фольклорной традиции и взаимодействуют с другими сюжетами о проклятии и благословении объектов живой и неживой природы. В частности, в одном болгарском нарративе на месте одного из двух деревьев появляется мул (в функции плохого «дерева»), а на месте второго — оливковое дерево (в качестве хорошего). Мул отказывается сообщить брату, куда делся дьявол, и за это лишается способности приносить потомство[79] (что роднит этот нарратив с сюжетами о проклятии мула[80]), а оливковое дерево, напротив, благословляется (Кънчева Мурджева 2007: 121–122).

[79] Это соответствует их зоологической характеристике как гибридных животных.

[80] Согласно боснийской легенде, передающей исламские предания, пророк Ибрахим жил в Ираке при царе Нимруде. Ибрахим боролся с идолами и был сторонником единобожия, за что царь Нимруд и его люди пытались сжечь пророка. Мул привозил к костру дрова из вишни, а ящерица разжигала огонь. Однако вишня не хотела гореть, поэтому мул привез осину, которая охотно горела. Бог (аллах)

Помимо количества деревьев, фольклорная традиция смещает смысловые акценты этого эпизода по сравнению с рукописной Сисиниевой легендой. Иногда это касается общей тональности диалога святого с деревьями, в котором все деревья выступают помощниками святого и в итоге получают его благословение. В болгарском заговоре-нарративе из окрестностей Пловдива св. Георгий встречает на своем пути ежевику: она показывает ему дорогу, по которой прошел дьявол с младенцем. Напомним, что в рукописных молитвах ежевика всегда (!) выступает противником святого и скрывает от него правду, за что святой ее проклинает, обещая, что там, где у нее корень, будет и верхушка[81]. В противовес этому в устном заговоре-нарративе проклятие ежевики звучит как ее благословение. Святой говорит: «Ежевика… Будь же ты благословенна: если у корня тебя срубят, верхушкой прорастешь!» (СбНУ 1893/7, № 7: 139–140). Тем самым это свойство ежевики оценивается не как ее «ненормальность» или результат проклятия, а как дарованная ей свыше уникальность, которая обеспечивает ей выживаемость и неприхотливость.

* * *

Этиологические легенды, объясняющие происхождение деревьев и кустарников, а чаще происхождение отдельных их свойств и особенностей (будь то твердость древесины, колебание листьев, глубина отбрасываемой тени, сладость плодов или отсутствие полезных плодов и т.д.), широко известны в разных этнокультурных традициях. Среди них заметное место занимают легенды, объясняющие эти свойства деревьев вмешательством высших сил. Одни деревья они благословляют и награждают их какими-либо замечательными качествами в благодарность за помощь, другие, напротив, наказывают за ее отсутствие, за причиненный вольно или невольно вред — тем, что наделяют деревья свойствами неприятными, вызывающими отторжение, приводящими к тому, что дерево оказывается в своего рода изоляции (в рамках местного дендрария), его избегают использовать в культурных целях и т.д. О проклятии и благословении растений написано и сказано немало; чаще всего исследователи сравнивают молитву св. Сисина с сюжетом о бегстве Богородицы с младенцем Христом в Египет, во время которого она встречает разные деревья и в зависимости от того, проявляют ли они почтение к беглецам, помогают ли им или нет, благословляет и проклинает эти деревья (см.: Вранска 1940: 135–145; Николић 1991;

рассердился и проклял мула (тем, что мул не будет иметь потомства), ящерицу и осину (которая всегда трепещет), а вишню благословил, поэтому ее никто не сжигает и вообще не трогает, даже не спиливает старые ветви (Fazlagić 1895: 467–468, мусульмане Боснии).

[81] О символике ежевики см.: Усачева 1999; Агапкина 2014; Карановић 2014.

Усачева 2010). Большую часть подобных этиологических легенд объединяет сюжет ATU 779 «Miscellaneous Divine Rewards and Punishments»[82].

Подобные легенды связаны практически со всеми деревьями и кустарниками, а также многими другими растениями и, видимо, составляют тот фон, на котором СЛ вошла в южнославянскую традицию. В результате возникли, если так можно выразиться, два «встречных течения». С одной стороны, это была переводная (с греческого) Сисиниева молитва. Напомним, что греческая версия Сисиниевой легенды уже включала в свой состав подобные этиологические мотивы, касающиеся благословения и проклятия деревьев и кустарников. Можно с уверенностью полагать, что эти мотивы в греческой (византийской) версии Сисиниевой молитвы, в свою очередь, восходили к этиологическим мотивам греческого фольклора. На южнославянской почве эта переводная апокрифическая молитва встретилась с другим течением — с местными этиологическими легендами, объяснявшими отдельные свойства растений вмешательством и волей сакральных персонажей (часто именно Богородицы, как это показала Ц. Вранска).

При соприкосновении этих двух «течений» — переводной молитвы и устных легенд — они наложились друг на друга, результатом чего стало постепенное взаимоперетекание этиологических мотивов. Этим, по-видимому, можно объяснить тот факт, что в устной традиции широкое распространение получил именно фрагмент о благословении и проклятии деревьев, выделившийся в отдельный нарратив, в то время как сюжет Сисиниевой легенды чаще выполнял всего лишь функцию «рамки» для него.

Вместе с тем, хотя этиологический фрагмент Сисиниевой легенды во многом напоминает народные легенды о проклятии и благословении деревьев[83], он целиком подчинен замыслу рукописной молитвы и филигранно встроен в ее сюжет. Обратим внимание, что в устных легендах нам до сих пор неизвестны мотивы, в которых дерево наказывалось бы за то, что не указало путь святому, — именно этот мотив был, по-видимому, не общефольклорным, а скорее «оригинальным», возникшим в рамках самой Сисиниевой легенды (скорее всего, еще в греко-византийской традиции).

И последнее. Фольклорные пересказы СЛ, о которых выше шла речь, важны не только как пример фольклоризации рукописных текстов при перехода их в устную традицию, но также и потому, что дают основание для

[82] Хотя в описании самого сюжетного типа отмечено, что награда и наказание распространяются на лиц, без упоминания животных и растений. По тому же принципу построены соответствующие статьи в СУС.

[83] В устной и рукописной традиции деревья благословляют и проклинают одним и тем же: вербу — тем, что бесплодна, оливу — тем, что елей используется в богослужении. Впрочем, подобные мотивы, объясняющие появление отдельных свойств растений, широко известны в европейском фольклоре и являются едва ли не универсальными.

расширения потенциальной географии самой Сисиниевой легенды на южнославянской территории. Наличие фольклорных переделок СЛ, а также соответствующих устных заговоров может указывать на то, что списки Сисиниевой легенды были известны не только в центральной части Южной Славии, но также в восточносербских, болгарских и македонских землях. Вместе с тем нельзя исключать того, что значительную роль в распространении Сисиниевой легенды на этих балканских территориях сыграли массовые издания молитв, выполнявшие в том числе функцию амулета (о которых речь шла выше, см. с. 493–494).

ЛЕГЕНДА О СВЯТОМ СИСИНИИ В РУМЫНСКОЙ ТРАДИЦИИ

(М. Мазилу, Э. Тимотин)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Традиция румынских текстов о многоликой демонице, которая вредит беременным женщинам, роженицам и новорожденным, и ее противнике привлекала внимание румынских историков литературы и фольклористов начиная со второй половины XIX в.

Следует упомянуть в первую очередь Богдана Петричейку Хашдеу (1836–1907), который, издавая свод апокрифов на румынском языке, исследовал и текст о борьбе святого Сисиния с дьяволом, похищающим детей (Hasdeu 1984 [1879]: 204–222). Хашдеу отметил связь данного нарратива с другими рукописными текстами на румынском языке, сообщил, что сюжеты о Сисинии были широко распространены даже в его время, и провел их сравнение в румынской и славянской традициях.

Об интересующих нас легендах неоднократно писал Мозес Гастер (1856–1939). Он указал на разнообразие румынских текстов и выдвинул гипотезу о том, что по своему происхождению они связаны с греческими, русскими и южнославянскими (Gaster 1983 [1883]: 259–264). Гастер также установил, что румынские тексты и соответственно их источники имеют много общего не только с еврейскими, но и с другими восточными (Gaster 1983: 259–264; Gaster 2003 [1881])[1]. Ученый проанализировал текст, изданный ранее Хашдеу (Gaster 1891: 6–7), и перевел на английский язык ряд румынских легенд (Gaster 1887: 80–84; Gaster 1900: 129–143).

В 1920-е гг. к интересующей нас теме обратился Николае Картожан (1883–1944) в первом томе своего исследования о легендах, которые начиная с XVI в. были широко распространены в румынской книжности[2]. Он сравнил румынские тексты о многоликой демонице, имеющей множество имен, с подобными славянскими и греческими и выявил их связь с традиционными

---

[1] Гипотезы М. Гастера, выдвинутые более 100 лет назад, подтверждаются выставкой «Magie. Anges et démons dans la tradition juive», которая прошла с 4 марта по 19 июля 2015 г. в Музее искусства и истории иудаизма в Париже (см. также: Catalogue Magie 2015). На выставке была представлена впечатляющая серия амулетов против женского демона, который нападает на новорожденных, начиная от древности до современного периода. Использование старинных амулетов — тексты писали на листах бумаги и клали в колыбель — напоминает румынские практики (см. ниже раздел «Румынская версия “Михаил-типа”»).

[2] Картожан отделяет эти сочинения от религиозных и исторических, см.: Cartojan 1929: V.

верованиями (Cartojan 1929: 145–155). Н. Картожан впервые описал тексты легенды, сохранившиеся в 8 рукописях из собрания Румынской академии, а также 12 текстов, опубликованных к тому времени в различных исследованиях[3] (Cartojan 1929: 153–155).

С конца XIX в. многочисленные версии румынских текстов, иллюстрирующие данную традицию, публиковались в филологических журналах и в собраниях фольклора (Tiktin 1889; Mateescu 1911a). При этом фольклористы постоянно подчеркивали значение легенд о многоликой демонице в практиках, призванных защитить беременных женщин, рожениц и новорожденных (Marian 1892: 26–36; Fochi 1976: 261–264; Cristescu 2003: 249–260 и др.).

Предметом настоящего исследования являются прежде всего тексты, в которых речь идет о столкновении некоего христианского персонажа с многоликой демоницей, наделенной множеством имен. Имеются в виду тексты из румынских рукописей, датированных периодом с конца XVI в. (первого столетия литературы на румынском языке) до середины XIX в. Таким образом, мы актуализируем данные о румынской традиции этих сочинений, проведя анализ 87 текстов из 65 рукописей.

Ниже мы попытаемся также выстроить типологию румынских легенд о Сисинии и выявить их источники. Мы будем следить за процессами изменения и развития текстов, обращая особое внимание на имена героев, многообразие которых уже давно подметили исследователи, занимающиеся другими традициями (напр.: Perdrizet 1922; Schwartz 1998a). И кроме того, мы исследуем взаимоотношения интересующих нас рукописных текстов с другими сочинениями того времени, а также с иконографией.

СВЯТОЙ-ВОИН И ДЬЯВОЛ, ПОХИЩАЮЩИЙ ДЕТЕЙ

Румынские версии Легенды о святом Сисинии, хранящиеся в рукописном фонде Библиотеки Румынской академии наук в городах Бухарест и Клуж, а также версии, уже опубликованные другими филологами, разделяются на две основные редакции[4]. В свою очередь, эти редакции включают шесть типов текстов, которые представлены иногда несколькими версиями. Существовала более ранняя краткая редакция, которая легла в основу типов A и B, и более поздняя редакция с расширенной структурой, на основе которой построены типы C, D, E, F.

---

[3] Одни из них были обнаружены в рукописях, которые хранились в других собраниях, а другие зафиксированы изустно.

[4] В данной главе используется иерархическая классификация: редакция — тип — версия.

Румынский апокриф следует за южнославянским прототипом. Как показал Николае Картожан, расширенная редакция еще в XVII в. была известна также и в греческой традиции[5]. Ниже мы проведем анализ каждой редакции по отдельности (вместе с соответствующими типами) и выделим их характерные элементы[6].

Краткая редакция

Тип А. Самый старый известный нам румынский список «Легенды о святом Сисинии» сохранился в рукописи 447 (л. 57–63) (см. ниже, текст 1). Данный сборник, составленный несколькими переписчиками и включающий многочисленные апокрифы, был напечатан еще в 1879 г. (Hasdeu 1879; 1984[2]), а новое издание вышло относительно недавно (Chivu 1993). «Легенда о святом Сисинии» была опубликована Б.П. Хашдеу (1879: 284–291; 1984[2]: 217–222), Г. Киву (1993: 272–274), а также издателями антологии древних румынских текстов (Mareş 1994: 132–134). Эта «Легенда о святом Сисинии» двуязычная — за каждым абзацем на славянском языке следует его перевод на румынский[7]. Текст был зафиксирован в период с 1590 по 1602 г. (Mareş 1985) на севере Хунедояры неизвестным писцом, который скопировал также «Апокалипсис Павла», «Апокалипсис Богородицы» и погребальную проповедь (Chivu 1993: 36, 39)[8]. Как показали Ал. Мареш и Г. Киву, текст перевода не сохранился в каком-либо другом румынском своде[9].

Текст 1. Рук. 447, л. 57–63

Mltva Stgo Sisina o(t) diavola prokleta[10]

Carele voinic fu ca *Sti*[11] Sisin, ce multe oşti birui: întâiu siriianii, ai doii turcii, ai treii tătarâi? E, deca-ş feapse rugă întoarse-se *Sti* Sisin de răsărit la Raviia.

---

[5] Cartojan (1929: 146) основывается на текстах, опубликованных в Sathas (1876: 573–578).

[6] В описаниях рукописей 1313 и 1391, включенных в Каталог Г. Штремпеля под названием «Сисое» (Ştrempel 1978: 286, 314, 421), подразумевается не Легенда о святом Сисинии, а отрывки из «Патерика», посвященные авве Сисою. Рассказ о схимнике Сисое встречается в рукописном румынском «Патерике» начала XVIII в.: схимника призывает на помощь его ученик, на которого нападает дьявол; благодаря произнесению имени Сисоя ученику удается избавиться от дьявольских козней (Gaster 1983: 264).

[7] О других подобных двуязычных сочинениях см.: Gheţie, Mareş 2001: 80. Такое чередование церковнославянского и румынского текстов считается доказательством того, что сочинения могли использоваться при обучении языку (Gheţie 1968).

[8] Подробнее об «Апокалипсисе Богородицы» в этом своде см.: Dima 2012: 40–52.

[9] См.: Cartojan 1929: 155; Gheţie, Mareş 1985: 396; Chivu 1993: 107.

[10] В рукописи по-славянски.

[11] В рукописи здесь и далее это слово написано по-славянски.

Şi vine către elu îngerul Domnului în vis şi dzise lui: „Du-te, Sisine, către soru-ta Melintie, că ş-au născut cinci coconi şi i-au luat dracul şi al şasele va se i-l ia. Să nu faci vânat acelui drac, că pentru tine goneşte Domnul pre acela drac!”

Melintia, sora lui, născu de făcu stâlpu de marmure şi-l ferecă cu piroane de fieru şi coperit cu plumbu şi luo doo fete să-i slujască cu hrană întru an.

Şi merse *Sti* Sisin către stâlpu şi zise: „Soro Melintie, deşchide-mi stâlpul să întru!” Ea zise: „Nu cutez să-ţi deşchiz, că mă temu de dracul înşelătoriul!” El zise: „Soro Melintie, deşchide-mi stâlpul să întru, că afară mare frigu iaste şi mare vihor, n-am capul unde-mi închina!” Eu sintu vânătorul aceluia drac, pentru mene goneşte Domnul pre acela drac!”

Atunce ea deşchise lui stâlpul şi întră dracul pituliş, ca o grăunţe de meiu suptu copita calului lu Sisin şi răpi coconul şi fugi către mare. Ea dzise: „O, fratele meu, cum ţi dziş, aşa fu!”

Atunce *Sti* Sisin încălecă pre calul lui şi alergă pre urma aceluia drac. Calul lui văpăi dihniia şi ave în mână o suliţă de focu. Şi-l goni pre la o salce şi dzise: „Lemnul lu Dumnedzeu, salce, vădzuş dracul fugindu şi un coconu ducându?” Şi salce-l fusese vădzut şi dzise: „Nu l-am vădzut!” Şi dzise *Sti* Sisin: „Să înflureşti, iară poame să nu faci!”

Iarăşi curse şi vădzu alt lemnu, rug. Şi dzise *Sti* Sisin: „Lemnul lu Dumnedzeu, rugule, vădzuş dracul fugindu şi un cocon ducându?” Şi rugu-l fusese vădzut şi dzise: „Nu l-am vădzut!” Şi zise lui: „Să fii blăstemat! Unde ţi-e rădăcina ta, acole să-ţi fie vârhul tău! Cine va trece pre lângă tine, tu să-i împeadeci, iară ei să te blasteme!”

Şi mai alergă şi vădzu un maslin stându lângă mare. Şi dzise *Sti* Sisin: „Lemnul lu Dumnedzeu, maslinu, vădzuşi dracul fugindu şi u(n) cocon ducându?” Şi dzise maslinul: „Vădzuiu-l în mare afundându-se.” Şi dzise *Sti* Sisin: „Să fii blagoslovitu şi osvetit, lemnul lu Dumnezeu, maslin! Şi să fii la toate besearecile de lumină şi oamenilor de spăsenie!” Aşa fu.

Şi vine la mare şi-ş aruncă undiţa lui în mare şi scoase dracul la uscat şi începu a-l bate cu 72 de buzdugane de fieru. Şi grăi lui: „Dă-mi 6 feciori ai surori-me Melintiei!” Şi dzise dracul: „N-am ce-ţi da, că l-am mâncat!” Şi-i dzise lui Sisin: „Boreşte-i, proclete drace!” Dracul dzise: „Boraşte-ţ şi tu laptele mâni-ta în palmă, cela ce-i suptu în tinereţele!” Atunce *Sti*[2] Sisin elu-şi fece rugă către Dumnedzeu şi bori laptele mâni-sa în palmă. Atunce şi dracul bori 6 feciori ai Melintiei.

Şi-i dzise lui Sisin: „Viu Dumnedzeu, Domnul nostru, al ceriului şi al pământului, n-am a te lăsa, drace, până nu te veri giura!” Şi începu dracul a se giura: „Să mă parde de tăria înfricatului scaun!”

„Iuo ruga aceasta grăi-se-va şi numele Tău pomeni-se-va, acole dracul să nu-l acopere! Viu Dumnezeu, Domnul nostru, al ceriului şi al pământului, n-am a te lăsa, drace, să nu te veri giura!”

Şi începu dracul cu lacrămi a să giura: „Să mă parde de tăria înfricatului scaunu şi de braţele înalte şi cinstitul veşmântul ce acopere cinstitul capul lui şi

de tăria celor 40 de popi, celora ce ţin înaltul Ierusalimului şi rugă fac şi dzua şi noapte! Iuo ruga aceasta grăi-să-va şi numele Tău pomeni-se-va <…>!”

Svântul acela nu socoti pre dracul, nice-l amână, nice cătră casa lu Dumnezeu, acieşi-l tremese elu suptu întunerec.

Iară cicea slăvim numele Tatălui, Svântului Duh şi acmu şi pururе şi în vecii veacului, adăvărat, amin.

Молитва святого Сисина против дьявола прóклятого

Кто был так храбр, как св. Сисин, который одолел множество армий: первых сирийцев, вторых турок, третьих татар? Завершив свои молитвы, св. Сисин повернулся от восхода к Аравии. И увидел он Ангела Господня, представшего пред ним и говорящего: «Иди, Сисин, к сестре своей Мелинтии, ибо родила она пятерых, а дьявол забрал их всех и собирается забрать и шестого. Не охоться за тем дьяволом, поскольку Господь преследует его для тебя».

Мелинтия, сестра его, родила шестого ребенка и построила мраморную башню, пригвоздила ее к земле железными шипами, покрыла ее свинцом, взяла с собой двух служанок и пищи, чтобы хватило на целый год.

И св. Сисин пошел к башне и сказал: «Сестра Мелинтия, открой башню для меня, чтобы я мог войти». Та отвечала: «Не осмеливаюсь я открыть ее для тебя, потому что боюсь хитрости дьявола!» Он сказал: «Сестра Мелинтия, открой ее для меня, потому что снаружи очень холодно и ветрено, а мне не найти себе пристанища. Я — охотник на дьявола, ведь именно для меня Господь преследует его».

И она открыла башню для него, и дьявол тайно вошел внутрь под видом горсти зерна под копытом коня Сисина, и забрал ребенка, и убежал к морю. Мелинтия сказала: «О, брат мой, случилось все именно так, как я и говорила».

После этого св. Сисин вскочил на своего коня и ускакал в поисках дьявола. Конь его извергал огонь, и огненное копье было в руке Сисина. Он преследовал дьявола до ивы и сказал: «Древо Господне, ива, видела ли ты дьявола, что убегал с ребенком?» Ива видела его, (однако) ответила: «Я не видела». И св. Сисин сказал: «Пусть же ты впредь будешь цвести, но никогда не принесешь плодов!»

Он продолжил скачку и увидел другое дерево, ежевику. И св. Сисин сказал: «Древо Господне, ежевика, видела ли ты дьявола, что убегал с ребенком?» Ежевика видела его, (однако) сказала: «Я не видела». И Святой Сисин ответил ей: «Будь проклята! Где сейчас корень твой, пусть там будет и крона. Кто бы ни подошел к тебе, пусть спотыкается о тебя и проклинает тебя!»

И он продолжил скачку и увидел оливу рядом с морем. И св. Сисин сказал: «Древо Господне, олива, видела ли ты дьявола, что убегал с ребенком?»

И олива ответила: «Я видела, как он вошел в море». И св. Сисин сказал: «Будь же благословенна и священна, древо Господне, олива. Пусть во всех церквях твое масло будут использовать для свечей и для искупления грехов всех христиан». И так и стало.

И он подошел к морю, и забросил в него свою удочку, и вытащил дьявола на берег, и начал бить его 72 железными жезлами. И сказал он дьяволу: «Верни мне 6 детей моей сестры Мелинтии». И дьявол ответил: «У меня нет ничего для тебя, ведь я съел их». А Сисин сказал: «Выплюнь их, проклятый дьявол». Дьявол отвечал: «Выплюнь молоко матери, что ты сосал ребенком, на свои ладони». Потом св. Сисин помолился Господу и выплюнул молоко матери на свои ладони. Потом дьявол выплюнул 6 сыновей Мелинтии.

И Сисин сказал ему: «Истинный Бог, Господь наш на небесах и на земле, я не отпущу тебя, дьявол, пока ты не дашь зарок!» И дьявол начал клясться: «Могу ли я противостоять Всемогущему Престолу!»

— Где бы ни была произнесена эта молитва и Твое имя ни было названо, ты, дьявол, не будешь иметь власти. Истиный Бог, Господь наш на небесах и на земле, я не позволю тебе уйти, дьявол, пока ты не дашь зарок.

И дьявол начал клясться в слезах: «Могу ли я противостоять власти Святого Престола и высоких рук его, и святого одеяния, что покрывает его святую главу, и власти сорока попов, которые защищают божественный Иерусалим и произносят молитвы денно и нощно. Где бы эта молитва ни была произнесена и имя твое ни было названо <…>!»

Святой не поверил тому, что говорил дьявол, и быстро отправил того не в дом Господень, но в царство тьмы.

И здесь мы вознесем хвалу имени Отца и Святого Духа отныне и во веки веков, аминь.

Согласно данному типу, имя святого — Сисин. Эпическая схема апокрифа проста: пока Сисин как воин сражается в Аравии, дьявол похищает пятерых детей его сестры Мелинтии, которая снова ждет ребенка и заперлась в мраморной башне на берегу моря. К Сисину обращается ангел, сообщая, что Бог поручил ему спасти детей Мелинтии и убить дьявола. Когда святой заходит в башню, дьявол, превратившийся в просяное зерно, незаметно проскользывает внутрь и в полночь похищает шестого ребенка Мелинтии. Святой идет искать дьявола и по дороге проклинает иву и куманику (ежевику) за то, что они не помогли ему в поисках, но при этом благословляет оливковое дерево. Он возвращает всех детей Мелинтии и наказывает дьявола, а нечистый клянется больше не подходить к дому, где находится этот рукописный текст и произносится имя святого.

Текст данного типа А относительно невелик, и его содержание имеет некоторые особенности.

1) Точно указаны народы, с которыми сражался Сисин: «întâiu siriianii, ai doii turcii, ai treii tătarâi» [первые сирийцы, вторые турки, третьи татары].

2) Клятва нечистого духа передается формулой: «Şi începu dracul cu lacrămi a să giura: „Să mă parde[12] de tăria înfricatului scaun şi de braţele înalte şi (de) cinstitul veşmântul ce acopere cinstitul capul lui şi de tăria celor 40 de popi, celora ce ţin înaltul Ierusalimului şi rugă fac şi dzua şi noapte! Iuo ruga aceasta grăi-să-va şi numele Tău pomeni-se-va <…>!“» [И дьявол начал клясться в слезах: «Могу ли я противостоять власти Святого Престола и высоких рук его, и святого одеяния, что покрывает его святую главу, и власти сорока попов, которые защищают божественный Иерусалим и произносят молитвы денно и нощно. Где бы эта молитва ни была произнесена и имя твое ни было названо <…>!»] (л. 62–62об.).

3) святой прогоняет беса в царство тьмы, а не в глубь моря, как в остальных типах.

Тип B представлен только одним текстом, переписанным в ноябре 1807 г. неким попом Морариулом из Молдовы и озаглавленным «Arătarea lui Sfeti Sisin când i s-au arătat îngerul lui Dumnezeu de l-au întărit cu cuvântul» (рукопись 5492, л. 3–3об.) [Видение святого Сисина, когда ему явился ангел Божий и укрепил его словом] (см. текст 2).

Текст 2. Рук. 5492, л. 3–3об.

Ruga lui *Sti*[13] Sisin

Şi zise *Sf(e)ti* Sisin: „Mărirea lui Dumnezeu de toate Ţiitoriul, că îmi deade şi mie puteare spre duhurile necurate.” Şi au zis *Sti* Sisin: „Doamne Isuse Hristoase, ajută robului tău (cutare), cu numele Tatălui şi al Fiiului şi al Sfântului Duh, ca să blastăm pre diavolul, cu putearea Tatălui şi cu ruga tuturor sfinţilor. Doamne miluiaşte-ne. Amin.”

Arătarea lui Sf(e)ti Sisin, când i s-au arătat îngerul lui Dumnezeu, de l-au întărit cu cuvântul

Ce viteaz iaste ca *Sfeti* Sisin, că mulţi viteaji au biruit (în) războaie, asupra diavolului numai *Sf[eti]* Sisin au biruit pre diavolul. Cu un coteai şi 2 ogari, când au fost în ţara araviteanilor, au ieş[it] la vânat. Şi li să arătă înaintea lui *Sti* Sisin îngerul lui Dumnezeu şi zise: „Sisine, du-te la soru-ta Melentiia, că au făcut ea 2 coconi mici, ci îi va să-i ia diiavolul, ce nu-i lăsa să-i ia.”

Precum te-ai rugat lui Dumnezeu, *Sti* Sisine, când ai ieşit la vânat şi ai biruit, aşa biruiaşte şi acum putearea diavolului de la robul lui Dumnezeu acesta (cutare), din capu, din crieri, din limbă, din vinele grumazilor, din

[12] Смысл словосочетания — «пусть выпадет на мою долю» (Mareş 2005a: 442–445).

[13] В рукописи здесь и далее это слово в разных вариантах написано по-славянски.

chiept, din inimă, din spate, din şal[e] şi din toate oasele, din picioare, din deagite, din mâini, din palme, din do[sul] mâinilor, din coate, din genunchi, din gleznele picioarelor şi din încheieturile mâinilor, d[in] frunte, din ochi, din nas, din gură, din dinţi, din fălci, din urechi şi din toate mărun[ta]iele trupului. Sfi(n)te Sisine, roagă-te lui Hristos Dumnezeu să ajute robu(lui) lui Dumnezeu acestu[ia] cutare.

Iară *Sf(e)ti* Sisin zise: „Doamne, ajută-m şi ne miluiaşte pre noi, pre toţi. Amin."

Iară Melentiia, sora lui *Sti*[1] Sisin, făcu încuietori şi cetate de marmură şi î[…] şi cu piroane şi cu lanţuri pe dinlăuntru. Şi-ş băgă acolo, ei şi copiilor, hra(-nă) de 3 ani, şi-ş duse coconii în cetatea cea de marmoră. Şi să încuie acolo cu ei, de frica diiavolului. Şi să duse *Sfeti* Sisin către soru-sa Melentiia, la cetatea ei, şi zise: „Deşchide, că vreamea mă bate să întru în cetate." Iară ea zise că „am copii mici ş[i] mi(-i) frică de diavolul că-i va lua." Iară el zise: „Deşchide-m, că eu sânt fratele [tău] Sisin şi sânt vânători." Ea îi deşchise lui. Şi întră şi diavolul cu el, să făcu [ne]văzut ca un grăunţ de mălai, să băgă supt potcoava calului şi aşa întră şi [luă] copi(i)i. Şi ieşi la miazănoapte afară din cetate, cu copi(i)i, şi să duse cu ei. Iară [Melen]tiia zise: „O, frate Sisine, cum ai zis, aşa au fost, şi robu lui Dumnezeu acesta (cutare) (au fost) furat de diavolul."

Atuncea, *Sf(e)ti* Sisin încălecă pre cal şi luă sabiia şi suliţa [şi] plecă după diavolul.

Şi văzu pre salciia şi zise: „Salcie, văzuş pre diavolul tre[când şi pre] copi(i)i soru-mea ducându-i?" Şi zise: „Nu l-am văzut." Iară văzându-l, îi zise *Sti* S[isin: „Să fii bles]temată şi de mine, şi de Dumnezeu, să înfrunzeşti şi rod să nu faci".

Şi [alergă şi vă]zu pre rugul şi zise: „Rugule, văzuş pre diavolul fugând şi coconi(i) so[ru-mea ducându-i? Şi] zise şi rugul: „Nu l-am văzut." Şi-l văzuse. Şi iarăş îi zise *Sti* Si[sin: „Să fii bles]temat, rugule, şi de mine, şi de Dumnezeu, unde-ţ iaste rădă[cina, acolo să-ţi fie şi vârful!".

Şi m]earse şi văzu pre maslinul, lemnul lui Dumnezeu […] „Nu văzuş pre diavolul fugând şi coconii soru-mea Melentiia ducându-i?" Şi zise [maslinul: „Văzut] u-l-am că au întrat în mare şi s-au făcut peaşte de mare." Atuncea zise *Sti* Sisin: „Să fii bl(a)goslovit, maslinule, lemnul lui Dumnezeu, şi să fii pre la besearici de pr[…] şteni şi împăraţilor de laudă şi în toată lumea creştinilor tămăduire."

Şi deaca ajunse *Sf(e)ti* Sisin la mare, deade cu suliţa în diiavolul şi nu-l putu lovi, şi deade cu sabiia cruciş şi să desfăcu marea şi iară să împreună. Şi deaca văzu, rădică [ochii] la ceri şi să rugă lui Dumnezeu. Atuncea, aruncă unghiţa în mare şi scoase pe diavolul la [us]cat. Şi începu a-l bate cu toiag de fier şi zise: „De coconi(i) soru-mea, ce i-ai mâncat!" [I]ară diavolul zise: „N-am să ţi-i dau, dacă eu i-am mâncat şi i-am înghiţit." Şi zise *Sti*[1] Sisin: „[Dă-mi] coconii!" Diiavolul zise: „Boraşte şi tu laptele carele l-ai supt, Sisine, de la [mumă]-ta, în palmă!" Atuncea, *Sti* Sisin să rugă lui Dumnezeu şi borî lapte de care au supt de [la mu]

mă-sa. Atuncea, diavolul n-avu ce face, ci borî şi el coconii şi fugi ca un d[iavol. Iar] *Sfeti* Sisin luo cuconii şi îi duse la soru-sa Melentiia. Şi lăuda pre Dumnezeu [că i-a]u ajutat aşa.

Doamne, Isuse Hristoase, ajută-i şi robu(lui) lui Dumnezeu acesta (cutare). Amin.

Молитва святого Сисина

И св. Сисин сказал: «Слава Всевышнему, ведь Он дал мне силу бороться с духами зла». И св. Сисин сказал: «Иисус Христос, Господь наш, помоги твоему рабу (имярек), во имя Отца и Сына и Святого Духа, победить дьявола силой Отца и молитвами всех святых. Господи, благослови нас. Аминь».

Видение святого Сисина, когда ему явился ангел Божий и укрепил его словом

Есть ли кто-то храбрее св. Сисина, ведь он сразил многих храбрецов в войнах, но только св. Сисин смог поразить дьявола. Когда он был в Аравии, он отправился на охоту с одной легавой и двумя борзыми. И ангел Господень предстал перед св. Сисином и сказал: «Сисин, иди к своей сестре Мелентии, ведь она родила двоих детей, которых хочет забрать дьявол, и она не позволяет ему забрать их.

Как ты молился Господу, св. Сисине, когда ты ходил на охоту и возвращался победителем, так одолей силу дьявола и [удержи его] от раба Божия (имярек), от его головы, мозга, языка, вен, грудной клетки, сердца, спины, поясницы и всех его костей, от его ног, пальцев, рук, ладоней, спины, локтей, коленей, лодыжек и запястий, от его лба, глаз, носа, рта, зубов, челюстей, ушей и от всех частей его тела. Св. Сисине, помолись Господу нашему Иисусу, попроси помочь рабу Божию (имярек)».

И св. Сисин сказал: «Господи, помоги мне и благослови всех нас. Аминь».

И Мелентия, сестра св. Сисина, сделала замки и мраморную крепость и <…> и с шипами и цепями внутри него. И она сделала запасы еды для себя и своих детей на 3 года вперед, и взяла своих детей с собой в мраморную крепость. И она заперлась в ней с детьми, опасаясь дьявола. И св. Сисин пришел к своей сестре Мелентии, к ее крепости, и сказал: «Открой мне дверь, ведь погода заставляет меня войти в крепость». И она сказала так: «У меня есть дети, и я боюсь, что дьявол заберет их». И он сказал: «Открой мне дверь, ведь я твой брат Сисин и я охотник».

Она открыла ему дверь. И дьявол вошел внутрь вместе с ним, спрятавшись под видом зернышка под копытом его коня, так он вошел внутрь и забрал детей. Он вышел из крепости на север, унося с собой детей. И Мелентия сказала: «О, брат Сисине, все случилось так, как [я] тебе говорила, и этот раб Божий (имярек) был похищен дьяволом».

Тогда св. Сисин вскочил на своего коня, взял свой меч и копье и поскакал прочь в поисках дьявола.

И он увидел иву и спросил: «Ива, видела ли ты дьявола, проезжавшего мимо с детьми моей сестры?» Ива сказала: «Нет, я не видела». Но поскольку ива видела дьявола, св. Сисиний сказал: «Будь проклята мной и Господом, пусть на тебе будут листья, но ты никогда не принесешь плодов».

И он уехал, и увидел ежевику, и спросил: «Ежевика, видела ли ты дьявола, проезжавшего мимо с детьми моей сестры?» И ежевика ответила: «Нет, я не видела». Но она видела их. И вновь святой Сисиний сказал: «Будь проклята, ежевика, мной и Господом, пусть, где сейчас твои корни, там будет и твоя крона!»

И он уехал прочь и увидел оливу, Божье дерево <…> «Не видела ли ты дьявола, убегающего прочь с детьми моей сестры?» И олива сказала: «Я видела, как они заходили в море и как он обратился в рыбу морскую». Тогда св. Сисин сказал: «Будь благословенна, олива, Божье древо, и пусть в церквях ты будешь <…> хвалой императорам и исцелением для христиан по всему миру».

Как только св. Сисин достиг моря, он метнул свое копье в дьявола и не смог ранить его, и он ударил своим мечом крест-накрест и разделил море, и воды сомкнулись обратно. Видя это, он поднял глаза к небу и взмолился перед Господом. Затем он забросил свою удочку в море и вытащил дьявола на берег. И он начал бить его железным прутом и говорить: «Верни детей моей сестры, которых ты съел!» И дьявол сказал: «Я не верну их тебе, ведь я съел и проглотил их». И св. Сисин сказал: «Верни мне детей!» Дьявол сказал: «Сисине, выплюнь в свои ладони молоко, которое ты сосал из (груди) своей матери!» Тогда Сисин помолился Господу и выплюнул молоко, которое он сосал из (груди) своей матери. Тогда у дьявола не осталось иного выбора, кроме как тоже выплюнуть детей, и он убежал прочь как дьявол. И святой Сисин забрал детей к его сестре Мелентии. И он воздал хвалу Господу за то, что тот так сильно помог ему.

Господь наш, Иисус Христос, помоги и этому рабу Божию (имярек). Аминь.

Перед самим текстом записаны короткие молитвы (л. 1–2): «Молитва святого Сисина» (Ruga Sfântului Sisin), «Молитва святого пророка Захарии», «Молитва святого Иоанна Предтечи Христова», «Молитва пророчицы Анны» и «Молитва <…>[14] (Д)имитрия». После молитв следует «Легенда о святом Сисинии» и «Молитва святого великомученика Георгия» (л. 3об.). «Молитва святого Сисина» (Ruga Sfântului Sisin) (л. 2) имеет двойственный характер, включая выражение благодарности к Богу и просьбу дать достаточно силы, чтобы проклясть дьявола.

[14] В данном месте рукопись повреждена.

При этом в данном типе B имеется необычный эпизод охоты святого с собаками, который явно заимствован из расширенной редакции (см. ниже, тип C), хотя и не получил развернутого характера.

Другой специфический фрагмент этого рукописного текста повествует о том, как ангел, посланный Богом, чтобы известить святого о его миссии, перечисляет части человеческого тела, которые следует защитить от дьявола. Такого рода перечни встречаются и в лечебных заговорах, зафиксированных в рукописях (Timotin 2010: 250, 314, 345, 353, 363), и в устной традиции[15]. Кроме анализируемого текста, перечень частей тела, из которых изгоняется дьявол, встречается в заклинательной молитве, найденной в регионе Олтения. Молитва, написанная на свинцовой табличке и датированная XIV в., обращена к святому Сисину:

> **М(о)л(итва) ѡт страха І(ис)ѵ(с) и прѣс(вя)ти Сисине всемь... и првѣчни Б(ож)е, ѡтрини Г(оспод)и диꙗвола от ч(е)л(о)в(е)ка сего раба Божиꙗ Геѡргиꙗ Братоѵла, ѡт глави, и ѡт власа, ѡт власа, ѡт врьха и ѡт темене, ѡт лица, ѡт ѡчиꙗ, ѡт ꙋшию, ѡт ноꙁдри, ѡт еꙁика, ѡт подыеꙁичиꙗ, ѡт грьтана, ѡт прьси, ѡт с(е)рдца, ѡт... всегою, ѡт [реб]рь оудовь и ѡт сьставлениꙗ члановнаю вьнѵтрьюдꙋ и вьнеюдоѵ, ѡт кости, и ѡт жиль, и ѡт жилиць и ѡт всѣхь сьствь ѥмоѵ. Вь име Ѿца и Сина и С(вя)таго Д(ѵ)ха и нинѣ**[16].

Другая особенность текста типа B относится к оружию святого: отправляясь на поиски дьявола, он берет не только копье, о котором говорится в остальных версиях, но и меч. С помощью меча он пытается вытащить дьявола из моря, как бы повторяя жест пророка Моисея (Исх 14: 21–29).

Хотя тексты в рукописях 5492 (тип B) и 447 (тип A) отличаются друг от друга, в них встречаются общие мотивы, неизвестные в других типах «Легенды о святом Сисинии». Только в этих двух типах святого называют Сисин, в остальных же он именуется Сисон или Сисое; не упоминается о существовании братьев святого Сисина[17]; сходным образом описывается место уединения Мелентии: «мраморный столб» (рукопись 447) и соответственно «мраморная крепость» (рукопись 5492), в остальных типах говорится неизменно о «свинцовой келье»; святой встречает на пути три дерева: иву, куманику и оливу, а не четыре, как в вариантах расширенной редакции; святой побеждает дьявола аналогичным оружием: это «72 железные палицы» (рукопись 447) и «железный посох» (рукопись 5492), а в остальных исследованных рукописях говорится об «огненном палаше»; только в краткой редакции Сисиний называет три встреченных дерева (рукопись 447) или одну оливу (рукопись 5492) «Божьим деревом».

---

[15] Подробнее об этом аспекте заговоров устной традиции см.: Gorovei 1931; Marian 1996.

[16] Текст был опубликован Ciomu (1938: 212–213). См. также: Năsturel 1987: 53–54.

[17] О братьях говорится во всех остальных вариантах, за исключением рукописи 1166.

Эти сходства позволяют предположить, что на одном из этапов копирования образцом, использованным для исправления «Легенды о святом Сисинии», включенной в рукопись 5492, послужил текст типа А, близкий к тексту из рукописи 447. Различия между текстами, относящимися к одному типу, могли возникать в результате контаминации одного из типов краткой редакции с типами расширенной редакции.

Расширенная редакция

Тип С имеет наибольшее распространение и включает тексты, сохранившиеся в 16 рукописях, составленных с середины XVIII до середины XIX в. Тексты были записаны в разных румынских регионах: в Мунтении (рукопись 2226, рукопись 9 БРА Клуж[18]), даже в Бухаресте, в монастыре Антим (рукопись 473); в Молдове (рукопись 1194, 3013); в Брашове, в местности Прежмер (рукопись 3820), и т.п.

Версии весьма однородные, хотя их названия отличаются друг от друга. В некоторых названиях текст определяется как «повествование» или «история» о событиях из жизни святого: «Povestea Sfântului Sison» [Рассказ о святом Сисоне] (рукопись 3820); «A Sfântului Sisoie istorii arată înainte» [История святого Сисоя следует] (рукопись 4767); «Cum au pătimit Sfântul Sisoi cu diiavolul când fura diiavolul coconii sori-sii şi ai altora şi cum i-au scos de la diiavolul pre toţi copiii vii, nevătămaţi» [Как страдал святой Сисой, когда дьявол похищал детей его сестры и других, и как он отобрал у дьявола всех детей живыми и невредимыми] (рукопись 1584).

В большинстве текстов акцентируется их апотропеическая функция, а в заглавии используется слово *molitvă* (< слав. *молитва*), которое в то время могло обозначать и канонические, и неканонические молитвы, и заклинания для изгнания дьявола[19]. Очень редко вместо слова *molitvă* употребляется обобщающий термин *rugăciune* (< lat. *rogatio*), который использовался в то время преимущественно для обозначения определенных канонических текстов. Впрочем, иногда это слово употреблялось и в связи с неканоническими текстами для изгнания бесов (Timotin 2010: 238, 240, 242, 265, 272). Заглавия указывают на функцию текстов — защита новорожденных от дьявола, который пытается их убить, а также на место их хранения — «в колыбели»[20]:

[18] Подробнее об этом своде, хранящемся в библиотеке Румынской академии в городе Клуж, см.: Comşa 1944.

[19] Об использовании термина *molitvă* для определения текстов, включенных в церковный молитвенник, см., например, «Molitǎvnic» (Bălgrad, 1689), изд. 2009 г.; в связи с неканоническими текстами для изгнания дьявола или лечебными заклинаниями см.: Timotin 2010: 245, 250, 253–254, 261, 263–264, 267–270, 273–274, 303, 315, 345.

[20] Указания о месте, куда следует положить текст, чтобы он подействовал, можно найти не только в заглавии, но и в конце текста, как видно из следующего

«Această molitvă a lui Sfântul Sisoie, pentru coconii cei mici de-i omoară diiavolul. Aceasta să o puie în leagăn, că nu să va apropiia» [Это молитва святого Сисоя для маленьких детей, которых подстерегает дьявол. Положить ее следует в колыбель, и он не подойдет] (рукопись 473); «Molitva Sfântului Sisoie. Pentru pruncii cei mici cei di-i omoară diiavolul. Aceasta să să puie în leagănul copilului, că nu să v(a) apropiia di copilu diiavolul acela» [Молитва святого Сисоя. Для маленьких детей, которых подстерегает дьявол. Ее следует положить в колыбель ребенка, и тогда дьявол к ребенку не подойдет] (рукопись 1151); «Această molitvă este a lui Sfeti Sison pentru coconi(i) cei mici ce au furat diiavolul şi leagănul sori-si(i). Această să puie în leagănul copilului, că nu să apropie diiavolul» [Это молитва святого Сисона для маленьких детей, которых украл дьявол из колыбели его сестры. Положить ее в колыбель ребенка, чтобы дьявол не подходил] (рукопись 2226); «Rugăciunea Sfântului Sisoi pentru coconii cei mici carii îi omoară diiavolu» [Молитва святого Сисоя для маленьких детей, которых подстерегает дьявол] (рукопись 1735, см. ниже текст 3) и т.д.

В тексте, опубликованном К.Н. Матееску (1911: 194–197) из рукописи некоего иеромонаха, датированной 1803 г., говорится, что нечистый дух подходит к детям, когда они и их матери спят: «Это молитва Святого Сисоя для маленьких детей, которых дьявол подстерегает в колыбели и возле их матерей, когда они спят» (Această molitvă iaste a Sfântului Sisoie pentru pruncii cei mici, cari îi omoară diavolul în leagăn şi pre lângă mumele lor când dormia).

Текст 3. Рук. 1735, л. 19–24

Rugăciunea Sfântului Sisoi pe(n)tru coconii cei mici carii îi omoară diiavolu

În ţara aravitenilor fost-au Sfântul Sisoi şi cu Isiteodor, prea mulţi viteazi au biruit. Şi avea Sfeti Sisoi o sor, de i să născuse cinci coconi şi-i furase diiavolul câteş cinci şi-i înghiţise întregi. Iar soră-sa, de multă jale, să duse în marginea mării şi găsi o piatră mare şi făcu pă acea piatră o chiliie de plumbu, cu învălişu tot de plumbu. Şi-ş aduse bucate p(en)tru hrana vieţii şi 2 slujnice de sluja ei, fiindcă era ca să nască şi al şaselea cocon, ci să temea dă diiavolu, să nu i-l ia şi pă acela.

Iar Dumnezeu, Cela Ce are grija tuturor celora ce-L roagă pre Dânsul cu credinţă, văzându-o întru atâta nevoie dă diiavolu, atuncea trimise Dumnezeu pre îngerul Său la Sfântul Sisoi, de-i grăi, zicând: „Să mergi, Sisoie, la marginea mării, şi acolo vei găsi pre soră-ta, cărăia i-au înghiţit diiavolul cinci coconi, şi va să înghiţă şi pă cel de al şaselea, ci să-l ucizi pre dânsul."

Atuncea, prin îndemnarea lui Dumnezeu, ieşi şi împăratu eravitiianilor la vânătoare şi luo şi pre fraţii ei şi cu oaste multă. Iar când fu într-o pădure mare,

---

примера, взятого из рукописи 1735: «О, христианин, знай, эту (молитву) святого Сисоя, имеющуюся в твоем доме, положи в колыбель маленьким детям, чтобы дьявол не подходил» (л. 23об.).

iarăşi prin voia lui Dumnezeu, dete o furtună mare, şi să ri(si)piră pre faţa tuturor pădurilor. Iar Sfântul Sisoi fu dus, cu voia lui Dumnezeu, în marginea mării, la chiliia sori-sii Meletinii, că aşa îi era numele. Şi strigă cu glas mare: „Vino, soru-mea, mieluşaua, de-m dăşchide uşa, că n-am unde scăpa de această furtună mare."

Iar Meletiia zicea: „Fratele mieu, Sisoaie, nu-ţi voiu dăşchide uşa, că mă tem dă diiavolu să nu-mi ia fiiul, că încă n-au umplut 40 dă zile de când au născut." Iar Sfântul Sisoi zise: „Dăşchide-m, soră-mea, că pre mine Dumnezeu m-au orânduitu de sânt vânător dă diiavoli." Iar Meletiia, auzind aceasta, îi dăşchise uşa, şi întră Sfântul Sisoi cu calu cu totu. Iar diiavolu să făcu ca un grăunte de meiu şi să lipi supt copita calului şi întră şi el.

Iar Meletiia cu o mână bucate făcea, iar cu alta coconu ţinea. Deci cinară şi să culcară. Iar când au fost la miez(ul) nopţii, diiavolul să sculă şi fură coconu din leagăn şi fugi pre lângă mare, prin pădure. Şi, ţipând copilu, mumă-sa auzi şi, sculându-se, merse la leagăn şi găsi leagănu dăşărtu. Şi strigă cu glas mare şi, plângând cu glasu mare, zicea: „Vai de mine, fratele mieu, Sisoie, scoală, că mi-au luat şi pre fiiul acesta diiavolul!"

Iar Sfeti Sisoi, auzind, să sculă şi pe calu încălecă şi suliţa în mână luo şi în urma diiavolului alergă. Şi, aflând pre cale o salcie, fiindcă omul nu era prin pustie, ci să rugă lui Dumnezeu ca, pre cine va întreba dă diiavolu, orice va fi, să grăiască. Şi, după ce să rugă, zise sfântu: „O, salcie, doară ai văzut pre diiavolu fugând cu un coconu?" Iar salciia îl văzuse şi grăi şi zise: „N-am văzut!" Iar sfântul o blestemă şi zise: „Să fii anatema de Dumnezeu, ce vei înflori, să nu legi!" Şi fu aşa.

Şi tot alergă sfântul după dânsul şi văzu un rugu în cale şi zise: „Oi, rugule, nu văzuşi pre diiavolu cu un cocon fugindu?" Dar el îl văzuse şi zise: „N-am văzut!" Iar sfântul zise: „Să fii blestemat, unde îţi va fi rădăcina ta, acolo să fie şi vârful, să fii împiedecare oamenilor!" Şi fu aşa.

Şi iar alergă sfântul după diiavolu şi văzu un palten. Şi zise sfântul: „Paltene, nu văzuşi pre diiavolu fugind cu un cocon?" Dar el drept spuse: „Nu-l văzuiu, ci îl auziiu cântănd pă cale." Şi zise sfântul: „Să fii blagoslovitu de Dumnez(eu), să stai înaintea bisericii, ca să chemi norodul la biserică, păcătoşi(i) la pocăianie." Şi fu aşa.

Iar sfântul iar alergă după diiavolu şi sosi în marginea mării şi află un măslin. Şi zise: „Măsline, doară ai văzut pre diiavolu fugând cu un cocon?" Iar măslinu zise: „Văzuiu, dar să afundă în mare şi va fi şăzând cu peştii şi copilu în fundu mării." Şi zise sfântul: „Să fii blagoslovitu dă Dumnez(eu) şi din tine să iasă miru. Şi să fii în biserică şi fără dă tine să nu să boteze omul, şi din biserică să nu lipseşti." Şi fu aşa.

Şi sfântul descălecă în marginea mării şi, îngenuchind, să rugă lui Dumnezeu. Şi, săvârşi(n)d ruga, făcu undiţă şi aruncă în mare. Şi, cu voia lui Dumnezeu, dobândi pre diiavolu şi-l scoase afară în undiţă şi-l bătu cu paloşu de focu. Şi-i zise sfântul: „Dă-m, diiavole, coconii care i-ai înghiţitu!" Iar diiavolu zise: „N-am dă

unde, fiindcă i-am înghiţitu.” Iar sfântul îi zise: „ De i-ai înghiţit, tu boraşte-i!” Iar diiavolu zise: „Boraşte şi tu laptele care l-ai supt de la ţâţăle maicii tale!”. Iar sfântul să rugă lui Dumnezeu şi borî laptele ce-l supsese de la ţâţa maicii sale. Atuncea diiavolu să speriie şi borî 6 coconi întregi, vii, nevătămaţi.

Iar sfântul îi zise: „O, vai, diiavole, tot nu te voiu lăsa până nu te vei jura să n-aibi putere spre creştini, ca să faci vreun rău”. Iar diiavolu să jură pre Dumnezeul care au făcut ceriul şi pământul că, unde să va afla cartea lui Sfeti Sisoi, „nu mă voiu apropiia de casa aceea de 7 mile de loc, nici de copi(i)i lor, nici de dobitoacele lor, nici de moşi(i)le lor.” Şi, după ce săvârşi dracu jurământul, îl mai ucise şi îl aruncă în mare. Şi, luând Sfeti Sisoi pre cei şase coconi, îi duse la soră-sa Meletiia şi zise: „Ţine, soră-mea, Meletio, coconii ce ţi i-au furat diiavolu!” Iar Meletiia cu bucurie îi priimi şi pre Dumnezeu proslăvi.

O, creştine, să ştii p(en)tru această molitvă a lui Sfântul Sisoi, având în casa ta, să o pui în leagăn la pruncii cei mici, ca să nu să apropiie diiavolu. Acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

Молитва святого Сисоя за детей, которых подстерегает дьявол

Святой Сисой вместе с Иситеодором были в Аравии и победили многих храбрецов. И у святого Сисоя была сестра, которая родила пятерых детей, и дьявол украл их всех и проглотил, не разжевывая. И его сестра в глубоком горе поехала к берегу моря и нашла большую скалу и построила на ней обитель, всю покрытую свинцом. И она взяла с собой еды и двух девушек-служанок, потому что она собиралась родить шестого ребенка и боялась, что дьявол заберет и его.

Но Господь, который заботится о каждом, кто искренне молится ему, увидел ее в такой нужде и послал ангела своего к святому Сисою, чтобы сообщить ему: «Сисой, езжай к берегу моря, и там ты найдешь свою сестру, чьих детей проглотил дьявол и собирается проглотить и шестого, и ты должен убить его».

Тогда, подчиняясь воле Господа, император Аравии отправился на охоту и взял двух ее (Мелетии) братьев с собой. И когда они были в большом лесу, вновь по Божьей воле поднялась сильная буря, и их разметало по всему лесу. И святого Сисоя по Божьей воле отнесло к берегу моря, к обители его сестры Мелетины, ведь так ее звали. И Сисой громко закричал: «Подойди, моя сестра, маленький агнец, открыть мне дверь, ведь я не могу укрыться от этой бури».

И Мелетия сказала: «Мой брат Сисой, я не открою дверь тебе, ведь я боюсь, что дьявол заберет моего сына, которому нет еще и 40 дней от роду». И святой Сисой сказал: «Открой дверь мне, моя сестра, ведь Господь сделал меня охотником на дьявола». И Мелетия, услышав это, открыла дверь, и святой Сисой въехал внутрь на своем коне. И дьявол, обернувшись зерном и прилипнув к копыту коня, тоже вошел внутрь.

И Мелетия готовила еду одной рукой и держала ребенка — другой. Так они пообедали и отошли ко сну. В полночь дьявол встал, и украл ребенка из колыбели, и убежал прочь к морю через лес. И когда ребенок закричал, его мать услышала это и, вскочив, подбежала к колыбели и обнаружила, что та пуста. И она громко закричала в отчаянии: «О я несчастная, брат мой Сисой, проснись, ведь дьявол забрал и этого моего сына!»

И святой Сисой, услышав это, проснулся, вскочил на коня, взял в руку копье и поехал за дьяволом. И он увидел иву по дороге, ведь человек был не в пустыне, но взмолился Господу, чтобы каждый, кого бы он ни спросил о дьяволе, отвечал ему вне зависимости от того, кто это был. И, помолившись, святой спросил: «О ива, видела ли ты дьявола, убегающего прочь с ребенком?» Хотя ива видела его, она сказала: «Я не видела!» И святой проклял ее и сказал: «Будь проклята Господом и пусть цветы твои никогда не принесут плодов!» И так и произошло.

И святой продолжил свой путь за дьяволом и увидел ежевику на своем пути и спросил: «О ежевика, не видела ли ты дьявола, убегающего прочь с ребенком?» Хотя ежевика видела его, (она не сказала,) и святой сказал: «Будь проклята и пусть, где сейчас твои корни, там будет и твоя крона, и пусть люди спотыкаются о тебя!» И так и произошло.

И святой поехал за дьяволом и увидел клен. И святой спросил: «Клен, видел ли ты дьявола, убегающего прочь с ребенком?» И тот честно сказал: «Я не видел его, но слышал, как он пел, (идя) по дороге». И святой сказал: «Будь благословен Господом, пусть ты стоишь перед церковью, призывая людей в церковь и грешников — к покаянию». И так и произошло.

И святой поехал вновь за дьяволом и приехал к берегу моря и нашел там оливу. И он спросил: «Олива, видела ли ты дьявола, убегающего прочь с ребенком?» И олива сказала: «Я видела, но он вошел в море и останется с рыбами и ребенком на дне морском». И святой сказал: «Будь благословенна Господом и пусть миро вытекает из тебя. И пусть ты будешь в церкви, и ни один человек не будет крещен без тебя, и никогда не пропустит, [идя] из церкви». И так и произошло.

И святой слез с коня на берегу моря и, встав на колени, взмолился к Господу. И, закончив свою молитву, он сделал удочку и забросил ее в море. И по воле Божьей он нашел дьявола, и вытащил его удочкой, и бил его железной булавой. И святой сказал ему: «Дьявол, верни мне детей, которых ты проглотил». И дьявол сказал: «Выплюнь тогда молоко, которое ты сосал из груди своей матери!» И святой помолился Господу и выплюнул молоко, которое сосал из груди своей матери. Тогда дьявол испугался и выплюнул всех шестерых детей живыми, целыми и невредимыми.

Но святой сказал ему: «О дьявол, я не позволю тебе уйти, пока ты не поклянешься, что не будешь иметь власти над христианами, чтобы чинить им вред». И дьявол поклялся Господом, который создал небо и землю, что,

где бы ни упомянули святого Сисоя, «я не приближусь более чем на 7 миль ни к их детям, ни к их животным, ни к их землям». И после того как дьявол дал свою клятву, святой убил его и выбросил его в море. И святой Сисой взял 6 детей к своей сестре Мелетии и сказал: «Возьми, моя сестра Мелетия, детей, которых у тебя забрал дьявол!» И Мелетия встретила их с радостью и возблагодарила Господа.

О христиане, знайте, что если в вашем доме есть эта молитва святого Сисоя, положите ее в колыбель ваших детей, чтобы удержать дьявола далеко. Отныне и вовеки. Аминь.

Тип C отчетливо представляет собой перевод на румынский язык, близкий к некоторым греческим текстам (Sathas 1876: 573–578; Cartojan 1929: 149–150). Однако идентификация его источника пока остается под вопросом, который еще предстоит решить. Версии типа C отличаются от типа A изложением некоторых сцен, а также включают новые эпизоды.

В начале сообщается, что святой Сисое сражается в Аравии вместе со своими братьями Исидором и Теодором[21]. Далее говорится, что Господь проявляет милосердие к верующим и посылает ангела к святому. Сцена охоты, только вкратце упомянутой в тексте типа B, здесь дается в развернутом виде: арабский король отправился на охоту вместе со святым Сисоем, его братьями и большим войском, а сильная буря, возникшая по воле Божьей, всех их разогнала и направила святого к келье Мелентии. Появляется новый эпизод, посвященный встрече святого с благословенным деревом чинарой.

Некоторые тексты отличаются специфическими деталями, например в трех рукописях (1735, 3518, 1584) есть дополнения в диалоге святого с ивой: „Şi aflând pe cale o salcie, fiindcă omul nu era prin pustie, ci să rugă lui Dumnezeu ca, pre cine va întreba dă diiavolu, orice va lі, să grăiască” [И он увидел иву по дороге, ведь человек был не в пустыне, но взмолился Господу, чтобы каждый, кого бы он ни спросил о дьяволе, отвечал ему вне зависимости от того, кто это был] (рукопись 1735, л. 21–21об.). В конце определенных текстов типа C (рукописи 1735, 1584), а также в тексте из рукописи 4862 (тип F) сообщаются сведения о расстоянии, на которое дьявол не может приблизиться к людям: „Iar diiavolu să jură pre Dumnezeu care au făcut ceriul şi pământul, că unde să va

[21] В рукописной традиции имена братьев часто варьируются, например, это могут быть Исидор и Теодор (рукопись 473; рукопись 9 Библиотеки Румынской академии наук в городе Клуж), Минодор и Теодор (рукопись 3319); Сидор и Фидор (рукопись 1151), Есевор и Теодор (рукопись 4767). В рукописях 1584 и 1735 объединяются имена двух братьев, и так образуется форма Иситеодор — явное доказательство того, что писец не понял текста своего источника. Подобное явление встречается и в румынских заговорах устной традиции, в которых часто объединяются имена святых Козьмы и Демьяна (Bogrea 1971: 124–125; Timotin 2010: 87–88).

afla cartea lui Sfeti Sisoi, nu mă voiu apropiia de casa aceia de 7 mile de loc, nici de copi‹i›i lor, nici de dobitoacele lor, nici de moşi‹i›le lor" [И дьявол поклялся Господом, который создал небо и землю, что, где бы ни упомянули святого Сисоя: «Я не приближусь ближе чем на 7 миль[22] ни к их детям, ни к их животным, ни к их землям»] (рукопись 1735, л. 23об.).

В конце текста из рукописи 1151 присутствует короткое проклятие, приписываемое святому Сисою:

> Molitva Sfântului Sisoie. Doamne, Doamne, Dumnezeie Hristoase, ucigă-te sfânta şi preaputernica Cruce care s-au răstignit Hristos, Fiiul lui Dumnezeu Cel Adevărat şi te blestem cu înfricoşatul şi preaslăvitul nume al Sfintei Troiţi Celei (de) o fiinţă, pre tine, diiavole, şi să te ucigă sfânta şi creştinească şi apostolească biserică şi trei sute şi şaizeci de Sfinţi Părinţi de la Sfântul Săbor al Nicei(i), să rămâie <…> curat şi luminat, cu roa Duhului Sfân(t), ca în zioa care l-au născut maica sa şi să fiie cu ajutoriulu Preasfintei şi de Viiaţă Făcătoarei Troiţi, în vecii vecilor. Amin! (л. 53)
>
> Молитва святого Сисоя. Господи, Господи, Господи Христе! Да убьет тебя святой и всемогущий Крест, на котором был распят Христос, Сын Истинного Бога, я проклинаю тебя страшным и преславным именем единого в Троице Святой, тебя, дьявол, и да убьет тебя святая христианская и апостольская Церковь и триста шестьдесят Святых Отцов Никейского Святого Собора[23], чтобы остался <…> чистым и светлым, с росой Святого Духа, как в день, когда его мать родила, и да поможет ему Пресвятая и Животворящая Троица, во веки веков. Аминь!

Типы D, E и F являются нетипичными вариантами по отношению к типу C, структуру которого они в общих чертах сохраняют.

Тип D представлен рукописью 3319 (л. 154–157об.), составленной Манолаки Потлогом, уроженцем Молдовы, в мае 1806 г.[24] Текст называется «Viiaţa Sfântului Sisoi care să ceteşti la copiii cei mici, sau să o ţii în leagăn, că nu să va apropiia diiavolul nici cu o răutate de dânsul» [Житие святого Сисоя, которое следует читать маленьким детям или держать в колыбели, чтобы дьявол не подходил к ней со злым намерением].

Текст отличается следующими чертами:

1) Имя святого — Сисой или Сисое.

2) Переписчик, знакомый с версиями апокрифа, где говорится о многоименной демонице (см. ниже, раздел «Румынская версия "Михаил-типа"»),

[22] В большинстве рукописей говорится о 7 милях. В остальных версиях типа C нечистый дух обещает в общем не подходить близко к людям, которых защищает святой, см. рукопись 1584 (л. 305), 3518 (л. 5), 4862 (л. 140).

[23] По-видимому, речь идет о VII Вселенском Соборе в Никее (787 г.), в котором приняли участие 367 епископов, чтобы обсудить вопрос об иконоборчестве.

[24] Общее описание рукописи см.: Ştrempel 1987: 82.

позаимствовал этот мотив и включил его в послание ангела к святому: «Sfinte Sisoie, să te duci cu frica lui Dumnezău să uci(zi) pre diiavolul Avestiţii, aripa Sătanii, având numi multe şi uniori să faci ogar, altiori câini, şi mâţă, muscă şi într-alti multi chipuri» (л. 154об.) [Святой Сисое, с богобоязнью иди и убей дьявола Авестицу, крыло Сатаны, имеющего многие имена, иногда превращающегося в борзую или в собаку и кошку, в муху и еще многие разные обличия принимающего].

3) Св. Сисой, захватив дьявола, проклинает его, чтобы защитить колыбель с ребенком и дом, в котором хранится рукопись. Проклятие начинается с утверждения силы Креста и включает перечисление персонажей христианской иерархии: Христа, Богородицы, Иоанна Предтечи, 12 апостолов и 4 евангелистов, пророков Захарии и Ильи и т.д.[25] Подобное заклинание, хотя и в краткой форме, приписывается архангелу Михаилу и встречается в некоторых текстах «Авестица, крыло Сатаны» (см. ниже). Проклятие из рукописи 3319 еще больше похоже на фрагмент молитвы от лихорадки, приписанной святому Сисинию и датированной XIV в. (Ciomu 1938: 212–213).

Тип E представлен текстом без заголовка в рукописи 4862 (л. 138об.–140об.), созданной в период 1821–1829 гг.[26] Переписал его Стан, управитель Господарской школы Святого Георгия Старого в Бухаресте. Кажется, этот тип лег в основу печатных версий «Легенды о святом Сисинии», опубликованных большими тиражами (около 10 тыс. экз.) примерно в 1860–1870-х гг., сначала в Яссах, а потом в Бухаресте. Б.П. Хашдеу напечатал такой текст, изданный впервые в 1878 г., параллельно с рукописью 447 (тип A) (Hasdeu 1984: 217–222)[27]. Легенда из рукописи 4862 и печатный текст обладают общими чертами, которые отличают их от типа C. Так, например, в этих текстах отсутствует обычное начало, нет рассказа об отважных поступках святого Сисиния, нет эпизодов встречи Сисиния с ангелом Божьим, удаления Мелентии в укрытие из свинца и похищения детей. В рукописи 4862 соответствующая часть напоминает сказку: «Жил в те времена благочестивый король и был он очень мудрым и добродушным. И однажды случилось так, что они вместе со святым Сисоем и большим королевским войском отправились на охоту» (л. 138об.)[28].

В рукописи 4862 и в напечатанном в 1878 г. тексте сходным образом изложены и эпизоды наказания нечистого духа:

[25] Полный текст проклятия см.: Mazilu 2008: 83–84.

[26] Общее описание свода см.: Ştrempel 1992: 141–142. Об «Апокалипсисе Богородицы» из этого свода см.: Dima 2012: 159–162.

[27] О публикации текста большими тиражами см.: Hasdeu 1984: 212–213; Gaster 1983: 264; Cartojan 1929: 146–147, 154. История румынских печатных изданий апокрифических текстов пока изучена недостаточно.

[28] Сравнение с печатным текстом см.: Hasdeu 1984: 217–222.

Iar sfântul tot nu-l lăsa, ci l-au apucat de grumaji cu cârligul şi l-au scos afară la loc larg şi l-au apucat de nări şi tot îl bătea şi-l căznea şi-i zicea: «Să te duci diiavole, proclete, în munca de veci şi în pustiitate, unde-ţi este ţie dat.» Şi i-au tăiat creştetul capului cu păru tot şi i-au spintecat pieptul de la grumazi până la buric. Şi atuncea l-au aruncat în mare (рукопись 4862, л. 140).

И святой все не отпускал его, а схватил крючком за холку и вытащил в открытое место и схватил за ноздри, и все бил, и пытал его, и говорил: «Пошел ты, дьявол проклятый, [туда,] где труд вечный и пустыня, где тебе место назначено». И отрезал ему темя со всеми волосами и рассек ему грудь от шеи до пупка. И выбросил его потом в море.

За «Легендой о святом Сисинии» в рукописи следует текст «Авестица-Сисое» (л. 140об.–142об.) (см. ниже). В качестве связки между двумя текстами переписчик использовал молитву Честно́му Кресту, которая включает первые строки 67-го псалма и Молитву Кресту. При этом стихи псалма немного переделаны, в частности говорится, что погибнут не грешные, а бесы, причем они погибнут не перед лицом Бога, а перед «любящими Бога»[29]:

Psalm 67. Să se scoale Dumnezeu şi să se răsipească vrăşmaşii Lui şi să fugă de la faţa Lui cei ce-L urăsc pre Dânsul. Precum să stinge fumul, să se stingă, cum să topeaşte ceara de faţa focului, aşa să piiară dracii de la faţa celor ce iubesc pre Dumnezeu. Şi să se însemneaze cu semnul crucii zicând: «Bucură-te, preacinstită Crucea Domnului nostru Isus Hristos, că prin tine s-au călcat puterea iadului şi te-au dăruit pre tine tare armă noao asupra diiavolului. Prin tine s-au prădat iadul, au căzut moartea, s-au ruşinat dracii. Şi acum şi eu păcătosul ţie mă închin, Crucea Domnului, pre tine te slăvesc, ţie mă cuceresc, rugându-mă să delungi de la mine toată puterea vrăşmaşului, cu puterea ta. Pentru rugăciunile Maicii Domnului şi ale Sfinţilor Îngeri şi ale tuturor sfinţilor. Amin!» (л. 141об.–142об.).

Да воскреснет Бог, и рассеются Его враги, и пусть бегут от Него все ненавидящие Его. Как исчезает дым, так и они пусть исчезнут; и как тает воск от огня, так пусть погибнут *бесы перед любящими Бога* и знаменующимися знамением Креста и восклицающими: «Радуйся, Многочтимый Крест нашего Господа Иисуса Христа, который сошел в ад и уничтожил силу дьявола и дал нам тебя, Свой Честный Крест, на прогнание всякого врага. Через тебя был разорен ад, канула смерть, устыдились черти. И теперь и я, грешный, молюсь тебе, Крест Господень, тебя прославляю, тобой плененный, и прошу тебя отогнать от меня силой твоей всю силу вражескую. Молитвами Матери Божьей и всех Святых Ангелов и всех святых. Аминь!»

[29] См. сходную ситуацию в южнославянском тексте XVII–XVIII вв. (Dujčev 1967: 249).

Тип F представлен фрагментарным текстом из рукописи 5035 (16–17об.); сборник составлен, наверное, в Валахии и включает тексты, записанные несколькими копиистами в период с начала XVIII до середины XIX в.[30] Для этого типа характерно переплетение, не совсем естественное с логической точки зрения, «Легенды о святом Сисинии» (тип C) и «Авестицы, крыла Сатаны» (см. следующий раздел). Сочинение начинается со второго текста, потом он неожиданно прерывается и далее следует «Легенда о святом Сисинии».

РУМЫНСКАЯ ВЕРСИЯ «МИХАИЛ-ТИПА»

Сюжет о победе святого над демоницей, нападающей на новорожденных, лег в основу румынских текстов, известных под общим названием «Авестица, крыло Сатаны». Этот небольшой текст (см. ниже, текст 4)[31] встречается во многих сборниках XVIII–XIX вв.

Текст 4. Рук. 1439, л. 173–174об.
(Avestiţa)

În numele Tatălui şi al Fiiului şi al Sfântului Duh.

Eu, S(fe)tiia Si(s)in, iată, pogorându-mă din muntele Eleonului, întimpinai pre Avezuha, căriia îi era părul capului ei până în călcâie şi cu ochii de foc şi cu mâinile de hier şi era foarte st(r)aşnică.

Iată că o întimpină şi arhanghelul Mihail şi zise: „De unde vii, duh necurat, şi ce îţi iaste pricina ta?”

Iară ea zise: „Eu sânt aripa Satanii şi am auzit că va să nască Domnul Isus Hristos din Preacurata Fecioară Mariia. Şi merg şi eu către dânsa să o spintec”.

Iar arhanghelul Mihail, deacă auzi aşa, îndată o ferecă cu obezi de hier şi puse paloşu în piept, vrând ca se o spintece pre ea. Şi începu a o bate şi a o căzni foarte rău. Şi zise: „În ce chip întri în casile oamenilor de faci zmintеală fămeilor şi omori copi(i)i cei mici de sug ţiţă?”

Deci ea, văzând frica şi groaza, spusă drept: „Eu mă fac fămeaie şi ogar, şi mâţă, şi copoiu, şi mu(s)că, şi păia(n)jen, şi găină, şi în multe chipuri, şi aşa întru până în casele oamenilor şi le fac zmintеală şi le omor copi(i)i mici”.

Şi întrebă arhanghelul Mihail, zicând: „Dar cum te chiamă pre tine?”

Ea zise: „Eu am 19 nume: întâiu Vestiţa, Bruchina, Navederiia, Nicorda, Zilina, Samoliia, Icara, Dina sau Dican, Moha, Liba, Haia, Brâzna, Şăliia, Rave,

[30] Общее описание традиции см.: Ştrempel 1992: 184–185.

[31] По этой причине Б.П. Хашдеу (1984: 214) относил такие тексты к «краткой редакции апокрифа» в отличие от «распространенной редакции», как он называл тексты, сгруппированные здесь под заглавием «Легенда о святом Сисинии». Гастер (1983: 260), однако, считал, что речь идет не о двух редакциях, а о двух разных легендах, которые повлияли друг на друга.

Cazorca, Jelina, Noveza, Haba şi Vastina. Şi la ce casă sânt aceastea nume scrise, acolo nu mă poci apropiia de acea casă cale de 7 mile de loc, nici de casele, nici de copi(i)i lor".

Şi aşa bătându-o arhanghelul Mihail, iar îi zise: „Mai spune-mi de care cuvinte fugi, diavolii, şi nu să pot apropiia de creştinii cei pravoslavnici?"

Iar ea zise către arhanghelul Mihail: „Eu te văz şi te cunosc că eşti putearea ceatelor de sus, ci mă mai slobozeaşte din legături şi mă mai înconteneşti din bătăi, să-ţi mai spui şi molitva aceasta a dracilor". Şi iară zise aripa Satanii: „Să şti(i) şi aceasta, când cetesc creştinii pravoslavnici acest psalom, „Să învie Dumnezeu şi să să risipească vrăjmaşii Lui…", acest psalom, de-l va zice până în sfârşit, atuncea fugim şi nu ne putem apropiia de omul acela şi de casa lui, cale de 100 de coţi".

Atuncea, deacă auzi arhanghelul Mihail aceastea toate, o slobozi pre ea şi-i zise: „Iată, te slobozesc şi-ţi poruncesc, în numele Tatălui şi al Fiiului şi al Sfântului Duh, să nu mai vii spre robii lui Dumnezeu nici odinioară. Amin".

(Авестица)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Я, святой Сисиний, сойдя с горы Елеон, встретил Авезуху, чьи волосы были столь длинными, что спускались к ее стопам, и чьи глаза горели огнем, и чьи ладони были из железа, и чей вид был ужасен.

Здесь архангел Михаил встречает ее тоже, говоря: «Откуда ты пришел, дух зла? и в чем твоя цель?»

И она ответила: «Я — крыло Сатаны, и я слышала, что Господь Иисус Христос должен родиться от Девы Марии. И я тоже иду к ней, чтобы помешать ей родить(?)».

Но, услышав это, архангел Михаил быстро сковал ее и ударил ее в грудь своим палашом, надеясь зарезать ее. И он начал бить и страшно пытать ее. И он спросил: «Как ты изменяешь свой облик, чтобы попадать в дома людей и причинять вред женщинам и убивать грудных младенцев?»

Тогда в страхе и ужасе она призналась: «Я могу превращаться в женщину, и в борзую, и в кошку, и в ищейку, и в муху, и в паучиху, и в курицу, и во многих других тварей, и так я и проникаю в дома людей, и наношу им вред, и убиваю их младенцев».

И архангел Михаил спросил: «Но как имя твое?»

Она сказала: «У меня есть 19 имен: первое — Вестита, (другие) Бручина, Наведерия, Никорда, Зилина, Самолия, Икара, Дина или Дикан, Моха, Либа, Хая, Бразна, Шалия, Раве, Казорка, Елина, Новеза, Хаба и Вастина». И к месту, где написаны эти имена, я не могу приблизиться ближе чем на 7 миль, и к домам, и к их детям.

И, продолжая избивать ее таким же образом, архангел Михаил вновь спросил: «Скажи мне, дьявол, каких слов ты боишься и какие могут удержать тебя вдали от правоверных христиан?»

И она сказала архангелу Михаилу: «Я могу видеть и я знаю, что ты — вождь небесного воинства, но раскуй меня и прекрати бить меня, и я скажу тебе заговор от дьяволов». И Крыло Сатаны вновь сказала: «Узнай же, когда правоверные христиане читают этот псалом: “Пусть Господь восстанет и враги Его будут рассеяны…”, если они прочтут этот псалом полностью, то мы убежим и не сможем и на 100 локтей приблизиться к этому человеку и его дому».

Услышав это, архангел Михаил освободил ее и сказал: «Здесь я освобождаю тебя и повелеваю тебе, во имя Отца и Сына и Святого Духа, не приближаться более к рабам Божьим. Аминь».

По-видимому, «Авестица» попала к румынам позже, чем «Легенда о святом Сисинии». Если самая ранняя известная нам версия «Легенды о святом Сисинии» была записана в период с 1590 по 1602 г. (см. «Краткая редакция, тип А»), то самая старая версия «Авестицы» была зафиксирована в 1752 г., в конце Псалтыри на славянском языке. Она была издана К.Н. Матееску (1911: 38–39), не предоставившим подробной информации о рукописи, из которой был взят этот текст. К сожалению, нам не удалось обнаружить эту рукопись в обследованных нами фондах[32].

Другие две версии, зафиксированные в середине XVIII в., включены в румынские рукописи 1439 и 274, хранящиеся в библиотеке Румынской академии в Бухаресте. Рукопись 1439, составленная Николаем Грама из местности Златна (уезд Алба) около 1758 г., включает преимущественно тексты теологического характера; к рукописи неизвестный копиист приписал вариант «Авестицы» и «Проповедь» для обряда венчания[33].

Тем же периодом датируется версия из рукописи 274, без каких-либо указаний о писце или дате ее составления[34].

К этим текстам можно добавить и версию из рукописи 3163. В сборнике, составленном в 1706 г. монахом по имени Серафим, листы 113об.–114 были оставлены пустыми; впоследствии кто-то вписал на них легенду об «Авестице». В конце текста имеется поздняя запись: «Эти два листика по ошибке»[35].

---

[32] Текст сопровождает следующая приписка копииста, которая указывает на распространение текста в монашеской среде: «И эту [= славянскую Псалтырь] дали мне они, псаломщик Григорие, печатник митрополии. Чтобы знали, что писал я, дитя из Скиту дин Дял, Некулае. 7260 (1752)».

[33] Общее описание рукописи см.: Ştrempel 1978: 331.

[34] Описание рукописи см.: Bianu 1907: 622–623; Ştrempel 1978: 78.

[35] Аналогичная запись имеется в конце молитвы из рукописи, составленной в школе монастыря Путна: «Ой, что это такое, кто это написал, плохо поступил. Почему, почему, так не подобает, чтобы тот, кто учит божественные слова, так поступал» (рукопись 1296, л. 114об.; Timotin 2010: 159).

Будучи короче «Легенды о святом Сисинии», ближе к молитве и включая обещание защиты владельцу рукописи, «Авестица, крыло Сатаны» могла считаться амулетом и распространилась в значительном количестве экземпляров. Показательно, что в фондах библиотеки Румынской академии хранится 61 вариант этого текста и всего 21 список «Легенды о святом Сисинии».

Рукописные версии «Авестицы», хранящиеся в этом фонде[36], а также 12 ранее опубликованных текстов[37] можно разделить на две группы. Первую группу можно назвать «Авестица–Сисое», так как в текстах этой группы святой Сисое становится свидетелем встречи между архангелом Михаилом и демоницей, собирающейся напасть на новорожденного Христа[38]. Вторую группу назовем «Авестица», так как она фиксирует только встречу архангела с демоницей. Количественно тексты распределены таким образом: «Авестица–Сисое» известна в 40 вариантах, из которых 33 хранятся в рукописях.

Группа «Авестица» включает 28 вариантов, из которых 24 рукописных. Не учитываются два варианта без заглавия (рукописи 1255, 1335), рукопись 2183 (л. 159–159об.) с текстом проклятия дьяволицы, причиняющей зло детям[39], и рукопись 3270, от которой сохранился лишь начальный отрывок.

Тексты происходят из разных румынских регионов: Молдова (Ботошань: рукопись 1524; Сучава: рукопись 2858; Васлуй: рукопись 3479 (л. 79–80); Черновцы (ныне Украина): рукопись 3195; Сэнэтука (ныне в Республике Молдова): рукопись 1067); Мунтения (Бухарест: рукопись 1151, 4833; уезд Прахова, монастырь Замфира: рукопись 2188; уезд Арджеш: рукопись 5034), Трансильвания (Сэчеле, уезд Брашов: рукопись 44) и т. д.

Тексты довольно единообразны, однако отдельные варианты имеют особенности, о которых пойдет речь дальше.

Легенды из группы «Авестица–Сисое» начинаются с сообщения, что святой спускается с Елеонской горы[40] и становится свидетелем столкновения между двумя персонажами — одним положительным, а другим

[36] Два из 61 рукописного варианта были опубликованы: рукопись 1067 (л. 32об.–33об.) была издана в (Gaster 1891: 171–172), а рукопись 5034 (л. 2–2об.) в: Pamfile 1916: 239–241.

[37] Печатные варианты «Авестицы» см.: Tiktin 1889: 247–248; Marian 1892: 29–32; Lupescu 1899: 156–157; Mateescu 1911b: 38–40, 70–71; Pamfile 1916: 237–249.

[38] В опубликованном К.Н. Матееску тексте 1752 г., который нам не удалось проверить, свидетелем встречи архангела с демоном является апостол Павел.

[39] Текст был написан неким Иоанном из села Бэрбэтешть (уезд Вылча), дьяком, ставшим в 1800 г. монахом в монастыре Бистрица (Олтения). Он активно работал копиистом и как мирянин, и как монах (Timotin 2002: 40–44) и переписал в том числе и другие защитные тексты в рукопись 2183: три заклинания (от зубной боли, от укуса змеи, от упыря) (Timotin 2010: 50–51, 96–97, 144) и «Эпистолию о неделе» (Timotin 2005: 206–207).

[40] В рукописи 3479 (л. 44–48; 88–88об.) речь идет о Сионской горе.

зловредным. Все тексты описывают встречу архангела Михаила[41] с Авестицей[42] — демоницей ужасного облика, которая собирается навредить Деве Марии при рождении Христа. Архангел останавливает демоницу, наказывает ее и заставляет признаться, что она сводит с ума беременных женщин, а также перечислить все свои имена. Если записать эти имена, они будут защищать дом от зловредной силы демона[43]. В конце концов архангел приказывает демонице уйти на дно ада[44] до Страшного суда. Иногда к тексту прибавляется молитва архангела от той же демоницы.

В румынских рукописях есть иллюстрации, на которых изображается встреча архангела с Авестицей; см., например, рукопись 3479 (л. 84)[45]. Слева на картинке стоит архангел Гавриил (подпись сверху: «Архгл Гавріл»), а рядом с ним сидит на земле демон с красными глазами и громадным огненным языком; Гавриил левой рукой схватил демона за волосы, а в правой держит меч, которым, по-видимому, отрезает демону волосы. Над демоном написано: «Авестіа аріпа Сатан» [Авестица, крыло Сатаны]. С правой стороны изображен святой Сисое, который держит на руках новорожденного[46] (см. цв. ил. 23, рукопись 3479, л. 84). Кроме того, в той же рукописи 3479, в других списках молитвы, попадаются черно-белые рисунки Авестицы и ее встречи с архангелом (см. ил. 1, 2).

Чаще всего текст приводится без надписания. Если же тексты имеют названия, то они могут значительно отличаться друг от друга. Например,

---

[41] В некоторых версиях Михаила сопровождает архангел Гавриил (рукопись 4862; рукопись 3479, варианты с л. 73, 74, 84, 88–88об.). В рукописи 2188 место архангела Михаила занимает Гавриил. В рукописи 4833 Михаила сопровождают еще четыре архангела. В греческих текстах архангела Михаила также могут заменять другие персонажи (Patera 2006–2007: 317).

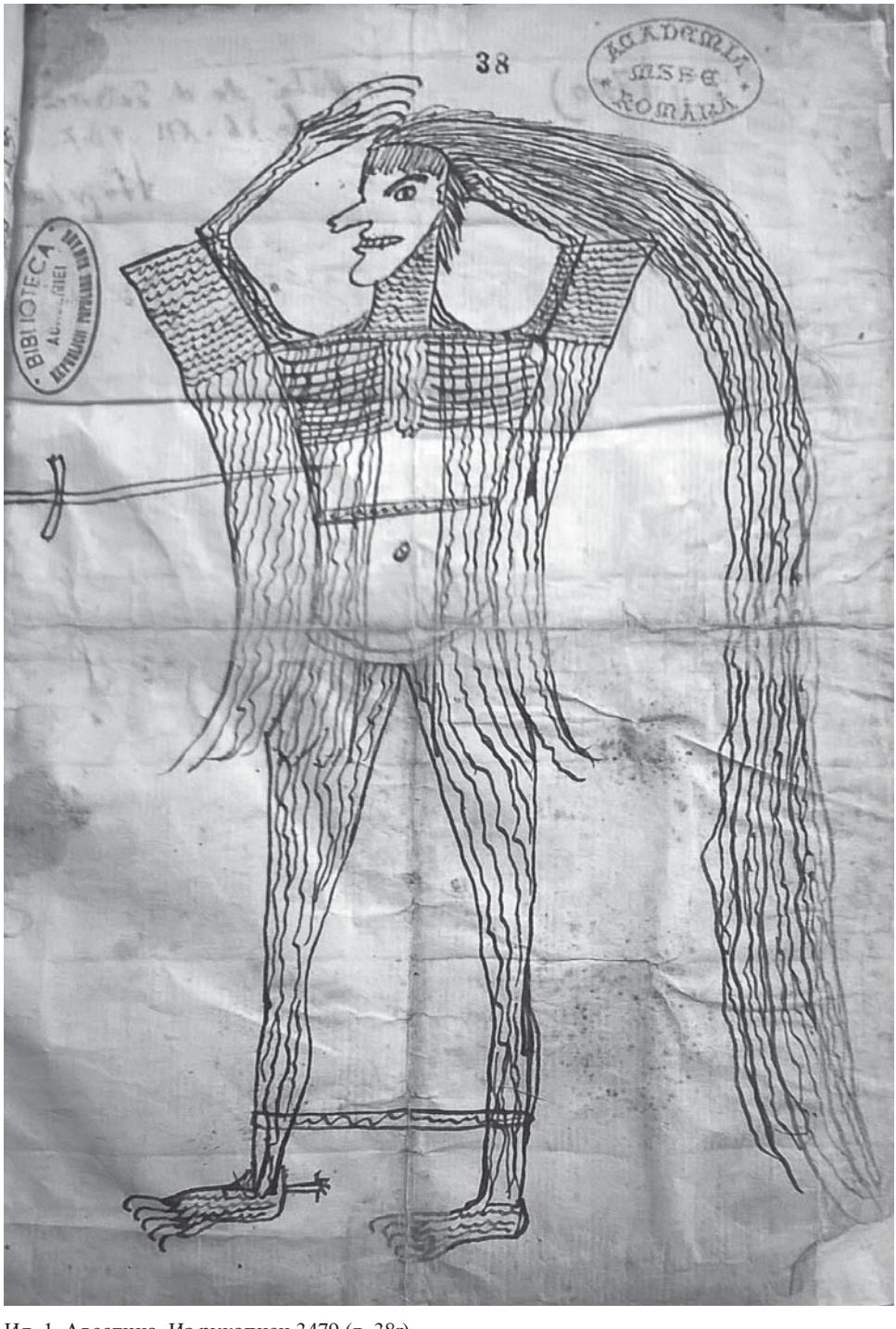
[42] Имя демона происходит из слав. **ve̍štica* (болг. *вещица*) «колдунья» (Candrea 1999: 189; DELR, s.v. *avestica*).

[43] В рукописи 3479 есть указание, согласно которому эффективность записки можно увеличить, если нарисовать образ Авестицы: «И там, где написаны мои имена и мое обличье, туда я не смогу подойти на расстояние в одну милю от того места» (л. 37об.). Подобное указание встречается и в рукописи 4400 (л. 11об.). На это уже обращали внимание Simeon Florea Marian (1892: 28), Ştefania Cristescu (2003: 253–255), Adrian Fochi (1976: 263–264).

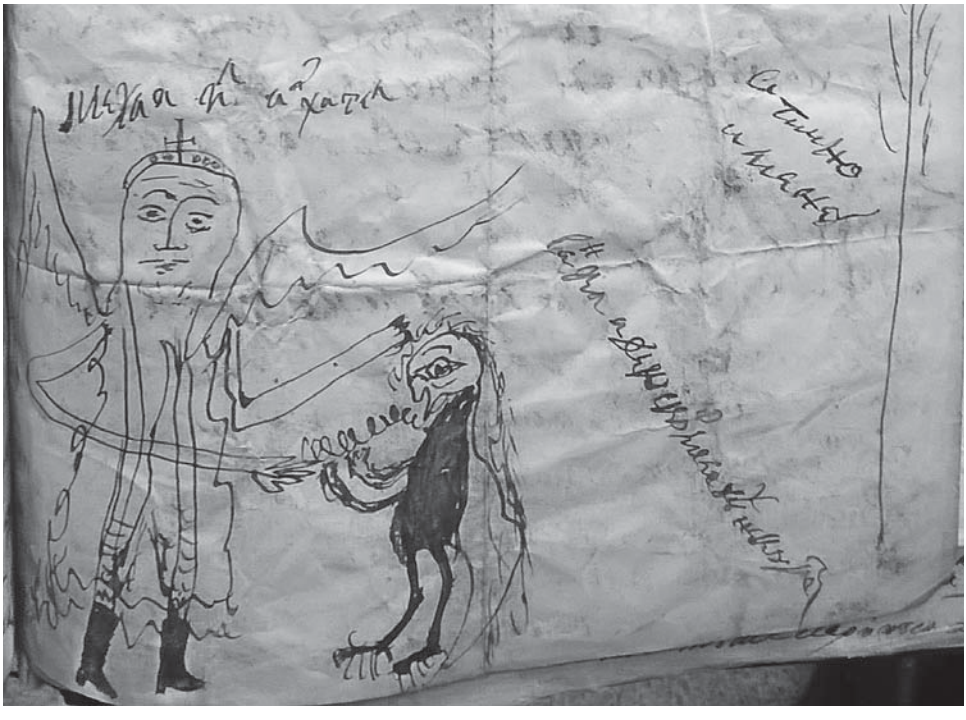
[44] Согласно рукописи 1067 (л. 33об.), Авестица отправляется на дно ада к своему отцу Верзувулу (искаженное имя от *Вельзевул*; на рум. языке Белзебут).

[45] Другие изображения, весьма наивные, либо Авестицы, либо ее встречи с архангелом, см.: рукопись 1739 (л. 2); рукопись 2248 (л. 39об.); рукопись 2858 (л. 48); рукопись 3479 (л. 3, 38, 48, 71об., 80, 83).

[46] После 1860 г. в печатных гравюрах подобные картинки появляются рядом с «Легендой о святом Сисинии». Они отличаются от изображения в рукописи 3479 тем, что в них фигурирует архангел Михаил, а не Гавриил, демона же заменил козлообразный дьявол, привязанный на цепи. О таких гравюрах см.: Hasdeu 1984: 212; Marian 1892: 32, il. I–II; Cartojan 1929, il. III.



Ил. 1. Авестица. Из рукописи 3479 (л. 38r).



Ил. 2. Авестица и архангел. Из рукописи 3479 (л. 83r).

это может быть «Cartea Avezuhei» [Книга Авезухи][47] (рукопись 1619), «Rugăciune de Samcă» [Молитва от Самки][48] (рукопись 3479, л. 25–27об.), «Numele Avestiţăi» [Имя Авестицы] (рукопись 1166). Иногда заглавие имеет повествовательный характер: «Avestiţa, aripa Satani(i) celui mare, când s-au întâlnit cu arhanghel Mihail, voievodul îngesc, pe munte» [Авестица, крыло большого Сатаны, когда они встретились с архангелом Михаилом, ангельским воеводой, на горе] (рукопись 1739); другой раз подчеркиваются страдания дьявола: «Zapisul Samcăi, ci l-au făcut, cu mare frică, la mâna sfântului şi marelui arhaghel Mihail şi Gavriil, voievozii cetilor îngereşti, pentru ca să o slăboade de strâmtimea legăturii ce o legasă» [Записка Самки, которую она отдала с большим страхом в руки великим и святым архангелам Михаилу и Гавриилу, воеводе ангельских ратей, чтобы освободить ее от узла, которым он ее связал] (рукопись 3479, л. 44об.–48); иногда подчеркиваются защитные свойства текста: «Această carte este pentru ca să nu să apropie diiavolul de acea casă unde să vor afla aceste scrise» [Это записка, чтобы не

[47] Авезуха/Авизуха — имя демона.

[48] Самка — другое, очень распространенное имя демона. Candrea (1999: 189) полагает, что это слово происходит от болг. *сянка* «тень, призрак» (см.: DLR, s.v. *samca*), что предполагает украинскую этимологию (укр. *самка*).

подходил дьявол к тому дому, где она находится] (рукопись 1194). Или же заглавие выводит на первый план архангелов Михаила и Гавриила: «Cuvânt pentru sfinţii voievozi Mihail şi Gavril» [Слово о святых воеводах Михаиле и Гавриле] (рукопись 3479, л. 84).

Под влиянием «Легенды о святом Сисинии» заголовок может включать имя святого: «Cuvânt foarte de folos al Sfântului Sisoie pentru copii sugători» [Очень полезное слово святого Сисоя для детей-сосунков] (рукопись 5289). По этой причине появились и некоторые ошибки в описании текста в каталогах рукописей[49].

Иногда «Авестица» не упоминается в каталогах рукописей, когда она переписана рядом с «Легендой о святом Сисинии». Так случилось, например, с рукописью 274, где «Авестица» переписана под названием «Această poveste a sfântului Sisoi» [Эта история святого Сисоя] (л. 18об.–20), а за ней следует версия «Легенды о святом Сисинии»[50]. Так же обстоит дело и с рукописью 2226, где «Авестица» (л. 32об.–34) предшествует «Легенде о святом Сисинии» (л. 34–39об.).

Во всех вариантах рисуется страшный портрет женского демона. Авестица неизменно отличается следующими атрибутами: у нее длинные распущенные волосы, страшные глаза, когти и руки дикого зверя. Ее описание в рукописи 3479 наглядно изображает угрозу, которую она представляет для новорожденных:

> Avezuha, aripa Satanei, aşa de minunată, cu mâinile lungi de un stânjenu, părul pi cap şi pi trup până în călcâiu, cu unghii la mâni şi la picioare ca nişte săceri şi cu un pruncu în mânile-i, sfărâmat şi zgâriet cu unghiile ei.
>
> Авезуха, крыло Сатаны, такая удивительная, с руками длиной в сажень, волосы на голове и на теле до пяток, ногти на руках и ногах как серпы и с ребенком на руках, убитым и поцарапанным ее ногтями (л. 87).

Сходное описание, хотя и с некоторыми отличиями, встречается в сборнике 1831 г., переписанном монахиней Теодосией из монастыря Нямц:

> Pogorându-să sfântul arhanghel Mihail din muntele Eleonului, întâlni un duh necurat, foarte groaznic, cu părul capului până la călcâi, cu ţiţile până la genunche, cu mâinile şi picioarele de fier, cu gura ca de leu, cu ochii ca de bou, cu limba în gură de foc, cu coada ca la balauru, rădicată pi spate şi încolătăcită pe la grumaz.

---

[49] Например, в описании рукописи 1143 (л. 70–71об.) сообщается, что она включает «Легенду о святом Сисинии», хотя там скопирован вариант «Авестицы»; недоразумение возникло из-за заглавия текста: «Полезное слово святого Сисоя для детей» (Ştrempel 1978: 237). То же недоразумение встречается и в описании рукописи 1215 и 3163 (Ştrempel 1978: 258; 1987: 34).

[50] Автор каталога считает, что имеется один лишь текст, переписанный на л. 18–29об.; см.: Ştrempel 1978: 78.

Спускаясь с Елеонской горы, святой архангел Михаил встретил нечистого духа, весьма ужасного, с волосами на голове до пяток, с грудями до колен, с железными руками и ногами, с львиным ртом, с бычьими глазами, с огненным языком во рту, с хвостом как у змея, поднятым на спине и замотанным на затылке (рукопись 1619, л. 3об.).

Авестица изображается как многоликая демоница, которая может оборачиваться различными зверями, природными явлениями и вещами. Она может входить в дома под видом женщины, превращаться в собаку, кошку, петуха, курицу, индейку, утку, цыпленка, козу, лошадь, корову, буйвола, лань, льва, муху, паука, блоху, муравья, таракана, саранчу, комара, бабочку, гусеницу, филина, галку, ворону, голубя, лягушку, мышку, змею ползающую или летающую, пар, дым, огонь, туман, мглу, ветер, бурю, свет, тень, тепло, холод, лед, книгу, уголь, телегу, дорогу, холм, зерно проса, камень или стрелу.

Очень разнообразны и имена Авестицы. Вполне возможно, что в греческих и славянских вариантах Сисиниевой легенды некоторые имена были понятными и связывались с разными обличьями демоницы (Gaster 1983: 261; Cartojan 1929: 149); в результате переводов и переписывания с течением временем имена исказились. Разнообразие румынских имен объясняется главным образом недопониманием при копировании текстов[51]. Можно предположить, что там, где копируемая рукопись была неразборчивой, писцы не оставляли место пустым, а вписывали новое имя, так как отсутствие одного имени делало амулет недействительным. Следовательно, почти каждый румынский вариант текста способствует диверсификации имен нечистого духа. Как правило, в румынских текстах перечисляются 19 имен Авестицы[52]. Повторяющимися являются Авезуха, Брона, Дека, Грапа, Хуба, Хулуба, Леба, Муха, Навадария, Пуха, Самка, Скормела, Шелий, Соломия, Тиха, Виштица, Злая, и эти имена тоже варьируются. Есть и другие имена, некоторые весьма своеобразные, такие как Ахала, Аида, Балуха, Болоба, Комоара, Курма, Ерсина, Фалника, Дженция, Хлукика, Хоня, Ненесина, Сусономена, Шарпе, Вунари, Земиха, Зоица и т.д. Ниже приводится таблица с именами Авестицы, взятыми из 20 разных рукописей с 1706 г. по конец XIX в.

---

[51] О вариативности имен демона см.: Hasdeu 1984: 214–215.

[52] В отличие от греческих текстов, например, где преимущественно 12 с половиной имен (Sathas 1876: 573–578; Gaster 1983: 261) или от 12 до 72 (Passalis 2014: 112). Славянский текст, в котором фигурируют 12 имен демона, сохранился в рукописи 447 (л. 123–124об.) (об этой рукописи см. выше раздел «Краткая редакция, тип А»); текст записан в XVII в. неизвестным копиистом; см.: Hasdeu 1984: 214; Chivu 1993: 23.

Таблица имен

Ms. 3163 (после 1706)	**Ms.1439 (1728-1758)**	**Ms. 3195 (1783)**	**Ms. 44 (1794)**	**Ms. 2188 (1794)**
Avestiţa	Vestiţa	Avezula	Sacuva	Avestiţa
Nadariia	Bruchina	Arepastinam	Aveliţa	Nadariia
Salomiia	Navederiia	Zilena	Socoliia	Solomiia
Nadar	Nicorda	Zlaea	Cadiia	Cadaronul
Nicor	Zilina	Teha	Măguriia	Nika
Vezuha	Samoliia	Muha	Aveţa	Avezuha
Scormona	Icara	Huluba	Curma	Scurnada
Tiha	Dina/Dican	Glubana	Puha	Tiha
Muha	Moha	Ispra	Buha	Puha
Gripa	Liba	Nevesta	Zemiha	Grapa
Zid	Haia	Vefiţa	Grabu	Ziia
Nerjiţa	Brâzna	Negriţa	Nozisa	Nervuţa
Hapar	Şăliia	Nenevista	Apadiia	Habar
Huliba	Rave	Zbora	Uba	Hulina
Huba	Cazorca	Cahma	Foniia	Haba
Gara	Jelina	Susonomena	Gara	Gara
Gaipiia	Noveza	Săsotaina	Grabina	Glipina
Fitra	Haba	Negarda	Ditra	Festra
Tiia	Vastina	Samca	Avestiţa	Tiia
Ms. 3479 (f. 25^{r}–27^{v}) (XVIII в.)	**Ms. 1194 (1810)**	**Ms. 1524 (1811)**	**Ms. 2182 (1814–1817)**	**Ms. 2858 (1819)**
Avozuha, aripa Satanii	Avestira	Avezuha	Avestiţa	Avezuha
Zopica	Brana	Patenem	Nararie	Aripa Satanii
Rimleana	Navodariia	Zelena	Salomiia	Ţălina
Zlaea	Irscada	Zlaie	Nader	Zlaie
Icorda	Zelina	Teha	Necora	Tiha
V<e>zuha	Samaliia	Muha	Avezuha	Muha
Comila	Icar	Huluba	Navedirie	Hulubina
Tiha	Deca	Glubina	Broana	Gulina
Muha	Muha	Ispra	Puha	Solomina
Agripa	Leba	Nevesta	Grope	Ispra
Zlaea	Navarza	Viştiţa	Anie	Zlaie
Ameveza	Brona	Negriţa	Nufuţa	Veştiţa
Huluba	Şelii	Nenevesta	Hapar	Negriţa
Huba	Cripa	Zbora	Hulubaie	Zbora
Glubina	Cazarna	Vasni	Haba	Fludina
Hapie	Jeca	Sosomina	Hara	Cazamina
Ghisina	Neverzo	Sosonomina	Galina	Halie
Ipra	Haba	Carta	Fespera	Necorda
Samca	Vatisa	Samca	Tiia	Sanca

Ms. 3479 (f.30^{r}–33^{r}) (1824)	**Ms. 4833 list A (1826)**	**Ms. 4833 list B (1826)**	**Ms. 4862 (1828)**	**Ms. 2248 (1834)**
Aveştuţa, aripa Satanei	Vestiţa	Avestiţa	Avestiţa	Avestiţa
Haie	Perja	Nadoriia	Căldărina	Avezuha
Zăpiha	Năvarca	Salomiia	Salomiia	Brona
Hăliia	Necruda	Linivina	Nadoriia	Navdorona
Pehaiia	Zănala	Nicoma	Cărnu	Haia
Muha	Samona	Muduh	Av<e>zuha	Liba
Hulupa	Izcara	Scormona	Cărma	Muha
Glubina	Deca	Teh	Piiha	Deha
Scorobena	Muha	Puh	Puha	Hozorna
Sositra	Leia	Greta	Grapa	Titiia
Nevista	Heia	Zlaia	Zina	Grabaiia
Avezuha	Broza	Năjitul	Nerjaţa	Falca
Negruţă	Şilie	Napor	Zapar	Libra
Gobina	Robie	Nebena	Lică	Candachiia
Zboară	Nătarca	Hapiia	Haba	Nerfuţa
Cazamana	Frica	Lebena	Bora	Nicorda
Hapăiha	Narebna	Milneţa	Glipina	Gribina
Necorda	Aveduha	Farata	Fista	Huza
Samca, aripa Satanei	Avestiţa	Teia	Tiia	Hurdezana

Ms. 1698 (1835)	**Ms. 1619 (1844)**	**Ms. 3479 (71^{r-v}) (1859)**	**Ms. 4400 (1871)**	**Ms. 3479 (75^{r}–76^{r}) (XIX в.)**
Avestiţa	Evezuha	Avestiţa	Avezuha	Avestiţa, aripa Sătanii
Brona	Vaştiiţa	Barona	Aripa	Necherda
Navodariia	Vastisa	Navardie	Sătani<i>	Solomie
Nicorda	Lenevita	Necarda	Zămlida	Salina
Zelina	Zlata	Zulina	Slaia	Zberda
Samansiia	Zelina	Solomiia	Tiha	Vezuha
Isira	Zarga	Escara	Muha	Scorna
Deca	Zaverca	Diha	Huba	Teţa
Muha	Piha	Muha	Glubi	Muha
Liba	Muha	Leiba	Ispra	Treda
Haia	Golobina	Şăliia	Nevesta	Iuverza
Brana	Reiza	Haia	Vestiţa	Zlaie
Şilei	Golafa	Nazarca	Negriţa	Zopa
Robiia	Derpa	Hatisa	Nesta	Huleba
Cazarna	Dospina	Uba	Slava	Iuba
Jălca	Puha	Levusca	Cazma	Zlata
Neverna	Cojuşna	Rabiia	Săsamina	Tihaie
Haba	Aripa Satanii	Sătana	Comoara	Sătana
Vitisa	Samca	Diiavola	Necorda	Diiavola
			Samca	

В некоторых текстах косвенно, через слова архангела Михаила, описываются страдания, вызванные демоном:

> Spuni-mi, duh necurat, cu ci fil di meştişugu ti apropii de casăli creştinilor robilor lui Dumnezău şi faci multi răutăţi pi la casile lor şi dai boali răli, strânsori mari şi junghiuri şi dureri di spati şi dureri di chept şi dureri di cap şi dureri di picioari şi friguri şi multi răutăţi.
>
> Скажи мне, нечистый дух, каким промыслом ты подходишь к домам христиан рабов Божьих, и много зла творишь в их домах, и несешь лихие болезни, большие страдания, прострелы, и боли в спине и в груди, и головные боли, и боли в ногах, и лихорадку, и много зла (рукопись 3479, л. 79об.).

При этом злому влиянию демоницы обычно подвергаются одни и те же группы людей, в первую очередь беременные женщины, роженицы и новорожденные. К ним добавляются лица, отвергнутые церковью: ведьмы, люди, не уважающие свою семью, незамужние женщины, виновные в детоубийстве. Таким образом, тексты Сисиниевой легенды становятся своего рода моральным руководством. Вот характерные слова демоницы:

> Şi mai tare mă apropiu de care ia mana altor vite şi de care este pozovenghe şi de care este fermecătoare şi de care caută cu steao şi de care caută cu ceara şi cu pâinea, sau cu plumbu, sau cu sita, sau cu periia, sau cu bobi, sau de care nu ţine în dreptate cu soţiia, şi de care fată este îngreuiată şi să bate preste tot trupu.
>
> Еще больше подхожу к тем, кто отбирает молоко у других коров и кто плутовка, и кто ведьма и кто гадает по звезде, и кто гадает воском и хлебом, или свинцом, или решетом, или щеткой, или бобами, или кто прелюбодействует, и к брюхатой девке, которая бьет себя по всему телу (рукопись 2182, л. 5–5об.).

Распространению «Авестицы» способствовало, наверное, и то, что в нее включались иногда отрывки текстов для изгнания дьявола вместе со стихами из псалмов. В рукописи 1439 демоница сообщает, что изгнать ее помогает 67-й псалом: «Să şti(i) şi aceasta: când cetesc creştinii pravoslavnici acest psalom, «Să învie Dumnezeu şi să să risipească vrăjmaşii Lui», acest psalom, de-l va zice până în sfârşit, atuncea fugim şi nu ne putem apropiia de omul acela şi de casa lui…» [Знайте также: когда православные христиане читают этот псалом «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его», если они читают его до конца, тогда мы убегаем и не можем подойти к этому человеку и к дому его…] (л. 174). В связи с этим «Авестицу» можно сравнить с определенными версиями «Легенды о святом Сисинии» (см. выше, тип Е).

Преданный огню и мечу, нечистый дух окончательно изгоняется архангелом Михаилом только силой молитвы, вознесенной совместно со святыми; речь идет главным образом о монахах, таких как Антоний и Феодосий, чья

агиография включает истории об их сражении с нечистыми духами; о таких чудотворцах, как Спиридон Тримифунтский; о пророке Илии[53], об апостолах и других святых, весьма почитаемых в православном мире, таких как Иоанн Златоуст, Николай, Димитрий или Георгий. После упоминания о святых следует другой стих из того же 67-го псалма:

> Să fii blăstimat de Domnul nostru Iisus Hristos şi a Maicii Sale şi ale tuturor sfinţilor. Şi te blastăm şi te legu cu blestemul sfântului marelui Atanasi şi de sfântul şi precuviosul Antonii şi de sfântul şi cuviosul Teodosi. Să fii blăstămat şi de sfântul marile Andrei şi de sfântul şi marile Spiridon al Trimutundii, făcătoriul de minuni, şi de sfântul marele Sava. Să fii blăstămat şi de sfântul marile Ilii, care poartă puterile cereşti şi goneşte şi răsăpeşte pretutindini cărţile drăceşti. Şi să fii blăstămat şi de sfântul şi marile Ioan Zlatoust, şi de sfântul şi marele ierarh Niculai şi de sfântul şi marele mucenic Dimitrie, şi de sfântul marele mucenic Gheorghie. Să fii blăstămat şi de cei 12 apostoli a Domnului nostru Iisus Hristos şi de sfinţii mucenici şi de toţi sfinţii şi minunaţii îngeri şi de toţi sfinţii înfocaţi herovimi şi serafimi şi de toţi arhanghelii şi angelii şi de toţi voievozii a Domnului nostru Iisus Hristos <…> Şi cum piere fumul şi cum se topeşte ceara de faţa focului, aşa să piiară dracii de la faţa iubitorilor de Dumnezeu (cutare)… (рукопись 3195, л. 65–66).
>
> Будь проклят нашим Господом Иисусом Христом и Его Матерью и всеми святыми. Проклинаю тебя и связываю проклятием святого Афанасия великого, и преподобного Антония, и святого и праведного Феодосия. Будь проклят и святым Андреем великим, и святым чудотворцем великим Спиридоном Тримифунтским, и святым Саввой великим. Будь проклят и святым Ильей великим, повелителем небесных стихий, который везде носит небесные силы и разгоняет чертовские писания. И будь же проклят и святым Иоанном Златоустом великим, и святым иерархом Николаем великим, и святым великомучеником Димитрием, и святым великомучеником Георгием. Будь проклят и 12 апостолами Господа нашего Иисуса Христа, и святыми мучениками, и всеми святыми и божественными ангелами, и всеми огненными херувимами и серафимами, и всеми архангелами и ангелами, и всеми воеводами Господа нашего Иисуса Христа <…> И как рассеивается дым и как тает воск перед лицом огня, пусть так сгинут черти перед лицом любящих Бога (имя)…

В большинстве вариантов заклинание, направленное на изгнание бесов, — «отчитка» — включает перечисление запретов, описывающих домашнее пространство и вещи, которые нужно защитить от злого духа:

---

[53] В иудейской традиции он не допускал, чтобы женский демон Лилит, имеющий много имен, как и Авестица, нападал на маленьких детей (Gaster 2003 [1881]); в румынской традиции его роль выполняет архангел.

O, tu, duh necurat, iată că-ţi poroncesc cu numele Domnului nostru Isus Hristos, ca să nu te apropii de şapte mile de loc de roaba lui Dumnezeu (cutare) şi de acest pruncu (cutare). Să nu te apropii tu, duh necurat, nici de casa lor, nici de masa lor, nici de chiotori casălor, nici de caii lor, nici de meşteşugul lor, nici de gardul lor, nici de bucatele lor, nici de hrana lor, nici de agonisita lor, nici de celi ce le-au dat milostivul Dumnezău nostru, Isus Hristos».

О ты, нечистый дух, вот что я тебе приказываю во имя Господа нашего Иисуса Христа, чтобы не подходил ты до семи миль[54] к рабе Божьей (имя) и к младенцу этому (имя). Не подходи ты, нечистый дух, ни к их дому, ни к столу, ни к замка́м домов, ни к лошадям, ни к их ремеслам, ни к ограде, ни к стряпне, ни к еде, ни к наживе, ни к тому, что дал им милостивый наш Господь Иисус Христос (рукопись 1524, л. 70об.).

Реже «отчитка» включает перечень мест, из которых изгоняется нечистый дух[55]:

Să te duci şi să fugi sau de eşti în casă, sau din tindă, sau din pragul uşii, sau de pre casă, sau din streaşină, sau din pod, sau din groapă, sau din pădure, sau din copaci, sau din fântână, sau din heleşteu, sau de pre câmpu, sau din buruieni, sau din baltă, sau din trestii, sau din vânt, sau din văzduh, sau de unde vei fi, să fugi, să te duci ruşinat şi necurat şi înfruntat, fără de simţire, diiavole, împreună cu Satana şi cu Iuda cel fără de lege, prin matca focului şi prin adâncul Tartarului, până în veci de veci. Aminu.

Уходи и убегай, если ты есть в доме, или из сеней, или с порога, или от дома, или с застрехи, или с чердака, или из ямы, или из леса, или с деревьев, или из колодца, или из пруда, или с поля, или из сорняков, или из болота, или из камыша, или из ветра, или из воздуха, или же где бы ты ни находился, убегай, уходи пристыженный, и нечистый, и побежденный, бездушный, дьявол, вместе с Сатаной и с беззаконным Иудой, через ад и через дно Тартара, во веки веков. Аминь (рукопись 1524, л. 70об.).

Рукопись 2183, о которой шла речь ранее, включает, в свою очередь, расширенную молитву, приписанную святому Сисинию и направленную против злого безымянного духа. Наверное, молитва развилась из приведенной выше «отчитки», которая встречается в некоторых версиях «Авестицы», а также переписывалась и отдельно.

В определенных версиях «Авестицы» имеются переклички с «Легендой о святом Сисинии». Можно заметить, кроме присутствия святого в

[54] В зависимости от варианта число миль может быть 1, 3, 5, 7, 17, 19, 30, 72, 100 или 7 миллионов.

[55] Сходная формула встречается и в заклинании 1833 г. от прострелов (Timotin 2010: 367).

качестве очевидца при встрече демона с ангелом, следующие параллельные мотивы: сам Бог посылает архангела Михаила сражаться с демоном; миссия Сисиния спасти детей своей сестры тоже определена Богом (рукопись 1524); вследствие пережитых мучений Авестица выпускает изо рта множество детей, так же как поступает и дьявол с детьми Мелентии (рукопись 3195); одно из обличий, принятых Авестицей, — это просяное зерно (рукопись 2248, л. 41); подобным образом проскользнул и нечистый дух в свинцовую келью в «Легенде о святом Сисинии» (рукопись 1698, л. 39об.–40об.; рукопись 2248; рукопись 3479, л. 89–89об.).

Тексты Сисиниевой молитвы сопровождаются иногда указаниями на ритуальные действия. По-видимому, священник мог читать ее в составе частного богослужения. Например, в конце одной из рукописей сообщается: «Preotul, cându faci o sfeştanie, să cetească hârtiia şi să zică trupariul Sfântului Mihail» [Когда священник что-то освящает, пусть прочитает с листа и скажет тропарь святому Михаилу] (рукопись 3479, л. 71об.). В других рукописях встречаются указания на неоднократное чтение текста: в рукописи 1619 в обводке на листе 3об. киноварью добавлено указание: «на семь дней»; в начале варианта из рукописи 1819 г. писец Ионицэ фон Архип уточняет: «Говори 7 раз» (рукопись 2858, л. 48).

Чтобы обеспечить распространение текста, копиисты свидетельствуют о его аутентичности и эффективности примерно так, как это делается в апокрифе «Эпистолия о неделе» (Timotin 2005: 318–319, 325, 328, 336–338, 351, 361–363, 368–369, 375–377, 385, 389–394):

> Cartea aceasta mare putere are, că cine o va citi sau o va izvodi sau o va asculta cu dragoste, acel om are pace şi iertare de păcatele sale de la Dumnezeu o sută de zile şi niciun lucru nu-i va strica. Şi care fămeie va fi îngreunată şi o va purta-o la dânsa va avea milă de la Dumnezeu şi priiminţă de la oameni şi va birui pre toţi vrăjmaşii săi.
>
> Писание это большую силу имеет, и кто прочитает его или запишет или с любовью послушает, с тем человеком будет мир и прощение его грехов Богом на сто дней, и ничто ему не повредит. И какая беременная женщина будет носить его при себе, будет ей милость Божья, и люди хорошо ее примут, и победит она всех врагов своих (л. 31об.–32).

Обещание простить грехи, совершенные в течение ста дней, встречается также в определенной румынской редакции апокрифа «Эпистолия о неделе», которая широко распространялась в качестве амулета (Timotin 2005: 180–229). Один из вариантов этой редакции включен в рукопись 3964 сразу после «Авестицы, крыла Сатаны» (Timotin 2005: 192). Это явно указывает на то, что «Авестица, крыло Сатаны» иногда включала в себя мотивы, заимствованные из других популярных рукописных сочинений того времени.

Тексты о христианском святом, который побеждает злого духа, нападающего на детей, повлияли на традиционные практики защиты новорожденных. В исследованиях фольклористов, опубликованных начиная со второй половины XIX в., постоянно упоминается, что в качестве амулета использовался текст против демоницы, называемой чаще всего Авестицей или Самкой. Амулет либо носили беременные женщины, чтобы благополучно родить, либо его клали в колыбель новорожденным (Marian 1892: 26–28; Fochi 1976: 263–264). Эта практика еще встречалась в регионе Молдова, в уездах Яссы, Нямц, Сучава, Васлуй, Вранча даже во второй половине XX в. (Hulubaș 2012: 222, 227).

САМКА В ЗАКЛИНАНИЯХ

Самка — единственное имя женского многоликого демона, использование которого, кажется, не ограничилось описанной выше рукописной традицией текстов типа «Авестица, крыло Сатаны». Демоническое существо под названием Самка или же Санка/Самба (Rosetti 1975: 117) появляется иногда и в румынских заговорах. Несколько текстов, собранных в конце XIX в. в регионах Молдова и Мунтения, предназначены для изгнания зловредного духа по имени Самка (Marian 1892: 34–36). В основе этих заговоров — определенная структура, которая часто встречается и в других заговорах устной традиции: человек заболел после встречи со зловредным персонажем, его плач привлекает внимание святого, и тот помогает больному вылечиться. Один из текстов от Самки, записанных в регионе Мунтения, описывает появление страшного демона и его зловредное действие: «Au purces N. pe cale, / Pe cărare. Când, la jumătate de cale, / A-ntâlnit-o o Samcă / Cu patru picioare, / Cu păr de urs îmbrăcată, / Bine o a-ntâlnit, / Trupu i-o schimosit /, Pieptul i-o stricat, / Ochii i-o păienjenit, / Sângele i-o băut, / Carnea i-o mâncat, / Toate puterile i-o luat» [Они были в пути-дороге. / Когда на полпути он встретил Самку (лихорадку) / о четырех ногах, / в медвежьей шкуре, / встретил ее, / тело покрыл синяками, / грудь поломал, / глаза ей затуманил, / Кровь у нее выпил, / Плоть ее съел, / Все силы забрал] (Marian 1892: 34).

В этом тексте у демона по имени Самка нет ничего, что четко отличало бы его от других демонов в румынских заклинаниях. Атрибуты Самки — образ и особенно способ действия — встречаются и в других заклинаниях, в которых упоминаются и прочие демоны.

Самка появляется не только в заклинаниях, направленных на излечение от вызванной ею болезни, но и в лечебных текстах, выполняющих другие функции. Так, заклинание, входящее в сборник, составленный в период 1808–1815 гг. священником из региона Молдова (рукопись 1262)[56], приписывает

[56] Описание сборника см.: Ștrempel, Moisil, Stoianovici 1967: 390–392; Ștrempel 1978: 269–270; о других заклинаниях, входящих в этот сборник, см.: Timotin 2010: 284, 349.

Самке способность провоцировать болезнь, традиционно называемую *udmă*/*uimă*. Термин *udmă*/*uimă* неизвестной этимологии обозначает воспаление и используется для номинации разных болезней, как то: «аденит», «зоб», «свинка», «ногтеед», «рожа»; в диалектах это слово может также иметь значение «уродливый человек, худой, неразвитый ребенок» (DLR, s.v. *uimă*).

> Cutare purces-au pe cale, pe carare, când au fostu la mijloc de cale tumpunatu-l-au Samcă niagră, Samcă pin somnu, Samcă pin didiochiiu, Samcă pin foame, Samcă pin sete, Samcă pin 99 de niamuri şi carne i-au mâncat şi sângele i-au băut, ochii i-au împăi(n)jinit (рукопись 1262, л. 85об.)[57].
>
> Имярек [= пациент] шел по дороге, по тропе, когда в середине пути он встретил черную Самку, Самку через сон, Самку через сглаз, Самку через голод, Самку через жажду, Самку 99 видов. Самка съела его плоть, выпила его кровь, замутила его глаза.

В тексте из рукописи 1262 (л. 85об.) слово *uimă* несомненно означает «кожное воспаление»; так, оно встречается в двух отрывках заклинания, которые направлены на то, чтобы *uimă* лопнула; уточняется также, что *uimă* находится на лице больного. В данном контексте связь между Самкой и болезнью неясна, так как в текстах типа «Авестицы» и сопровождающих их комментариях никогда не говорится о том, что многоликий женский демон вызывает кожные воспаления.

Возможно, появление Самки в таких заговорах объясняется тем, что слово *uimă* иногда обозначало «худого, неразвитого ребенка»; таким образом, путем экстраполяции демону, нападающему на новорожденных, приписали способность останавливать развитие любого ребенка. Скорее всего, это объясняется тем, что значения «худой, неразвитый ребенок» и «воспаление» могли выражаться одним и тем же словом[58] (отметим, что о способности Самки вызывать воспаление говорится только в том рукописном заклинании, о котором шла речь выше).

Самка упоминается и в другом заклинании, скопированном неизвестным писцом в начале XIX в. (рукопись 4917, л. 3)[59]. Функция текста неизвестна, так как его заглавие не сохранилось полностью, а сам текст имеет структуру обычной историолы. Самка появляется здесь в составе длинного списка демонических фигур, которые будто бы вызвали болезнь пациента. Этот список состоит главным образом из пар демонов мужского и женского пола, где женское имя является производным от мужского[60]. Такие

---

[57] Полный текст см.: Timotin 2010: 352.

[58] В традиционной медицине многим румынским терминам свойственна полисемия, см.: Purdela Sitaru 1999; Timotin 2010.

[59] Описание сборника см.: Ştrempel 1992: 155; о других заклинаниях, включенных в рукопись, см.: Timotin 2010: 343, 363.

[60] Продуктивность словопроизводства в создании названий демонов, действующих парами, обсуждалась в исследованиях, посвященных языку румынских заклинаний (Densusianu 1968: 322–332; Timotin 2003; Golopenţia 2007: 167–176).

пары демонов часто встречаются в румынских заклинаниях; это типовая структура для изгнания зловредных существ (Timotin 2003).

В упомянутом рукописном заклинании фигурирует два женских имени. Первое — это Самка (*Samca*), а второе — Самкоайе (*Sămcoaie*), имя, производное от *Самка* с суффиксом *-oaie*[61]:

> Purces-au cutare pe cale, pe cărare, când fu la mijloc de cale tâlnitu-l-au leul cu leoai(e), zmăul cu zmăoai(e), didiochiul cu didiochitoare, Samca cu Sămcoaie[62], cu 9 săgeţ, cu noaî bărz, cu 9 cuţâte, cu 9 sfredele, cu 9 dălţ, cu 9 sabii, cu săgeţâle săgetatu-lu-au, cu bărzâle bărduitu-l-a, cu cuţâtele giunghetu-l-au, cu sfredelele sfredelitu-l-au, cu dălţâle dăltuitu-l-au, cu sabie tăietu-l-au… (рукопись 4917, л. 3)[63].
>
> Имярек шел по дороге, по тропе. Когда он был на середине пути, лев и львица, дракон и драконiха, мужской сглаз и женский сглаз, Самка (женского рода) и большая Самка (женского рода) встретили его, они несли 9 стрел, 9 топоров, 9 ножей, 9 сверл, 9 зубил, 9 мечей; они пронзили его стрелами, разрубили его топорами, зарезали его ножами, просверлили его сверлами, закололи его зубилами, искромсали его мечами.

Заклинания устной традиции включают такую же пару — Самка и Самкоайка (< *Samca* + суфф. *-oaică*[64])*:* «L-o-ntimpinat: leu cu leoaica, / Zmeu cu zmeoaica, / Samca cu samcoaica» (Marian 1996: 201) [Лев и львица, дракон и драконiха, Самка (женского рода) и большая Самка (женского рода) встретили его [= пациента]]. Иногда появляются новые пары, также включающие два женских имени: Самка — Шамкуляса (Cristescu 2003: 251).

Интенсивное использование словообразования при создании имен демонов в румынских заклинаниях создало предпосылки для возникновения зловредного мужского персонажа, имя которого производно от Самки — Самкой (*samcoiul*). Его появление доказывает, что на уровне традиционного мышления имя Самки выделилось из ряда других 18 имен многоликой демоницы и превратилось в обозначение одной из многочисленных демониц, действующих главным образом в паре*:* «Şi mi ţi-l opri: /

---

[61] В румынском языке этот суффикс выполняет двойную функцию: он придает именам существительным увеличительное значение, а также используется для образования существительных со значением лица женского пола от соответствующих существительных со значением лица мужского пола.

[62] Возможно, использование такого производного слова, как Самкоайа, построенного при помощи суффикса, имеющего увеличительное значение, привело к появлению зловредного персонажа под названием «Большая Самка» в заклинании, зафиксированном в регионе Молдова (уезд Нямц) в 1971 г. (Ciubotaru 2009: 317).

[63] Полный текст см.: Timotin 2010: 344.

[64] Постепенное вытеснение суффикса *-oaie* суффиксом *-oaica* в заговорах устной традиции обсуждалось в: Densusianu 1968: 236.

Leul cu leoaica, / Zmeul cu zmeoaica, / câinele cu căţeaua, / Zburătoarea cu zburătorul, / Samca cu samcoiul» [И пациент был остановлен львом и львицей, драконом и драконихой, кобелем и сучкой, духом, любящим мужчин, и духом, любящим женщин, Самкой (женского рода) и Самкой-мужчиной] (Marian 1996: 183)[65].

Образ Самки имеет неопределенный характер и в заклинаниях, использующих имя демона во множественном числе и описывающих группу зловредных женских фигур без особых примет: «Unde vă duceţi, Săncilor?» [Куда вы идете, Самки?] (Rosetti 1975: 117).

Под влиянием румынской традиции в заклинаниях гагаузов из Республики Молдова появляются Самка взрослая и Самка-девочка (Kapaló 2011: 170).

СИСИНИЙ И ЛИХОРАДКА

Вера в способность святого Сисиния изгонять зловредных духов проявляется и в трех рукописных заклинаниях от лихорадки. Эти тексты имеют форму отчитки (см. ниже, тексты 5–6) и выделяются среди семи разновидностей заклинаний от лихорадки, встречающихся в румынских рукописях (Timotin 2010: 108–132). Лихорадка представляется в них как результат действия зловредного демона, названного во множественном числе *iezeri*; при этом в текстах упоминаются святые с близкими по звучанию именами или повторяется имя одного и того же святого.

Текст 5. Рук. 270, л. 148–148об.
Răvaş de friguri

De la Domnul este ajutor robului lui Dumnezău (cutare). Blestemate iezeri şi friguri cu numele Domnului nostru Isus Hristos, blestemate iezeri şi friguri cu numele sfântului Ioan Botezător, blestemate iezeri şi friguri cu numele sfinţilor arhangheli Mihail şi Gavrilu, blestemate iezeri şi friguri cu numele sfântului Ion mucenic şi al sfântului mucenic Sohain 3 <…> Friguri de nouă neamuri. **Во име Ѿца и сино и стаго дѹха и присно и вовекїи веком амин**.

<…> cite şi preasfinte Ion, prorocule şi Mergătorule Înainte şi Botezător Domnului nostru Isus Hristos, cinstit capul tău atuncea în tipsie aducându-l, cutremur s-au făcut şi pre toţi cei ce l-au văzut cutremur l-au cuprinsu. Şi zise frigurilor celor de a patra zi şi celor de a treia zi şi celor de toate zilele: Sfinte Ioane, dă robului lui Dumnezău (cutare) sănătate şi bine, că este miruit şi botezat şi lui Dumnezău închinat, amin.

[65] Пара *Самка / Самкой* появляется и в заклинании, записанном в 1974 г. в Молдове (уезд Бакэу) (Ciubotaru 2009: 485).

Заговор от лихорадок

Да поддерживает Господь раба Божия (имярек). Вы, демоны лихорадки, вышедшие из озера, и лихорадки, проклятые именем Господа нашего Иисуса Христа, вы, демоны лихорадки, вышедшие из озера, и лихорадки, проклятые именем Святого Иоанна Крестителя, вы, демоны лихорадки, вышедшие из озера, и лихорадки, проклятые именами святых архангелов Михаила и Гавриила, вы, демоны лихорадки, вышедшие из озера, и лихорадки, проклятые именами святого мученика Иоанна и святого мученика Сохаина 3, лихорадки девяти видов, во имя Отца и Сына и Святого Духа, отныне и во веки веков. Аминь.

<…> и святой Иоанн, Пророк и Предтеча и Креститель Господа нашего Иисуса Христа, когда твоя прославленная голова была положена на блюдо, великий страх случился и каждый, кто видел ее, был поражен ужасом. И она (голова) сказала малярийной лихорадке и четырехдневной лихорадке и лихорадке всех дней: «Святой Иоанн, дай рабу Божию (имярек) здоровья и благополучия, потому что он помазан миром и крещен и посвятил себя Господу, аминь».

Текст 6. Рук. 1739, л. 24–24об.
Molitva de friguri

Că de la Domnul easte mila şi ajutoriul robului lui Dumnezeu cutarele. Blestemate iezere şi friguri cu numele Domnului nostru, Isus Hristos. Blestemate iezere şi friguri, cu numele sfântului Ioan Botezătoriul, blestemu-te, iezere şi friguri cu numele sfinţilor arhangheli Mihail şi Gavriil, cu (nu)mele sfântului Ioan mucenicul şi al sfântului mucenic Sacail Socail Socoil, <…>[66] friguri de noao neamuri, **во име Ѿца и сино и сваго дѫха и присно и вовекїи веком амин.**

Молитва от лихорадок

Да будет милосердие и поддержка от Господа рабу Божию имярек. Вы, демоны лихорадки из озера, проклятые именем Господа нашего Иисуса Христа, вы, демоны лихорадки из озера, проклятые именем Святого Иоанна Крестителя, вы, демоны лихорадки из озера, проклятые именами святых архангелов Михаила и Гавриила, вы, демоны лихорадки из озера, проклятые именами святого мученика Иоанна и святого мученика Sacail Socail Socoil <…> лихорадки девяти видов, во имя Отца и Сына и Святого Духа, отныне и во веки веков. Аминь.

Два заклинания датируются XVIII в.: одно было переписано в 1778 г. Никифором Попом из местности Сэлаж (рукопись 1739, л. 24–24об.)[67];

[66] Неясный фрагмент.

[67] Описание сборника см.: Ştrempel 1983: 48–49; о других заклинаниях в этой рукописи см.: Timotin 2010: 279, 296, 317, 319.

второе — неизвестным копиистом из Валахии в конце XVIII в. (рукопись 3944, л. 104об.–105)[68]. Третье заклинание включено в сборник, созданный в начале XIX в. неизвестным писцом (рукопись 270, л. 148–148об.)[69]; текст объединяет заговор от лихорадки и эпизод отсечения головы святого Иоанна Предтечи; описание этого эпизода известно также как отдельное заклинание от лихорадки (см. рукописи 1739 и 3944).

Во всех текстах лихорадка называется словом *friguri*, являющимся формой множественного числа от слова *frig* (< лат. *frigus*) ‘холод’, — термин, которым обычно определялся данный недуг в румынском языке в XVI–XVIII вв. (Timotin 2010a). Использование слова *friguri* соответствует употреблению во множественном числе и другого существительного, обозначающего лихорадку: *iezeri* (см. ст.-слав. **ꙗзєро** ‘озеро’). Данное название лихорадки, присущее этим трем заклинаниям, подтверждает представление об озерном происхождении болезни.

После начальной формулы, ставящей больного под защиту Бога, эффективность заклинания от лихорадки усиливается призыванием Христа, святого Иоанна Крестителя и архангелов Михаила и Гавриила. Связь между лихорадкой, отсечением головы святого Иоанна Крестителя и ангелом, имя которого похоже на имена святых Сакаил — Сокаил — Сокоил — Сохаин, встречается и в «Списке запрещенных книг». Одна из версий «Списка» была переведена с русского языка на румынский неким Стайку, копиистом Господарской церкви в Тырговиште, в период 1667–1669 гг.[70] «Список» указывает на болгарского попа Иеремию как на автора лживого сочинения, протагонистами которого являются святой Сисиний, ангел по имени Сихаил и семь дочерей Ирода, которые будто бы вызывают лихорадку. В то же время составитель «Списка» негодует по поводу противоречий между сочинением Иеремии и евангельским текстом (Мф 14: 1–12; Мк 6: 14–29) и напоминает, что у Ирода была лишь падчерица, которая плясала на пиру и потребовала отсечения головы Иоанна Крестителя, и что на самом деле она была родной дочерью Филиппа, брата царя Ирода.

По мнению А. Мареша (2006: 244), образ святого Сисиния, о котором говорится в «Списке запрещенных книг», не соответствует традиции, представляющей святого как защитника новорожденных от нападений дьявола. Однако темы, присутствующие в «Списке», встречаются в русских вариантах Сисиниевой легенды.

---

[68] Описание сборника см.: Ştrempel 1987: 283–284; о других заклинаниях в данной рукописи см.: Timotin 2010: 260, 297, 318, 320, 359.

[69] Описание сборника см.: Bianu 1907: 616–617; Ştrempel 1978: 76.

[70] Недавно данная версия «Списка» переиздана и проанализирована в работе: Mareş 2006: 222–266. О статье, посвященной СЛ в русских списках ложных книг, см. в главе А.Л. Топоркова «Сисиниева легенда и заговоры от лихорадки у восточных славян».

В румынских заклинаниях появляется, среди потенциальных целителей больных лихорадкой, загадочный мученик Сохаин, чье имя необходимо повторять трижды, или тройка святых с похожими именами — Сакаил, Сокаил, Сокоил (рукопись 1739). По нашему мнению, все эти имена — лишь искажения имен Сихаил или Сисин, к которым они близки с формальной точки зрения. Сихаил — имя ангела, которого «Список» ставит рядом со святым Сисинием. Сисин же — одно из многочисленных имен Сисиния в румынской традиции (см. выше раздел «Святой-воин…»).

Наша гипотеза подкрепляется тем фактом, что в румынской, как и в других традициях, святого Сисиния сопровождают один или два героя с похожими именами, зачастую его братья. Кроме того, Сисинию приписывалась функция не только защитника рожениц и новорожденных, но и целителя больных лихорадкой: найденный в регионе Мехединци амулет включает молитву к Христу и святому Сисинию, для лечения лихорадки (см. выше там же), а русские версии Сисиниевой легенды наделяют его ролью победителя группы женских демонов — дочерей Ирода.

ИТОГИ

Румынская традиция текстов о демоне, причиняющем вред беременным, роженицам и новорожденным, и его сакральном противнике засвидетельствована с конца XVI в., первого столетия румынской литературы. Так же как апокрифы и другие сочинения того времени, данные тексты распространялись исключительно в рукописной форме до середины XIX в., а позднее некоторые из них попали на страницы популярных книжных изданий для народа.

Образ многоликой и многоименной демоницы фиксируется в румынской традиции только в XVIII в., в тексте, рассказывающем о ее встрече с архангелом, на которой мог также присутствовать и святой Сисиний (см. выше раздел «Румынская версия “Михаил-типа”»). Данной традиции предшествовала другая, согласно которой святой Сисиний спасает детей своей сестры Мелентии, но не от демоницы с многочисленными именами, а от дьявола (см. раздел «Святой-воин…»). Рукописные тексты о борьбе святого Сисиния с дьяволом отличаются большим разнообразием и сохранились в двух редакциях, представленных шестью типами. Один их них (тип E) лег в основу печатных версий, и это подтверждают наблюдения других исследователей о том, что румынские печатные тексты XIX в., содержащие апокрифы или заклинания, которые до того распространялись только в рукописной форме, использовали, по крайней мере вначале, тексты, сильно переделанные на христианский лад. Другой тип (тип D), который сохранился только в одной рукописи начала XIX в., кажется, испытал влияние текстов типа «Авестица, крыло Сатаны», так как в нем упоминается, что дьявол на самом деле представляет собой демоницу с многочис-

ленными именами. Симбиоз разных типов Сисиниевой легенды встречается и в других литературах (Greenfield 1989; Passalis 2014).

Тексты о святом Сисинии и дьяволе, похищающем детей, менее распространены, чем тексты о встрече архангела Михаила с Авестицей; это характерно не только для румынской, но и, например, для греческой традиции (Greenfield 1989; Passalis 2014). Большое количество сохранившихся текстов типа «Авестица, крыло Сатаны» позволяет нам считать, что они соответствовали широко распространенным верованиям о защите беременных женщин, рожениц и новорожденных и легко включались в состав апотропеических ритуалов. Важным свидетельством популярности текстов «Авестица, крыло Сатаны» являются румынские заклинания, показывающие, что еще с начала XIX в. Самка (одно из румынских названий многоликой демоницы) была полностью включена в традиционную демонологическую систему (см. выше раздел «Самка в заклинаниях»). Так, Самка появляется в заговорах, где иногда к ней присоединяется мужской партнер, соответственно распространенному в румынском магическом фольклоре шаблону. Ее интеграция в румынские заговоры привела к утрате ею специфических признаков, и это является, по нашему мнению, доказательством того, что Самка и остальные названия зловредного демона были известны в румынской традиции еще до периода, когда были записаны самые старые сохранившиеся версии текста «Авестица, крыло Сатаны».

Параллельно с двумя сюжетами, заимствованными из поствизантийской и южнославянской книжности, существовали и заклинательные тексты, которые появились позднее, с конца XVIII — начала XIX в., будучи результатом русско-украинского влияния. Три магических текста объединены тремя мотивами: отсечение головы святого Иоанна Крестителя, лихорадка как недуг, вызванный несколькими одноименными демонами, и святой Сисиний (или персонажи со сходным именем), который наделяется новой функцией целителя больных лихорадой. Таким образом, в заклинаниях используются элементы, которые в румынской книжности встречаются еще только в переводном «Списке запрещенных книг».

Анализируемые тексты распространены во всех регионах, где проживают румыны, но больше всего в Молдове и Валахии. О личности писцов известно немного, в том числе и потому, что тексты имеют небольшой размер и включены иногда в сборники, составленные из тетрадей, писанных разными копиистами из разных местностей. Не случайно некоторые рукописи (например, 3479) включают несколько версий одного и того же текста.

Безусловно, самые старые тексты «Легенды о святом Сисинии» и «Авестицы, крыла Сатаны» записаны служителями церкви или людьми, близкими к церковной среде. Подобная ситуация была засвидетельствована и в Греции, где в XIX в. церковь издала даже циркулярное распоряжение, запрещающее священникам писать или читать такого рода тексты под угрозой лишения духовного сана (Patera 2006–2007: 317–318).

Копиисты румынских текстов часто неизвестны, но можно установить их социальный статус на основе других записанных ими текстов или благодаря информации о других составителях сборников. Так, «Легенда о святом Сисинии» из рукописи 447 («Кратная редакция, тип А») записана человеком, который зафиксировал также похоронную проповедь, а другой писец сборника был священником (уезд Алба). Одна из самых старых версий «Авестицы» находится в конце Псалтыри на славянском языке (см. выше); другая записана на листах сборника, оставленных чистыми другим писцом, неким иеромонахом (рукопись 3163); еще одна версия зафиксирована копиистом, записавшим и венчальную проповедь (рукопись 1439). Хотя участие служителей церкви в копировании неканонических текстов спорадически осуждалось (рукопись 3163), оно продолжалось и после XVIII столетия. Работы этнологов засвидетельствовали эту традицию во второй половине XIX в., когда переписывание амулетов, защищающих от многоликой демоницы, было главным образом делом псаломщиков или пожилых мирян, но чаще всего священников и монахов (Fochi 1976: 263–264).

Такая специализация основывается на нескольких отличительных признаках традиции. Многие тексты называются *molitvă*, *rugăciune*, как, например, отчитка, одобренная церковью. Для многих текстов характерны описания победы святого над дьяволом. В некоторых заклинаниях, призванных изгнать демона, имеются перечисления, которые встречаются также в церковных молитвенниках. Тексты «Легенда о святом Сисинии» и «Авестица, крыло Сатаны» защищали дом от нападений Авестицы, выполняя ту же функцию, что и молитвы, традиционно читаемые священниками, например «Молитва в доме, где поселился дьявол», которая постоянно встречается в румынских молитвенниках, как печатных, так и рукописных. Иногда тексты даже включают немного измененные начальные стихи 67-го псалма; этот же псалом читали священники в рамках частных служб для защиты домов.

Румынские тексты о многоликом демоне весьма интересны и с точки зрения их соотношения с заклинаниями. Определенная ветвь традиции представлена исключительно заклинаниями (см. выше раздел «Сисиний и лихорадка»), другая может существовать в разных жанровых формах, в том числе и в виде заклинаний (см. выше разделы «Румынская версия…», «Самка в заклинаниях»); большинство текстов используется в роли рукописных амулетов.

Следует напомнить и невероятную вариативность имен персонажей, вызванную разнообразием источников, лежащих в основе румынской традиции, рукописным распространением текстов и их использованием как в устной форме (как отчитки или заклинания), так и в письменной, в качестве амулета. Благодаря нестабильному характеру названий героев румынские тексты вписываются в широкую традицию текстов о многоликом женском демоне, в которой демонице присваиваются многочисленные имена, а сакральный персонаж выступает под несколькими именами. Так, мужской персонаж

называется Сисином только в рукописях 447 и 5492 (раздел «Краткая редакция, типы A и B»); в остальных исследованных версиях его имя — Сисое или Сисон. Варьируются также имена его братьев: Фидор, Исидор, Минодор, Сидор, Теодор (раздел «Расширенная редакция, тип C»); множественный характер имеют и имена святых, помогающих Сисину в его роли целителя от лихорадки: Сохаин, Сакаил, Сокаил, Сокоил (раздел «Сисиний и лихорадка»). Похищающий детей дьявол не имеет имени, в то время как демоница имеет 19 имен, весьма разнообразных. Из них в традиции сохранилось имя Самки. Иконография, сопровождающая рассмотренные тексты, способствует закреплению имен Авестица и Сисое.

Список румынских рукописей[71]

I. Легенда о св. Сисинии
Краткая редакция
Тип A
Рук. 447 (1590–1602), л. 57–63

Тип B
Рук. 5492 (10 ноября 1807), л. 2, 3–3об.

Расширенная редакция
Тип C
Рук. 274 (сер. XVIII в.), л. 20–29об.
Рук. 1735 (сер. XVIII в.), л. 19–24
Рук. 473 (1766), л. 46–52об.
Рук. 3820 (1775), л. 235–243об.
Рук. 1151 (1777), л. 50–53
Рук. 3518 (2-я пол. XVIII в.), л. 3об.–5об.
Рук. 9 (после 23 февраля 1794), Библиотека Румынской академии наук, Клуж, л. 123–134
Рук. 4767 (конец XVIII в.), л. 19об.–20об.
Рук. 1584 (начало XIX в.), л. 302–305об.
Рук. 2966 (начало XIX в.), л. 11об.–14об.
Рук. 3013 (начало XIX в.), л. 100об.–104
Рук. 2226 (1805), л. 34об. –39об.
Рук. 1194 (1810), л. 20–23
Рук. 5366 (1850–1855), л. 116–121об.
Рук. 1166 (XVIII–XIX вв.), л. 10–12
Рук. 3479 (XIX в.), л. 89об.–90

Тип D
Рук. 3319 (23 мая 1806), л. 154–157об.

Тип E
Рук. 4862 (1828), л. 138об.–140

Тип F
Рук. 5035 (XIX в.), л. 16–17об.
II. Авестица, крыло Сатаны
Рук. 3270 (после 1689), л. 75, только инципит
Рук. 3163 (после 1706), л. 113об.–114
Рук. 1439 (1728–1758), л. 173–174об.
Рук. 5457 (1730–1798), л. 20–21
Рук. 274 (сер. XVIII в.), л. 18об.–20
Рук. 2183 (1777), л. 159–159об.
Рук. 1151 (1777), л. 49об.–50
Рук. 4104 (1777–1787), л. 117об.
Рук. 1739 (1778), л. 2–3об.
Рук. 2150 (1779), л. 364об.–366об.
Рук. 3110 (1780), л. 79об.–80
Рук. 1414 (1780), л. 79об.–80
Рук. 3195 (1783), л. 64–66об.

[71] Все рукописи, за исключением специально оговоренного случая, хранятся в Библиотеке Румынской академии в Бухаресте.

Рук. 3944 (после 1787), л. 50–52об.
Рук. 2188 (1794), л. 36–37
Рук. 44 (1794), л. 142об.–144об.
Рук. 1067 (1799), л. 32об.–33об.
Рук. 5289 (конец XVIII в.), л. 19–20
Рук. 1285 (конец XVIII в.), л. 214–215об.
Рук. 1118 (начало XIX в.), л. 22–24
Рук. 2226 (1805), л. 32об.–34
Рук. 1194 (1810), л. 19–19об.
Рук. 5034 (1810–1860), л. 1, 2–3об., 5–5об.
Рук. 1524 (1811), л. 70–70об.
Рук. 1209 (1812), л. 126–126об.
Рук. 2182 (1814–1817), л. 4–6
Рук. 3964 (1816–1822), л. 29–32об.
Рук. 2858 (1819), л. 48–48об.
Рук. 3479 (1823), л. 73, 74
Рук. 3479 (1824), л. 30–33
Рук. 1215 (1826), л. 167–168
Рук. 4833 (1826), л. 93–95
Рук. 4862 (1828), л. 140об.–142
Рук. 1335 (1829), л. 8, 9
Рук. 1619 (1844), л. 3об.–4, 8
Рук. 2248 (1834), л. 40–41об.
Рук. 1143 (1834–1839), л. 70–71об.
Рук. 1255 (1834–1856), л. 9
Рук. 1698 (1835), л. 35–35об., 39об.–40об.
Рук. 5531 (1835–1838), л. 31–32
Рук. 3479 (1838), л. 143–143об.
Рук. 3479 (1856), л. 82–83
Рук. 3479 (1859), л. 71–71об.
Рук. 3479 (1862), л. 84
Рук. 3479 (1871), л. 87–71об.
Рук. 4400 (1871), л. 1об.–12
Рук. 1166 (XVIII–XIX вв.), л. 13–13об.
Рук. 3479 (XIX в.), л. 25–27об., 37–37об., 39–43об., 44–48, 75–76, 77–77об., 79–80, 81–81об., 88–89об.

III. Самка

Рук. 1262 (1808–1815), л. 85об.–86
Рук. 4917 (начало XIX в.), л. 3

IV. Св. Сисиний и лихорадка

Рук. 1739 (1788), л. 24–24об.
Рук. 3944 (последнее десятилетие XVIII в.), л. 104об.–105
Рук. 270 (начало XIX в.), л. 148–148об.

СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА И ЗАГОВОРЫ ОТ ЛИХОРАДКИ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

(А.Л. Топорков)

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ

У восточных славян «Сисиний/Мелетина-тип» рассматриваемой легенды вообще неизвестен, зато широко представлены различные редакции неканонических молитв и заговоров от лихорадки, которые являются особыми версиями «Михаил-типа». Русские, украинские и белорусские заговоры от лихорадки сохраняют имя Сисиния, структуру encounter-charms и мотив выпытывания имен, однако на фоне СЛ в других традициях они выделяются ярко выраженной спецификой. У восточных славян тексты СЛ имеют иную функцию, чем в греческой, южнославянской, румынской и других традициях. Вместо одной демоницы со множеством имен в них выступает множество демониц (чаще всего 7 или 12), каждая из которых имеет свое имя. Есть и другие отличия, которые мы проанализируем ниже.

Первая публикация заговора от лихорадки появилась в 1818 г. в журнале «Украинский вестник», выходившем в Харькове (Кальве 1818: 350; см. также перепечатку в кн.: Лаврентьева 2006: 348). Позднее несколько заговоров, в которых фигурировали трясавицы и 12 Иродовых дочерей, были опубликованы в книге «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И.П. Сахаровым» (Сахаров 1836: 80, № 28; 90–91, № 38; Сахаров 1841/1/2: 49–60, № 28, 38, 43, 45). Правда, И.П. Сахаров перерабатывал фольклорные материалы, поэтому верить им можно не всегда.

Первыми исследователями заговоров от лихорадки были Ф.И. Буслаев и А.Н. Афанасьев. Ф.И. Буслаев в приложении к своей актовой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» поместил подборку заговоров из рукописного лечебника ГИМ, Синод. собр., № 481, 1660–1670-х гг.[1], в том числе обширный заговор от лихорадки, в котором каждая из 12 Иродовых дочерей рассказывает о том, какой вред она приносит людям (Буслаев 1859: 28–29 (2-я паг.))[2]. В своей речи Ф.И. Буслаев сообщил, что русские заговоры от лихорадки восходят к сочинениям Иеремии, попа Болгарского, однако получили своеобразную разработку по сравнению с первоисточником, и даже отметил их поэтические достоинства:

---

[1] 12 заговоров из лечебника ГИМ, Синод. собр., № 481, опубликованных впервые Ф.И. Буслаевым в 1859 г., были перепечатаны позднее Л.Н. Майковым (Майков 1869, № 90, 91, 105, 108, 164, 170, 171, 203, 243, 284, 336, 350); полностью рукопись издана М.Ю. Лахтиным (1911); мы пользовались репринтом (Лахтин 2012).

[2] Этот заговор Ф.И. Буслаев привел также в основном тексте своей статьи с некоторыми комментариями (Буслаев 1859: 38–39 (1-я паг.)).

Особенно заметное развитие получила в русских суевериях басня Иеремии, попа болгарского, о *Трясцах, Трясавицах*, или *Лихорадках*. Это настоящие демонические существа: они дочери Ирода, числом семь или двенадцать. Каждая имеет свои личные свойства, как существо самостоятельное, не отвлеченное олицетворение болезни, но живая конкретная личность. Потому им даны и имена. Впрочем, заговоры в этом отношении разнствуют.

Заговоры на Трясавиц в разбираемом мною Лечебнике имеют вид отдельных эпизодов целой поэмы об этих дочерях Ирода. С мистическою лирикою молитвенного обращения эти заговоры соединяют интересные подробности поэтического описания лиц и их действий. Особенно замечателен в поэтическом отношении следующий заговор, в который внесена даже назидательная мысль; именно: Трясавицы мучат только того, кто предается греху, то есть эти демоны бывают насылаемы в возмездие за учиненное зло (Буслаев 1859: 38 (1-я паг.); курсив Ф.И. Буслаева).

А.Н. Афанасьев неоднократно касался заговоров от лихорадки в своем трехтомном исследовании «Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» (1865–1869/1–3); в частности, он отмечал: «В высшей степени важным и драгоценным представляется нам заговор против лихорадок, занесенный во многие из наших старинных рукописей и до настоящего времени еще не забытый русскими знахарями» (Афанасьев 1869/3: 85). А.Н. Афанасьев привел сводный текст заговора, «исправленный» по разным спискам (Там же: 85, примеч. 3), проанализировал имена лихорадок и рассмотрел народные верования о трясавицах (Там же: 81–95).

И.Д. Мансветов в статье «Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах» опубликовал в русском переводе греческие тексты СЛ и выдвинул гипотезу об их восточном происхождении, предложил этимологии некоторых имен русских заговоров, возведя их к именам демоницы из греческих текстов СЛ (Мансветов 1881).

А.Н. Веселовский касался сюжета СЛ в ряде своих статей. В работе «Разыскания в области русского духовного стиха. VI. Румынские, славянские и греческие коляды» он уделил СЛ три обширных фрагмента (Веселовский 1883: 40–53, 222–223, примеч. 2, 427–429). Еще три статьи он целиком посвятил СЛ: «Заметки по литературе и народной словесности. VII. Молитва св. Сисиния и Евангелистая песнь. Несколько новых матерьялов» (1883), «Заметки к истории апокрифов. I. Еще несколько данных для молитвы св. Сисиния от трясавиц» (1886), «Молитва св. Сисиния и Верзилово коло» (1895).

В работе «**Румынские, славянские и греческие коляды**», включенной в «Разыскания в области русского духовного стиха», А.Н. Веселовский опирается на румынские и славянские фольклорные материалы, которые

незадолго до того опубликовал румынский ученый Богдан Петричейку Хашдеу (1836–1907). Фрагмент о СЛ начинается следующим образом: «В числе книг, отметавшихся восточною церковью, поминаются молитвы против трясавиц и нежитей; индексы приписывают одну такую молитву болгарскому попу Иеремии, т.е. Иеремии Богомилу, и указывают на ее содержание: в ней упоминался св. Сисиний на горе Синае, архангел Михаил и семь трясавиц, дочерей Ирода» (Веселовский 1883: 40).

Далее Веселовский предполагает, что «под Сисинием богомильского заговора разумеется последователь Манеса <...>, ставший во главе секты по смерти ее основателя» (Веселовский 1883: 40–41), а в подстрочном примечании цитирует древнерусский индекс ложных книг. Как показал позднее М.И. Соколов, отождествление Иеремии, которому индекс приписывал составление СМ, с Богомилом не имеет достаточно оснований. Не подтвердилось и сближение Сисиния, фигурирующего в заговоре от трясавиц, с последователем Манеса. Тем не менее для Веселовского сближение Сисиния и попа Иеремии с богомильством и другими дуалистическими ересями имело принципиальное значение. В качестве параллели к румынским и славянским текстам СЛ А.Н. Веселовский приводит греческие версии из издания Алляция, на которые ему указал доктор греческой словесности, профессор Петербургского университета Гавриил Спиридонович Дестунис (1818–1895) (Там же: 41).

А.Н. Веселовский излагает мнение И.Д. Мансветова, который возводил источники греческой статьи «к халдейскому учению о 12-ти астральных духах, влияющих на человеческую судьбу; учению, усвоенному гностическими и манихейскими сектами, воспринятому в известном применении и христианством. В этой исторической последовательности становится понятным, почему “молитва о трясавицах” могла быть понята, как принадлежащая к составу богомильского апокрифического кодекса» (Веселовский 1883: 51).

А.Н. Веселовский состоял в переписке с известным румынским (позднее английским) ученым Мозесом Гастером (1856–1939), крупнейшим специалистом по СЛ. В своей статье А.Н. Веселовский сообщал: «Уже во время печатания этих строк я мог познакомиться, благодаря любезности д-ра Гастера, с корректурными листами его работы по средневековым еврейским сказаниям, захватившим в свою область и нашу заговорную формулу. Оказывается, что, сложившись где-то на востоке, на границах Персии и Сирии <...>, она отразилась не только в богомильской, но и в иудейско-каббалистической литературе» (Веселовский 1883: 51). Далее Веселовский излагает содержание еврейских сказаний из средневековых текстов: «Alphabetum Siracidis» (Алфавит Бен Сиры), книга Разиэля, книга Зогар (Там же: 51–53).

Рассказ о встрече пророка Ильи и Лилит, по наблюдениям А.Н. Веселовского, приводит нас «к типу румынских и славянских заклинаний» (Веселовский 1882: 52). Завершается этот рассказ тем, что Илья заклинает Лилит,

«чтоб она стала безгласным камнем, а она молит его снять с нее проклятие, обещаясь удаляться отовсюду, где она услышит или увидит записанными свои семнадцать имен, которые и перечисляет» (Там же: 52).

А.Н. Веселовский утверждает, что в текстах СМ есть фрагменты более и менее устойчивые. В частности, перечни имен женских демонов должны были «всего легче подвергаться изменениям и нарощениям» (Веселовский 1883: 53). Вслед за М. Гастером Веселовский отмечает, что имя одного из ангелов в еврейских сказаниях напоминает имя Сисиния: «Интересно во всяком случае сближение Гастера — имени Сисиния с одним из имен ангелов в Alphabetum Siracidis: Snsnvy <...>: и здесь, стало быть, предание восходило к манихейскому типу, которым питалось манихейское вероучение» (Там же: 52–53).

А.Н. Веселовский предпринимает попытку объяснить появление Иродиады в русских заговорах от трясавицы: «Вечно пляшущие, сотрясающиеся в порывистом движении, они (дочери Ирода. — *А.Т.*) могли быть отождествлены с трясавицами — лихорадками; в этом сочетании дочери Ирода, трясавицы, вошли в отреченную статью, разобранную выше: в молитву св. Сисиния, и Невея буслаевского текста оказалась тогда всем лихорадкам старейшей сестрой, *плясавицей*, ради которой отсечена была голова Иоанна Предтечи. Русск. плясея=плясунья и название лихорадки» (Веселовский 1883: 222).

Статья А.Н. Веселовского «**Молитва св. Сисиния и Евангелистая песнь. Несколько новых матерьялов**» входит в цикл его работ под названием «Заметки по литературе и народной словесности». Ученый обсуждает соотношение СЛ и СМ, предлагает свои объяснения имен демоницы (Бизу, Мора, Стригла, Бешиха), указывает на то, что слово «вещица» встречается в нескольких традициях: «В вещице-авещице румыно-славянских текстов мы узнали сербскую и русскую вещицу-ведьму...» (Веселовский 1883а: 90).

Во второй части статьи А.Н. Веселовский кратко пересказал и проанализировал семь молитв от трясавицы, включенных в Синайский евхологий XI в., опубликованный Л. Гейтлером в 1882 г. (Веселовский 1883а: 90–92). Хотя в этих молитвах не используется сюжет СЛ, они важны для истории южнославянских и русских заговоров: «Заговоры Синайского эвхология указывают на древность раздельных представлений о трясавицах и их роде, бесоподобных женах, с особым назначением каждой: утренняя, полудница. Когда многоименный бес Сисиниевой легенды или молитвы раздробился на несколько лиц, ничто не мешало перенести на них понятие этих трясавиц, а в дальнейшем акте сплочения отождествить последних с “дочерьми Ирода”» (Веселовский 1883а: 92).

В 1886 г. Веселовский публикует статью «**Еще несколько данных для молитвы св. Сисиния от трясавиц**» как первую часть своих «Заметок к истории апокрифов». Веселовский приводит греческие тексты «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа» по изданию Сафы (1876), критский заговор от

сглаза, латинские средневековые заговоры из Германии (Веселовский 1886: 288–291). Он уделяет внимание русским трясавичным иконам и заговорам от лихорадки (Там же: 289–291). А.Н. Веселовский цитирует также фрагмент из жития св. Артемона, в котором рассказывается о лаодикийском епископе IV в. Сисинии, излечившем римского комита от лихорадки. Этого Сисиния, по мнению А.Н. Веселовского, можно сблизить с Сисинием русских молитв от лихорадки: «Совпадение имен (Сисиний) и отношений (к трясавице) не объясняют нам генезиса своеобразной легенды о Сисинии, давшей материал заговору. Можно бы предположить, что легенда о святых, поражающих многоименного демона, существовала особо, имя Сисиния вторглось позднее вместе с специальным пониманием демона — как трясавичной болезни? Но именно этой черты нет ни у Алляция, ни в тексте Сафы» (Там же: 292–293).

Итоговый характер имела статья «**Молитва св. Сисиния и Верзилово коло**» (1895). А.Н. Веселовский привел коптские и эфиопские версии СЛ, в частности легенду из коптского синаксаря (Веселовский 1895: 227–228). Далее он процитировал в своем переводе с французского эфиопскую легенду о Сусении и Верзелье, а также пересказал еще две эфиопские версии той же легенды (Там же: 228–229). А.Н. Веселовский высказал предположение о возможном месте появления СЛ: «Вероятным кажется, что наша легенда и заклинание сложились в Армении; каппадокийские святые имени Сисинния указывают на Каппадокию (Малую Армению). Армянской версии молитвы я не знаю, грузинскую я привел при другом случае... <...> Из Армении легенда-заклинание проникла в Эфиопию; я предположу, с своей стороны, что и на Балканский полуостров. Возможность и пути перехода можно установить исторически: в 746 г. Константин Копроним переселил павликиан из Мелитены и Теодосиополя во Фракию, другое переселение совершилось в 970 году, при Иоанне Цимисхии и патриархе Феодоре — в Пловдив» (Там же: 230).

В заключение А.Н. Веселовский предложил оригинальный взгляд на происхождение СЛ, ее последующие трансформации и распространение. Сравнивая друг с другом различные версии СЛ, включая эфиопские и русские, он сделал попытку установить древнейшие мотивы СЛ и ту территорию, на которой они могли сочетаться в одно сюжетное целое: «Древнéе представляется мне сестра-демон в сравнении с той разновидностью сказания, где она сама страдает от демона, Сисинний ее помощник, не каратель. Сисинний явился бы таким же борцом против дьявольской, языческой силы, как св. Георгий; св. Георгий каппадокиец, хотя бы житие его и было составлено впервые коптом <...>; напомним каппадокийских святых Сисинниев; св. Георгий родился в Мелитене (в Малой Армении — Каппадокии по житию), откуда переселилась во Фракию первая колония павликиан; это напоминает имя сестры Сисинния в греческих и славянских текстах (Мелетина, Мелентия, Мелентиана). Сестра (мать), связавшаяся с демонической силой, — знакомая сказочная схема, отразившая, быть может, древние религиозные представ-

ления о борьбе доброго начала против злого, враждебного всему живому, уничтожающего первые всходы жизни (новорожденных), поражающего всякими немочами. Легенда овладела этим дуализмом: в позднейшем заговоре немочи, насылаемые демоном, обратились в его имена, далее в олицетворение болезней, специальнее трясавиц, которые заговаривает какой-нибудь святой, и дуалистическая окраска была забыта в схематизме заклинательной формулы» (Веселовский 1895: 233–234).

Таким образом, А.Н. Веселовский предполагал, что СЛ могла сформироваться в Малой Армении и как-то соотносилась с культом св. Георгия; перекличка между именем Мелетины как персонажа СЛ и названием города Мелитены имела неслучайный характер, а обусловлена тем, что легенда зародилась где-то неподалеку от Мелитены; наиболее архаическая версия СЛ сохранилась в тех коптских и эфиопских текстах, в которых Мелетина выступает как демоница и одновременно сестра Сисиния.

Для работ А.Н. Веселовского характерно широкое привлечение сравнительного материала на многих европейских языках. Ученый рассматривал СЛ в процессе миграций в пространстве и исторических трансформаций. А.Н. Веселовский выдвинул ряд интересных гипотез относительно архетипа СЛ и места зарождения сюжета, источников некоторых мотивов и имен. Ученый впервые предложил общую картину развития разноязычных версий СЛ на всем пространстве Ближнего Востока, Балкан, Восточной Европы, Северной и Восточной Африки, включая коптские, эфиопские, византийские, грузинские, славянские, румынские и латинские тексты.

А.Н. Веселовский неоднократно писал также о легендах, посвященных грешной плясунье Иродиаде, которые вошли в состав русских заговоров от лихорадки: «Новые журналы по народной словесности и мифологии» (Веселовский 1882: 217–220); «Разыскания в области русского духовного стиха. VI. Румынские, славянские и греческие коляды» (Веселовский 1883: 220–222, 429–430); «Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения» (1888) и «Разыскания в области русского духовного стиха. XVI. Легенды от Ироде и Иродиаде и их народные отражения» (1889).

В 1880–1890-е годы цикл работ о СЛ в связи с греческими и славянскими заговорами от дны и нежита и изображениями на амулетах-змеевиках опубликовал М.И. Соколов (Соколов 1888; 1889; 1895). Ученый ввел в научный оборот серию текстов из рукописного Сборника попа Драголя, хранящегося в Белграде, в том числе подборку молитв с упоминанием Сисиния, и привел к ним греческие и русские параллели. Работы М.И. Соколова сохраняют поныне свою актуальность в связи с тем, что он включил в них большое число архивных материалов.

В конце XIX в. к СЛ обратился известный фольклорист и индоевропеист В.Ф. Миллер, который в статье «Ассирийские заклинания и русские народные заговоры» привел древние магические тексты с мотивами, извест-

ными в русских версиях СЛ (Миллер 1893: 86–88). Харьковский филолог А.В. Ветухов в своей монографии представил обширную коллекцию русских, украинских и белорусских заговоров и магических средств от лихорадки (Ветухов 1903/49: 250–296; Ветухов 1907/1–2: 250–296). Финско-русский ученый Вильо Мансикка проанализировал книжные параллели к русской версии СЛ (Мансикка 1909: 15–20; Mansikka 1909: 44–55).

Н.Ф. Познанский посвятил интересующей нас теме статью «Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты» (1912). По замечанию исследователя, «интерес, возбуждаемый легендой, вполне оправдывается ее глубокой древностью, широкой распространенностью и удивительной живучестью» (Познанский 1912: 95). Н.Ф. Познанский выделял две основные разновидности заговоров: во-первых, это «заклинания злого духа священным именем, так называемые exorcismi, conjuraciones. Родиной их надо признать Восток. Они широкой волной влились в Европу при большом содействии христианства. Происхождение их тесно связано с религиозными дуалистическими и анимистическими представлениями»; во-вторых, «заговоры, имеющие способность отливаться в эпическую форму. Родина их в большинстве случаев, очевидно, Европа. Происхождением своим они не обязаны религиозным представлениям, хотя в настоящее время почти все пропитаны христианскими образами» (Там же). Н.Ф. Познанский верно отметил, что в СЛ сочетаются два разных жанровых образования: легендарный текст с эпическим сюжетом и заклинание священным именем, хотя с его утверждением, что первое характерно исключительно для Запада, а второе для Востока, трудно согласиться.

Как отмечает Н.Ф. Познанский, «по форме, какую принял этот заговор, он бесспорно принадлежит к числу эпических. Но стоит только немного всмотреться в него, чтобы убедиться в его принадлежности к числу заговоров, заклинающих злых демонов священным именем. Это характерная черта восточных заговоров, и самый заговор пришел к нам с Востока» (Познанский 1912: 97). «Суть всего рассказа сводится к тому, что демон открывает свои имена и обещается не подходить туда, где будут записаны эти имена. Иногда такое значение получают имена святых или ангелов, поражающих демона. Таким образом, самые заговоры указывают на свою основу: надо написать известные имена. Таково, по моему мнению, и было начало этих заговоров. Заговоры из одних имен редки. Эпическая часть в Сисиниевом заговоре наросла уже после» (Там же: 97–98).

Во второй половине XIX — первой половине XX в. внимание исследователей народной медицины неоднократно привлекали представления о лихорадке и способах лечения от нее (Грушевский 1864; Демич 1894; Высоцкий 1907; Торэн 1935). Д.К. Зеленин обобщил материалы о сближении персонифицированных лихорадок с образами умерших неестественной смертью (Зеленин 1995: 227–233). В систематизированном виде славянские поверья о лихорадке представлены в статье В.В. Усачевой (2004).

Из работ зарубежных исследователей следует назвать книгу Вильяма Райана «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России» (рус. пер. 2006) и его же статью «Древние демоны и русские лихорадки» (Ryan 2006). В книге В. Райана имеется специальная главка «Сисиний и дочери царя Ирода», в которой освещена история заговоров от лихорадки и приведены изобразительные версии СЛ: складень мастера Лукиана, рисованная картинка и икона XIX в. (Райан 2006: 355–356).

В 2002 г. в Новгороде в слоях рубежа XIV–XV вв. была найдена берестяная грамота № 930 с текстом СМ от трясавицы (к сожалению, сохранилось только начало молитвы). Этой находке посвящена статья А.А. Гиппиуса, в которой текст из берестяной грамоты рассмотрен на широком фоне бытования СЛ в разных традициях (Гиппиус 2005).

Наиболее подробно заговоры от лихорадки исследовала Т.А. Агапкина в монографии «Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира» (2010). В главах «Заговоры от лихорадки» и «Сисиниева легенда в восточнославянской рукописной традиции» выявлены и проанализированы основные редакции заговоров от лихорадки (Агапкина 2010: 534–565, 681–792). В приложение к книге включено собрание заговоров из рукописных источников (Там же: 747–788). Т.А. Агапкина подготовила также указатель восточнославянских заговоров от лихорадки (Агапкина, Топорков 2014: 45–48).

Совместно с Т.А. Агапкиной мы подготовили статьи о генезисе СЛ у восточных славян и об упоминаниях СЛ в древнерусских индексах ложных книг (Агапкина, Топорков 2012; Агапкина, Топорков 2013). В переработанном виде эти статьи частично включены в настоящий раздел коллективной монографии.

Таким образом, интерес к истории СЛ и заговорам от лихорадки возник в России еще в середине XIX в. К изучению СЛ на протяжении примерно 150 лет обращались русисты, слависты, исследователи устных и книжных традиций, народной медицины, древнерусского искусства, лингвисты. Такие ученые, как Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, И.Д. Мансветов, А.Н. Веселовский, М.И. Соколов, В. Мансикка, Н.Ф. Познанский, В. Райан, при рассмотрении СЛ широко привлекали сравнительные материалы.

В последние десятилетия появились новые виды источников (берестяные грамоты) и многократно возросло количество традиционных источников (рукописные сборники заговоров, произведения древнерусской мелкой пластики, «трясавичные» иконы XVII–XIX вв.). Благодаря библиографическим разысканиям удалось актуализировать публикации в провинциальной прессе XIX в., которые ранее были мало востребованы учеными. Применение современных методов источниковедения и текстологии позволило датировать и поднять на новый уровень изучение магических рукописей XVII–XIX вв. и индексов ложных книг. В совокупности все это создает предпосылки для

исследования восточнославянской традиции СЛ с учетом всего многообразия источников, их исторической динамики, географического распространения и социальной стратификации.

ТИПОЛОГИЯ ЗАГОВОРОВ ОТ ЛИХОРАДКИ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Жанровая принадлежность текстов СЛ у восточных славян

В рукописной традиции русских и украинцев заговоры от лихорадки могли иметь надписания со словами «молитва», «видение», «сказание», «повесть» и даже «откровение»:

«*Молит(ва)* с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавици...» (Панайотов 2003: 247; XVII в., укр.)[3];

«От трясавицы *молитвы*» (Лахтин 2012: 44, № 501; 1660–1670-е гг.);

«*Молитва* от святаго Сисиния и Сихайла и четырех Евангелистов: Иоанна Богослова, Марка, Луки, Матфея» (Пермский сборник 1860/2: XXXVI; XVII в.);

«*Молитва* сия святому отцу нашему Сихенею, от лихорадки» (Якушкин 1868: 165; недатир. ркп.);

«*Молитва* иже во святых отца нашего Сисинея от лихорадки» (Балов 1893: 425; нач. XIX в.);

«*Видение* святому Созонту на горе» (Соколов 1895: 164; 2-я пол. XVIII в.);

«О трясавицах. *Молитва и видение*» (Несколько заклинаний 1896: 22; нач. XIX в.);

«*Сказание* преподобнаго отца нашего Сисиния о двунадесяти тресовицах» (Вохин 1878: 490; нач. XVIII в.);

«*Сказание* о воплощении индяцийские страны епископом блаженным и святым отцем Сисинием предъстательством его святаго» (Соколов 1895: 166–167; XVIII в.);

«*Повесть* св. мученика Синеа и св. арханъела Сихаила о 12 трясавицах, которые мучат род человеческий разными муками, и како христиана от скорби тоя избавляются *молитвами* св. мученика Синеа и св. арх. Михаила; их *молитвами* от скорби тоя трясавичны(я бы)вает исцеление» (Соколов 1895: 167; XVIII в.);

«*Откровение* святаго архистратига Божия Михаила и св. мученика Сисения о дванадесяти трясавицах, которыя мучат род человеческий» (Попов 1863: 79).

---

[3] Здесь и далее курсив в цитатах мой (*А.Т.*), за исключением специально оговоренных случаев.

Такие жанровые определения свидетельствуют о том, что в русской и украинской рукописной традиции тексты СЛ могли восприниматься не как заговоры, а как молитвы и даже сближались с текстами повествовательного характера.

Заговоры от лихорадки бытовали параллельно в устной и рукописной форме, причем устные заговоры подверглись существенному сокращению и упрощению: многие из них меньше по объему, чем рукописные, имена Сисиния и персонифицированных лихорадок могут отсутствовать. Некоторые русские заговоры с сюжетом СЛ изменили свою функцию и превратились в присушки, заговоры от «потницы» у лошади, от грыжи и других болезней (Майков 1869, № 28; РЗРИ 2010: 113, № 52).

Пространная редакция с толкованиями 12 имен (редакция Ф.И. Буслаева)

У восточных славян заговоры от лихорадки породили широкую и разветвленную традицию, представленную в многочисленных рукописных источниках XVII–XIX вв. Среди русских заговоров от лихорадки выделяется группа текстов, специфической чертой которых является то, что каждая из 12 лихорадок называет свое имя и рассказывает, как она вредит людям. Будем называть такие тексты **пространной редакцией с толкованиями 12 имен** или **редакцией Ф.И. Буслаева**, учитывая, что наиболее полный текст, относящийся к этой редакции, первым опубликовал Ф.И. Буслаев в 1859 г. Этот текст ученый выписал из лечебника 1660–1670-х гг. (ГИМ, Синод., 481), в котором приведены подряд 12 молитв и средств от лихорадки (Лахтин 2012: 44–46, № 501–512)[4]. Данный лечебник замечателен тем, что он включает ряд архаических заговоров, восходящих к эпохе Древней Руси (например, заговор от вражеского меча)[5].

Заговор включен в состав чинопоследования от трясавицы, предполагающего произнесение трех отдельных текстов и совершение священнослужителем ряда действий. При публикации текст разбит нами на части, отмеченные буквами и цифрами в скобках. Буквами (**A), (B), (C**) отмечены фрагменты заговора, цифрами (**1), (2), (3)** — описания действий священника («указы»)[6].

---

[4] Лечебник ГИМ, Синод., 481 был опубликован полностью М.Ю. Лахтиным в 1911 г., поэтому его называют также «лечебником М.Ю. Лахтина». О цикле заговоров от трясавицы в этом лечебнике см.: Димитров 1995: 179–180.

[5] О заговорах из лечебника ГИМ, Синод., 481 см.: Топорков 2005: 294–312; Топорков 2014.

[6] Текст воспроизводится по публикации Ф.И. Буслаева, которая сверена дополнительно с публикацией М.Ю. Лахтина. Здесь и далее пунктуация и орфография приближены к современным нормам. Выносные буквы вносятся в текст. Сокращения под титлами раскрываются, дополнительные буквы вставляются в круглых скобках. Расстановка заглавных букв имеет условный характер, так как в рукописи заглавные буквы отсутствуют.

От трясавицы молитвы

(А) При мори чермнем стоит столп каменн, в столпе седит с(вя)тый великий ап(о)с(то)л Сисиней, и зрит ап(о)с(то)л с(вя)тый Сисиней, возмутится море до облока, и изыдут из моря 12 жен простовласых окаяннии дияволие видение. Они же рекоша: «Мы есмя трясавицы, дщери Ирода царя». И вопроси их с(вя)тый Сисиней: «Окаянии дияволи, почто естя семо пришли?» Они же рекоша: «Пришли есмя мучити род ч(е)л(ове)ческий. Аще кто нас перепиет, тут ему ся и привием, и поимаемся, и того мучим. Аще кто завтреню просыпает, а Б(о)гу ся не молит, а праздьники не чтит, а блуд творит и, вставая, пиет и яст рано, тот есть наш угодник». И помолися Б(о)гу с(вя)тый Сисиней: «Г(о)с(под)и, Г(о)с(под)и, избави рода сего ч(е)л(о)в(е)ческаго от окаянных сих диявол». И посла к нему Х(ристо)с 2 аггела Сихайла и Аноса, и 4-х ев(ан)г(е)листов Луку, Марка, Матфея, Иоанна, и начаша их бити 4-ми дубъцы железными, и дающи им по три тысячи ран на д(е)нь. Они же начаша молитися им: «С(вя)тый великий ап(о)с(то)л Сисиней, и Сихайло, и Анос, и 4 ев(ан)г(е)листы Лука, Марко, Матфей, Иоанн, не мучите нас. Где ваши имяна с(вя)тые заслышим, прославится в котором роду, того мы роду бегаем за 3 дни поприщ». И вопроси их с(вя)тый ап(о)с(то)л Сисиней и Сихайло: «Что ваша суть дияволи имена?» Едина рече: «Мне есть имя Тресея». 2-я рече: «Мне есть имя Гнея. Гнея же есть аки пещ смоляными дровы распаляется, тако же разжет телеса ч(е)л(о)в(е)ческая». Третья ж(е) рече: «Мне есть имя Ледея. Ледею же аки лед студеной, та знобит род ч(е)л(о)в(е)ческий, не может тот ч(е)л(о)в(е)к ни в пещи согретися». 4 же рече: «Мне есть имя Гнетея. Гнетея же ложится у человека под ребры, взбивает утробу. Аще хто хочет ясти, да яст, но из д(у)ши вон у того ч(еловека) идет». 5 же рече: «Мне есть имя Грынуша. Та ложится у ч(еловека) в грудех, плече гноит, исходит охраком». 6 же рече: «Мне есть имя Глухея[7]. Та ложится у ч(е)л(ове)ка во главе, уши закладывает и главу ломит, тот ч(еловек) глух бывает». 7 же рече: «Мне есть имя Ломея. Ломея же ломит, аки силная буря сухое древо, и ты еси окаянная Ломея, та же Ломея ломит у ч(е)л(ове)ка кости и спину». 8 же рече: «Мне есть имя Пухнея. Аки ловичья плюче (?) надымается, тако же пущает отек на род ч(е)л(о)в(е)ческий». 9 же рече: «Мне есть имя Желтея. Желтея же, рече, аки желтый цвет в поле». 10 же рече: «Мне есть имя Коркуша. Та есть всех проклятие, смычет ручныя жилы и ножныя вместо». 11 же рече: «Мне есть имя Гледея. Та есть всех проклятие, в нощи ч(е)л(ове)ку сна не дает, и беси приступают к нему, и с умом смешивается тот ч(е)л(ове)к». 12 же рече: «Неве сестра им старейшая плясавица, коя усекнула главу Иоанну Предт(е)че, и та есть всех проклятие, поймает ч(еловека), не может тот ч(еловек) жив быти».

---

[7] *Испр. по публикации М.Ю. Лахтина, в публикации Ф.И. Буслаева*: Грынуша.

(1) Аще случится некий священник, творя сия молитвы над главою болящаго ч(еловека) трясавицею.

(В) Во имя Отца и С(ы)на и С(вя)таго Д(у)ха. Окаяннии трясавицы, заклинаю вы святым великим ап(о)с(то)лом Сисинием и с(вя)тыми ев(ан)г(е)листы Лукою, Марком, Матфеем, Иоанном, сия молитвы глаголя. Ты еси окаянная Трясея, ты еси окаянная Гнетея, ты еси окаянная Ледея, ты еси окаянная Грынуша, ты еси окаянная Глухея, ты еси окаянная Ломея, ты еси окаянная Пухнея, ты еси окаянная Жолтея, ты еси окаянная Коркуша, ты еси Неве, сестра старейшая, заклинаю вас с(вя)тым великим Сихайлом, и ап(о)с(то)лом Сисинеем, и 4-ми ев(ан)г(е)листы Лукою, Марком, Матфеем, Иоанном, побежите от раба Б(о)жия им(я)рек за 3 дни и поприщ. Еже паки не побежите от раба Б(о)жия им(я)рек, призову на вас великаго ап(о)с(то)ла Сихайла и Сисинея, и 4-х ев(ан)г(е)листов Луку, Марка, Матфея, Иоанна, и учнут вас мучити, даючи вам по 4 тысячи ран на д(е)нь.

(2) Над тем священник проговоря сия молитвы, и дают болящему воду пити с кр(е)ста.

(С) Кр(е)ст всей вселенней хранитель, кр(е)ст есть ц(е)рквам красота, кр(е)ст ап(о)с(то)лом похвала, кр(е)ст есть ц(а)рем держава, кр(е)ст кр(е)стьяном утвержение, и недугом исцеление, и украшение, кр(е)ст есть отцем просвещение, кр(е)ст бесом прогонитель, кр(е)ст есть трясавицам и идолом прогонитель, кр(е)ст есть рабу Б(о)жию им(я)рек ограждение.

(3) Аще кто сию молитву на собе носит или хто приходит ко с(вя)щеннику с верою, а учнет верою со кр(е)ста воду пити, и будет здрав и исцелен. Всегда и н(ы)не и пр(и)сно и во веки веком. Аминь» (Буслаев 1859: 28–29 (2-й паг.); см. также: Там же: 38–39 (1-й паг.); Лахтин 2012: 44–46, № 501).

Инвариант пространной редакции с толкованиями 12 имен можно описать следующим образом: «Св. Сисиний (св. Сисиний и архангел Михаил) сидит на горе Синайской, смотрит на Чермное (черное) море и видит, как из него выходят 12 простоволосых и страшных жен (дев), которые сообщают, что они трясавицы и дочери царя Ирода. Св. Сисиний обращается с молитвой к Господу, который посылает ангела Сихаила в огненном столпе (столпе от земли до неба). Св. Сисиний и ангел Сихаил бьют трясавиц, требуя, чтобы они назвали свои имена; каждая из них по очереди называет свое имя и объясняет, какие болезни приносит людям; потом все они обещают не приближаться к тому месту, где услышат имена Св. Сисиния и ангела Сихаила». Отдельные эпизоды данного инварианта могут опускаться или следовать друг за другом в разном порядке.

Нами учтено 29 русских текстов пространной редакции с толкованиями имен; из них 2 — XVII в., 3 — XVIII в., 4 — недатированные «старинные рукописи», 14 — XIX в., 6 — XX в.

XVII век — Буслаев 1859: 28–29 (2-й паг.) (=Лахтин 2012: 44–46, № 501, 1660–1670-е гг.); Пермский сборник 1860/2. Прилож: XXXVI–XXXVII; XVII в.;

XVIII век — Вохин 1878: 490–492, № I–III, псковск., нач. XVIII в.; Виноградов 1909/2: 6–8, № 2–3, костром., XVIII в.; Соколов 1895: 166–167; XVIII в.;

Недатированные «старинные» рукописи — Майков 1869, № 103; из стар. травника; Ефименко 1878: 205 № 42; архангел.; Там же: 208–209 № 46г–д; архангел. холмогор.; Соколов 1892: 337;

XIX век — Балов 1893: 425–426; нач. XIX в., ярослав. пошехон; РФВ 1896/35, № 1: 22–24; нач. XIX в.; Гуляев 1859: 153–154; русские на Алтае; Там же: 155; Петербург; Виноградов 1910/3: 11–12; г. Пинега; 1853 г.; Петухов 1859–1860: 111–113; пермск.; Попов 1863: 79–80; Пр-ский 1873: 871; олонец.; Голицын 1882: 365–367; саратов. (=Булушева 1994: 54–56); АРГО, разд. 7, № 44, л. 5–7, № 3; вологод. сольвычегод., 1887 г.; АРГО, р. 36, № 48, л. 6–6об.; саратов., 1889 г.; Герасимов 1898: 164–165, № 1; новгород. (=Попов 1903, № 83); Там же: 174–175, № 57(1); новгород. череповец.; Ветухов 1903/49: 285–286;

XX век — Попов 1903: 239, № 84; новгор. череповец.; Костарев 1907: 101–102; пермск.; Соболева 2005: 186–188, № 12; 1-я пол. XX в., пермск., красноуфим.; Смирнов, Ильинская 1992, № 81; Мороз 2013: 397–401, 423–427, каргопол.

Пространная редакция с толкованиями 12 имен известна только в русской традиции. Судя по книжному языку, обширному объему и связи с церковным ритуалом, она предназначалась исключительно для чтения по рукописи и только в виде исключения заучивалась наизусть.

Для пространной версии молитв от лихорадки характерна морализаторская тенденция. Роль трясавиц двойственна: с одной стороны, они несут людям зло и болезни, а с другой — наказывают грешников. Хотя их посылает на землю Сатана, чтобы вредить людям, они выполняют также божественную волю, причиняя болезни не всем людям, а только тем, кто заслужил этого своими грехами (Агапкина 2010: 724–727).

В редакции Ф.И. Буслаева эпизод, в котором каждая из трясавиц называет свое имя и описывает то, какие страдания она приносит людям, занимает большую часть текста и способствует его драматизации. Данный эпизод имеет параллели в агиографической литературе (сцены избиения демонов в апокрифических житиях мучеников Никиты и Ипатия Гангрского, в житиях мучениц Иулиании Никомедийской и Марины (Маргариты) Антиохийской) (Антонов 2010: 67–68). В более отдаленной перспективе эпизод может быть сопоставлен со сценами «Завещания Соломона», в которых Соломон допрашивает демонов, а те называют ему себя и рассказывают о своих деяниях.

Эпизод с трясавицами напоминает также сюжет латинской притчи о «дочерях дьявола», вступивших в брак с каждым из сословий, — сюжет, который попал в русскую литературу XVII в. из Польши (Николаев 2004: 152). В списке конца XVII в. (ГИМ, Собр. Вахрамеева, № 445) памятник озаглавлен «Притча о дщерех»; в ней рассказывается, что окаянный диявол взял себе в жены госпожу Мерзость и у них появилось восемь дочерей, которых назвали:

Гордость, Лютость, Сребролюбие, Измена, Ненависть, Лицемерство, Спесь и Скверна (там же: 152–154). Каждой из них в тексте дается краткая характеристика, которая включает рассказ о ее воздействии на людей. Адаптации латинского “приклада” в иноязычной среде способствовало то, что дьяволизация женщины вовсе не была чужда древнерусскому сознанию: «На Руси были обычны и олицетворения всяческих пороков в виде женщин, например в виде 12 сестер, “дочерей Иродовых”, изображались лихорадки» (Там же: 158).

Пространная редакция с 12 именами без толкований (редакция А. Фенютина)

К текстам пространной редакции с толкованиями 12 имен близки такие заговоры, в которых трясавицы перечисляют 12 своих имен, однако отсутствуют сообщения о том, почему они носят эти имена и какое зло каждая из них приносит людям. Будем в дальнейшем называть эту группу текстов **пространной редакцией с 12 именами без толкований**, а также **редакцией А. Фенютина,** по имени одного из первых публикаторов. Приведем далее текст, напечатанный А. Фенютиным в 1863 г.:

> Небесных сил все воинства: вначати святой и великий Иоанн Пророк и Предтеча, Креститель Господень; а с ним грядут святые отцы: Зиновей, Филипп и Огафей, святые евангелисты: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов, и все святые, избавити его, раба Божия, от злых трясавиц.
>
> Бысть в Черном море возмущение: изыдоша из моря тринадцать[8] жен, и идут просто по воде, простоволосыя. Пошли оне по горе. Вначати против них грядут святые отцы; вначати грядет святой и великий пророк и Предтеча Господень Иоанн; а с ним идет Зиновей, а с ним Филипп и Огафей, четыре евангелиста: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов. И вопросиша их святые отцы: «Что есть вы за жены?» И рекоша им: «Мы есть трясавицы дочери, и отдастся нам человеческий род мучить и кости ломать». И вопросиша их святые отцы: «Что вам есть имена?» И рекоша: «1) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленея, 11) Знобица, 12) Трясавица». И святые отцы взяша тринадесять прутий и начаша бити их и мучить, и давать по тринадесяти ран. И возмолятся проклятыя трясовицы: «О, святой и великий Иоанн Пророк, Предтеча, Креститель Господень, и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваши от раба Божия, мы бежим от него за тринадцать поприщ» (Фенютин 1863: 242; яросл. пошехон., середина или конец XVIII в.; то же: Майков 1869, № 104).

В тексте А. Фенютина сохраняются основные сюжетные звенья пространной редакции, за исключением эпизода, в котором каждая из трясавиц называет свое имя и говорит о том, какие болезни она вызывает у людей. В отдельных за-

[8] Так в публикации А. Фенютина. Далее в тексте фигурируют 12 трясавиц.

говорах, относимых к этой редакции, могут отсутствовать те или иные эпизоды. Всего нами учтено 20 русских текстов такого типа, среди них два XVIII в., один из недатированной «старинной рукописи» и 17 — XIX и начала XX в.:

XVIII век — Фенютин 1863: 241–242, XVIII в., ярослав. пошехон.; Тихонравов 1863/2: 351–352, № Iа, XVIII в.;

Недатированная («старинная») рукопись — Ефименко 1878: 206–207, № 44, архангел.;

XIX — нач. XX в. — РЗРИ 2010: 724–725, № 1; 2-я четв. XIX в.; Гуляев 1848: 51–52; руссие на Алтае; Кашин 1860: 141; приаргун.; Тихонравов 1863/2: 352–353, № Iб.; Щуров 1867: 166–167; Якушкин 1868: 166; ярослав. пошехон.; Овсянников 1869: 2, ярослав. (=Ветухов 1903/49: 286–287); АРГО, разд. 7, № 44, л. 5–7, № 3(2), л. 107об.–109об., № 10; вологод. сольвычегод., 1887 г.; Минх 1890: 86–87; саратов.; Соколов 1892: 337; Герасимов 1898: 175, № 57 (3-й вар.); новгород.; Попов 1903: 237, № 82; орлов.; 239, № 85; новгород.; Логиновский 1904: 72, № 2; забайкал.; Мякутин 1910: 200; оренбург.; Толмачев 1911: 71, № 1; забайкал.

Перечни 12 имен встречаются также в двух украинских заговорах (Ефименко 1874, № 34; кубан.; Иванов 1885(1): 740; харьков.). Сюда же можно отнести условно заговор XIX в. с перечислением 11 имен (Иванов 1885(2): 740; харьков.) и заговор из рукописи второй половины XVIII в. с 10-ю именами (Передрієнко 1984: 220). Известен также один белорусский текст такого типа (Добровольский 1891: 167–168, № 2 (=Замовы 1992, № 870)).

Пространная редакция с перечнем 7 имен (редакция В. Панайотова)

В русской и украинской традициях известны заговоры от лихорадки с перечнями 7 имен. Наиболее ранний украинский текст из рукописи-конволюта XVI–XVII вв. впервые опубликован В. Панайотовым (НБУВ, Собр. Киевской духовной академии, № 334, л. 168–170; текст приписан на листах, относящихся к XVII в.). Приводим текст по публикации В. Панайотова, сверенной с рукописью:

> Молит(ва) с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавици вищанно ему от ангел
>
> Седящу отцу Сесению на горе Синаистеи и быс(ть) яко 6 час дне, зращу ему на море черъмное. Се внезапу быс(ть) с н(е)б(е)се види стол(п) светел от н(е)б(е)се и до зем(л)и, стояше ангел осинен, сам руци хрусталне, в руци имия ор(у)ж(ь)е пламенное, шествова глит(?) мора чермна, яко ничего ожидая. И абие смути ся море, изыдоша из мора 7 жен простоволос яко явным видением. Се едина от них жолтая як цвет дубравныи, 2 от них зеленая як трава полная, 3 от них синяя як море смущено, 4 от них як облак трасещис, 5 от них як лед, зубы скричищеще, 6 от них черная як бес темъныи, 7 от них черная ест всех проклятшая. Егда ж изыидоша из мора и абие изымани быша невидимою силою ангела с(вя)т(а)го трепещущим им падше ниц, и возопиша, и устрашиша ся зле як грому. Ангел Господен нача по единои от них бити, гл(агол)я: «Кто есте въси, что имена ваша

и камо идете?» Отвищаще един(а) от них огненая: «О престрашен еси очию, исповидаемс(я) тобе, бо имена нашя сут, на земли их ся принуди нам страшная твоя сила сповидати ся с нужею великою. Мы убо есмы дщери Ирода ц(а)ра, убившаго Иоана Крести(те)л(я). Окаянная наша мати жупела испросити главу, сю же поиграхом[9], як(о) ябълыком на блюде, и по см(е)рти отца н(а)ш(е)го идохом над гроб его, и ту абие зинула земля и пожрены. И снидохом живи во ад, ибо от(е)ц наш Сотона посылает нас на землю мучити род ч(е)л(ове)ч(е)ский, яже зовут нас трасавицами и имена наша сут(ь): 1 нешуя, 2 ростолия, 3 африка синяя, 4 похаля обличеная, 5 леденая, 6 лепия темная, 7 нивия огненная. Ты ж престрашен еси тако и силен». Отвища им: «Мое имя Сихаил, архан(гел) господен, посланый от всевидца Б(ог)а на вас окаянныи. Аще услишите имя Г(о)с(по)дне и мое Сихаила, да не прикасайтеся к человеку тому к раб(у) Божию им(р)ек, и храмины той, в ней же имя мое написано ест(ь)». И даст им по 6 ран и заклиная их. Они кленущеся и глаголюще ему: «Аще услышимо где имя Сихаил и имена наша, не имут пребывати в дому том, и при рабу божем им(р)ек». Сихаил ангел тако бив их по единой, и уверже их в море, и пришед к с(вя)т(о)му отцу Сесению и реч(е) ему: «Вся, елика видил еси и слыша, напиш(и) и шед в мир проповеду(й) всем человеком».

Реч(е): возыде на н(е)б(е)са ангел Сихаил, воин вышняг(о) цара. Я же, Сесении от(е)ц, силою и властию а(н)г(е)ла Сихаил(а) заклинаю вы, трасавици, 7 сестрь: 1я нешуя(?), 2 устомия, 3 африка, 4 му(?) подолия, 5 леденая, 6 черная, 7 невея. От имен заклинаю и нарекаю вам, дияволници проклятыи, 7 (име)ны вашими, да не прикасаете ся ко имени Архангела и к рабе Божию имр(ек). Н(ы)не и пр(и)сно и во веком. Амин. Сия молит(ва) от зимници. Сихаиле Сихаиле, отжени зиму от раб(а) Божия имрек всегда, н(ы)не, пр(и)сно» (Панайотов 2003: 248–251; то же: Агапкина 2010: 747–748, № 1).

Содержание текста кратко можно передать следующим образом: «Сисиний сидит на горе Синайской, глядя на Чермное море; с небес спускается ангел Сихаил с огненным оружием. Из моря выходят 7 простоволосых жен; ангел бьет их, требуя, чтобы они назвали свои имена и рассказали о себе; жены называют свои имена и сообщают, что они дочери Ирода-царя, взятые живыми в ад; Сатана посылает их на землю мучить людей, трясавицы клянутся не трогать жилища, в которых будут записаны имя ангела Сихаила и их имена. Ангел ввергает их в море и говорит Сисинию, чтобы тот записал то, что видел, и проповедовал это людям. Ангел восходит на небеса; Сисиний заклинает 7 трясавиц».

При сравнении редакции В. Панайотова с редакцией Ф. Буслаева можно выделить следующие отличия:

[9] *Испр., в ркп.* поистрахом.

1) количество трясавиц: в тексте Ф.И. Буслаева их 12, а в тексте В. Панайотова только 7;

2) наличие / отсутствие эпизода с толкованиями имен: в редакции Ф.И. Буслаева каждая из трясавиц рассказывает о том, какие болезни она приносит людям; в редакции В. Панайотова трясавицы сообщают свои имена, но не рассказывают, какое зло приносит каждая из них;

3) место действия: в редакции Ф.И. Буслаева Сисиний сидит в каменном столпе; в редакции В. Панайотова Сисиний сидит на горе Синайской; в световом столпе с неба появляется ангел Сихаил;

4) последовательность действий: у Ф.И. Буслаева сначала из моря выходят трясавицы, а потом с неба спускаются ангелы и евангелисты; у В. Панайотова, наоборот, сначала с неба спускается ангел, а потом из моря выходят трясавицы;

5) мотивация появления небесных сил: в тексте Ф.И. Буслаева ангелы Сихаил и Анос и 4 евангелиста спускаются с неба в ответ на молитву Сисиния; в редакции В. Панайотова ангел появляется сам, хотя никто его не призывает;

6) действия персонажей: в редакции Ф.И. Буслаева Сисиний спрашивает трясавиц, кто они; обращается с молитвой к Господу; вместе с Сихаилом и другими допрашивает трясавиц; в редакции В. Панайотова Сисиний только наблюдает за тем, как ангел Сихаил избивает трясавиц и допрашивает их;

7) признак мотивированности / немотивированности имен: в редакции Ф.И. Буслаева большинство имен имеет мотивированный характер (как названия болезней); в редакции В. Панайотова большинство имен не мотивированы;

8) сведения о предыстории Иродовых дочерей: в редакции Ф.И. Буслаева трясавицы рассказывают, что они пришли мучить людей в наказание за их грехи; в редакции В. Панайотова трясавицы сообщают, что они дочери Ирода-царя (он же Сатана); их мать Жупела играла на блюде головой Иоанна Предтечи; после смерти царя Ирода они пришли на его могилу, где их поглотила земля; теперь их отец Сатана посылает их на землю мучить людей;

9) соотношение молитвы и ее конвоя: в редакции Ф.И. Буслаева заклинание и «Похвала Кресту» присоединены к основному тексту как его сопровождение; в редакции В. Панайотова заклинание включено в состав текста; «Похвала Кресту» отсутствует (см. подробнее: Агапкина 2010: 694–741).

Текст, опубликованный В. Панайотовым, является наиболее полным из молитв, в которых перечисляются 7 имен трясавиц; остальные тексты короче и довольно существенно отличаются друг от друга. Всего нам известно 14 заговоров от лихорадки с перечнями 7 имен без толкований; из них 7 украинских и 8 русских. Среди украинских текстов один XVII в., один XVIII в. и пять — XIX и начала XX в. (Панайотов 2003: 248–251; XVII в.; Соколов 1895: 165; XVIII в.; Драгоманов 1876: 26, № 8; харьков.; Иващенко 1878: 176, № 7б; полтав.; Короленко 1892: 278–279; кубан.; Малинка 1902: 223, № 11; чернигов. нежин.; Ветухов 1905: 298; харьков.).

Таблица 1. Перечни 7 имен трясавиц в украинских заговорах от лихорадки

№ п/п	Источник	1	2	3
1	**НБУВ, 334(1); XVII в.**	жолтая як цвет дубравныи	зеленая як трава полная	синяя як море смущено
2	**То же (2)**	нешуя	ростолия	африка синяя
3	**То же (3)**	нешуя(?)	устомия	африка
4	**Соколов 1895(1), XVIII в.**	Нелея	Невея	Нешуя
5	**Соколов 1895(2), XVIII в.**	студена	плюгавая	як огонь
6	**Драг**	Непа	Лета	Лелія
7	**Иващенко**	Непа	Лета	Лелія
8	**Короленко 1892(1)**	жолтая яко цвет дубравный	яко трава зеленая	синяя яко море возмущенное
9	**Короленко 1892(2)**	Нешлея	Растлея	Арфека
10	**Малинка**	лыхорадка	лыхорадчище	витряные
11	**Ветухов 1905:298**	Лелія	Пелія	Недрія

Таблица 2. Перечни 7 имен трясавиц в русских заговорах от лихорадки

№ п/п	Источник	1	2	3
1	**Икона XVII в.** (наст. изд., с. 654)	же(л)та	зе(л)на(?)	аки ды(м)
2	**Пруг 1853**	зеленая	синяя	желтая
3	**Калачов 1854**	Лилія	Хорторія	Зыгрея
4	**Щуров 1867:164**	Лилия	Навия	Христина
5	**Лиль-Адам**	Офимья	Степанида	Ольга
6	**Ордин, № 1**	аки лед студен	Хрипуша	—
7	**Ордин, № 2**	Некущая	Растолья	Френея
8	**Ордин, № 3(1)**	Желтая аки цвет дубравный	Зеленая аки трава	аки море возмутишася

4	**5**	**6**	**7**
як облак трасещис(?)	як лед, зубы скричищьще	черная як бес темъныи	черная ест всех проклятшая
похаля обличеная	леденая	лепия темная	нивия огненная
подолия	леденая	черная	невея
Жола	Ерия	Ратмолея	Вердоломея
черная як лес	синяя як облак	тресущая як порох и скреже-щуще зуби	жовтая як квет
Желтія	Оленеса	Горита	Маргарита
Желтія	Оленеса	Горита	Маргарита
яко облак трясущаяся	ако лев зубами гризущая	яко огненная	тайная от них горшая и лютая
Палея	Желтея	Лилея	Невея
водяные	синюхи	гнетухи	трусюхи
Невія	Осынна	Сыня	Чорный лис

4	5	6	7
аки ле(д)	аки о(г)нь	че(р)на	бела
аки лев рыкает	искренная	студеная	огненная
Невея	Тухія	Нешія	Жыднея
Ежея	Хулия	Мидия	Невуния, огненная и злейшая
Марина	Олександра	Парасковья	—
—	Желтая	Захотея	Невея
Хулья	Желтая	Ленея	Невея огненная
аки облинь трясяще	зубы скрыжаще	аки бе темная	огненная

Таблица 3. Перечни 7 имен трясавиц в белорусских заговорах от лихорадки

№ п/п	Источник	1	2	3
1	Шейн	веснянка	ледзянка	листопадница
2	ПЗ 556	ўэснянка	Ледянка	Листопадница
3	ПЗ 557	Лядашка	Васияшка	Местопадшица
4	Замовы 2009, № 1303	віснянка	лідзянка	мідзянка

Среди 8 русских текстов один датируется второй четвертью XVII в. (надпись на иконе[10]), остальные 7 относятся к XIX в.; при этом в шести текстах перечисляются по 7 имен, в одном — 6 и в одном — 5 (Пругавин 1853: 10; г. Пинега, 1853 г.; Калачов 1854: 56[11]; Щуров 1867: 163–164; Лиль-Адам 1871: 320, № 4; петербург. лужск.[12]; АРГО, разд. 7, № 44, л. 2–4об., № 1; л. 4об.–5, № 2; л. 5–7, № 3; 1887 г., вологод. сольвычегод.).

Зафиксированы также четыре белорусских заговора с перечнями 7 и более имен (Шейн 1893/2: 545, № 44в (=Замовы 1992, № 858); смолен.; Полесские заговоры 2003, № 556, 557; гомел.; Замовы 2009: 284, № 1303; могилев.).

Краткая редакция

Общей чертой краткой редакции заговоров от лихорадки является то, что в них, как правило, отсутствуют и перечни трясавиц, и образ св. Сисиния. В остальном эти тексты могут довольно полно передавать сюжет СЛ, хотя отдельные эпизоды могут отсутствовать. В целом эти тексты весьма разнообразны; среди них можно выделить ряд более мелких групп (Агапкина 2010: 534–565). Наиболее ранний текст краткой редакции включен в состав Олонецкого сборника заговоров второй четверти XVII в. (РЗРИ 2010: 113, № 52). Приведем текст краткой редакции из того же лечебника 1660–1670-х гг., который мы уже неоднократно цитировали:

[10] См. наст. изд., с. 654.

[11] В заметке Н. Калачова приведены только имена лихорадок; сам текст заговора, к сожалению, отсутствует.

[12] В тексте заговора говорится о 12 сестрах, однако перечисляются только 6 имен. Возможно, остальные 6 имен выпали по ошибке. В подборку заговоров с 7 именами данный текст включен условно.

4	5	6	7
косцяница	квактухка	ноцница	смутница
Костеница	Кўохтуха	Ночница	Смутница
Топецали́ца	Коўтуха	Ночница	Смутница, Коўтуница, Коўтун
кысцяніца	квахтуха	начніцы	смутніцы

Молитва от трясавицы

На горе Фаворстей, под дубом Мамврийским ту седяху Сихаил, Михаил, и ту собрашася вся силы н(е)б(е)сныя, аггели и архаггели, херувими и серафими. Аж идут 7 дев простовласы и безпояс(ы), и они им молвят: «Кто вы естя, девы?» Они же рекоша: «Дщери есмя царя Ирода». — «Где идете?» — «Идем в мир костей ч(е)л(ове)ческих ломити и тела их томити». И они им дали по 1000 ран железны дубцы да ввергли их во огненое море. «Не дай Б(о)г вам бывати изо огненнаго моря ни в роду, ни в племяни». Собрашася силы н(е)б(е)сныя, аггели и архаггели, херувими и серафими, отгнаша от раба Б(о)жия им(я)рек (Буслаев 1859: 29 (2-й паг.); то же: Майков 1869, № 105; Лахтин 2012: 46, № 505).

Небольшой объем текста объясняется отсутствием ряда персонажей и эпизодов: нет св. Сисиния; семь дев называют себя дочерьми царя Ирода, однако не перечисляют свои имена; ангелы не спускаются с небес, а с самого начала находятся на горе; девы не выходят из моря, а просто идут навстречу ангелам; в связи с отсутствием св. Сисиния отпали его молитва и диалог с ангелами; Иродовы дочери не клянутся не вредить людям.

Отметим, что в приведенном выше тексте краткой редакции имеются аллюзии на различные эпизоды Священного Писания. Например, действие происходит на горе Фаворской, что напоминает о Преображении Господнем, во время которого трем апостолам явились божественная природа Христа и образы Моисея и пророка Илии. Ангелы Сихаил и Михаил и другие небесные силы сидят по дубом Мамврийским, под которым три ангела явились Аврааму (Быт 18: 1–2). Сцена расправы с семью девами напоминает эпизод Апокалипсиса: «И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их <Гога и Магога>; а диавол, прельщавший их, *ввержен в озеро огненное* и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр 20: 9–10; см. также: Откр 12: 7, 9; 19: 20; 20: 14,15).

Общее количество русских, украинских и белорусских заговоров от лихорадки краткой редакции очень велико. Перечень основных источников можно найти в указателе Т.А. Агапкиной (Агапкина, Топорков 2014: 46–48). Ограничимся указанием на наиболее ранние фиксации заговоров краткой редакции. Помимо приведенного выше текста из лечебника 1660–1670-х гг., это 3 русских текста из рукописей XVII–XVIII вв. (РЗРИ 2010: 113, № 52; олонец., 2-я четв. XVII в.; с. 545, № 12; тобол., XVIII в.; ОЧР 2002: 143; XVIII в.) и 3 украинских XVIII в. (Передрієнко 1984: 102, № 2; 2-я пол. XVIII в.; Стороженко 1892: 127–128, № 11; полтав., 1776 г.; О.Л. 1898: 10–11; 1780-е гг. (=Ветухов 1903/49: 289)).

Переходная редакция (редакция Н.Я. Новомбергского)

Особую редакцию образуют тексты, которые занимают промежуточное положение между восточнославянскими заговорами от трясавиц пространной редакции без толкования имен и южнославянскими заговорами от вештицы (Агапкина 2010: 743–746). Первый из них сохранился в составе следственного дела 1672 г. из Костромы и был опубликован Н.Я. Новомбергским. Некий Иван Леонтьев сын Лаптев подал донос на своего брата Осипа Леонтьева сына Лаптева и приложил к доносу «богоотметные письма руки брата своего» (Новомбергский 1907/4: 237). Осип Леонтьев не отрицал, что тексты записаны им самим, однако уверял, что это «молитвы заклинательныя святыми, а не отметныя» (Там же: 222).

«Богоотметные письма» Осипа Леонтьева включали 4 текста: заклинание семерых трясавиц, «Молитва от лукавых трясовиц», «Молитва отца Сисения запрещенье трясовицам», «Молитва святой Анастасии» (Там же: 223–224). К сожалению, тексты имеют ряд дефектных чтений, что ограничивает возможность их использования.

В «Молитве от лукавых трясовиц» фигурируют семь сестер, Михаил и Сихил: «Заклинаю вас, трясовицы, *все семь сестры* даренье приеша внегда же имя услыша *Михаил* и оттуда изчезнете окоянны... Огненныя та всех прокленишы, заклинаю вы, нарици вы дьяволи прокляты...<...> Наидете отнюду же пришедше клятвою св. *Сихила* глаголи: Боже, помилуй, отче и Сыне и Душе...» (Там же: 223).

Приводим «Молитву отца Сисения запрещенее тресовицам» по рукописи: РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Оп. 13. Стб. 861. Л. 33–34[13]. Текст представляет собой писарскую копию в составе дела 1672 г. Копия выполнена небрежно, местами не читается; писец явно плохо понимал оригинальный текст, в котором, впрочем, также могли быть ошибки. Ранее текст был опубликован Н.Я. Новомбергским с рядом неточностей (Новомбергский 1907/4:223–224).

[13] Благодарю Е.В. Акельева и А.Б. Ипполитову за помощь в работе с подлинником.

(л. 33) Моли(т)вы о(т)ца Сисения запреще(нь)е тресовица(м)[14]

Во они дни и(з)ше(д) с[вя]ты[й] Сисене(й) (з) горы Сина(й)сте(й), стрете бесица, имеюща разжени[15] очи, а руце железные, а власы ве(л)блюжи, акаяна виденье. Рече Сисене(й): «О блазни[16] лукави, прелести дияволя, о(т)куды еси, где идеши, что имя твое?» И рече ему бесица: «Посла мя оте(ц) мо(й) сатана от преиспо(д)ни(х) вь ч[е]л[о]в[е]ки злыя пакости творити и косте жень(с)кия[17] исьсушити, млека и(з)ся(к)нути, а младе(н)ца уморити и очи ч[е]л[о]в[е]комь омрачити, сьставь раслабити[18], овь[19] же творю, родити(сь) глухи[20] и неми, а другиа убиваю, егда родится, сего ради наро(д)чаюся поразити. Егда роди Спаса Б[огороди]ца М[а]рия Слово истиное, идох то я бла(з)нити[21] и обретохся сама обнаже(н)на, и абие[22] видевь ю архаге(л) Михаиль, с[23] неб(ес)ных кру(г) слете(в) и рече ми: "А(з) посла(н) о(т) невидимаго ц[а]ря и ови[24] окая(н)ны да неки ащи внидти в ч[е]л[о]в[е]ки на бьчеа ковачи руку десную", и рече: "Аще не ротиши(сь) ми[25], отселе не приблити в ч[е]л[о]в[е]ки, иде а(з), аще усохшише, имя мое призываемое Михаиль, тоу оубо(й)ся, чоле[26] деаволино, не имаши проще(н)на б[ы]ти *и клятся, окаянный дияволь[27], тако ми окояна не оуслыша(т) и м[ы](ш)ца непоколебимая не има(м) солгати″. Слыша(в)ше сы[й], смяте(сь) о(т) страха и паде ниць, и нача м(о)л(и)ти(сь), егда[28] *велики[й][29] а(р)х[а]г[е]лье Михаиле. Аще и хто може(т) списати дванадеся(т) имя(н) мои(х), то внити в домь, ни в жену, ни в мл[а]де(н)цы тво[и], ни убити о(т) дому, тот се пе(р)вое нарицае(т) имя мое: бесица матрить, 2 вешица, 3 образующа, 4[30] оубеица, 5 похо(т)люща, 6 елина, 7 непирия, 9 вз[ы](д)[у]щиа, 10-е изгла-

---

[14] Титла раскрываются в квадратных скобках; недостающие буквы также даются в квадратных скобках; выносные буквы вносятся в строку в круглых скобках.

[15] *Испр., в ркп.* раежени.

[16] *Блазна* — заблуждение, ошибка (Старославянский словарь 1999:91).

[17] *Испр., в ркп.* жень(с)кия.

[18] *Испр., в ркп.* расладити *или* раславити.

[19] *Ово... ово* — или... или (Старославянский словарь 1999:403).

[20] *Испр., в ркп*. духи.

[21] *Блазнити* — обманывать, соблазнять, искушать (Старославянский словарь 1999: 91). См. также: *облазнити ся* — уклониться, сойти с праведного пути (Там же: 392).

[22] *Абие* — наречие 'сейчас же, тотчас' (Старославянский словарь 1999: 63).

[23] *Испр., в ркп.* сьс.

[24] *Ови* — неопределенное местоимение 'некоторые, кто-нибудь' (Старославянский словарь 1999: 403).

[25] *Ротити ся* — кляться, давать клятву (Старославянский словарь 1999:585).

[26] *Испр., в ркп*. чопе.

[27] *Испр., в ркп*: искя(т)т окоиные учеволь.

[28] *Егда* — союз и наречие 'когда' (Старославянский словарь 1999:798).

[29] *Вписано сверху.*

[30] *Испр., в ркп. перед буквой* Д *(то есть 4) написана по ошибке буква* Е *(то есть 5).*

жоущана, 11 голе(н)дуи, 12 ликияну. Запрети е(й), Михаи(л)ь, катап(е)тазма[31] великаго Б[ог]а и о(л)таря[32] осмеве(р)хаго, Б[ог]а[33], шестокрылати херувима и многоочитая серефима, и оубо(й)ся, ока[я]нне, и о(т)иди о(т) раба Б[о]жия [и] мр[е](к), велико имя превише(н) бе(з)кля(т)веное и мышца непоколеблемая, Вседрьжителе, огне(н)ный скипетрь, Михаиль, заклю(чи) и на сотные // (л. 34) сило(ю) двоюнадеся(т) легиона агг[е]ль Б[о]жии(х) оуже(з)нися. О(т)иди от раба Б[о]жия [и]мр[ек] к двумянадеся(т) имя(н) свои(х): бесица, вешица, образующа, оубиица, похобляюща, елина, ма(р)туиа, нанирия, взыдушия, изгложюща(я), голе(н)ду(и), аликияане. И рече: “Аще кто призовет имя мое Михаиль, о(т) бегне(т) о(т) нея во(т)ча(с)[34], исче(з)не(т) дияволе”. Во имя О[т]ца и С[ы]на и Св[я]таго Д[у]ха. И н[ы]не и присно и вовеки ами(нь) (РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Оп. 13. Стб. 861. Л. 33–34).

В том же следственном деле имеется еще один список данного текста, который обрывается на втором перечне имен демоницы (РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Оп. 13. Стб. 1006. Л. 17–18). Ранее текст также был опубликован Н.Я. Новомбергским с рядом неточностей (Новомбергский 1907/4: 237). Поскольку списки заговора несколько отличаются друг от друга, публикуем и данный список:

(л. 17) Списо(к). М[о]л[и]тва святаго о(т)ца Сисения

Во они дни и(з)ше(д) с[вя]ты[й] Сисеней з[35] горы Синайсте[й], стрете бесица, имеюща ра(з)жежины очи, а руце желе(з)ные, а власы ве(л)блюжи, окаяна виденье. Рече Сисене[й]: «О бла(з)не лукавы, прелесть дияволя, о(т) куду еси, где идеши, что имя твое?» И рече ему бесица: «Послана я о(т) оте(ц) мо(й) Сатана о(т) преиспо(д)ни(х) во человечи[36] всяка(я) пакости твори(ти), уносте женс[к]ия исьсоушити, млека и(з)ся(к)нути, а младе(н)ца уморити и очи ч[е]л[о]в[е]ко(м) омрачити, съставы раслабити[37]. Овь же творю, родити(сь) глухи и неми, а другиа убиваю, егда роди(т)ся, сего ради наре(д)чаюся поразити. Егда роди С[вя]тая Б[огоро](д)[и]ца М[а]рья С[ло] во истиное, идо(м) то я блазниты и обрето(х)ся сама обнажена, но абие видевь ю а(р)ха[гге]ль Михаиль, с небе(с)ны(х) кру(г) слете(вь), рече он[38]: “А(з) посла(н) о(т) невидимава ц[а]ря, нада окая(н)ны да имаши вни(т)ти в ч[е]л[о]в[е]ки на ру[ку?] яко в ле[вую?] и руку десную, и рече[39]: “Аще не

[31] *Катапе́тасма, катапета́сма* (греч. καταπέτασμα — «занавес») — завес за иконостасом, разделяющий царские врата и престол.

[32] *Испр., в ркп.* о(г)паря.

[33] *Испр., в ркп. далее выносное* н.

[34] *Возможно также чтение*: до(т)ча(с).

[35] *Испр., в ркп.* з(з).

[36] *Испр., в ркп. далее выносное* з.

[37] *Испр., в ркп.* рамабити.

[38] *Испр., в ркп.* ун.

[39] *Испр., в ркп.* речуй.

ротиши(сь) ми, отселе не приближити(сь) в ч[е]л[о]в[е]ки, иде и(х), аще услышищи име мое призываемое Михаиль, то убо(й)се и отыди, аще ли ни то, не имащи проще(н)на быти и клятся, окая(н)ный дияволь, тако ни ока[я](н)ны[й] не усыпающа мы[ш]ца и непоколебимая и не има(м) со(л)гати. Слыша(в)ше се, смяте(сь) о(т) страха, паде ниць, и нача мол[и]ти(сь) егда[40] велики[й] а(р)[ха]гг[е]ль Михаило. Аще кто може(т) списати[41] дванадеся(т) имя(н) мои(х), то внити в до(м), не в жену, ни в (м)ладе(н)цы тво(и), ни убити о(т) дому того. Се пе(р)вое нарицае(т)ца имя мое: бесица мат[е]р[ь]ю(?), 2 вешица, 3 образующая, 4 убеица, 5 похаблюща, 6[42] елина, 7 не(ни)риа[43], 9 взыдущая, 10-е изгложущая[44], 11 голе(н)ду(и), 12 ликлияна. Запрети е[й], Михаиль, яко катапе(таз)ма[45] великаго Б[о]га и о(л)таря осмаве(р)хаго Б[о]га, шестокрылата херувима и многоочитая серафима, и убо(й)ся, ако я(з) не и о(т)тыди о(т) рож...[46] имя превишеи бе(з)кля(т)ве(н)ное и м[ы](ш)ца // (л. 18) непоколеблимыя, Вседрьжителя Б[о]га огне(н)ный ски(пе)ть(р)[47], Михаиль, заклинаю тя сило(ю) двоюнадесе(т) легео(н)на а(н)гг(е)ли Б[о]жи, ужа(с)нися, о(т)иди о(т) раба[48] Б[о]жия [и]мр[ек] от двамянадесяты и(м)ян свои(х): бесица[49], вешица, образующая, уби(й)ца[50], похобляющия, елина...[51]

Надписание и начало молитвы напоминают текст пространной редакции с 7 именами; например, начало процитированного выше заговора из украинской рукописи-конволюта XVI–XVII вв. (Панайотов 2003: 249). Однако далее действие развивается по-другому. Эпизод появления простоволосых дев из моря отсутствует; нет и эпизода сошествия ангела с небес. Сисиний встречает не 7 или 12 дев-трясавиц, а одну бесицу, внешность которой напоминает обличье вештицы из южнославянских СМ. Эта бесица вредит матерям и их младенцам, как и вештица из тех же южнославянских молитв, хотя это и противоречит надписанию текста как молитвы от трясавиц. Бесица называет свои 12 имен, среди которых по меньшей мере 3 имеют параллели в южнославянских Сисиниевых молитвах: *вештица, оубеица* и, возможно, *образующа* (Агапкина 2010: 746).

---

[40] *Испр., в ркп.* идо.
[41] *Испр., в ркп.* сипосати.
[42] *Испр., в ркп. ошибочно во второй раз написано* Е *под титлом, т.е.* «5».
[43] *Слог* ни *надписан сверху.*
[44] *Испр., в ркп.* чизгложущая.
[45] *Испр., в ркп.* катапе(тчи)мя(?).
[46] *Далее несколько слов утрачено из-за механического повреждения листа.*
[47] *Испр., слог* пе *не читается.*
[48] *Испр., в ркп.* рабо.
[49] *Испр., в ркп.* бесицо.
[50] *Испр., в ркп.* уби(й)цу.
[51] *На этом список обрывается.*

В молитве сообщается, что бесица пыталась навредить Богородице и новорожденному Христу, однако ее остановил архангел Михаил. Этот эпизод, характерный для СМ у южных славян, в других текстах у восточных славян, кажется, не известен.

Кроме приведенной молитвы, известен также более краткий текст, переписанный П.С. Ефименко в Холмогорах со старинной рукописи. Тексту предшествует «указ»: «Молитву <...> напиши на бумаге, которую, когда болящий выносит три дня, сжечь, и тот пепел выпить, растворя святою водою» (Ефименко 1878: 205, № 43б).

> Шедшу святому Сисению от горы Синайския, обрете бесица, имуща очи разжены и руце железны и власы верблюжие, и рече си святий Сисений: «Где идешь, нечистыя душе, и откуду еси?» Она же отвеща ему и рече: «Аз иду юность женску изсушити, млеко остановити, а младенцы погубити, очи возвратити человеком, а другие родят глухи и неми, и погублю во чреве матернем». Тогда помолися святий Сисений Господу Богу, и предста ему святий архангел Михаил, ухвати ея, вкова десною рукою своею, и рече ей: «Аще ми не кленешися, не отъидешь от руки моея». Она же клятся ему и рече тако: «Мышца великаго Бога и непоколеблемая, яко не имать ти солгати, да аще кто может изчитати дванадесят имен моих, не имам приближитись к тому человеку, ни к дому его, а имена моя: 1-е Вящица, 2-е Бесица, 3-е Преображница, 4-е Убийца, 5-е Елина, 6-е Полобляющая, 7-я Имарто, 8-я Ария, 9-я Изъедущая, 10-я Негризущая, 11-я Голяда, 12-я Налукия». И рече ей архангел Михаил: «Заклинаю, проклятое сатано, Иисус Христом, Сыном Мариным, той изгонит трясавицу от р. б. им. и от дому его, молитвами и заступлением честних небесных сил, безплотних, и святия причистия преблагословенния Владичицы нашеи Богородицы и Приснодевы Марии и святаго великомученика и победоносца Георгия и всех святых молитвами; оставися трясавица от р. б. им. Во имя Отца[52] и Сына и Св. Духа. Аминь» (Ефименко 1878: 205–206, № 43б).

Начало текстов Н.Я. Новомбергского и П.С. Ефименко почти совпадает; близки в обоих заговорах описания внешности бесицы и ее злокозненных действий. В обоих текстах Сисиний спрашивает бесицу, куда она идет; потом с неба спускается архангел Михаил; бесица сообщает свои 12 имен, а архангел требует у нее поклясться, что она не станет вредить людям, которые будут знать ее имена.

Списки имен в текстах Н.Я. Новомбергского и П.С. Ефименко имеют много общего. Три имени совпадают: *бесица, убийца, елина*. Имена *вешица* / *Вящица* отличаются только фонетически. Еще 5 имен отчасти напоминают друг друга: *образующа* / *Преображница; похобляющия* / *Полобляющая; изгложущая* / *Изъедущая, голендуй* / *Голяда; ликияну* / *Налукия.*

---

[52] *Испр., в публикации* Отцы.

Тексты Н.Я. Новомбергского и П.С. Ефименко имеют довольно путаный характер и явно переписаны с ошибками. Вряд ли подобные молитвы могли бы получить особую популярность в рукописной и тем более устной традиции. Эти тексты свидетельствуют о том, что южнославянские СМ были известны на территории проживания восточных славян и спорадически фиксировались в рукописной традиции. Кроме того, они позволяют наблюдать процесс сближения южнославянских СМ от вештицы и восточнославянских заговоров от трясавиц.

Наиболее близкая сербская молитва, которую имеет смысл сопоставлять с русскими текстами переходного характера, — четвертая молитва Сисиния из Сборника попа Драголя (вторая половина XIII в.). Это один из немногих сербских текстов «Михаил-типа», в которых в качестве протагониста выступает Сисиний; в последующих южнославянских молитвах данного сюжетного типа такую роль обычно играет архангел Михаил.

Сюжет четвертой молитвы из Сборника попа Драголя в целом таков. Сначала повествование ведется от лица самого Сисина. Он спускается с Сионской горы и встречается с вештицей, которая рассказывает ему, что, когда Мария родила Слово Божие, вештица отправилась мучить Марию и погубить Христа, однако ее остановил и заковал архангел Михаил; вештица поклялась ему, что не будет проникать в дома, где будут записаны ее имена, и сообщила свои 13 имен. В конце Сисин заклинает вештицу святым ангелом Елисеем и требует, чтобы дьяволов из ее рода можно было прогнать его (т. е. Сисина) именем. Таким образом, архангел Михаил появляется не по молитве Сисина, а только в рассказе вештицы. Интересно и то, что в тексте предлагается два способа борьбы с вештицей: путем хранения списка с ее именами и путем призывания имени Сисина.

В четвертой молитве из Сборника попа Драголя можно выделить 7 фрагментов, имеющих параллели в текстах Н.Я. Новомбергского и П.С. Ефименко. Представим их в виде таблицы.

Таблица 4. Параллели между молитвой из Сборника попа Драголя (№ 4) и русскими текстами переходной редакции

	Соколов 1888: 36–39, № 4	**РГАДА 1672(1)**	**Ефименко 1878: 205–206, № 43**
1	Азь сисинь сходе ѿ сиѡньские горы. срѣтохь вѣщицоу. имоущю власы до земле. и ѡчи ѥси бѣста ѡгньнѣ. и рѣхь ѥи кто ты ѥси камо ли идеши. ѿ киѥ ли ѥси страны.	Во они дни и(з)ше(д) с[вя]ты[й] Сисене(й) (з) горы Сина(й)сте(й), стрете бесица, имеюща разжени очи, а руце железные, а власы ве(л) блюжи, акаяна виденье. Рече Сисене(й):	Шедшу святому Сисению от горы Синайския, обрете бесица, имуща очи разжены, и руце железны, и власы верблюжие, и рече еи святий Сисений:

		«О блазни лукави, прелести дияволя, о(т) куды еси, где идеши, что имя твое?»	«Где идешь, нечистыя душе, и откуду еси?»
2	ѿвеща вѣщица и гл҃а ми. азь доубиѥ ис корѣне иземлю и юность женамь прохож(д)ю. ꙗко медвѣдица и ꙗко голоубица. и ꙗко змиꙗ. и ꙗко кокошь. азь оудавлꙗю дѣти добрыѥ. азь творю дѣти вь нощи плакатисе. ѡсѣнаю и и покрываю дѣть.	И рече ему бесица: «Посла мя оте(ц) мо(й) сатана от преиспо(д) ни(х) вь ч[е]л[о]в[е]ки злыя пакости творити и косте жень(с)кия исьсушити, млека и(з) ся(к)нути, а младе(н) ца уморити и очи ч[е] л[о]в[е]комь омрачити, сьставь раслабити , овь же творю, родити(сь) глухи и неми, а другиа убиваю, егда родится, сего ради наро(д)чаюся поразити».	Она же отвеща ему и рече: «Аз иду юность женску изсушити, млеко остановити, а младенцы погубити, очи возвратити человеком, а другие родят глухи и неми, и погублю во чреве матернем».
3	и ѥг(д)а маријꙗ роди истиньноѥ слово бжиѥ на земли идохь тамо помоучити се ю да ѥ погоублю	Егда роди Спаса Б[огороди]ца М[а]рия Слово истиное, идох то я бла(з)нити <...>	–
4	и видѣвь ме архангль михаиль и ѥть ме и ѡкова ме.	<...> видевь ю архаге(л) Михаиль, с неб(ес)ных кру(г) слете(в) и рече ми: «А(з) посла(н) о(т) невидимаго ц[а]ря и ови окая(н)ны да неки ащи внидти в ч[е]л[о] в[е]ки на бьчеа ковачи руку десную» <...>	Тогда помолися святий Сисений Господу Богу, и предста ему святий архангел Михаил, ухвати ея, вкова десною рукою своею, и рече ей: «Аще ми не кленешися, не отъидешь от руки моея»
5	и тько можеть прѣписати имена моꙗ не имамь власти нощию вьлѣсти в хлѣвиноу ѥго. ни младѣнца погобити. ни стара ни юна. ни скота ѥмоу.	<...> и хто може(т) списати дванадеся(т) имя(н) мои(х), то внити в домь, ни в жену, ни в мл[а]де(н)цы тво[и], ни убити о(т) дому <...>	...да аще кто может изчитати дванадесят имен моих, не имам приближитись к тому человеку, ни к дому его...
6	... .а. име моꙗ вѣщица. ꙗже вь чл҃вка вьѡбражаѥть се .в. ѡбратьниꙗ .г. писоурини .д. мариæда .е. климениꙗ .s. спириноса .з. авериа	<...> тот се пе(р) вое нарицае(т) имя мое: бесица матрить, 2 вешица, 3 образующа, 4 оубеица, 5 похо(т) люща, 6 елина,	...а имена моя: 1-е Вящица, 2-е Бесица, 3-е Преображница, 4-е Убийца, 5-е Елина, 6-е Полобляющая, 7-я Имарто, 8-я Ария,

	.и. пастирꙗ .ѳ. селевиꙗ .і. чедоморꙗ .аі. оурида .вı. добраꙗ. .гı. прѣѡбразница.	7 непирия, 9 вз[ы](д) [у]щиа, 10-е изглажоущана, 11 голе(н)дуи, 12 ликияну.	9-я Изъедущая, 10-я Негризущая, 11-я Голяда, 12-я Налукия
7	[Слова Сисина] <...> имени котори же рода твоѥго диꙗволь. именемь моимь да прогонить се. всаки ѿ него нечысти дх̄ь. ѿ селѣ прославитьсе име твоѥ ѿц̄а и сн̄а и ст̄го дх̄а.	И рече: «Аще кто призовет имя мое Михаиль, о(т)бегне(т) о(т) нея во(т)ча(с), исче(з)не(т) дияволе». Во имя О[т]ца и С[ы]на и Св[я]таго Д[у]ха. И н[ы]не и присно и вовеки ами(нь).	И рече ей архангел Михаил: «Заклинаю, проклятая сатано <...>». Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь.

Текст Н.Я. Новомбергского значительно испорчен, однако в нем присутствуют те же мотивы, что и в четвертой молитве из Сборника попа Драголя: архангел Михаил появляется в рассказе о том, как вештица пыталась навредить Марии и ее божественному младенцу; в качестве защиты от вештицы предлагается и список ее 12 имен, и имя архангела Михаила. В версии П.С. Ефименко текст заметно сокращен и упрощен; архангел Михаил появляется по молитве Сисиния, узнает у вештицы ее имена и заклинает ее Иисусом Христом.

Если в заговоре, опубликованном Н.Я. Новомбергским, вештицу с ее 13 именами заменить на 12 трясавиц, а описание злокозненных действий вештицы — на описание вреда, наносимого каждой из 12 трясавиц, то получившийся текст будет весьма напоминать русские заговоры от лихорадки. Вполне возможно, что именно в результате подобных замен и появились первые русские СМ.

Тот факт, что подобные переходные тексты сохранились только в двух рукописях XVII–XVIII вв., может объясняться, во-первых, тем, что данная трансформация произошла достаточно давно (к XV в. русские трясавичные молитвы уже существовали), и, во-вторых, тем, что переходные типы СМ были вытеснены новыми сюжетными типами заговоров от лихорадки, которые получили у восточных славян значительную популярность.

Чинопоследование от лихорадки

В записи из лечебника М.Ю. Лахтина, как мы видели, три части: **(A)** молитва от лихорадки, **(B)** заклинание трясавиц, **(C)** «Похвала Кресту». Тексты произносятся священником над головой больного лихорадкой, которому дают также пить воду с креста.

Общую последовательность текстов можно записать с помощью формулы: **A+B+C.** Хотя это чинопоследование не включалось в требники, оно было достаточно широко распространено. Помимо лечебника М.Ю. Лахтина формула **A+B+C** представлена также в семи источниках XVIII–XIX вв. (Вохин 1878:

490–492, № I–III; псковск., нач. XVIII в.; Мордовцев 1871: 172–173, примеч.**; саратов., из дела 1795 г.; Соколов 1895: 167; XVIII в. (фрагменты); Тихонравов 1863/2: 351–352; XVIII в.; Майков 1869, № 103; из стар. травника; Виноградов 1910/3: 11–12; г. Пинега, 1853 г.; Петухов 1859–1860: 111–113; пермск.).

Сюда же можно отнести записи, в которых отдельные фрагменты повторяются два раза: **A+B+B+C** (ОЧР 2002: 154–155, № 7–8; из дела 1748 г.); **A+C+B+C+B** (Ефименко 1878: 205 № 42, из стар. рукоп., архангел.).

В ряде рукописей тексты даются в другой последовательности: **B+C+A** (Новомбергский 1907/4: 223–224; из дела 1672 г., костром.; Виноградов 1910/3: 10; г. Пинега, 1853 г.); **A+C+B** (Ефименко 1878: 206–207, № 44; из стар. рукоп., архангел.; Герасимов 1898: 164–165, № 1; новгород. череповец. (=Попов 1903, № 83)); **C+A+B** (АРГО, разд. 7, № 44, л. 2–4об., № 1, л. 5–7, № 3; вологод. сольвычегод., 1887 г.).

Во многих записях XVII–XX вв. заговор от лихорадки и ее заклинание не сопровождаются «Похвалой Кресту». Эти случаи можно обозначить формулой **A+B** (Панайотов 2003: 247–251, XVII в., укр.; ИРЛИ, ФА, колл. 192, с. 250, № 16, с. 253, № 21; 1725 г., олонец.; Виноградов 1909/2: 6–8, № 2–3; ркп. из Костромы, XVIII в.; Балов 1893: 425–426; ркп. нач. XIX в., яросла в. пошехон.; Щуров 1867: 163–164; Якушкин 1868: 165–167; яросла в. пошехон.; Пр-ский 1873: 870–871; олонец.; АРГО, р. 36, № 48, л. 6–6об.; саратов., 1889 г.; Минх 1890: 52–54; саратов. хвалын.; Логиновский 1904: 71–72, № 1; забайкал.; Костарев 1907: 101–102; устн., пермск.; Смирнов, Ильинская 1992, № 81; устн., архангел. каргопол.).

Заклинание трясавиц может присоединяться к заговору от лихорадки без дополнительной мотивировки, а может быть мотивировано ситуацией, например заклинание произносит св. Сисиний, которому это поручил ангел Сихаил.

ОНОМАСТИКОН ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРОВ ОТ ЛИХОРАДКИ

Именам персонифицированных лихорадок уже во второй половине XIX в. уделили внимание А.Н. Афанасьев, И.Д. Мансветов, А.Н. Веселовский и М.И. Соколов. Специальную статью этой теме посвятил Е.А. Ляцкий (1893). В последние десятилетия имена лихорадок неоднократно становились предметом изучения лингвистов (Черепанова 1977; Черепанова 1983: 92–94; Топоров 1993: 91–92; Юдин 1997: 233–261; Юдин 1998; Черепанова 2005: 17–27). Тем не менее тема не является исчерпанной прежде всего потому, что количество доступных исследователям текстов заговоров от лихорадки многократно возросло в последние годы в связи с публикацией новых источников, привлечением пока еще не обнародованных архивных

материалов и актуализацией ранее не привлекавшихся текстов из редких и труднодоступных публикаций XIX–XX вв.

В данной главе мы приведем и проанализируем имена трясавиц из русских, украинских и белорусских заговоров типа СЛ. За рамками рассмотрения останутся диалектные названия лихорадки и названия, которые встречаются в заговорах других типов. Трясавицы обозначаются в основном одиночными лексемами (существительными, субстантивированными прилагательными, причастиями), а также словосочетаниями прилагательных с существительными или сравнительными оборотами. Подавляющее большинство имен относятся к женскому роду и имеют соответствующее морфологическое оформление.

Рассматриваемые лексемы и словосочетания могут быть названы именами с большой долей условности, поскольку граница между именами собственными и нарицательными в данном контексте представляется весьма неопределенной. Среди названий лихорадки можно выделить лексемы мотивированные и немотивированные, хотя последние, как правило, также можно этимологизировать, если провести необходимое исследование.

Перечни 12 трясавиц из текстов, относящихся к редакциям Ф.И. Буслаева и А. Фенютина, дают нам 78 списков, т. е. примерно 930 имен, среди которых, правда, имеется много повторений и вариантов[53]. Подобную таблицу можно найти в работах О.А. Черепановой (Черепанова 1977: 50–51; Черепанова 2005: 24–25), однако в ней учтено только 18 русских заговоров[54].

В рамках одного текста перечень лихорадок может встречаться дважды или даже трижды, причем эти перечни в большинстве случаев совпадают, однако могут и отличаться друг от друга. В связи с этим в таблице один и тот же источник фигурирует иногда два или три раза; цифра 1, 2 или 3 в скобках после сокращенного обозначения источника указывает на порядковый номер данного списка имен в последовательности аналогичных списков, встречающихся в одном и том же тексте.

Написания заглавных и строчных букв сохраняются, хотя орфография в данном случае имеет вполне условный характер и в большей мере отражает установки публикаторов, чем существо дела.

Источники в таблице указаны сокращенно в соответствии с библиографическим списком, помещенным в настоящем издании на с. 685–688.

---

[53] Наряду с перечнями имен из заговоров пространной редакции с толкованиями 12 имен и без толкования имен в таблицу включены имена лихорадок из одного заговора, представляющего собой контаминацию заговора от лихорадки с присушкой (Майков 1869, № 28), и из таблицы наименований трясавиц в статье О.А. Черепановой (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20).

[54] В таблице О.А. Черепановой представлены также обозначения трясавицы из Синайского евхология, южнославянского и греческого заговоров (всего 21 текст).

Таблица 5. Перечни 12 имен трясавиц в русских заговорах от лихорадки[55]

	Источник	1	2	3	4	5
1	**ГИМ, Син. 481, № 501(1); 1660-1670-е**	Тресея	Гнея	Ледея	Гнетея	Грынуша
2	**Там же (2)**	Трясея	Гнетея	Ледея	—	Грынуша
3	**РГАДА 1672(1)**	бесица матрить	вешица	образующа	оубеица	похотлюща
4	**РГАДА 1672(2)**	бесица	вешица	образующа	оубиица	похобляюща
5	**РГАДА 1672(3)**	бесица мат[е] р[ь]ю(?)	вешица	образующая	убейца	похоблюща
6	**РГАДА 1672(4)**	бесица	вещица	образующа	убийца	похобляющия
6	**Перм XVII в.**	Огния	Ледиха	Желтая	Глохия	—
8	**Вохин 1878; нач. XVIII в.**	Тресея	Гнетея	Ледея	Гнедея	Глухия
9	**ИРЛИ 1725, № 16(1).**	Трясавица	Огненная огневица	летняя литница	гнетуха	хрипунья
10	**ИРЛИ 1725, № 16(2)**	трясавица	огневица	летная	гнетуха	хрипунья
11	**ИРЛИ 1725, № 16(3)**	трясавицы	огненная	литняя	гнетуха	хрыпуха
12	**ИРЛИ 1725, № 21**	трясуха	ленуха	огненная	хрипунья	гнетуха
13	**ОЧ 1748**	Гнемея	Трисея	Желтея	Пухлея	Егнея
14	**Фен XVIII в.**	Вефоя	Ивуя	Руньша	Дофелея	Снея
15	**Тих XVIII в.**	Гнетея	Тресея	Желтея	Пухлея	Огнея
16	**Морд. 1795**	Глемея	Тресея	Огнея	Желтея	Пухтея
17	**Сокол XVIII в.**	огненная	—	—	Гнетея	Хрипуша
18	**Вин XVIII**	Трясови́ца	Меди́я	Ярусто́шо	Ко́ркуша	Корко́дия
19	**С XVIII в.**	гнетея	трясея	потягота	пухлея	огнея
20	**Сок92 XVIII в.**	трясея	огнея	глядея	авваркуша	храпуша
21	**Майков 28**	Огнея	Гнетея	Знобея	Ломея	Пухлея

[55] В таблице учтены тексты пространной редакции с толкованиями 12-ти имен (редакция Ф.И. Буслаева) и пространной редакции с 12-ю именами без толкований (редакция А. Фенютина)

6	7	8	9	10	11	12
Глухея	Ломея	Пухнея	Желтея	Коркуша	Гледея	Неве плясавица
Глухея	Ломея	Пухнея	Жолтея	Коркуша	—	Неве
елина	непирия	–	взыдущиа	изглажоущана	голендуй	ликияну
елина	мартуиа	нанирия	взыдущия	изгложищая	голендуй	аликияане
елина	ненирия	_	взыдущая	изгложущая	голендуй	ликлияна
елина	–	–	–	–	–	–
Юдея	Корчея	Грудея	Проклята́я	Ломе́ня	Гляде́я	Огнеястра
Пухия	Грудища	Желтея	Огнея	Ломея	Корноша	Невея
глухая	ломля	пухлая	жолтая жолтуха	поряюта	голодная голодуха	трясавица
глухая	ломливуха	опухлая	жолтуха	поряюта	голодная	трясавица
глухая	ломливуха	опухлая	жолтая	портежная	голодная	трясавицы
лом	падуха	желтая желтуха	—	глухая	голодная	—
Ледея	Ломея	Хрипуха	Коркота	Знобея	Сухота	Невея
Мартуша	Чадлея	Гтея	Хамноя	Кисленея	Знобица	Трясавица
Ледея	Холмея	Тресея	Скорчея	Знобея	Сухота	Невея
Ледѐя	Хрипуга	Хоркота	Лемея	Злобея	Гнетея	Невея
Худая	Ломотная	Опухлая	Желтая	рабъпуша, стаскуша, сломея, хирарха, подагра	Пухлея	—
Желто́дия	Люмия	Секу́дия	Пухли́я	Чеми́я	Нелюдия	Неви́я
ледеа	ледеа	хрипуха	знобея	коркота	сухота	сестра их всех старейшая
пухлея	желтея	авея	хамея	немея	глухея	каркуша
Скорохода	Трясуха	Дрожуха	Говоруха	Лепчея	Сухота	Невея

22	**Майков 103**	Трясся	Огнея	Ледея	Гнетея	Хрипуша
23	**Ефим 42**	Кашея	Овена	Каса	Орыста	Оледья
24	**Ефим 43б**	Вящица	Бесица	Преображница	Убийца	Елина
25	**Ефим 44**	Тресея	Огния кипучая	Недра	Ломея	Усма губилца
26	**Ефим 46д**	трясея	гнетея	злобея	гладея	глущея
27	**Соколов 1892**	обыдея	блудея	ломота	харкота	хрипота
28	**РФВ35(1)**	Огния	Ледия	Гнетея	Ломания	Желтия
29	**РФВ35(2)**	Носора чума	Слепота	Черная смерть	Ребуша	Проказа
30	**Балов(1)**	Трясея	Огнея	Ледея	Гнетея	Хрипея
31	**Балов(2)**	Тресея	Огнея	Ледея	Гнетея	Хрипея
32	**ИРЛ**	Трясовица	Медия	Гарустошо	Коркуша	Коркодия
33	**РЗРИ 725**	Теню	Ломея	Знобея	Невея	Сластея
34	**Афан(1)**	Забуха	Гнетница	Плетея	Месора	Шашая
35	**Афан(2)**	Трясавища	Огневица	Знобея	Пералея	Горькуша
36	**Гул**	невея́	синя́	легкая	трясуни́ца	желтуни́ца
37	**Леоп**	матуха	знобуха	летучка	гнетучка	Мария Иродовна
38	**Пругавин 1853(1)**	Трясовая	Огнянная	Ледея	Гнетея	Храпуша
39	**Пругавин 1853(2)**	трясавица	Огнея	Ледея	Гнетея	Хрыпуша
40	**Гуляев 1859: 153–154(1)**	Трясея	Гнетея	Ледея	Глядея	Грудица
41	**Гуляев 1859: 154(2)**	трясея	гнетея	ледея	глядея	грудица
42	**Гуляев 1859: 159**	Венея	Зардея	Мимохала(?)	Коркуша	Весенняя
43	**Петухов 1859–1860**	томленная	ломота	коркота	лютая лютица	пухота
44	**Кашин**	дауница	желуница	нутренная	жилиная	костяная
45	**Тих63**	озноба	ражога	зевота	блевота	потегота
46	**Щуров**	Рофея	Апуша	Гуца	Дофелия	Синая
47	**Якуш(1)**	Трасавица	Огненная	Леденая	Гнетея	Хрипуша

Глухая	Ломея	Унея	Желтея	Коркуша	Гледея	Невея
Ломея	Кашлея	Горлея	Пухлея	Вертея	Желтица	Горница
Поло-бляющая	Имарто	Ария	Изъедущая	Негризущая	Голяда	Налукия
Оглухища	Томея	Пухея	Желтея	Окоркуща	Гладея	Невея, сестра большая и старшая трясавица
ломея	пухлея	желтея	неядея	корчея	хрипущея	плясея, сестра их старейшая
пухота	желтуха	глухота	сухота	трясея	невея	греета
Скарбута	Сухая горбуша	Пухлая Мягара	Знобия	Синия	Тягота Пеперда	Дневия Иродиана
Синяя чума	Шумля	Конь белая Смерть	Тоскуша	Самахвала	Васьсса	Бздунея
Глухея	Ломлея	Пухлея	Желтея	Корикорта	Голодея	Невея
Глухея	Ломлея	Пухлея	Желтея	Коркота	Голодея	Невея
Желтодия	Люмия	Секудия	Пухлия	Чемия	Немодия	Невия
Трясея	Пласью	Томея	Хриперка	Хараркa	Знобея	старшая судья
Чорная	Тенная	Дида	Ладо	Омуга	Утеха	Переанда
Крикуша	Черькет (?)	Пухлея	Желтея	Дрехлея	Дремлея	—
мучени́ца	огненная	аки лед	временная	безъиме́нная	вешняя	листопа́дная
–	–	–	–	–	–	–
Глухая	Тягнея	Ломия	Пухлая	Желтая	Коркуша	Невея
Тягнея	Глухая	Палея	Толстая	Желтея	Коркуша	Невея
Глухея	Сухея	Пухея	Желтея	Коркуша	Глецея	Тресовица
глушея	сухея	пухея	желтея	коркуша	глядея	тресовица
Желтая	Пухлая	Водяная	Проховита	Знобея	Трясея	Отекная
сухота	воздыхание	щекота	чехота	желтая	огненная	трясавица
мозговая	денная	ночная	полуденная	полуночная	утренная	вечерная
гнетучка	тресучка	костоломка	вазья дорька	соная	бледная	дутиха
Густея	Котея	Комлея	Ломиха	Знобиха	Трясовица	Гнетиха
Глухая	Ломливая	Пухлая	Желтая	Коркотина	Голодея	всех проклятие и всех сердечных лихорадка

48	**Якуш(2)**	Тресенея	Огнея	Леденея	Гнетея	Хрипуша
49	**Овсян**	Февея	Ивуя	Руниша	Дофея	Синея
50	**Пр73**	тресея	огненная	ледея	гнетея	хрыпуща
51	**Голиц**	Тресовица	Медия	Чемия	Прустоша	Кародия
52	**Забыл**	Женнохолла и Трясовица	Перемежающая и дневная	Безумная	Переходная	Скорбная
53	**Ордин, № 3(2)**	Гнедея	Тресея лютая	Чудея	Хлудея	Кромуша
54	**Ордин, № 10**	Невея	Свена	Киза	Орыхта	Косилея
55	**Розанов, л. 6-6об.**	Трясея	Огненная	Ледея	Гнетея	Храпуша
56	**Розанов, л. 6об.**	трясавица	огненная	Ледея	Гнетея	Храпуша
57	**Минх**	Синея	Сирония	Сушея	Колея	Скучея
58	**Гусев 1893**	Машка	Дашка	Гашка	Пашка	Машка
59	**Миз**	Кашлея	Душлея	Соплея	Сипея	Пухлея
60	**Герас98**	трясея	леденая	гнетея	гледея	желтая
61	**Гер898**	огнея	ледея	ужнея	трупно-ломия	духея
62	**Гера1898**	знобуха	трясуха	ломуха	простудная	корхуша
63	**Ветух**	Трясовица	Огневица	Иедея	Забывающа	Хрипувита
64	**Попов, № 82**	Трясовица	Головия	Глителия	Грудиния	Животиния
65	**Попов, № 83**	Трясея	Ледея	Гнетея	Глядея	Желтея
66	**Попов, № 84**	Трясуха	Знобуха	Ломуха	Простудна	Корхотия
67	**Попов, № 85**	Ужна	Трупноломия	Трясовица	Духея	Лония
68	**Логин1904**	Сонея	Кашлея	Желтея	Тягея	Давея
69	**Тен**	Темна	Неможная	Пухлая	Земная	Перхатка
70	**Тен6**	Трясовица	Огневица	Ледяница	Гнетица	Хрипица
71	**Тен7**	Ления	Зардея	Хаила	Каркуша	Засения
72	**Собол**	Черная, смертная	Зеленая	Желтая	Томида	Гнетеница
73	**Кост**	Тошнѐна	Ломота	Сластёна	Сытена	Пухота
74	**Овчин 1908**	Юдея	Огневица	Пухлея	Хриплея	Желтея
75	**Мякутин 1910**	Ломаная	Земная	Колотия	Рвея	Пуглея
76	**Толмач 1911, № 1**	тряска	отогня	ледня	гнатия	ярыписа
77	**Тур 1913**	—	—	Куза	Колеи	Крисья
78	**См-Ил**	Лидия	Жегия	Глухия	Ломия	Трясея
79	**Черепанова 2005: 24, табл. 1, строка 20**	водянка	лихорадка	простудная	надуманная	листопадная

Глухея	Ломливая	Пухлея	Желтея	Коркотина	Голодея	Надовсея
Желтея	Чадлея	Гатея	Хампея	Кисленея	Знобица	Трясовица
глухея	ломея	пухлия	жолтея	коркота	голодея	невея
Коркуша	Ломия	Желтодия	Пухлия	Нелюбия	Серпуша	Невия
Разслабея	Пухлая	Тайная	Белая	Противна	Причудница	Смертная
Коркуша	Пухлуша	Хомея	Жедея	Жестная	Гадея	Огненная зимная
Оледия	Кузлея	Горея	Кулея	Жолотица	Гормица	Ветрея
Глухея	Ломея	Пухлея	Желтея	Хорпуша	Глядея	всем сестрам большая
Глухея	Ломея	Пухлея	Желтея	Хорпуша	Глядея	Плясея
Дулея	Огнея	Зубнея	Матушея	Ломея	Знобея	Трясея
Фенька	Стенька	Дунька	Грунька	Акулька	—	—
Зублея	Тяглея	Давлея	Харлея	Желтея	Укуша	Стяглея
глухая	—	утробница	хрипучая	—	—	тресовица и родница
сведея	ломлея	желтея	пухлея	полюбия	серпуглея	везияна
лостения	корхотия	желтудия	пухлуха	нелюбия	серпужа	невияна
Пухища	Истома	Костея	Желтея	Корчуша	Гладея	Яда
Погия	Костиния	Ломония	Томилия	Горячия	Холодия	Егия
Глухея	Ломлея	Пухлея	Хрипея	Огнея	Сведея	всех злее сестер
Корхуша	Лостения	Желтуха	Утробница	Полюбия	Серпужа	Невианна
Лоспея	Пухлея	Желтудия	Нелюбия	Корхуша	Серпугла	Везияна
Тошнея	Думнея-Знобиха	Трясовица	Трясовица	Потнея	Безсонница	Костоломная
Холодная	Лядвия	Клюша	Горнуша	Желтая	Глухая	Долмота
Глушица	Ломовица	Пухловица	Желтовица	Коркотица	Голодица	недужница
Желтая	Тухлая	Водяная	Проховидия	Знобея	Треся	Стекнея
Судорога	усокие колют	Пухота	Сухая	зноблю человека	Трясавица	злая Огненая
Сухота	Здыхание	Знобена	Чехотка	Жолтуха	Рожжига	Тресавица-Удница
Сухотея	Глухея	Голидея	Ломея	Кряхтея	Воркуша	Зубнея
Ревея	Согнея	Гнетея	Состарея	Желтая	Студеная	Трясовица
гибнея	ломея	пухлея	жалтея	гладея	картка	невея
Дия	Щошей	Корея	Колей	Жилища	Аухлия	Вестрия
Пухлея	Корчия	Хрипуша	Гнетия	Голодия (сладкоедка)	Желтия	Неневия
оговорная	приходная	прачинная	дримунча	желтуха	бессонная	усовная

Таблица 6. Перечни 12 имен трясавиц в украинских и белорусских заговорах от лихорадки

	Источник	1	2	3	4	5
1	**КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.**	Тяр(ъ)ра	канера	тєтуя	нє туя	шєлвія
2	**Ефим 1874, № 34, кубан.**	огненая	огненая	легчае	гнутная	ломотная
3	**Иванов 1885(1), харьк.**	Зябуха	Гнитыця	Плитія	Месора	Шашая
4	**Иванов 1885(2), харьк.**	Трясовиця	Огневиця	Знобея	Паралея	Гарькуша
5	**Добров, № 2, смолен.**	Арина	Полька	Катька	Аудотья	Праскоўя
6	**Wereńko, витеб.**	śmiarotnaja	unutrennaja	pawiarchounaja	kaściawaja	pudowaja

В украинских и белорусских заговорах от лихорадки встречаются единичные тексты с перечнем 12 имен (без толкований).

В таблице учтены 4 украинских и 2 белорусских заговора от лихорадки с перечнями 12 имен. Из четырех украинских текстов только один полностью соответствует условиям таблицы (Ефименко 1874: 11, № 34; кубан.). В двух случаях в публикации приведены только имена 12 трясавиц без текста заговора; таким образом, текст в принципе может оказаться русским, а не украинским (Иванов 1885: 740(1,2); харьков.). К этой же группе условно отнесен заговор от лихорадки из украинского лечебника второй половины XVIII в. (Передрієнко 1984: 220), хотя в нем приведено только 10 имен и, кроме того, это могут быть не имена лихорадок, а просто асемантические слова.

Имена трясавиц в русских, украинских и белорусских заговорах от лихорадки

Ниже приводится алфавитный список имен трясавиц из русских, украинских и белорусских заговоров от лихорадки. Всего в списке учтено примерно 1170 фиксаций имен, из них около 990 русских, 130 украинских и 50 белорусских. Поскольку некоторые словоформы встречаются в заговорах неоднократно, всего в списке представлено около 730 названий трясавиц (имена собственные, нарицательные, словосочетания и др.).

В список включены только те имена, которые фигурируют в заговорах от лихорадки типа СЛ; другие типы заговоров и диалектные названия

6	7	8	9	10	11	12
нехвея	жупєлвея	ленар	штаненар	кафера	—	—
жовтая	скорпія	сухая	знобая	сыняя	пухлая	глыхота и дневная, сестра их старейшая, моторнейшая и проклятейшая
Чорна	Тынна	Дида	Ладо	Омуга	Утиха	Персанда
Крикуша	Черькет	Пухлея	Желтея	Дряхлея	Дремлея	—
Дамнека	Ампіада	Ховра	Марюшка	Хрузка	Яўгешка	Фяклушка
listaadziewatnaja	listapadnaja	harochawaja	asinawaja	jadleńcawaja	ahniawaja	ledawaja

лихорадки не учитывались. Если название зафиксировано один раз, то за ним в скобках дается сокращенное обозначение источника, из которого оно заимствовано. Если одно и то же имя встречается в нескольких источниках, то после имени приводится число, обозначающее количество его фиксаций, и далее приводится список источников.

Если в заговоре несколько раз приводятся одинаковые перечни лихорадок, то такие перечни учитываются только один раз. Если же в тексте имеется два и более списков имен и эти списки отличаются друг от друга, то в словаре (как и в таблице) эти имена учитываются соответственно два и более раз. При этом к условному обозначению источника (например, *Ордин, № 3*) добавляется в скобках цифра, указывающая на порядковый номер данного списка имен в тексте источника (например: *Ордин, № 3(1)*). Таким образом, указания на общее количество фиксаций того или иного имени в словаре не отражают частотность этого имени в просмотренных нами текстах. Реально количество упоминаний данных имен в заговорах от лихорадки может быть значительно бóльшим.

Хотя в заговорах имена пишутся непоследовательно и с заглавной, и со строчной буквы, в словаре в целом сохранялась орфография источника. В случаях, если имя фигурирует в источниках несколько раз, различия в написании со строчной или заглавной буквы не учитывались.

Написание русских и украинских слов приближается к орфографическим нормам современных русского и украинского языков (буква «ять» заменяется на *е*, в русских словах буква *і* заменяется на *и*, а в украинских и белорусских сохраняется).

авваркуша (Сок92 XVIII в.)
авея (Сок92 XVIII в.)
аки ды(м) (икона XVII в.)
аки лев рыкающий (Селив)
аки лед 2 (икона XVII в.; Гул)
аки лед студен (Ордин, № 1)
аки море возмутишася (Ордин, № 3(1))
аки облинь трясяще (Ордин, № 3(1))
аки о(г)нь (икона XVII в.)
Акулька (Гусев 1893)
аликияане (РГАДА 1672(2))
Ампіада (Добров, № 2, смолен.)
Апуша (Щуров)
Арина (Добров, № 2, смолен.)
Ария (Ефим 43б)
Арфека (Короленко 1892(2))
asinawaja (Wereńko, витеб.)
Аудотья (Добров, № 2, смолен.)
Аухлия (Тур 1913)
африка (НБУВ, 334(3), XVII в., укр.)
африка синяя (НБУВ, 334(2), XVII в., укр.)
ahniawaja (Wereńko, витеб.)
Безсонница (Логин1904)
Безумная (Забыл)
безъимéнная (Гул)
бела (икона XVII в.)
Белая (Забыл)
(черная як) бес темъныи (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
бесица 3 (РГАДА 1672(2,4); Ефим 43б)
бесица мат[е]р[ь]ю(?) (РГАДА 1672(3))
бесица матрить (РГАДА 1672(1))
бессонная (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
Бздунея (РФВ35(2))
блевота (Тих63)
бледная (Тих63)
блудея (Соколов 1892)
(по морю) бредущии (РЗРИ 2010: 113, № 52, 2-я четв. XVII в.)
вазья дорька (Тих63)
Васияшка (ПЗ 557)
Васьсса (РФВ 35(2))
везияна 2 (Гер898; Попов, № 85)
Венея (Гуляев 1859: 159)

Вердоломея (Сокол 1895(1), XVIII в.)
Вертея (Ефим 42)
Весенняя (Гуляев 1859: 159)
веснуха (Смил 1730 г.)
веснянка (Шейн)
Вестрия (Тур 1913)
Ветрея (Ордин, № 10)
вечерняя (Кашин)
Вефоя (Фен XVIII в.)
вешица 4 (РГАДА 1672(1,2,3,4))
вешняя (Гул)
взыдущая (РГАДА 1672(3))
вз[ы]д[у]щиа (РГАДА 1672(1))
взыдушия (РГАДА 1672(2))
вінянка (Замовы 2009, № 1303)
витряные (Малинка)
Водяная 2 (Гуляев 1859: 159; Тен7)
водянка (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
водяные (Малинка)
воздыхание (Петух)
Воркуша (Овчин 1910)
временная (Гул)
всем сестрам большая (Розанов, л. 6–6об.)
Вящица (Ефим 43б)
Гадея (Ордин, № 3(2))
Гарустошо (ИРЛ)
Гарькуша (Иванов 1885(2), харьк.)
Гатея (Овсян)
Гашка (Гусев 1893)
гибнея (Толмач 1911, № 1)
Гладея 4 (Ефим 44; Ефим 46д; Ветух; Толмач 1911, № 1)
Гледея 3 (ГИМ, Син. 481, № 501(1), 1660–1670-е; Майков 103; Герас98)
Глемея (Морд. 1795)
Глецея (Гуляев 1859: 154)
Глителия (Попов82)
Глохия (Перм XVII в.)
глухая 8 (ИРЛИ 1725, № 16(1), 16(2), 21; Майков 103; Пругавин 1853(1)); Якуш(1)); Тен; Герас98)
Глухея 10 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е; Сок92 XVIII в.; Гуляев 1859: 153; Балов(1)); Пр73; Розанов, л. 6–6об., 6об.; Попов, № 83; Овчин 1910)
Глухия 2 (Вохин 1878, нач. XVIII в.; См–Ил)

глухота (Соколов 1892)
глушея (Гуляев 1859: 154(2))
Глушица (Тен6)
глущея (Ефим 46д)
глыхота (Ефим 1874, № 34, кубан.)
Глядея 7 (Перм XVII в.; Сок92 XVIII в.; Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2); Розанов, л. 6–6об., 6об.; Попов, № 83)
гнатия (Толмач 1911, № 1)
Гнедея 2 (Вохин 1878, нач. XVIII в.; Ордин, № 3(2))
Гнемея (ОЧ 1748)
Гнетеница (Собол)
Гнетея 21 (ГИМ, Син. 481, № 501(1), 1660–1670-е; Вохин 1878, нач. XVIII в.; Тих XVIII в.; Морд. 1795; Сокол XVIII в.; С XVIII в.; Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2); Майков 28, Майков 103; Ефим 46д; Пругавин 1853(1); Балов(1); Якуш(1); Пр73; Розанов, л. 6–6об., 6об.; Герас98; РФВ35(1); Попов, № 83; Мякутин 1910)
Гнетиха (Щуров)
Гнетица 2 (Попов, № 76; Тен6)
Гнетия (См-Ил)
Гнетница (Афан(1))
гнетуха 3 (ИРЛИ 1725, № 16(1,2), 21)
гнетухи (Малинка)
гнетучка 2 (Тих63; Леоп)
Гнея (ГИМ, Син. 481, № 501(1), 1660–1670-е)
Гнитыця (Иванов 1885(1), харьк.)
гнутная (Ефим 1874, № 34, кубан.)
Говоруха (Майков 28)
голендуй (РГАДА 1672(1,2,3))
Голидея (Овчин 1910)
Головия (Попов82)
Голодея 3 (Балов(1); Якуш(1); Пр73)
Голодица (Тен6)
Голодия (сладкоедка) (См–Ил)
голодная 2 (ИРЛИ 1725, № 16(2), 21)
голодная голодуха (ИРЛИ 1725, № 16(1))
Голяда (Ефим 43б)
Горея (Ордин, № 10)
Горита 2 (Драг; Иващенко)
Горлея (Ефим 42)
Гормица (Ордин, № 10)
Горница (Ефим 42)
Горнуша (Тен)

Горькуша (Афан(2))
Горячия (Попов82)
греета (Соколов 1892)
Грудея (Перм XVII в.)
Грудиния (Попов82)
Грудица 2 (Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2))
Грудища (Вохин 1878, нач. XVIII в.)
Грунька (Гусев 1893)
Грынуша 2 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е)
Гтея (Фен XVIII в.)
(Усма) губилца (Ефим 44)
Густея (Щуров)
Гуца (Щуров)
Давея (Логин1904)
Дамнека (Добров, № 2, смолен.)
дауница (Кашин)
Дашка (Гусев 1893)
денная (Кашин)
Дида 2 (Афан(1); Иванов 1885(1), харьк.)
Диофа (Сафонов 1894)
Дия (Тур 1913)
Дневия Иродиана (РФВ 35(1))
дневная (Ефим 1874, № 34, кубан.)
Долмота (Тен)
(вазья) дорька (Тих63)
Дофелея (Фен XVIII в.)
Дофелия (Щуров)
Дофея (Овсян)
Дремлея 2 (Афан(2); Иванов 1885(2), харьк.)
Дрехлея 2 (Афан(2); Иванов 1885(2), харьк.)
дримунча (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
Дрожуха (Майков 28)
Дулея (Минх)
Думнея-Знобиха (Логин1904)
Дунька (Гусев 1893)
дутиха (Тих63)
духея 2 (Гер898; Попов, № 85)
Душлея (Миз)
дьявольницы (Попов, № 85)
Егия (Попов82)
Егнея (ОЧ 1748)
елина 5 (РГАДА 1672(1,2,3,4); Ефим 43б)

Ерия (Сокол 1895(1), XVIII в.)
жалтея (Толмач 1911, № 1)
Жегия (См–Ил)
Жедея (Ордин, № 3(2))
же(л)та (икона XVII в.)
Желтая 13 (Перм XVII в.; Сокол XVIII в.; Петух; Пругавин 1853(1); Гуляев 1859: 159; Якуш(1); Ордин, № 1; Ордин, № 2; Тен7; Тен; Герас98; Собол.; Мякутин 1910)
Желтая аки цвет дубравный (Ордин, № 3(1))
желтая желтуха (ИРЛИ 1725, № 21)
Желтея 25 (ГИМ, Син. 481, № 501(1), 1660–1670-е гг.; Вохин 1878, нач. XVIII в.; Тих XVIII в.; Сок92 XVIII в.; ОЧР 1748; Морд. 1795; Гуляев 1859: 153–154(1); Гуляев 1859: 154(2); Майков 103; Ефим 44; Ефим 46д; Афан(2); Овсян; Розанов, л. 6–6об., 6об.; Балов(1); Якуш(2); Миз; Короленко 1892(2); Ветух; Гер898; Попов, № 83; Логин1904; Овчин 1910; Иванов 1885(2), харьк.)
Желтица (Ефим 42)
Желтия 2 (РФВ 35(1); См–Ил)
Желтія 2 (Драг; Иващенко)
Желтовица (Тен6)
Желто́дия 3 (Вин XVIII; ИРЛ; Голиц)
Желтудия 2 (Попов, № 85; Гера1898)
желтуни́ца (Гул)
Желтуха 3 (Соколов 1892; Попов, № 84; Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
желуница (Кашин)
Женнохолла (Забыл)
Жестная (Ордин, № 3(2))
Животиния (Попов82)
жилиная (Кашин)
Жилища (Тур 1913)
жовтая (Ефим 1874, № 34, кубан.)
жовтая як квет (Сокол 1895(2), XVIII в.)
Жола (Сокол 1895(1), XVIII в.)
Жолотица (Ордин, № 10)
жолтая жолтуха (ИРЛИ 1725, № 16(1))
жолтая як цвет дубравныи (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
жолтая яко цвет дубравный (Короленко 1892(1))
Жолтея 2 (ГИМ, Син. 481, № 501(2), 1660–1670-е; Пр73)
Жолтуха 3 (ИРЛИ 1725, № 16(1,2); Кост)
жупєлвея (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Жупело (Селив)

Жыднея (Калачов 1854)
Забуха (Афан(1))
Забывающа (Ветух)
Зардея 2 (Гуляев 1859: 159; Тен7)
Засения (Тен7)
Захотея (Ордин, № 1)
Здыхание (Кост)
зевота (Тих63)
зеленая 2 (Пруг 1853; Собол)
(яко трава) зеленая (Короленко 1892(1))
Зеленая аки трава (Ордин, № 3(1))
зеленая як трава полная (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
зе(л)на(?) (икона XVII в.)
Земная 2 (Тен; Мякутин 1910)
злая лихоманка (Гуляев)
злая Огненая (Собол)
Злобея 2 (Морд. 1795; Ефим 46д)
знобая (Ефим 1874, № 34, кубан.)
Знобена (Кост)
Знобея 10 (ОЧР 1748; Тих XVIII в.; С XVIII в.; РЗРИ 725; Гуляев 1859: 159; Афан(2); Майков 28; Минх; Тен7; Иванов 1885(2), харьк.)
Знобиха (Щуров)
Знобица 2 (Фен XVIII в.; Овсян)
Знобия (РФВ 35(1))
зноблю человека (Собол)
Знобуха 3 (Леоп; Гера1898; Попов, № 84)
Зублея (Миз)
Зубнея 2 (Минх; Овчин 1910)
зубы скрыжаще (Ордин, № 3(1))
Зыгрея (Калачов 1854)
Зябуха (Иванов 1885(1), харьк.)
Ивуя 2 (Фен XVIII в.; Овсян)
идольные дочери (Попов, № 77)
Иедея (Ветух)
изглажоущана (РГАДА 1672(1))
изгложущая (РГАДА 1672(3))
изгложющая (РГАДА 1672(2))
Изъедущая (Ефим 43б)
Имарто (Ефим 43б)
Иродиадница (См–Ил)
(Дневия) Иродиана (РФВ35(1))
Иродова дочка (Попов, № 74)

Иродские сестры (Попов, № 74)
искренная (Пруг 1853)
Истома (Ветух)
канера (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Каркуша 2 (Сок92 XVIII в.; Тен7)
Кародия (Голиц)
картка (Толмач 1911, № 1)
Каса (Ефим 42)
Катька (Добров, № 2, смолен.)
кафера (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Кашея (Ефим 42)
Кашлея 3 (Ефим 42; Миз; Логин1904)
kaściawaja (Wereńko, витеб.)
квактухка (Шейн)
квахтуха (Замовы 2009, № 1303)
Киза (Ордин, № 10)
Кисленея 2 (Фен XVIII в.; Овсян)
Клюша (Тен)
Колеи (Тур 1913)
Колей (Тур 1913)
Колея (Минх)
Колотия (Мякутин 1910)
(усокие) колют (Собол)
Комлея (Щуров)
Конь белая Смерть (РФВ35(2)), см. Откр 6: 8.
Корея (Тур 1913)
Корикорта (Балов(1))
Коркóдия 2 (Вин XVIII; ИРЛ)
Коркота 5 (ОЧР 1748; С XVIII в.; Петух; Балов(2); Пр73)
Коркотина (Якуш(1))
Коркотица (Тен6)
Коркуша 11 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е; Вин XVIII; ИРЛ; Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2), 159; Майков 103; Пругавин 1853(1); Голиц; Ордин, № 3(2))
Корноша (Вохин 1878, нач. XVIII в.)
Корхотия 2 (Гера1898; Попов, № 84)
корхуша 3 (Гера1898; Попов, № 84, 85)
Корчея 2 (Перм XVII в.; Ефим 46д)
Корчия (См–Ил)
Корчуша (Ветух)
Косилея (Ордин, № 10)
Костеница (ПЗ 556)

Костея (Ветух)
Костиния (Попов82)
костоломка (Тих63)
Костоломная (Логин1904)
костяная (Кашин)
косцяница (Шейн)
Котея (Щуров)
Коўтун (ПЗ 557)
Коўтуница (ПЗ 557)
Коўтуха (ПЗ 557)
Крикуша 2 (Афан(2); Иванов 1885(2), харьк.)
Крисья (Тур 1913)
Кромуша (Ордин, № 3(2))
Кряхтея (Овчин 1910)
Кузач (Тур 1913)
Кузлея (Ордин, № 10)
Кулея (Ордин, № 10)
кума (Попов, № 76)
кума родимая (Попов, № 76)
кумуха (Кашин)
кумухи-трясуницы (Кашин)
Кўохтуха (ПЗ 556)
кысцяніца (Замовы 2009, № 1303)
Ладо 2 (Афан(1); Иванов 1885(1))
(ако) лев зубами гризущая (Короленко 1892(1))
(аки) лев рыкает (Пруг 1853)
(аки) лев рыкающий (Селив)
легкая (Гул)
легчае (Ефим 1874, № 34, кубан.)
(як) лед, зубы скричищьще (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
ledawaja (Wereńko, витеб.)
ледеа (С XVIII в.)
леденая 5 (НБУВ, 334(2), 334(3), XVII в., укр.; Якуш(1,2); Герас98)
Ледея 15 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е; Вохин 1878, нач. XVIII в.; ОЧ 1748; Тих XVIII в.; Морд. 1795; Майков 103; Пругавин 1853(1); Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2), Пр73; Розанов, л. 6–6об., 6об.; Гер898; Попов, № 83)
ледзянка (Шейн)
Ледиха (Перм XVII в.)
Ледия (РФВ 35(1))
ледня (Толмач 1911, № 1)
Ледяница (Тен6)
Ледянка (ПЗ 556)

Лелія 3 (Драг; Иващенко; Ветухов 1905, харьков.)
Лемея (Морд. 1795)
ленар (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Ленея (Ордин, № 2)
Ления (Тен 7)
ленуха (ИРЛИ 1725, № 21)
лепия темная (НБУВ, 334(2), XVII в., укр.)
Лепчея (Майков 28)
Лета 2 (Драг; Иващенко)
летная (ИРЛИ 1725, № 16(2))
летняя литница (ИРЛИ 1725, № 16(1))
летучка (Леоп)
лідзянка (Замовы 2009, № 1303)
Лидия (См–Ил)
ликияну (РГАДА 1672(1))
ликлияна (РГАДА 1672(3))
Лилея (Короленко 1892(2))
Лилія (Калачов 1854)
listaadziewatnaja (Wereńko, витеб.)
listapadnaja (Wereńko, витеб.)
листопáдная 2 (Гул; Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
листопадница (Шейн; ПЗ 556)
(летняя) литница (ИРЛИ 1725, № 16(1))
лихоманка (Попов, № 77)
(злая) лихоманка (Гуляев)
лихоманьщина (Попов, № 76)
лихорадка 2 (Попов, № 76; Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
лом (ИРЛИ 1725, № 21)
Ломаная (Мякутин 1910)
Ломания (РФВ35(1))
Ломéня (Перм XVII в.).
Ломея 15 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е; Вохин 1878, нач. XVIII в.; ОЧР 1748; Майков 28, 103; Ефим 42, 44, 46д; РЗРИ 725; Пр73; Розанов, л. 6–6об.; Минх; Овчин 1910; Толмач 1911, № 1)
Ломиха (Щуров)
Ломия 3 (Пругавин 1853(1); Голиц; См–Ил)
Ломлея 3 (Балов(1); Гер898; Попов, № 83)
Ломливая (Якуш(1))
ломливуха (ИРЛИ 1725, № 16(2))
ломля (ИРЛИ 1725, № 16(1))
Ломовица (Тен6)
Ломония (Попов82)

Ломота 3 (Соколов 1892; Кост; Петух)
Ломотная 2 (Сокол XVIII в.; Ефим 1874, № 34, кубан.)
ломуха (Гера1898)
Лония (Попов, № 85)
Лоспея (Попов, № 85)
Лостения 2 (Гера1898; Попов, № 84)
лыхорадка (Малинка)
лыхорадчище (Малинка)
Люмия 2 (Вин XVIII; ИРЛ)
лютая лютица (Петух)
Лядвия (Тен)
Маргарита 2 (Драг; Иващенко)
Марина (Лиль-Адам)
Мария Иродовна (Леоп)
мартуиа (РГАДА 1672(2))
Мартуша (Фен XVIII в.)
Марюшка (Добров, № 2, смолен.)
матуха (Леоп)
Матушея (Минх)
Машка (Гусев 1893)
Медия 3 (Вин XVIII; ИРЛ; Голиц)
Месора 2 (Афан(1); Иванов 1885(1), харьк.)
Местопадшица (ПЗ 557)
мідзянка (Замовы 2009, № 1303)
Мимохала(?) (Гуляев 1859: 159)
мозговая (Кашин)
мучени́ца (Гул)
Надовсея (Якуш(2))
надуманная (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
Налукия (Ефим 43б)
нанирия (РГАДА 1672(2))
начніцы (Замовы 2009, № 1303)
нє туя (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
неве 2 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е)
Невея 20 (НБУВ, 334(3), XVII в., укр.; Вохин 1878, нач. XVIII в.; ОЧР 1748; Тих XVIII в.; Морд. 1795; Сокол 1895(1), XVIII в.; Калачов 1854; Майков 28, 103; Ефим 44; Соколов 1892; РЗРИ 725; Пругавин 1853(1); Балов(1); Пр73; Короленко 1892(2); Гул; Ордин, № 1, 10; Толмач 1911, № 1)
Невея огненная (Ордин, № 2)
Невианна (Попов, № 84)
Невия 3 (Вин XVIII; ИРЛ; Голиц)
Невія (Ветухов 1905, харьков.)

невияна (Гера1898)
Негризущая (Ефим 43б)
Недра (Ефим 44)
Недрія (Ветухов 1905, харьков.)
недужница (Тен6)
Некущая (Ордин, № 2)
Нелея (Сокол 1895(1), XVIII в.)
Нелюбия 3 (Голиц; Гера1898; Попов, № 85)
Нелюдия (Вин XVIII)
немея (Сок92 XVIII в.)
Немодия (ИРЛ)
Неможная (Тен)
Неневия (См–Ил)
ненириа (РГАДА 1672(3))
Непа 2 (Драг; Иващенко)
непирия (РГАДА 1672(1))
нехвея (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Нешія (Калачов 1854)
Нешлея (Короленко 1892(2))
нешуя 3 (НБУВ, 334(2,3), XVII в., укр.; Сокол 1895(1), XVIII в.)
неядея (Ефим 46д)
нивия огненная (НБУВ, 334(2), XVII в., укр.)
Носора чума (РФВ35(2))
ноцница (Шейн)
ночная (Кашин)
Ночница 2 (ПЗ 556, 557)
нутренная (Кашин)
образующа 2 (РГАДА 1672(1,2))
образующая 2 (РГАДА 1672(3,4))
обыдея (Соколов 1892)
Овена (Ефим 42)
Оглухища (Ефим 44)
Огневица 6 (ИРЛИ 1725, № 16(2); Афан(2); Тен6; Попов, № 76; Ветух; Овчин 1910)
Огневиця (Иванов 1885(2), харьк.)
огненая (Ефим 1874, № 34, кубан.)
(злая) Огненая (Собол)
огненная 10 (ИРЛИ 1725, № 21; Сокол XVIII в.; Пруг 1853; Якуш(1); Пр73; Гул; Петух; Ордин, № 3(1); Розанов, л. 6–6об., 6об.)
(нивия) огненная (НБУВ, 334(2), XVII в., укр.)
Огненная зимная (Ордин, № 3(2))
Огненная огневица (ИРЛИ 1725, № 16(1))

Огнея 13 (Вохин 1878, нач. XVIII в.; Тих XVIII в.; Морд. 1795; С XVIII в.; Сок92 XVIII в.; Майков 28; Майков 103; Пругавин 1853(2); Балов(1); Якуш(2); Минх; Гер898; Попов, № 83)

Огнеястра (Перм XVII в.).

Огния 2 (Перм XVII в.; РФВ35(1))

Огния кипучая (Ефим 44)

Огнянная (Пругавин 1853(1))

оговорная (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)

Окоркуща (Ефим 44)

Оледия (Ордин, № 10)

Оледья (Ефим 42)

Олександра (Лиль-Адам)

Оленеса (Драг, Иващенко)

Ольга (Лиль-Адам)

Омуга 2 (Афан(1); Иванов 1885(1), харьк.)

Опухлая 2 (ИРЛИ 1725, № 16(2); Сокол XVIII в.)

Орыста (Ефим 42)

Орыхта (Ордин, № 10)

Осынна (Ветухов 1905, харьков.)

Отекная (Гуляев 1859: 159)

отогня (Толмач 1911, № 1)

Офимья (Лиль-Адам)

pawiarchounaja (Wereńko, витеб.)

падуха (ИРЛИ 1725, № 21)

Палея 2 (Пругавин 1853(2); Короленко 1892(2))

Паралея (Иванов 1885(2), харьк.)

Парасковья (Лиль-Адам)

Пашка (Гусев 1893)

Пелія (Ветухов 1905, харьков.)

Пералея (Афан(2))

Переанда (Афан(1))

Перемежающая (Забыл)

Переходная (Забыл)

Персанда (Иванов 1885(1), харьк.)

Перхатка (Тен)

Пласью (РЗРИ 725)

Плетея (Афан(1))

Плитія (Иванов 1885(1), харьк.)

плюгавая (Сокол 1895(2), XVIII в.)

плясавица (ГИМ, Син. 481, № 501(1), 1660–1670-е; Розанов, л. 6–6об.).

Плясея 2 (Ефим 46д; Розанов, л. 6об.)

Погия (Попов82)

подагра (Сокол XVIII в.)
подолия(?) (НБУВ, 334(3), XVII в., укр.)
Полобляющая (Ефим 43б)
полуденная (Кашин)
полуночная (Кашин)
Полюбия 2 (Гер898; Попов, № 84)
Полька (Добров, № 2, смолен.)
портежная (ИРЛИ 1725, № 16(3))
поряюта 2 (ИРЛИ 1725, № 16(1,2))
потегота (Тих63)
Потнея (Логин1904)
потягота (С XVIII в.)
похаблюща (РГАДА 1672(3))
похаля обличеная (НБУВ, 334(2), XVII в., укр.)
похобляюща (РГАДА 1672(2))
похобляющия (РГАДА 1672(4))
похотлюща (РГАДА 1672(1))
прачинная (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
Преображница (Ефим 43б)
приходная (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
Причудница (Забыл)
Проказа (РФВ35(2))
проклятая (Розанов, л. 6–6об.)
Проклятáя (Перм XVII в.)
Простудна (Попов, № 84)
простудная 2 (Гера1898; Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
Противна (Забыл)
Проховидия (Тен7)
Проховита (Гуляев 1859: 159)
Прустоша (Голиц)
Пуглея (Мякутин 1910)
pudowaja (Wereńko, витеб.)
Пухея 3 (Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2); Ефим 44)
Пухища (Ветух)
Пухия (Вохин 1878, нач. XVIII в.)
Пухлая 6 (ИРЛИ 1725, № 16(1); Пругавин 1853(1); Гуляев 1859: 159; Якуш(1); Тен; Ефим 1874, № 34, кубан.)
Пухлая Мягара (РФВ35(1))
Пухлея 20 (ОЧР 1748; Тих XVIII в.; Сокол XVIII в.; С XVIII в.; Сок92 XVIII в.; Ефим 42; Ефим 46д; Афан(2); Майков 28; Балов(1); Якуш(2); Пр73; Розанов, л. 6–6об., 6об.; Гер898; Овчин 1910; Попов, № 83; Попов, № 85; См–Ил; Иванов 1885(2), харьк.)

Пухли́я 3 (Вин XVIII; Пр73; Голиц)
Пухловица (Тен6)
пухлуха (Гера1898)
Пухлуша (Ордин, № 3(2))
Пухнея 2 (ГИМ, Син. 481, № 501(1,2), 1660–1670-е)
Пухота 4 (Соколов 1892; Кост; Собол; Петух)
Пухтея (Морд. 1795)
рабъпуша (Сокол XVIII в.)
ражога (Тих63)
Разслабея (Забыл)
Растлея (Короленко 1892(2))
Растолья (Ордин, № 2), см. ростолия
Ратмолея (Сокол 1895(1), XVIII в.)
Рвея (Мякутин 1910)
Ребуша (РФВ 35(2))
Ревея (Мякутин 1910)
родница (Герас98)
родницы (Гера1898)
Рожжига (Кост)
ростолия (НБУВ, 334(2), XVII в., укр.), см. Растолья
Рофея (Щуров)
Руниша (Овсян)
Руньша (Фен XVIII в.)
Самахвала (РФВ35(2))
сведея 2 (Гер898; Попов, № 83)
Свена (Ордин, № 10)
Секу́дия 2 (Вин XVIII; ИРЛ)
Серпугла (Попов, № 85), см. серпуглея
серпуглея (Гер898), см. Серпугла
Серпужа 2 (Гера1898; Попов, № 84), см. Серпуша
Серпуша (Голиц), см. Серпужа
Синая (Щуров)
Синея 2 (Минх; Овсян)
Синия (РФВ 35(1))
синюхи (Малинка)
синя (Гул)
синяя (Пруг 1853)
Синяя чума (РФВ 35(2))
синяя як море смущено (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
синяя як облак (Сокол 1895(2), XVIII в.)
синяя яко море возмущенное (Короленко 1892(1))
Сипея (Миз)

Сирония (Минх)
Скарбута (РФВ35(1))
Скорбная (Забыл)
Скорохода (Майков 28)
скорпія (Ефим 1874, № 34, кубан.)
Скорчея (Тих XVIII в.)
Скучея (Минх)
сладкоедка (См–Ил)
Сластёна (Кост)
Сластея (РЗРИ 725)
Слепота (РФВ 35(2))
сломея (Сокол XVIII в.)
Смертная (Забыл)
(Черная,) смертная (Собол)
смутница (Шейн; ПЗ 556; ПЗ 557)
смутніцы (Замовы 2009, № 1303)
Снея (Фен XVIII в.)
Согнея (Мякутин 1910)
соная (Тих63)
Сонея (Логин1904)
Соплея (Миз)
Состарея (Мякутин 1910)
старшая судья (РЗРИ 725)
стаскуша (Сокол XVIII в.)
Стекнея (Тен7)
Стенька (Гусев 1893)
Степанида (Лиль-Адам)
студена (Сокол 1895(2), XVIII в.)
Студеная 2 (Пруг 1853; Мякутин 1910)
Стяглея (Миз)
Судорога (Собол)
(старшая) судья (РЗРИ 725)
сухая 2 (Ефим 1874, № 34, кубан.; Собол)
Сухая горбуша (РФВ35(1))
Сухея 2 (Гуляев 1859: 153–154(1,2))
Сухота 7 (ОЧР 1748; Тих XVIII в.; С XVIII в.; Петух; Майков 28; Кост; Соколов 1892)
Сухотея (Овчин 1910)
Сушея (Минх)
Сыня (Ветухов 1905, харьков.)
сыняя (Ефим 1874, № 34, кубан.)
Сытена (Кост)

Тайная (Забыл)
тайная от них горшая и лютая (Короленко 1892(1))
Темна (Тен)
(аки бе) темная (Ордин, № 3(1))
Тенная (Афан(1))
Теню (РЗРИ 725)
тетка (Попов, № 77)
тєтуя (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Толстая (Пругавин 1853(2))
Томея 2 (РЗРИ 725; Ефим 44)
Томида (Собол)
Томилия (Попов82)
томленная (Петух)
Топецали́ца (ПЗ 557)
Торчея (Логин1904)
Тоскуша (РФВ 35(2))
Тошне́на (Кост)
Тошнея (Логин1904)
Трасавица (Якуш(1))
(як облак) трасещис (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
Трасовица (Вин XVIII)
Тресавица-Удница (Кост)
Тресенея (Якуш(2))
Тресея 7 (ГИМ, Син. 481, № 501(1), 1660–1670-е; Морд. 1795; Балов(2); Вохин 1878; нач. XVIII в.; Тих XVIII в.; Ефим 44; Пр73)
Тресея лютая (Ордин, № 3(2))
Тресовица 4 (Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2); Голиц; Герас98)
тресучка (Тих63)
тресущая як порох (Сокол 1895(2), XVIII в.)
Треся (Тен7)
Трисея (ОЧР 1748)
Трупноломия 2 (Гер898; Попов, № 85)
трусюхи (Малинка)
Трясавица 7 (ИРЛИ 1725, № 16(1), 16(2); Фен XVIII в.; Пругавин 1853(2); Петух; Розанов, л. 6об.; Собол.)
Трясавища (Афан(2))
Трясея 15 (ГИМ, Син. 481, № 501(2), 1660–1670-е; С XVIII в.; Сок92 XVIII в.; РЗРИ 725; Гуляев 1859: 153–154(1), 154(2), 159; Ефим 46д; Розанов, л. 6–6об.; Соколов 1892; Балов(1); Минх; Герас98; Попов, № 83; См–Ил)
тряска (Толмач 1911, № 1)
Трясовая (Пругавин 1853(1))

Трясовица 12 (Вин XVIII; ИРЛ; Щуров; Овсян; Забыл; Ветух; Попов82; Тен6; Попов, № 76; Попов, № 85; Мякутин 1910, Логин 1904)
трясовицы (Гера1898)
Трясовиця (Иванов 1885(2), харьк.)
трясовище (Селив)
Трясся (Майков 103)
трясуни́ца (Гул)
(кумухи-)трясуницы (Кашин)
Трясуха 4 (ИРЛИ 1725, № 21; Майков 28; Гера1898; Попов, № 84)
(яко облак) трясущаяся (Короленко 1892(1))
Тухія (Калачов 1854)
Тухлая (Тен7)
Тынна (Иванов 1885(1), харьк.)
Тягея (Логин1904)
Тяглея (Миз)
Тягнея (Пругавин 1853(1))
Тягота Пеперда (РФВ35(1))
Тяр(ъ)ра (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
убеица (РГАДА 1672(3))
оубеица (РГАДА 1672(1))
убийца (РГАДА 1672(4))
оубийца (РГАДА 1672(2))
Ужна (Попов, № 85), см. ужнея
ужнея (Гер898), см. Ужна
Укуша (Миз)
Унея (Майков 103)
unutrennaja (Wereńko, витеб.)
Усма губилца (Ефим 44)
усовная (Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20)
усокие колют (Собол)
устомия (НБУВ, 334(3), XVII в., укр.)
Утеха (Афан(1)), см. Утиха
Утиха (Иванов 1885(1), харьк.), см. Утеха
утренная (Кашин)
Утробница (Герас98; Попов, № 84)
ўэснянка (ПЗ 556)
Февея (Овсян)
Фенька (Гусев 1893)
Френея (Ордин, № 2)
Фяклушка (Добров, № 2, смолен.)
Хаила (Тен7)
хамея (Сок92 XVIII в.), см. Хомея

Хамноя (Фен XVIII в.)
Хампея (Овсян)
Хараркa (РЗРИ 725)
Харлея (Миз)
харкота (Соколов 1892)
harochawaja (Wereńko, витеб.)
хирарха (Сокол XVIII в.)
Хлудея (Ордин, № 3(2))
Ховра (Добров, № 2, смолен.)
Холмея (Тих XVIII в.)
Холодия (Попов82)
Холодная (Тен)
Хомея (Ордин, № 3(2)), см. хамея
Хоркота (Морд. 1795)
Хорпуша 2 (Розанов, л. 6–6об., 6об.)
Хорторія (Калачов 1854)
Храпуша 3 (Сок92 XVIII в.; Пругавин 1853(1); Розанов, л. 6об.)
Хриперка (РЗРИ 725)
Хрипея 2 (Балов(1); Попов, № 83)
Хрипица (Тен6)
Хриплея (Овчин 1910)
хрипота (Соколов 1892)
Хрипувита (Ветух)
Хрипуга (Морд. 1795)
хрипунья 3 (ИРЛИ 1725, № 16(1), 16(2), 21)
Хрипуха 2 (ОЧР 1748; С XVIII в.)
хрипучая (Герас98)
Хрипуша 5 (Сокол XVIII в.; Майков 103; Якуш(1); Ордин, № 1; См–Ил)
хрипущея (Ефим 46д)
Хрузка (Добров, № 2, смолен.)
хрыпуха (ИРЛИ 1725, № 16(3))
Хрыпуша (Пругавин 1853(2))
хрыпуща (Пр73)
Худая (Сокол XVIII в.)
Хулья (Ордин, № 2)
Чадлея 2 (Фен XVIII в.; Овсян)
Чемúя 3 (Вин XVIII; ИРЛ; Голиц)
черная (НБУВ, 334(3), XVII в., укр.)
черная ест всех проклятшая (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)
Черная, смертная (Собол)
Черная смерть (РФВ35(2))
черная як бес темъныи (НБУВ, 334(1), XVII в., укр.)

черная як лес (Сокол 1895(2), XVIII в.)
Черькет 2 (Афан(2), Иванов 1885(2), харьк.)
чехота (Петух)
Чехотка (Кост)
че(р)на (икона XVII в.)
Чорна (Иванов 1885(1), харьк.)
Чорная (Афан(1))
Чорный лис (Ветухов 1905, харьков.)
Чудейф (Сафонов 1894)
Чудея (Ордин, № 3(2))
Шашая 2 (Афан(1); Иванов 1885(1), харьк.)
шєлвія (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
śmiarotnaja (Wereńko, витеб.)
штаненар (КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в., укр.)
Шумля (РФВ35(2))
щекота (Петух)
Щошей (Тур 1913)
Юдея 2 (Перм XVII в., Овчин 1910)
jadleńcawaja (Wereńko, витеб.)
ярыписа (Толмач 1911, № 1)
Яўгешка (Добров, № 2, смолен.)

Наиболее массовый характер имеют имена на *-е(я)/-и(я)*. Как отмечает О.А. Черепанова, которая проанализировала названия лихорадок с точки зрения их словообразовательной структуры, бóльшая часть имен на *-ея* — «отглагольные образования: *трясея* от *трясти*, *гнетея* от *гнести*, *знобея* от *знобить*, *тягнея* от *тянуть* (ср. *тяга*), *пухнея* от *пухнуть*, *глядея* от *глядеть* и т.п. (ср. *ломея, скорчея, ворожея, палея, немея*). <...> В заговорах имена на *-ея* оторвались от глагола и стали возможны от прилагательных: *глухея, желтея, бледнея, белея, синея*, и даже от существительных: *огнея, ледея, костея, холмея*» (Черепанова 2005: 27).

Внутренняя форма мотивированных имен *-е(я)/-и(я)*, как правило, указывает на поведение или внешний вид трясавицы как персонифицированного существа, на характер причиняемой человеку болезни или на часть тела, на которую направлено действие болезни; имя может также содержать негативную или, наоборот, комплиментарную оценку. Приведем список мотивированных имен на *-е(я)/-и(я)*:

Бздунея, блудея, Вертея, Ветрея, Гадея, гибнея, Гладея, гледея, Глохия, глухея, Глухия, глущея, Глядея, гнатия, Гнедея, Гнетея, Гнетия, Голидея, Головия, Голодея, Голодия, Горея, Горлея, Грудея, Грудиния, Густея, Давея, Давлея, Дремлея, Дрехлея, Дряхлея, Дулея, Думнея, духея, Душлея, жалтея, Желтея, Желтия, Желтія, Желтóдия, Желтудия, жолтея,

жупєлвея, Жыднея, Зардея, Захотея, Злобея, Знобея, Знобия, Зубнея, Кашея, Кашлея, Кисленея, Колея, Колотия, Корея, Корчея, Корчия, Костея, Костиния, Кряхтея, ледеа, Ледея, Ледия, Лелія, Ленея, Ления, лепия, Лепчея, Лидия, Лилея, Лилія, Ломания, Ломея, Ломия, Ломлея, Лядвия, Матушея, Надовсея, Недрія, Нелея, Нелюбия, Нелюдия, немея, неядея, обыдея, Огнея, Огния, Оледия, Плетея, Плясея, Полюбия, Потнея, Пуглея, Пухея, Пухия, Пухлея, Пухли́я, пухнея, Пухтея, Разслабея, Растлея, Рвея, Ревея, сведея, Секу́дия, Синея, Синия, Сипея, скорпія, Скорчея, Скучея, Сластея, сломея, Согнея, Сонея, Соплея, Состарея, Стяглея, Сухея, Сухотея, Сушея, Томея, Томилия, Торчея, Тошнея, Тресенея, Тресея, Трисея, Трясея, Тухія, Тягея, Тяглея, Тягнея, Холмея, Холодия, Хрипея, Хриплея, Чудея, Юдея.

Далее приводится список имен на *-е(я)/-и(я)*, которые не имеют прозрачной внутренней формы:

авея, Аухлия, Венея, Вердоломея, Вестрия, Гатея, Глемея, Глецея, Глителия, Гнедея, Гнемея, Гнея, Гтея, Дия, Дофелея, Дофелия, Дофея, Егия, Егнея, Ерия, Жегия, Жедея, Засения, Зыгрея, Ивуя, Иедея, Кародия, Комлея, Корко́дия, Корхотия, Косилея, Котея, Кузлея, Кулея, Лемея, ликия, Лония, Лоспея, Лостения, Люмия, мартуиа, Медия, Налукия, нанирия, Невея, Невия, Невія, Немодия, Неневия, ненирия, непирия, нехвея, Нешія, Нешлея, нешуя, Палея, Паралея, Пелія, Пералея, Плитія, Погия, Ратмолея, ростолия, Рофея, серпуглея, Сирония, Снея, Стекнея, ужнея, Унея, устомия, Февея, хамея, Хампея, Харлея, Хлудея, Хомея, Хорторія, Чадлея, Чемия, шєлвія.

Возможно, что некоторые из этих имен возникли в результате ошибок при переписывании рукописных заговоров, другие образовались в результате искажения слов греческого или каких-то других языков, третьи были сочинены целенаправленно как заумные слова или имитировали звуки чужой речи.

На втором месте по частотности имена, образованные от прилагательных и причастий на *-ая*, *-яя,* например:

asinawaja, ahniawaja, Безумная, безъиме́нная, Белая, бледная, Весенняя, вечерняя, вешняя, взыдущая, Водяная, временная, глухая, голодная, денная, дневная, Желтая, Жестная, жилиная, жовтая, жолтая, зеленая, Земная, знобая, изгложущая, Изъедущая, kaściawaja, костяная, легкая, ledawaja, леденая, летная, listaadziewatnaja, listapadnaja, листопадная, Ломаная, Ломливая, Ломотная, мозговая, надуманная, Некущая, Неможная, ночная, нутренная, огненная, Огнянная, оговорная, Опухлая, Отекная, pawiarchounaja, Перемежающая, Переходная, плюгавая, Полобляющая, полуденная, полуночная, портежная, приходная, проклятая, Проклята́я, простудная, pudowaja, Пухлая, Синая, синяя, Скорбная, Смертная, Студеная, сухая, Тайная, темная, Тенная, Толстая, томленная, Трясовая, Тухлая, Тынна, unutrennaja, усовная, утренная, harochawaja, Холодная, хрипучая, Худая, черная, Чорная, śmiarotnaja, jadleńcawaja.

Многие имена образованы с помощью суффиксов имен существительных: *-иц(а)*, *-ниц(а)*, *-уш(а), -ущ(а), -ух(а), -от(а), -их(а), -ищ(а)*, *-ищ(е)*, например:

-иц(а): бесица, вешица, Вящица, Глушица, Гнетица, Гнитыця, Голодица, Гормица, Грудица, Желтица, Желтовица, Жолотица, Знобица, Ломовица, Огневица, Огневиця, Пухловица, Топецали́ца, Трасавица, Трасовица, Тресовица, Трясавица, Трясовица, Трясовиця, Хрипица;

-ниц(а): Гнетеница, Гнетница, дауница, дьявольницы, желтуни́ца, желуница, Костеница, Коўтуница, Ледяница, родница, смутница, трясуни́ца, Утробница;

-уш(а), -ущ(а): авваркуша, Апуша, Воркуша, Гарькуша, Горнуша, Горькуша, грынуша, Каркуша, Коркуша, корхуша, Корчуша, Крикуша, Кромуша, Мартуша, Окоркуща, Пухлуша, рабъпуша, Ребуша, Серпуша, стаскуша, Тоскуша, Храпуша, Хорпуша, Хрипуша, Хрыпуша, хрыпуща;

-ух(а): веснуха, гнетуха, Говоруха, Дрожуха, Жолтуха, Забуха, Знобуха, Зябуха, квахтуха, Коўтуха, кумуха, Кўохтуха, ленуха, ломливуха, ломуха, матуха, падуха, пухлуха, синюхи, трусюхи, Трясуха, Хрипуха, хрыпуха;

-от(а): Долмота, Пухота, Сухота, Тягота, Хоркота, хрипота, чехота, щекота;

-их(а): Гнетиха, дутиха, Знобиха, Ледиха, Ломиха;

-ищ(а), -ищ(е): Грудища, Жилища, Оглухища, Пухища, Трясавища, трясовище.

Лихорадкам могут присваиваться календарные женские имена:

Акулька, Ампіада, Апуша, Арина, Аудотья, Васьсса, Гашка, Грунька, Дашка, Дунька, Катька, Лидия, Маргарита, Марина, Мария Иродовна, Марюшка, Машка, Олександра, Оленесса, Ольга, Офимья, Парасковья, Пашка, Полька, Стенька, Степанида, Фенька, Фяклушка, Яўгешка.

В функции собственных имен трясавиц могут использоваться апеллятивы и географические названия:

ария, африка, Безсонница, бесица, блевота, веснянка, водянка, воздыхание, глухота, Горница, Жилища, зевота, Здыхание, Истома, квахтуха, Колея, Корея, костоломка, Коўтун, кума, Лелія, Лилея, Лилія, лихоманка, лихорадка, лом, Ломота, матуха, мідзянка, мучени́ца, начніцы, Недра, ноцница, Ночница, Палея, подагра, Причудница, Проказа, скорпія, сладкоедка, Сластёна, Слепота, смутница, старшая судья, Судорога, Сухота, тряска, Убийца, Утеха, харкота, ховра, хрипота, Чехотка, щекота.

В качестве имен используются и обозначения родственных отношений: *кума, кума родимая, кумуха, кумухи-трясуницы, матуха, Матушея, тетка.*

Довольно много имен не имеют мотивационной основы в восточнославянских языках и производят впечатление заумных или транслитерированных с греческого или какого-то другого языка, например:

Арфека, вазья дорька, Вефоя, Гарустошо, голендуй, Горита, греета, Гуца, Дамнека, Диофа, Дия, Долмота, Женнохолла, Ивуя, Имарто, канера, кафера, Киза, ленар, ликияну, ликлияна, Месора, Мимохала(?), Непа, Носора чума, Овена, Омуга, Орыхта, Переанда, Пласью, поряюта, рабъпуша, Руньша, Руниша, Свена, Серпугла, Скарбута, Теню, Ужна, Хаила, Хамноя, Харарка, хирарха, Черькет, Чудейф, Шашая, штаненар, Щошей, ярыписа.

Неверно было бы считать, что все подобные имена сначала были осмысленными, а потом исказились в результате транслитерации слов других языков или ошибок при копировании рукописей. Несомненно, что некоторая часть имен с самого начала имела заумный характер, и в этом отношении последующие искажения не меняли принципиально ситуацию. В то же время можно предположить, что непонятные слова сильнее искажались при копировании, поскольку при возникновении альтернативных чтений у переписчика не было возможности опереться на знакомую ему форму слова.

Группы имен трясавиц

Приведем наиболее частотные имена трясавиц, занимающие фиксированные позиции в перечнях 12 имен; цифры обозначают количество фиксаций того или иного имени в одном из столбцов таблицы № 5:

1) Трясея (Тресенея, Тресея, Тряска, Трясовая, Трясся) — 17, Трясавица (Трясавища, Трясовица, Трясуха) — 15, Гнетея (гнедея, Глемея, Гнемея) — 5, Огния (Огнея, огненная) — 5, бесица — 4.

2) Огнея (Огневица, Огненная, Огния, отогня) — 20, Гнетея (Гнея, Гнетница) — 7, Трясея (Тресея, Трисея, трясуха) — 6, Ледея (Леденая, Ледиха, ледия) — 5, вещица — 4.

3) Ледея (Леденая, Леденея, Ледия, ледня, Ледяница) — 17, Желтея (Желтая) — 5, летняя (летная, литница, литняя) — 4, ломуха (ломота) — 3, Гнетея — 3.

4) Гнетея (Гнатия, Гнедея, Гнетица, Гнетия, Гнетуха) — 20, Глядея (гладея, гледея) — 5, Коркуша (Каркуша) — 4, Пухлея — 3.

5) Хрипея (Храпуша, Хрипица, хрипота, Хрипувита, хрипунья, Хрипуша, хрыпуха, Хрыпуша) — 18, Пухтея (Пуглея, Пухлея, Пухота) — 6, Желтея (Желтия, желтуни́ца) — 4, Корко́дия (Кародия, Корхотия, Корхуша) — 5.

6) Глухея (Глухая, глушея, Глушица, Оглухища) — 20, Ледея (ледеа, Олелия) — 5, Пухлея (Пухиша, Пухия, пухота) — 5, Желтодия (Желтая, Желтея) — 4, Сухота (Сухотея) — 3.

7) Ломея (Ломия, Ломлея, Ломливая, ломливуха, Ломля, Ломовица, Ломотная) — 20, Пухлея (Пухлая, Пухлуша) — 5, Сухея (Сухая) — 3.

8) Пухлея (Пухея, Пухлая, Пухлия, Пухнея, Пухловица, Пухота, Опухлая) — 22, Желтея (желтая, Желтодия, желтудия, желтуха) — 10, Хрипуха (Хрипуша) — 3.

9) Желтея (Желтая, Жалтея, Желтовица, Жолтая, Жолтея, Жолтуха) — 21, Пухлея (Пухлая, Пухлия, Пухлуха) — 7, Хрипея (Хриперка, хрипучая) — 3, взыщия (взыдущая, взядущия) — 3.

10) Коркуша (Корикорта, Коркота, Коркотина, Коркотица, Корхуша, Корчея, Корчуша, Окоркуша) — 15, Желтея (Желтая, Жолотица, Жолтуха) — 8, Знобея (знобиха, зноблю) — 5, Ломея (Ломеня) — 3.

11) Голодея (Голодица, Голодная, голодуха, Холодия) — 11, Глядея (Гладея, Гледея, Глецея) — 9, Серпуша (серпугла, серпужа) — 5, голендуй — 3, Сухота — 4.

12) Невея (Неве, Невианна, Невия, Неневия) — 20, трясавица (тресовица, Трясея, трясовица) — 11, Коркуша (Корноша) — 3, Ликия (Ликияни, Налукия) — 3, Везияна — 3.

Наибольшей устойчивостью в перечнях 12 названий лихорадки обладает имя, занимающее первую позицию в списке. В 32 перечнях из 78 (41%) список открывается словом с корнем *тряс- — Трясея, Трясавица* и др. Эти слова, образованные от глагола *трясти*, имеют наиболее архаический характер (восходят к старославянскому языку). Они могут быть восприняты как родовые обозначения болезней, перечисляемых в списке далее.

Имена, занимающие чаще всего три первые позиции в списке (*Трясея — Огнея — Ледея*), образуют довольно устойчивую группу. Воздействие на человека *Трясеи* и *Огнеи* описывается сходным образом: обе они вызывают жар, который сравнивается с горением дров в печи. *Огнея* и *Ледея* противопоставляются друг другу как вызывающая жар и вызывающая холод, причем в обоих случаях в толкованиях имен фигурирует образ печи: *Огнея* распаляет больного, как огонь в печи, а *Ледея* так знобит его, что даже огонь печи не в силах ему помочь.

Последнее место в списке чаще всего занимает *Невея* (20 списков), самая злая из трясавиц и дочерей царя Ирода, которые посылаются Сатаной из-под земли, чтобы вредить людям (Агапкина 2010: 713–724).

Наиболее массовая группа имен (71 фиксация) — дериваты с корнями **желт-/жолт-**: *Желтея* 25, *жолтея* 2, *жалтея, Желтия* 2, *Желтія* 2, *Желтая* 13, *желта*, *жовтая, Желтуха* 3, *жолтуха* 2, *желтая желтуха, жолтая жолтуха, Желто́дия* 3, *Желтудия* 2, *Желтица* 2, *Желтовица, желтуни́ца, желуница, жолотица, жола, желтая аки цвет дубравный, жовтая як квет, жолтая як(о) цвет дубравный* 2.

Имена с корнем *желт-* (от прил. *желтый*) в текстах пространной редакции с толкованиями 12 имен и без их толкования чаще всего занимают 9-ю позицию (21 употребление), однако встречаются также на 8-й, 10-й и др. Группа входит в парадигму цветообозначений наряду с такими названиями лихорадки, как *синяя, черная, белая, зеленая*, которые, однако, встречаются в заговорах гораздо реже (Юдин 1997: 244–245). В толковании имени делается акцент на цветовой характеристике: «9 же рече: “Мне есть

имя Желтея. Желтея же, рече, *аки желтый цвет в поле*”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е). Имена *Желтея* и под. ассоциируются со словами *желтуха* и *желчь* и желтым цветом кожи как следствием болезни. Желтизна кожи, лица, опухоли или человеческих глаз сравнивается с цветом полевых цветов, увядших листьев или желтка куриного яйца: «8-я, мне бо есть имя *Желтодия*, как *желтыя* в поле цветы, так человек *желтеет*» (Голицын 1882: 365–367; саратов. хвалын.); «9-я рече: имя мне *Желтея*, тогда человек бывает *желт*, как в курином яйце *желток*» (Ефименко 1878: 206, № 44; арханг. холмогор.); «Одиннадцатая рече: “Мне имя *Желтия*, я ложусь человеку в лицо, и у того человека бывает цвет аки дубровный”» (Смирнов, Ильинская 1992: 46, № 81; арханг., каргопол.); «10-я рече: “Мне имя *Желтая*!” — Аки цвет *желтый*, такожде она *желток* напускает на человека» (Виноградов 1910/3: 10; г. Пинега, 1853 г.); «10-я рече: мне есть имя *желтая*; напускаю на человека *желчь*, в питие, ежу и во умывание; когда человек умывается, лица своего не перекрестит, тот человек *желт* весь...» (Петухов 1859–1860: 113; пермск.). Сравнительные формулы с прилагательными *желтый*/*желт* имеют параллель в древнерусской клятве, внесенной в «Повесть временных лет» под 971 г.: «...и да будемъ золоти, яко золото...», т. е. «...и будем желты, как золото...» (ПВЛ 1996: 34, 171).

2-я группа (67 фиксаций) — имена с корнями **тряс-/трес-**: *Трясовица* 12, *Трясовиця, трясовицы, Трасовица, Трясавица* 7, *Трасавица, Тресавица-Удница, Тресовица* 4, *Трясуха* 4, *Трясавища, трясовище, трясуни́ца, кумухи-трясуницы, Трясея* 15, *Тресея* 7, *Тресенея, Тресея лютая, Треся, Трисея, Трясовая, Трясся, тресучка, тряска, (яко облак) трясущаяся, (як облак) трасещис, тресущая як порох.*

Имена *Трясея, Трясавица* и подобные в заговорах пространной редакции примерно в 45% случаев занимают 1-ю позицию в списках (35 употреблений из 77), встречаются также на 12-й, 2-й и других позициях. Слова образованы от глагола *трясти*, который имеет значение ‘внешним усилием приводить кого-то или что-то в колебательное движение с относительно высокой частотой’, а также безл. ‘приводить в дрожь’ (*трясет от холода; начало трясти с утра* и т.п.) (см.: Юдин 1997: 243–244).

Название лихорадки *трясавица* было известно уже в старославянском языке. В Синайском евхологии XI в. лексема *трясавица* несколько раз сочетается с однокоренными словами: «Мол(итва) надъ многы болящи и надъ *трясущимь ся трясавицею*, клечьщюшю зубы» (Nachtigal 1942/2: 105); «Мол(итва) надъ всѣмъ *трясомомъ трясавицею*» (Там же: 106); «Изгонитъ тя, Г(оспод)ь, *трясавице* ютрънѣѣ, послѣдьнѣѣ язе, хоудооумънаа и хоудосилаа, хоудооумъныя и хоудовѣрьныя *трясущи*» (Там же: 117).

В русских заговорах имена лихорадки также могут сочетаться с однокоренным глаголом: «Пятая: “Мое имя *Трясея*. Я *трясу* человека, и того человека не могут нигде согреть”» (Смирнов, Ильинская 1992: 46, № 81;

арханг., каргопол.). Обычное толкование связывает действие трясавицы с огнем: «И рече первая: “Мне есть имя *Трясови́ца*. Яко пещь распаляет дровами, тако я распаляю у человека все члены и кости”» (Виноградов 1909/2: 7, № 2; XVIII в.). Подобные формулы восходят к античности (Топорков 2005: 28–40) и имеют параллели в русских любовных заговорах: «Как горит щепка в огне, так бы горело с(е)рдце имярек по мне имярек» (РЗРИ 2010: 103, № 27; 2-я четв. XVII в.).

3-я группа имен (45 фиксаций) — слова с корнем **пух-**: *Пухлея* 19, *Пухли́я* 3, *Пухея* 3, *пухнея* 2, *Пухия, Пухтея, Пухлая* 6, *Опухлая* 2, *Пухлая Мягара, Пухота* 3, *Пухища, Пухловица, пухлуха, Пухлуша*. Имя *Пухлея* (от прил. *пухл(ый)*, ср. глагол *пухнуть*) и однокоренные слова в списках 12 имен чаще всего занимают 8-ю позицию, однако встречаются также на 4-й, 6-й, 7-й и 9-й. В толкованиях имя сближается с лексемами *пухлая, опухлая, опухоль, пухнуть, пушить, пущить, опуха, пущать* и *напускать* (отек): «8-я рече: имя мне *Пухея*, та у человека плечи и утробу *пушит*» (Ефименко 1878: 206, № 44; арханг. холмогор.); «Девятая рече: “Мне есть имя *Пухли́я* — пускаю в народ *опухоль*”» (Виноградов 1909/2: 7, № 2; XVIII в.); «9-я рече: “Мне имя *Пухлая*!” — Та проклятая отёк *напускает* на род человеческий» (Виноградов 1910/3: 10; г. Пинега, 1853 г.); «Шестая рече: “*Пухлея*. Аз ложусь я человеку в чрево, и тот человек начинает *пухнуть*, не может нагнуться”» (Смирнов, Ильинская 1992: 46, № 81; арханг., каргопол.); «5-я рече: мне есть имя *пухота*; *пухнут* у человека руки и ноги, и брюхо надуваю, аки говяжий пузырь» (Петухов 1859–1860: 112; пермск.).

4-я группа (39 фиксаций) — слова с корнем **лом-**: *Ломея* 15, *Ломия* 3, *Ломлея* 3, *Трупноломия* 2, *Ломания, ломля, Ломония, сломея, Ломота* 3, *Ломотная* 2, *лом, Ломаная, Ломе́ня, Ломиха, Ломливая, ломливуха, Ломовица, ломуха*.

Имя *Ломия* и подобные обычно занимают в перечислениях 7-е место, встречаются также на 3-й, 10-й и других позициях. Название образовано от глагола *ломить*/*ломать*, который употребляется и в прямом значении (*ветер ломит*/*ломает деревья*), и в значении, связанном с болезненными телесными ощущениями (*ломит кости, спину* и т.д.). В толкованиях имен устанавливается корреляция между этими двумя значениями глагола: «7 же рече: “Мне есть имя Ломея. *Ломея же ломит, аки силная буря сухое древо*, и ты еси окаянная Ломея, та же *Ломея ломит у ч(е)л(ове)ка кости и спину*”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.), 1660–1670-е); «2-я рече: мне есть имя *ломота; ломлю* человека кости, аки трость сухую!» (Петухов 1859–1860: 112; пермск.).

5-я группа (38 фиксаций) — дериваты от корней **корк-/корч-/корх-/корн-**, **хорк-/харк-**, **кар-/карк-/карт**: *Коркуша* 11, *корхуша* 3, *Каркуша* 2, *Окоркуща*, *Корчея* 2, *Корчия, Скорчея, Коркота* 5, *Корхотия* 2, *харкота, Хоркота, Корко́дия, Коркотина, Коркотица, Корчуша, Кародия, картка, Корикорта, Корноша*.

Имена *Коркуша, Коркота, Корчея* и под. стоят обычно в списках на 10-м месте, реже на 4-м, 5-м, 7-м, 12-м. Трясавицы с подобными именами сводят у человека руки и ноги: «10 же рече: “Мне есть имя *Коркуша*. Та есть всех проклятие, *смычет ручныя жилы и ножныя вместо*”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е).

Имена *Корчея* и под. воспринимаются как производные от глагола *ко́рчить* (что) ‘гнуть, перегибать, мять’; (кого) безличн. ‘сводить, стягивать судорогами’ (Даль 2002/2: 170): «Седьмая рече: мне имя *Корчея*; коего человека поймаю, тот человек *корчится* вместо руками и ногами, не пиет, ни яст» (Пермский сборник 1860/2: XXXVII; XVII в.); «Седьмая: „Мое имя *Корчия*. Я *корчу* все жилы человека, и тот человек не может поправиться“» (Смирнов, Ильинская 1992: 46, № 81; арханг., каргопол.). См. также лексемы: *корчея́* ‘упорная перемежающаяся лихорадка’, *ко́рченье, ко́рча, ко́рчи* ‘судороги, спазмы’ (Даль 2002/2: 170–171), *корчу́ха* арх. ‘детская болезнь’ (СГРС 2014/6: 66), *корко́та*, стар. и сев. ‘корчи, судороги, спазмы’; бран. ‘старик, старуха, карга’; *корко́тный* ‘относящийся к порче’ (Даль 2002/2: 164), *коркота́* арх. ‘кашель’, яросл. ‘болезнь горла’ (СРНГ 1978/14: 334), волог. ‘спазмы, судороги’ (СГРС 2014/6: 40), *коркотли́вый* арх. ‘хилый о кашляющем (о старом человеке)’ (СРНГ 1978/14: 334); *карко́та* арх. бран. ‘о человеке’ (СГРС 2011/5: 82)

Имена этой группы сближаются также со словами *ха́ркать, ха́ркнуть, ха́ркивать* ‘извергать мокроту с напряженьем и шумом’; *харко́та* ‘беспрестанное побужденье харкать’, *харко́тина* ‘мокрота, слизь, извергаемая ртом, гортанью’ (Даль 2002/4: 543); *ка́рхать* диал. ‘харкать, крякать, ка́ркать’; *кархо́тина* ‘харкотина, отхаркиваемая слизь’ (Даль 2002/2: 94); см. в заговоре: «Восьмая рече: “Мое имя Хрипуша. Ложусь я в грудь и тот человек начинает *кашлять коркотою* и кровью”» (Смирнов, Ильинская 1992: 46, № 81; арханг., каргопол.). Гипотезы об этимологии этой группы слов приведены в кн.: Юдин 1997: 246–248.

6-я группа (38 фиксаций) — имена с корнем **огн-/огонь**: *Огнея* 12, *огненная* 10, *Огния* 2, *Огния кипучая*, *Огненная зимная, Огненная огневица, Огнянная, Огневица* 6, *Огневиця, Огнеястра, ahniawaja* (витеб.), *аки о(г)нь*. Имя *Огнея* и под. занимают чаще всего 2-ю позицию, хотя бывают также и первыми в списке. *Огнея*, как и *Трясея*, ассоциируется с огнем, насылаемым на человека: «Вторая рече: мне имя *Огненная огневица*, паче пещи распаляется род человеческий» (ИРЛИ, ФА, колл. 192, с. 249–251, № 16; олонец., 1725 г.); «Вторая рече: “Мне есть имя *Огнея*. Как разгорятся дрова смоленыя в печи, так ражигает во всяком человеке сердце”» (Майков 1869, № 103). Действие *Огнеи* на человека описывается с помощью той же архаической сравнительной формулы, о которой мы упоминали выше в связи с *Трясеей*.

7-я группа имен (33 фиксации) — слова с корнем **гнет-** (от глаг. *гнетет*): *гнетея* 22, *Гнетия, гнетуха* 3, *Гнетица* 2, *Гнетеница, Гнетиха, Гнетница,*

гнетухи, гнетучка, Гнитыця, Гнетея. Слова с корнем *гнет-* стоят обычно на 4-м месте в списке; встречаются также на 1-й, 2-й и 3-й позициях. *Гнетея* не дает человеку спать, забирается к нему под ребра и создает ощущение тяжести; если человек что-нибудь съест, то его может вырвать: «4 же рече: “Мне есть имя *Гнетея*. Гнетея же ложится у человека под ребры, взбивает утробу. Аще хто хочет ясти, да яст, но из д(у)ши вон у того ч(еловека) идет”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е); «Четвертая рече: “Мне есть имя *Гнетея*. Ложится у человека по у[56] ребре, аки камень, здыхает, здохнуть не дает, с души сметывает”» (Майков 1869, № 103). В описании воздействия *Гнетеи* на человека спорадически фигурирует глагол *гнетет*: «Пятая рече: мне имя *гнетуха*, разболевает человека и *гнетет* его» (ИРЛИ, ФА, колл. 192, с. 253, № 21; олонец., 1725 г.).

8-я группа (33 фиксации) — слова с корнем **лед-**: *Ледея* 15, *ледеа, Ледия, ледня, леденая* 5, *Ледиха, Ледяница, ледзянка, Ледянка, Оледья; аки лед; аки лед студен; як лед, зубы скричищьще, ledawaja* (витеб.). На 3-м месте в списке примерно в 23% случаев стоит *Ледея* (от сущ. *лед*) и другие однокоренные слова; это имя можно найти также на 2-й и 6-й позициях. *Ледея* знобит человека так, что он не может согреться даже в печи. Формула почти такая же, как и в случаях с Трясавицой и Огнеей, хотя здесь описывается не жар, а озноб: «Третья ж(е) рече: “Мне есть имя *Ледея. Ледею же аки лед студеной, та знобит род ч(е)л(о)в(е)ческий, не может тот ч(е)л(о)в(е)к ни в пещи согретися*”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е).

9-я группа (27 фиксаций) — слова с корнями **глух-/глуш-/глых-/глох-**: *глухея* 10, *глухая* 8, *Глухия* 2, *глушея, глущея, Глохия, глухота, Глушица, глыхота, Оглухища*. В списке трясавиц *Глухея* / *Глухия* (от прил. *глухой*) часто занимает 6-ю позицию, однако встречается и на других, например: «5-я рече: имя мне *Глухия*; та у человека ложится во *главе*, и уши закладывает, и *голову* ломит, и от того человек *глух* бывает» (Вохин 1878: 491, нач. XVIII в., псковск.).

10-я группа (27 фиксаций) — слова **невея/невия**: *Невея* 19, *Невия* 3, *неве* 2, *Невея огненная, нивия огненная, Невія*. *Невея*, как правило, занимает последнее место в списке 12 трясавиц. Она характеризуется как старшая и самая злая из всех; если она поймает человека — он обречен на гибель (Агапкина 2010: 738–740); это та самая плясавица, которая погубила Иоанна Предтечу и принесла его голову на блюде царю Ироду: «12-я рече: “Имя мне Невея, сестра старшая плесовица, усекнула главу Иоанну Предтечу; котораго человека изоимет, тот человек не может жив быть”» (Вохин 1878: 491; нач. XVIII в., псковск.); «Двенадцатая рече: “Мне есть имя *Невея*. Сестра старейшая трясовича и угодница Ирода царя, наболящим человеком страшна; та усекнула главу Иоанна Предтечи и принесла пред царя на блюде”» (Майков 1869, № 103).

[56] Так в издании Л.Н. Майкова.

Слова *невея*/*невия* относятся к группе имен на *-ея*/*-ия* с приставкой *не-*: *нешуя* 3, *Недрія, Нелея, Нелюбия* 3, *Нелюдия, немея, Немодия*, *Неневия, непирия* 2, *нехвея, Нешія, Нешлея, неядея*; см. также: *Невияна, невианна, Негризущая, Недра, недужница, Некущая, Неможная, Непа* 2. В той же позиции в списках 12 имен встречаются: *Везияна, Надовсея, Егия, Смертная.* В качестве параллели к имени *Невея* можно привести такие негативно окрашенные слова, как арх. *нежить* ‘общее название домовых, леших и т.п. воображаемых духов’, ‘неуживчивый, сварливый человек’ (Подвысоцкий 2009: 299), *нелюд, нелюдь, нелюди* ‘дурной народ, люди неблагонамеренные’, *немочь, немощь* ‘слабость, хворь, болезнь’ (Даль 2002/3: 522) и др.; см. слова Христа в заговоре от трясавицы: «Аз, рече, в себе не дрожу *немощи* ради студеныя, но страсти ради великия» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.), 1660–1670-е).

Еще А.Н. Афанасьев выдвинул предположение, согласно которому «Невея=испорченное стар. нава — смерть или навье — мертвец, что́ служит новым подтверждением мифической связи демонов-болезней с тенями усопших. Невея (мертвящая) — всем лихорадкам сестра старейшая, пляса́вица, ради которой отсечена была голова Иоанну Предтечи; она всех проклятее, и если вселится в человека — он уже не избегнет смерти» (Афанасьев 1869/3: 88; разрядка А.Н. Афанасьева). *Невея* может быть связана с группой слов *навь, нав, на́вье, на́вья, на́вий, на́вей* стар. и диал. ‘мертвец, покойник’ (Даль 2002/2: 389; СРНГ 1983/19, 154, 167), восходящей к праслав. **navь*/**navьjь*/**navьja*/**navьje* (ЭССЯ 1997/24: 49). В рассказе «Повести временных лет» под 1092 г. сообщается, что по ночам в Полоцке скакали на конях бесы, которых никто не мог увидеть; когда кто-нибудь выходил на улицу, *навья* поражали его болезнью, от которой человек умирал (ПВЛ 1996: 91). В древнерусском поучении «О посте к невежам» словом *навья* обозначаются мертвецы, которые в Великий четверг встают из гробов и приходят мыться в баню, где угощаются мясом, молоком и яйцами, а также оставляют свои следы, похожие на куриные, на специально рассыпанном на полу пепле (Гальковский 1913/2: 15; РНБ, собр. П.Д. Богданова, № 78; ркп. XVI в.). В болгарских поверьях *нави* — злые духи (вилы, самодивы), которые мучают рожениц и сосут молоко у кормящих матерей; по разным поверьям, их 3, 7 или 12 сестер, которых представляют в образах горбатых старух (ЭССЯ 1997/24: 49–52; Левкиевская 2004: 352; Агапкина 1999: 152–157). Трудно сказать, имеют ли эти сестры какое-то отношение к трясавицам из русских заговоров от лихорадки. Связь *невеи* с *навями* могла бы отчасти объяснить загадочное сообщение индекса отреченных книг о том, что болгарский поп Иеремия, которому приписывалось составление СМ, «был *в навех* на верзилове колу» (Грицевская 2003: 201–202; РНБ, собр. Соловецкого мон., № 318/274; 20-е гг. XVII в.)[57].

[57] См. ниже, с. 641–642.

В. Мансикка сопоставлял русские заговоры от лихорадки с латинскими средневековыми заговорами от болезни Nescia: «Слово Nescia, обозначающее общее неопределенное недомогание, Nescia, неизвестная болезнь, отражается, с одной стороны, в названии одной из семи трясавиц *Нешия*, а с другой стороны, в переводном имени самой старшей и страшной из сестер *Невея*; она же, вероятно, скрывается под названием *безыменная*» (Мансикка 1909: 18; курсив В. Мансикки).

О.А. Черепанова предлагает несколько версий этимологии имени *невея*, в частности считает, что оно может быть понято как образование или от *вѣдѣти*, или от *вѣяти*. «В первом случае это не совсем закономерное (но возможное) преобразование, ср. *(не)вѣгласъ, невѣигласъ, невѣня* ‘невеста’, *вѣгодый* ‘разумный, сведущий’. Следовательно, *невѣя* — ‘неизвестная, тайная’ <...>» (Черепанова 2005: 26). Гипотетическую связь с глаголом *вѣяти* можно подкрепить диалектными примерами: *невéя* ‘мукá разных сортов, сборная’, *невéяница* ‘невеянный хлеб’, 1 *невéйка* ‘невеянный хлеб; зерно с мякиной’, ‘мука из невеянного зерна’, ‘хлеб из такой муки’, 2 *невéйка* ‘тихая погода, безветрие’, *невéйкий* ‘плохо поддающийся веянию (о зерне)’, ‘неблагоприятный для веяния (о погоде)’, *невéйко* ‘безветренно, неблагоприятно для веяния’ и др. (СРНГ 1985/20: 330, 336–337). Обзор гипотез об этимологии *невеи* можно найти в работах: (Юдин 1997: 254–255; Черепанова 2005: 26–27; Журавлев 2005: 714–715).

11-я группа (23 фиксации) — слова с корнем **хрип**-: *Хрипуша* 5, *Хрыпуша, хрыпуща, Хрипея* 2, *Хриплея, хрипунья* 3, *Хриперка, Хрипица, хрипота, Хрипувита, Хрипуга, Хрипуха* 2, *хрипущея, хрыпуха, хрипучая*. *Хрипуша* (от глаг. *хрипеть*) и другие слова с тем же корнем обычно стоят на 5-м месте в списке, однако могут также занимать 8-ю и 9-ю позиции. В толкованиях эти имена сближаются со словами: *хрип, хрипит, хрипота*. От *Хрипуши* человек *хрипит*, испытывает озноб, кашляет, отхаркивает гной: «Пятая рече: мне имя *хрипунья*, постоянно у человека в груди и в плечах знобит и *хрипит*» (ИРЛИ, ФА, колл. 192, с. 249–251, № 16; олонец., 1725 г.); «5. *Хрипуша*, ложится у грудей человеку, изъумножит мокроту гноем, *хрипоту* чинит» (Соколов 1895: 166–167; XVIII в.); «Пятая рече: “Мне есть имя *Хрипуша*. Стоя кашлять не дает, у сердца стоит, душу занимает, исходит из человека с *хрипом*”» (Майков 1869, № 103; из стар. травника). К данной группе имен близки *Храпуша* и *Грудица*: «5-я рече: “Мне имя *Храпуша*!” Та ложится у человека в *грудях* и плечах, ломит и *харкотиною* исходит» (Виноградов 1910/3: 10; г. Пинега, 1853 г.); «Мне имя *Грудица* — ложится у человека у *грудей* и у сердца и находится *хрипота*» (Гуляев 1859: 153; русские на Алтае).

12-я группа (17 фиксаций) — имена с корнем **зноб**-: *Знобея* 9, *Знобия, знобая, Знобуха* 3, *Знобена, Знобиха, Знобица*. Имя *Знобуха* (от глагола *знобить*) встречается на 10-й, 2-й и 8-й позициях списка: «...вторая — *Знобуха* — *зноблю* человека всего, и тот не может в печи согреться» (Попов 1903: 239, № 83; новгород., черепов.).

13-я группа (13 фиксаций) — слова с корнем **син-**: *Синея* 2, *Синая, Синия, синюхи, синя, синяя, Синяя чума, Сыня; сыняя; синяя як море смущено; синяя як облак; синяя яко море возмущенное*. Прилагательное *синяя* входит в цветовую парадигму названий трясавиц наряду с желтым, черным и белым цветами.

14-я группа (11 фиксаций) — слова с корнем **сух-/суш-**: *Сухота* 6, *сухая, Сухая горбуша, Сухея, Сухотея, Сушея*. *Сухота* (от прил. *сухой*) и однокоренные слова встречаются на 6-м, 7-м и 11-м местах в списках 12-ти трясавиц. Согласно толкованиям имен, *Сухота* отнимает у человека еду и питье, отчего он *сохнет*, как дерево: «6-я рече: мне есть имя *сухота*: отнимаю у человека ежу (еду), и тот человек *засыхает*, аки древо *сухое*» (Петухов 1859–1860: 112; пермск.).

15-я группа (9 фиксаций) — слова с корнем **голод-**: *Голодея* 3, *голодная* 2, *Голодия, Голидея, Голодица, голодная голодуха*. *Голодея* (от сущ. *голод*) и другие слова этой группы занимают, как правило, 11-е место в списке. Эти трясавицы вызывают у человека такой голод, что он не может насытиться и сходит от этого с ума: «Первонадесяте рече: мне имя *голодная голодуха*, и что возьмет человек есть, *голоден* бывает, с ума выступает» (ИРЛИ, ФА, колл. 192, с. 249–251, № 16; олонец., 1725 г.).

16-я группа (9 фиксаций) — слова с корнем **гляд- (глед-)**: *Глядея* 7, *гледея* 3. *Глядея* (от глаг. *глядеть*) не дает человеку сомкнуть ночью глаза, от чего к нему приступают бесы и сводят с ума: «11 же рече: “Мне есть имя *Гледея*. Та есть всех проклятие, в нощи ч(е)л(ове)ку *сна не дает*, и беси приступают к нему, и с умом смешивается тот ч(е)л(ове)к”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е гг.).

17-я группа (9 фиксаций) — прилагательные *черная* и *черна* в разных фонетических вариантах и сочетаниях: *черная, Чорная, Чорна, черна, Черная смерть,Чорный лис, черная як бес темъныи, черная як лес, черная ест всех проклятшая*. Черная трясавица входит в цветовую парадигму заговоров от лихорадки наряду с желтой, синей и белой.

18-я группа (6 фиксаций) — слова с корнем **кост(ь)-**: *Костея, Костиния, костоломка, Костоломная, костяная, косцяница*. Толкований имен с корнем *кость* нам в заговорах от лихорадки не встретилось. Можно предположить, что от *Костеи* у больного ломит *кости*.

19-я группа (6 фиксаций) — дериваты с корнем **груд(ь)-**: *Грудица* 2, *Грудея, Грудиния, Грудища*. *Грудея* ложится *в груди* у человека и вызывает у него хрипы или ночной храп: «Восьмая рече: мне имя *Грудея*; котораго человека поймаю, лежу в *грудях* и выхожу *храпом* внутр» (Пермский сборник 1860/2: XXXVII; XVII в.). Сюда же можно причислить *Грынушу*: «5 же рече: “Мне есть имя *Грынуша*. Та ложится у ч(еловека) в *грудех*, плече гноит, исходит *охраком*”» (Буслаев 1859: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е гг.)

Как уже отмечалось, пространная редакция СЛ с толкованиями 12–ти имен трясавиц известна только в русской традиции. Большинство имен рус-

ских заговоров от лихорадки имеют прозрачную внутреннюю форму и прямо указывают на те болезненные симптомы, которые та или иная трясавица вызывает у человека. Подобные имена скорее всего появились в русских заговорах уже тогда, когда эти тексты получили свою функцию как магические тексты от лихорадки и болезней со сходной этиологией.

Параллели между именами в южнославянских молитвах от вештицы и восточнославянских заговорах от лихорадки

В южнославянских молитвах от вештицы и восточнославянских заговорах от лихорадки типа СЛ встречаются сходные словоформы. Приводим список этих параллелей: сначала — названия трясавиц из русских и украинских заговоров от лихорадки, а после тире — названия демоницы из индекса южнославянских мифонимов (наст. изд., с. 467–486).

авея — авети, вия

Ария — Аверия

блевота, Тошнéна, Тошнея — блува

блудея, Растлея — блудница

вешица, Вящица — вѣщица (XI в.), вештица, вещица, vĕšća, вѣщъ, вишка

Горита — горица

Давея, давлея, дауница — иже дѣти давить (XIII в.), детодавица

дьявольницы — дияволь (XIII в.), дявол, преласни дияволь

Животиния — живи огнь (XVII в.)

злая лихоманка, злая Огненая, Злобея — зла (XVII — нач. XVIII в.), моро зла

идольные дочери — idoliê (XV в.)

Каркуша, Кародия, картка — кара (XVII в.)

кума, кумуха, кумухи-трясуницы — кумнаго (нач. XIX в.)

(аки) лев рыкает, (ако) лев зубами гризущая, (аки) лев рыкающий — лавица; лавница; львь и скоумень (XIII в.)

лютая лютица — ljutica (XV в.), Ljutodĕê

Мария Иродовна — марияда (XIII в.)

мартуиа, Мартуша, Имарто — мартиана, марченица

мідзянка, скорпія — змия (XIII в.)

мучени́ца — мученица (XIX в.)

ноцница, ночная, Ночница — нощница

Огневица, огненная, Огнея и др. — ог(не)ны д(оу)хь (XIII в.), живи огнь (XVII в.)

падуха — падница

полуденная — пладница (XVII в.), пладьница

полуночная — полонощница (XVII в.)

Преображница, образующа, образующая — безобразница, обратьніца, обретница, прѣѡбразница (XIII в.), преобразница

проклятая — клета, клетница (XVII — нач. XVIII в.), клетники; клеветница (XVII в.), клевета, клеветнича

смутница, смутніцы — сваћа

соная, Сонея — сана (XVII в.)

Синая, Синея, Синия, синя, синяя — сина (XVII — нач. XVIII в.), асина, инасина, синай, синайна, асана

тетка — тита (нач. XIX в.)

Тоскуша — теснота (XVIII в.), туга

убеица, оубеица, убийца, оубийца, Убийца — оубїца (XVII — нач. XVIII в.), убица, убоица

черная — чрьни (XVII в.)

Таким образом, сравнение именослова южнославянских молитв от вештицы и восточнославянских заговоров от лихорадки подкрепляет гипотезу об их генетической связи. Учитывая это, сравним имена из трех ранних молитв от вештицы в записях XIII–XV вв. и двух русских заговоров переходной редакции из собраний П.С. Ефименко и Н.Я. Новомбергского.

Таблица 7. Имена в Сборнике попа Драголя (молитвы № 1, 4), амулете М. Пантелич и в русских заговорах переходной редакции

№ п/п	СПД 1 XIII в.	СПД 4 XIII в.	ХГА 2 XV в.	РГАДА1672(2)	Ефим 43б
1	вѣщица	вѣщица	věšća	бесица	Вящица
2	мора	ѡбратьніца	Mora	вешица	Бесица
3	змия	писоурини	Šćedrotica	образующа	Преображница
4	ѡг(не)ны д(оу)хь	марияда	Ljutoděê	оубиица	Убийца
5	званги(?)	клименія	Idoliê	похобляюща	Елина
6	еже дети оузимаеть	спириноса	Ur’sica	елина	Полобляющая
7	иже дѣти давить	аверия	Miseč’nica	мартуиа	Имарто
8	иже ѡтроки емлеть	пастирия	Tvrdodoliê	нанирия	Ария
9	иже д(оу)ше погоуб’лають	селевиа	Ubogaê	взыдущия	Изъедущая
10	иже ч(е)л(о)в(е) кы разьбивають	чедомориа	Is’hoď nica	изгложющая	Негризущая
11	львь и скоумень	оурида	Izvoď nica	голендуй	Голяда
12	иже всѣмь твари корить	добрая	Ljutica	аликияане	Налукия
13		прѣѡбразница	S’metiš’nica		
14			Vihrьnica		
15			Napast’nica		

Сравнение имен из трех южнославянских молитв XIII и XV вв. с именами из двух русских заговоров переходного типа XVII–XVIII вв. позволяет прийти к следующим выводам:

1) При образовании имен, которые встречаются в южнославянских молитвах XIII–XV вв., используются те же словообразовательные модели, что и в двух русских заговорах от лихорадки XVII–XVIII вв.: имена на *-ея, -ия*: *клименія, авериа, пастирия, селевиа, чедомориа, Ljutodêê, Idolîê, Tvrdodolîê*; имена с суффиксами: *-иц(а): Šćedrotica, Ur'sica, Ljutica; -ниц(а): ѡбратьніца, прѣѡбразница, Miseč'nica, Is'hoď nica, Izvoď nica, S'metiš'nica, Vihrьnica, Napast'nica*; имена, образованные от прилагательных на *-ая: добрая*; в качестве имен используются апеллятивы: *вѣщица, мора, змия, львь и скоумень, věšća*.

2) В русских молитвах не только воспроизведен сюжет четвертой молитвы из Сборника попа Драголя (см. выше), но и используется принцип перечисления имен, обозначенных порядковыми числительными, характерный для всех трех южнославянских молитв. Количество имен в текстах совпадает или во всяком случае сопоставимо друг с другом: в трех текстах 12 имен, в одном 13 и еще в одном 15.

3) Во всех пяти молитвах имеется слово *вещица* в разном написании (в четырех текстах оно занимает 1-ю позицию, а в одном — 2-ю). При этом в сербских текстах *вещица* встречается систематически, а в русских представлено только в текстах Н.Я. Новомбергского и П.С. Ефименко.

4) Есть и другие параллели между именами южнославянских и русских текстов. Например, в тексте П.С. Ефименко слово *Преображница* близко сербскому *прѣѡбразница*, *Ария* напоминает *авериа*.

5) В 1-й молитве из Сборника попа Драголя наряду с именами приводятся описательные глагольные конструкции: «.s. ꙗже дѣти ѹзимаѥть .з. иже дѣти давить .и. иже ѡтроки ѣмлеть .ѳ. иже дш҃е погоуб'лають .і. иже члв҃кы разьбивають». Хотя в русских молитвах переходной редакции такие конструкции отсутствуют, они широко представлены в других русских заговорах от лихорадки.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРОВ ОТ ЛИХОРАДКИ

Молитвы от трясавицы в Синайском евхологии

«Трясавицей» древние славяне называли не только лихорадку, но, вероятно, и другие заболевания, сопровождавшиеся воспалительными процессами и конвульсивными движениями (Старославянский словарь 1999: 707). В славянском переводе решений Халкидонского собора (451 г.) осуждались молитвы «о трясавицахъ и о нежитѣхъ»; статья о ложных молитвах входила

в состав Номоканона, списки которого распространялись по многим монастырям и церквам православного мира (Раденковић 2007: 697).

Семь молитв от трясавицы включены в Синайский глаголический евхологий XI в. (Nachtigal 1942/2: 104–124). Рукопись евхология обнаружил Порфирий Успенский в 1850 г. в монастыре Св. Екатерины на Синайском полуострове, где она хранится и поныне. Текст был опубликован впервые Л. Гейтлером (1882), позднее Я. Фрчеком (1933–1939) и Р. Нахтигалом (1941–1942). Мы пользовались изданием Р. Нахтигала, включающим фототипическое воспроизведение текста и его кириллическую транскрипцию[58].

Синайский евхологий включает множество неканонических молитв. Среди них «Мол(итва) надъ болемь въпадшемь вь недугъ» (6 текстов), «Мол(итва) надъ болемь пиющемь многу воду», «Мол(итва) о избавленьи блуда», «Мол(итва) лѣжяще на ложи» (3 текста), «Мол(итва) надъ многы болящи и надъ трясущимь ся трясавицею», «Мол(итва) надъ трясомомъ трясавицею» (6 текстов), «Мол(итва) надъ бѣсъноуюштиимися», «Заклинание св(ат) аг(о) Василѣ» и др. «Мол(итва) о избавленьи дьнѣ ч(елове)коу» и «Мол(итва) св(ат)аг(о) Трифона отъ всемь гадѣ зълѣ гоубящиимь вина и нивы» очень близки заговорам.

Некоторые тексты Синайского евхология впоследствии включались в сборники для частного богослужения в составе лечебных молитв и молитв на всякие потребы. Например, «Мол(итва) на о(т)ходящяя на путь» и «Мол(итва) св(ат)аг(о) Трифона» входят в состав современного требника, хотя, конечно, отличаются от версий Синайского евхология. Молитва «от дны» (опущения матки) встречалась в русских рукописях XV в., однако в печатных требниках XVII в. и последующего времени ее уже нет (Агапкина 2010: 485–493).

Семь молитв от трясавицы должны были произноситься в определенной последовательности и в определенное время, составляя своеобразный цикл (Мансветов 1883: 367–373; Веселовский 1883а: 90–92).

В первой молитве имярек просит изгнать трясавицу из человека, напоминая о том, как Господь разговаривал из облака с Моисеем, поднимал бури, вызывал землетрясение и тем изгонял безверие из своих людей. События Книги Исход, о которых говорится в этой молитве, происходили на горе Синайской, или Хориве, в настоящее время называемой горой Моисея. Это представляет интерес в двух отношениях: во-первых, действие русских заговоров от лихорадки также часто приурочено к горе Синайской, а во-вторых, монастырь Св. Екатерины, в котором хранится (и, по-видимому, был составлен) Синайский евхологий, находится у подножия Синайской горы, т. е. составитель молитвы мог опираться на свои впечатления от знакомой ему местности. Трясавица рисуется в молитве как злокозненное

[58] Перечень основных работ о Синайском евхологии см. в кн.: Старославянский словарь 1999: 20–21.

существо, которое ведет себя подобно бесу, проходит насквозь тело человека, морозит его плоть, побуждает его стучать зубами, трясти всеми частями тела и т.д.:

> **...ты, вл(ады)ко, Г(оспод)и, посъли нынѣ г(лаго)лъ твои и иждени трясавицю сию отъ раба твоего сего, сущюю подъбъну бѣсоу, емлющюю на врѣмена, ѣко и бѣсъ, грабящю воду, трясущюю вицѣлицею, вь тѣлеси его мразящюю плъть его, трясущюю всѣми оудъми его, творящю клъчетъ зубы его, притяжающи д(у)ши его** (Nachtigal 1942/2: 105–106; «Мол(итва) надъ многы болящи»).

Вторая молитва состоит целиком из заклинательных формул; сквозной сюжет в ней отсутствует. Интересно, что в начале молитвы трясавица именуется слабейшей из всех болезней:

> **Запрѣщаетъ ти именемь Г(оспод)немь трясавице послѣдьнѣѣ язе оукорена сущи слабѣишиѣ всѣхъ язъ. Не ты ли сама и вся твоя боите ся всѣхъ мудростеи земъныхъ мудрыхъ, и крѣпостеи крѣпъкыхъ, мужъства мужъска и женъства женъска, посланиѣ послоушъливыхъ, послѣдь же въ боуести боуних** (Nachtigal 1942/2: 107–108; «Мол(итва) надъ всѣмъ трясомомъ трясавицею»).

В последующих пяти молитвах описываются страсти Христа, его распятие и воскресение, причем муки Христа напоминают мучения человека, охваченного трясавицей. Изложение отдельных эпизодов страстей Христовых перетекает из одной молитвы в другую. Время произнесения молитв синхронизировано с событиями евангельской истории. В надписаниях этих пяти молитв указывается время, когда их следует читать: третью молитву — вечером, четвертую — ночью, пятую — утром, шестую — во втором часу, седьмую — в полдень. Таким образом, циклизация молитв соответствует их использованию в процессе лечения, которое протекает с вечера до следующего полудня. Соответственно этому в 4-м, 5-м и 7-м текстах трясавица получает названия по тому времени, когда произносится молитва: *болѣзнь нощьная, трясавице ютреная* и *трясавица полоуденная* (Nachtigal 1942/2: 116, 117, 122).

В третьей молитве, которую следует читать *вечером*, рассказывается о том, как Христос устроил Тайную вечерю со своими учениками, учредил таинство Евхаристии, а потом поднялся на гору Елеонскую, молился Небесному Отцу и, застав своих учеников спящими, обратился к ним с увещеванием. Четвертую молитву произносят *ночью*; в ней описывается предательство Иуды, арест Христа, допрос у Каиафы, мучения Христа и отречение Петра. В начале пятой молитвы, которая читается *за оутра,* рассказывается о том, как иудейские старцы собрались *утром* на совет, чтобы решить, что им делать с Иисусом, и передали его на суд Пилата. Шестая молитва произносится во втором часу; в ней повествуется о мучениях Христа, его пути на Голгофу, о том, как в третьем часу он был распят между

двумя разбойниками, а в девятом часу воины метали жребий о его ризе. В седьмой молитве, которая исполняется в полдень, описываются события, которые произошли на Голгофе: распятый разбойник обратился к Христу, воин проткнул Иисусу бок своим копьем, дух изошел из уст Христа, от чего земля потряслась, храмовая завеса разодралась, гробы отверзлись, сотник и все, кто были с ним, ужаснулись. Седьмая молитва заканчивается своеобразной кульминацией — описанием катаклизмов, вызванных смертью Христа, и финальной формулой изгнания болезни: как ужаснулся увиденному сотник и все, кто стояли с ним, пусть так же убоится трясавица, вострепещет и убежит от раба Господнего (Nachtigal 1942/2: 122–123).

Молитвы Синайского евхология дают возможность составить довольно полное представление о том, в каком образе рисовалась лихорадка южным славянам в XI в. и какие вербальные формулы использовались для того, чтобы от нее избавиться.

Именование трясавицы бесом и утверждение о ее слабости сопоставимы с текстом «Слова от апостола», которое встречается в ряде древнерусских сборников XV–XVI вв., старший из которых — Паисиевский первой четверти XV в. (РНБ, Кир.-Бел. собр., 4/1081), а также в сербском пергаменном сборнике третьей четверти XIV в. (БАН 24.4.20, л. 28 об.–30). В этом тексте, который, как установил А.А. Турилов, имеет новгородское происхождение и датируется около 1161 г. (Турилов 2010: 213, 221), есть интересный фрагмент, посвященный лихорадке:

> **Томоу же подобнаа дроугаа вина жрьтвоу приносеть бѣсомь: недоугы лѣчеть чарми и наеꙁы и немощнаго бѣса, гл(агол)емааго тресцоу, прогонеть некыими писмены льживыими, проклетiихь бѣсовь еллиньскыихь пишоуще на ябльцѣхь и на просфорахь, и покладають на с(вя)тѣи трапеꙁѣ вь годь с(вя)тые литоургие** (Турилов 2010: 230).

В приведенной цитате прямо указывается на персонификацию и демонизацию лихорадки, а также использование против нее рукописных заговоров и надписей на яблоках и просфорах.

Заклинания от трясавицы в средневековых источниках

Некоторые заклинательные формулы Синайского евхология напоминают тексты на балканских оловянных и свинцовых амулетах и в новгородских берестяных грамотах первых веков II тыс.

Например, надпись на оловянной пластине, датируемой ориентировочно X в., «Заклиная тя, трясавице словесемь Б(о)ж(ии)мъ, юбоися анг(ел)а Михаила, Гаврила, ходши еси въсѣхъ язъ» (Попконстантинов 2004: 470) имеет параллели в молитвах Синайского евхология: «*Запрѣщаетъ ти именемь Г(оспод)немь трясавице послѣдьнѣѣ язе* оукорена сущи *слабѣишиѣ всѣхъ язь*» (Nachtigal 1942/2: 107–108); «Изгонитъ тя, Г(оспод)ь, трясавице ютрънѣѣ, *послѣдьнѣѣ язе*, ходооумънаа и ходосилаа, ходооумъныя и ходовѣрныя

трясущи» (Nachtigal 1942/2: 117); «Г(оспод)и, славу въздая, възлагаю руку мою на раба твоего и запрѣщаю тебе трясавице полоуденнаа именемь Г(оспод) немь, *оубои ся его*, емоуже глаголаху» (Nachtigal 1942/2: 122; «Мол(итва) надъ трясомомъ пладьне»).

На оловянной пластине, найденной в крепости Руйно и хранящейся в музее города Силистра в северо-восточной Болгарии, на обеих сторонах помещена кириллическая надпись, также датируемая X в.: «Бѣжи, трясявице, от сего ч(е)ловѣка, бѣжи, трясявице, от сего ч(е)ловѣка, тоу рѣчѣ, бѣжи, трясявице, г(оспод)ъ тя прогонитъ, от сего ч(е)ловѣка, г(оспод)ъ тя прогонитъ» (Попконстантинов 2004: 470; см. также: Франклин 2010: 563)[59]. В заклинании несколько раз повторяются одни и те же словосочетания: «бѣжи, трясявице» (3 раза), «от сего ч(е)ловѣка)» (3 раза), «г(оспод)ъ тя прогонитъ» (2 раза).

Параллели также находим в молитвах от трясавицы из Синайского евхология:

> **Нынѣ же самои тебѣ ꙁапрѣщаю, трясавице, оубои ся имени Г(оспод)нѣ и вѣры вѣроующихъ вь нь, егоже трепещютъ видимаа и невидимаа, анг(є)ли и арх(а)нг(є)ли, прѣстоли и Г(оспо)дествиѣ, властели и дръжавы и силы многораꙁличьнии херовими. Єгоже трепюещютъ н(є) б(є)са, ꙁем(л)ѣ и море и всѣ, ѣже сутъ в нихъ, ты паче всѣхъ трепещющи, избѣгни и сего раба Г(оспод)нѣ вѣроующааго въ имя Г(оспод)не, отъбѣгни отъ него и не имѣи памяти на немь, не въспомяни его, не буди по семь имени твоего вь немь, ни тебѣ самоя в немь ни твоихъ** (Nachtigal 1942/2: 108–109; «Мол(итва) надъ всѣмъ трясомомъ трясавицею»);
>
> **Вьстрепещи, побѣгни, изгонитъ тя Г(оспод)ь, приемы ꙋзы в ꙁаоутренимъ съвѣтѣ** (Nachtigal 1942/2: 118–119; «Мол(итва) надъ трясомомъ за оутра»);
>
> **Ты же, трясавице, паче всѣхъ оубои ся Г(оспод)а и вьстрепещи и избѣгни и сего раба Г(оспод)нѣ и отиди от него** (Nachtigal 1942/2: 124; «Мол(итва) надъ трясомомъ пладьне»).

Сходные формулы встречаются и в молитве над беснующимся: «**Оубои ся, бѣжи, не въꙁрати ся, ни единъ, ни съ инѣми ꙁълыми д(ꙋ)хы нечистыми, на непроходъную ꙁемлю и на безводнюю**...» (Nachtigal 1942/2: 135–136).

Заговоры от трясавиц имеются в новгородских берестяных грамотах № 1022 и 734 (XII в.), № 715 (XIII в.) и № 930 (рубеж XIV–XV вв.). Это свидетельствует о том, что такие заговоры были весьма популярны в средневековом Новгороде на протяжении длительного времени.

---

[59] В издании 1997 г. текст прочитан несколько по-другому: «Бѣжи, трясявице, отъ сего чловѣка, г(оспод)ъ тя прогонитъ. Бѣжи, трясявице, отъ сего чловѣка. Коуръче, г[...]ѣ тя прогонитъ. Бѣжи, трясявице, отъ сего чловѣка, г(оспод)ъ тя прогонитъ» (Popkonstantinov, Kronsteiner 1997: 237–239).

Грамота № 1022 найдена в 2012 г. в Новгороде в слоях второй половины XII в. Она представляет собой целый документ, хотя и с небольшими утратами:

> † **Х(ристо)съ въскрьсъ [или: въскрь(сѣ)], съмьртию на съмьрть настоупи. Сихаилъ анг(ѣ)лъ, Сихаиль анг(ѣ)лъ, Сихаилъ ан(гѣ)лъ. Проганяѣть тя Г(оспод)ь, ѕлая болѣѕни трясавице!** (Янин, Зализняк, Гиппиус 2015: 120).

Перевод: ‘Христос воскресши [или: воскрес], смертью на смерть наступил. Сихаил-ангел, Сихаил-ангел, Сихаил-ангел. Прогоняет тебя Господь, злая болезнь лихорадка’ (Там же). Стратиграфическая дата: 60-е — середина 90-х гг. XII в.; внестратиграфическая оценка: XII в. (Там же).

Приводим фрагмент комментария А.А. Зализняка: «В начале грамоты читается несколько изменённая хорошо известная формула пасхального тропаря: *Христосъ въскрьсъ (съ)мьртию на съмьрть настоупи*. Сейчас этот текст нам более привычен в виде: *смертию смерть поправъ* — но это новый перевод, введённый после никоновской реформы; ранее был принят (а теперь принят у старообрядцев) более народный способ выражения этого значения. *Въскрьсъ* здесь — не перфект, а причастие: “Христос, воскреснув” или “Христос воскресший”. Обратим внимание, что между *въскрьсъ* и *съмьртию* буквы *съ* не повторены и как бы принадлежат обоим этим словам. Конечно, такая гаплография теоретически может быть результатом описки, случайного пропуска, но скорее всего, это специальный способ записи сакрального или магического текста (другие такие случаи известны). Что это магический текст, а именно заговор, видно из формулы, выписанной вслед за тропарём — трижды повторённого *Сихаилъ ангелъ*» (Зализняк 2012).

Заключительная часть текста имеет параллель в приведенной выше балканской формуле: «Бѣжи, *трясявице*, от сего ч(е)ловѣка, бѣжи, *трясявице*, от сего ч(е)ловѣка, тоу рѣчѣ, бѣжи, *трясявице*, *г(оспод)ъ тя прогонитъ*, от сего ч(е)ловѣка, *г(оспод)ъ тя прогонитъ*» (Попконстантинов 2004: 470). См. также формулу из заговора от зимницы из украинской рукописи XVII в.: «Сихаиле, Сихаиле, отжени зиму отъ раб(а) Божия им(я)рек» (Панайотов 2003: 251), фрагмент из русского заговора от трясавицы: «<...> святый Сихаил, архангел, избави, Господи, раба Божия (имярек) <...>» (Лахтин 2010: 46, № 506; 1660–1670-е).

В 1990 г. в Новгороде у бывшей церкви Михаила Архангела на Прусской улице была найдена грамота № 715 (1220–1240-е):

> **три девя(т)о анеело три девя ароханело**
> **избави раба жея Михея трасавиче**
> **молитвами Святыя Богородичя**
>
> (Зализняк 1995: 428)

Приводим фрагмент из комментария А.А. Зализняка: «Перевод: ‘Тридевять ангелов, тридевять архангелов, избавьте (букв.: избавь) раба Божия

Михея от лихорадки молитвами святой Богородицы’. Это заговор-молитва против лихорадки. Береста с этим текстом, вероятно, использовалась в качестве амулета (так наз. науза). <...> Описка: *раба жея* вместо *раба Божея* (пропуск одного из двух сходных слов, т.е. эффект гаплографического типа). <...> Написание *аньелъ* встречается в старовеликорусских текстах... <...> В *избави трасавиче* предлог *отъ* отсутствует — по древней модели. <...> В целом язык данного заговора может быть оценен как церковнославянский с вкраплением некоторых русских элементов...» (Зализняк 1995: 428–429).

Числительное *тридевять* проанализировано в ряде работ О.Ф. Жолобова (2002; 2002а; 2005; 2011). В частности, он отмечает: «Числительное ‘3 × 9’ восходит к дохристианской традиции, являясь индоевропейским архаизмом <...>. Оно выполняет в БГ № 715 ритуально-магическую функцию, обозначая полносчетное, плеромическое множество. Автор использует, кроме того, парную формулу *ангелы и архангелы*, что обычно для народно-мифологической традиции, где удвоение имеет функцию сакральной “идеализации” <...>» (Жолобов 2002: 165).

В 1991 г. на Троицком раскопе в Новгороде была найдена грамота № 734 (1140–1160-е):

ïс ✝ хс сихаїлъ сихаїлъ сихаїлъ
ни ✕ ка : аньгѣлъ аньгѣлъ аньгѣлъ
гидьнь гѣ има аньгѣла

(Зализняк 2004: 347)

Фрагмент комментария А.А. Зализняка: «Это заговор — видимо, против лихорадки. Трижды повторено имя Сихаил и слово ‘ангел’. Перед нами простейший вариант того, что в гораздо более разработанной форме представлено в грамоте № 930 (Д 42). <...> Третья строка пока еще не имеет надежной интерпретации. Написание *гидьнь* явно следует читать как *Господьнь*, ср. запись *гпди помози* в киевской надписи № 361 (Высоцкий 1985: 75), *гпди* в киевской надписи № 1 (Высоцкий 1976, табл. 1.1), *к огидиноу* ‘к господину’ в грамоте № 339; получающееся при таком чтении сочетание ‘ангел Господень’ весьма правдоподобно. *Има* — это скорее всего *имя* (с ошибкой в обозначении мягкости <...>). Неясна запись *гѣ*. Возможно, *г* здесь следует понимать как цифру *3* (хотя титла или точек нет); в этом случае *гѣ* могло бы интерпретироваться как сокращенная запись для (*троиче*) или (*трое*), а вся фраза — как ‘трижды имя ангела’ (подразумевается: произнеси, произносится). Прием тройного повторения каждого слова заговора (для увеличения его магической силы) в этнографии хорошо известен.

Слева от текста стоит восьмиконечный крест <...> с надписью *їс Хс ника* ‘Иисус Христос побеждает’. Эта греческая формула, по-видимому, воспринималась уже не как иноязычная, а просто как церковная, т.е. здесь мы имеем дело с заимствованием (в церковнославянский язык) целой фразы» (Зализняк 2004: 348).

Дополнительные соображения С.В. Алпатова: «Если <...> грамота № 734 не просто зафиксированный на бересте устный текст, но особая рукописная форма заговора, то его коммуникативная структура становится прозрачнее: понятно книжное сокращение “Гѣ” для “трижды” и “има ангѣла” как церковный эквивалент “имярек” заговариваемого пациента (ср. *именины : день ангела*). Таким образом, берестяную грамоту № 734 следует рассматривать как *конспект* или «шаблон» заговорного текста-амулета: “[Пиши поровну] Сихаил, Сихаил, Сихаил! Ангел, ангел, ангел Господень! / Имярек, имярек, имярек”» (Алпатов 2010: 124).

В БГ № 734 слева от текста изображен крест с надписью «їс хс ника» по сторонам от креста таким образом, что строка с повторяющимся трижды именем «сихаїл. сихаїл. сихаїл» находится на одном уровне с монограммой имени Христа «їс хс» и визуально соотнесена с ней. В связи с этим, по мнению А.А. Гиппиуса, имя ангела, включающее все четыре буквы, обозначающие имя Христа, может быть понято как анаграмма Его имени (Гиппиус 2005: 141). Сакральность имени Сихаила обеспечивается также его сходством с именами архангела Михаила и других архангелов, в именах которых присутствует частица *-ил*, имеющая значение ‘бог’.

А.А. Гиппиус полагает также, что «на этом фоне введение ангела Сихаила в сюжет СЛ (как и указание в качестве места действия “*Си*найской горы”, обыгрывающее тот же звуковой комплекс) выглядит как развитие изначально заложенного в тексте анаграмматического эффекта, получившего в восточно-христианской традиции новое семантическое наполнение» (Гиппиус 2005: 141). Сближение имен Сисиния и Сихаила способствует сакрализации имени святого, которое ставится в один ряд с именем архангела.

Время составления «Слова от апостола» в Новгороде около 1161 г. (Турилов 2010: 213, 221) почти совпадает со временем написания БГ № 1022 и 734, включающих заклинания от лихорадки. Обращает на себя внимание оперативность, с которой новгородские церковные иерархи реагировали на появление неподобающих магических практик.

Параллели к БГ № 734 имеются в заговоре от трясавицы из малорусского травника начала XVII в., опубликованного П. Сырку:

> Молитва оть трясавицѣ: Ахритонос. рихтонось, токтии. икькиось. о тис*и*фе. о ктитое. ку*сисе*. ко*сит*оне. глифенте. *си*яроуфо*се*. *синиси*. Еригос*и*ль. поретестомніи. калолистомните. роурестафории. *сихаиль. сихаиль. сихаиль. іс хс ника.* михаиль. гавриил. оуриил. рафаиль. *сихаиль.* медохонь. *сисеніи.* феогни. роуфа. антипатре. феостоуфе. антимагне. Феодотеи. Феоума.
>
> Се въси святыи молиться къ вамь рабь божі(и) імерекь. *да ваши молитвами изба(ви)те его оть одръжащаго недуга. от проклятои трасавицѣ*, въсегда і ныне и присно и въ вѣкы вѣкомь аминь. Но с Христомь оть долѣ(?) *заклинаю тя трясавице. Господемь нашимь. ісусь христомь.*

молитвами святых херувимь. трепещуть серафими движуться зачала славы оужасаються. *избѣгни оть раба Божиа імерекь*. душе нечистыи *молитвами пресвятыя владычица нашеа Богородица* и присно дѣвы маріа молитвами святыхъ апостоль пророкь мученикь (Сырку 1883: 11–12).

В перечне имен, с которого начинается заговор, четырежды фигурирует Сихаил, причем его имя повторяется три раза подряд и за ним следуют слова *іс хс ника*. Данный фрагмент почти точно воспроизводит верхнюю строчку БГ № 734. Во второй части текста имярек заклинает трясавицу «молитвами пресвятыя владычица нашеа Богородица и присно дѣвы маріа», что близко строкам 2 и 3 БГ № 715. В перечне имен фигурирует также Сисений и некий Синиси. Многие имена включают сочетание *си*, характерное для текстов, связанных с традицией СЛ. Таким образом, в заговоре начала XVII в. сохранился ряд слов и словосочетаний, известных по новгородским заклинаниям XII–XV вв.[60]

Еще одна параллель — молитва от трясавицы в лечебнике XVII в., переведенном в Литовской Руси: «А се напиши на харте, навяжи на человека: “Сихаил Михаил Сихаил Симо огненный архангел, исцели раба своего имя рек”» (РИИР 1977: 104).

Дополнительно можно отметить, что в БГ № 1022, 715 и 734 в той или иной форме представлено число «3»: в БГ № 1022 трижды повторяется обращение «Сихаил ангел», в БГ № 715 встречаются тридевять ангелов и архангелов. В БГ № 734 трижды фигурирует «Сихаил», трижды «ангел» и, по-видимому, трижды имя самого субъекта заговора; текст заклинания можно записать в виде магического квадрата 3 × 3.

Общими для балканских и новгородских заклинательных надписей являются персонифицированные образы трясавиц и императивные глагольные формы. В древнерусских магических формулах встречается ангел Сихаил, которого нет ни в Синайском евхологии, ни на балканских оловянных пластинах, ни в Сборнике попа Драголя[61].

Сисиниева молитва из берестяной грамоты № 930

В 2002 г. в Новгороде в слоях рубежа XIV–XV вв. была найдена берестяная грамота № 930 с неоконченной СМ от трясавицы. Грамота представляет собой верхнюю часть листа, вырванного из берестяной книги.

С(вя)тыи Сисинѣи и Сиханлъ сѣдящ(є) (н)а горахъ Синанстии, смотряще на море и вѣ шюмъ с небесѣ велико и страшно. И види анг(є) ла летяща с н(є)б(є)сѣ с(вя)т(а)го Сисиния и Сиха(ила), наруци имуще ледяны, а в руку дѣ(ржа)ща оружья пламена. Но аби(є) въʒмутися море,

[60] Анализ данного текста см. в главе А.Л. Рычкова «Ангел, имеющий власть над лихорадкой, и Сисиниева молитва» (наст. изд., с. 730–731).

[61] Образу архангела Сихаила посвящена глава А.Л. Рычкова (наст. изд., с. 689–750).

изидоша 7 женъ простовласыхъ оканни видѣниемъ, изыманы быша силою неви(ди)маго ц(а)ря. И рѣша с(вя)тыи Сис(инии) и Сихаил... (Янин, Зализняк, Гиппиус 2015: 25).

Перевод на русский язык: «Святой Сисиний и Сихаил сидели (букв.: сидя) на горах Синайских, смотря на море. И был шум с небес, велик и страшен. И увидел ангела, летящего с неба, — святого Сисиния и Сихаила, носящего наручни (части воинского доспеха) ледяные, а в руках держащего оружие пламенное. И тут взволновалось море, и вышли семь жен простоволосых, окаянные на вид; они были схвачены силою невидимого царя. И сказали святой Сисиний и Сихаил...» (Янин, Зализняк, Гиппиус 2015: 26).

Язык заговора — церковнославянский с ошибками: *Синаистии*[62] вместо *Синаиских* или *-скиихъ*, *имуще* вместо *имуща*. Присутствуют элементы живого древнерусского языка. Стратиграфическая дата: рубеж XIV–XV вв. — первая половина 1420-х гг.; внестратиграфическая оценка: не ранее 1380-х гг, предпочтительно 1380-е — 1400-е гг. (Янин, Зализняк, Гиппиус 2015: 25–26).

В русских и украинских заговорах от лихорадки XVII–XIX вв. встречаются тексты, близкие БГ № 930 (Агапкина 2010: 708–713), например:

«*Седящу отцу Сесению на горе Синаистеи* и быс(ть) яко 6 час дне, *зращу ему на море* черъмное. Се внезапу *быс(ть) с н(е)б(е)се види* стол(п) светел *от н(е)б(е)се* и до зем(л)и, стояше *ангел* осинен, *сам руци хрусталне, в руци имия ор(у)ж(ь)е пламенное*, шествова глит(?) мора чермна, яко ничего ожидая. *И абие смути ся море, изыдоша из мора 7 жен простоволос яко явным видением*» (Панайотов 2003: 248; XVII в., укр.);

«При мори чермнем стоит столп каменн, в столпе *седит с(вя)тый* великий ап(о)с(то)л *Сисиней*, *и зрит* ап(о)с(то)л *с(вя)тый Сисиней*, *возмутится море* до облока, и *изыдут из моря 12 жен простовласых окаяннии дияволие видение*» (Буслаев 1858: 28 (2-й паг.); 1660–1670-е);

«*Седящу убо святому отцу Сисинею, седящу на горе святой*, бысть в час шесты дня, *зряще убо ему на черное море*, внезапу сниде с небеси столп огненный, стоящу от земли и *до небеси*; снидоша *Ангел* Господень и ста близ Чермнова моря, *тогда море металшися: исшед из моря двенадцать жен пустоволосых, окаянных, видением страшных* <...>» (Балов 1893: 425; нач. XIX в., ярослав.);

«Господи Исусе Христе сыне Божей, благослови молитву говорить: иже во святых отца нашего Сесиния. *Седяща убо ему на горе Сяниястей*; *видехом* ему от земли до небес столп огненной, высота его от земли до

[62] Отметим, что форма *Синаистии* встречается в списке ложных книг «Погодинского Номоканона»: «...сѣдящоу с(вя)томоу о(т)цю Сисѣнью на горѣ *Синаистѣи*...» (РНБ, собр. М.П. Погодина, 31, л. 188–189), в некоторых рукописях XVII в.: «Во они дни изшед святый Сисений из горы *Синайстей*» (Новомбергский 1907/4: 223–224; 1672 г.); «Седящу отцу Сесению на горе *Синаистеи*...» (Панайотов 2003: 248, XVII в.).

небес. *И схождаху с небеси аньели Господния, несуще огненны пламенное в руках, имуще пламенное огненное оружие*; шедше аньели Господнии сташа близь Чернаго моря; тогда *Черное море возмутихомся. Исхождаху из Чернаго моря 12 жен простовласыи, окоянны и видением зело страшныи*. И воспрошах их: кто есь вы *окоянны* и прокляты, кому вы идете?» (Пр-ский 1873: 870–871; олонец.)

Описание ангела («наруци имуще ледяны, а в руку дѣ(ржа)ща оружья пламена») восходит к древнерусскому «Сказанию о Макарии Римском»: «И внѣ Рая поставилъ есть Богъ хиравими и сирафими, *оружье пламянно в руках имущи*, стрещи Рая и древа животна. Сут же та хиравими от ногу до пупа — человѣци, а перси лвовы, а глава иною тварью, а *руцѣ, яко ледяни и оружье пламянно в руках ихъ* внѣ стѣнъ градных» (БЛДР 2000/3: 330; ркп. XIV в.)[63].

Особенностью текста из БГ № 930 является то, что святой Сисиний трижды выступает в паре с ангелом Сихаилом, причем во второй раз словосочетание *святой Сисиний и Сихаил* относится к ангелу, который спускается с небес. Получается, что святой Сисиний и Сихаил смотрят на то, как с неба спускается ангел, (которого зовут?) святой Сисиний и Сихаил. В протографе, с которого переписывался текст, вероятно, имена распределялись таким образом: «С(вя)тыи Сисинѣи сѣдящ(е) (н)а горахъ Синаистии, смотряще на море. И бѣ шюмъ с н(е)б(е)сѣ велико и страшно. И види анг(е)ла летяща с н(е)б(е)сѣ Сиха(ила)...». Мы явно имеем здесь дело с ошибкой писца, который поставил имена *Сисинѣи и Сихаилъ* в тех местах, где должно было стоять только одно из них.

Публикаторы БГ № 930 справедливо отмечают: «В данном варианте заговора произошло слияние фигур Сисиния и Сихаила в цельный парный образ (типа Петра и Павла, Козьмы и Демьяна, Бориса и Глеба). В первоначальном сюжете на горе сидит Сисиний и видит, как к нему слетает с неба (арх)ангел Сихаил. В данном тексте герой уже везде парный, отсюда явная алогичность текста (которая, однако, в составе заговора, очевидно, не ощущалась как дефект)» (Янин, Зализняк, Гиппиус 2015: 26).

Не исключено, что писец фиксировал текст по памяти; по-видимому, он не вполне понимал его смысл. Возможно также, что его ввели в заблуждение повторяющиеся многократно сочетания *си, син, сѣ (Сисинѣи, Сихаилъ, сѣдящ(е), Синаистии, с небесѣ, с н(е)б(е)сѣ, Сисиния, Сиха(ила), силою, Сис(инии), Сихаил*). В то же время ошибка писца имеет неслучайный характер; сходные ситуации встречаются в последующей рукописной традиции. Например, в заговоре от лихорадки из пермского лечебника XVII в. св. Силиний и Сихайло молятся Господу и тот посылает им на помощь тех же св. Силиния и Сихайла:

[63] На эту параллель мне указал А.А. Гиппиус.

Стоит среди моря столп камен, *у столпа сидит Силиний и Сихайло* <...> И *помолился святый Силиний и Сихайло*: «Господи, Господи! избави род человеч от окаянных диаволей!» И услыша Господь Бог молитву, *и посла к ним Силиния и Сихайла* и четырех Евангелист: Матфея, Луку, Марка, Иоанна Богослова, и веле мучити их дубцы железными, дати им по три тысящы на день ран (Пермский сборник 1860/2: XXXVI–XXXVII).

Статья о Сисиниевой молитве от трясавиц в индексах ложных книг

Наиболее ранний индекс ложных книг, составленный у славян, а не переведенный с греческого, помещен в сборнике уставных чтений, известном как «Погодинский Номоканон» (РНБ, собр. М.П. Погодина, 31). Рукопись пергаменная, писана полууставом, имеет русское происхождение, традиционно датируется второй половиной XIV в. (Рукописные книги 1988: 39)[64]. Особенностью этого индекса является то, что в нем имеется только список ложных книг, в то время как полные тексты индексов включали списки истинных и ложных книг (Грицевская 2012: 124–126). Впервые индекс «Погодинского Номоканона» опубликовал А.Н. Пыпин (Пыпин 1862: 26–27). Хотя считается, что «список индекса из “Погодинского Номоканона” является самым древним из дошедших до нас, однако редакция текста, вошедшая в него, не была самой ранней по времени возникновения» (Грицевская 2012: 126).

Статья о СМ из «Погодинского Номоканона» имеет сравнительно большой объем и довольно сложную структуру. Некоторые особенности статьи указывают на то, что она представляет собой вставку (Грицевская 2012: 119–120, 122, 125–126, 141). В то время как обычно в списках ложных книг приводятся названия апокрифов и иногда также кратко говорится об их содержании, в данном случае сообщается о том, кто был составителем молитвы, опровергаются ее сведения и даже приводится фрагмент обличительного послания против ее автора. Приведем эту статью полностью:

(1) **Недоуг҃ъ естьственныи, его же трясавицами именоуют҃ь**, (2) **яко же баетъ Ѥремия, попъ болгарьскыи, г(лаго)летъ во оканныї сице**, (3) **яко сѣдящоу с(вя)томоу о(т)цю Сисѣнью на горѣ Синаистѣи, и анг(ѥ)ла Сихаила именоуетъ, еже на соблазнъ мнозѣмъ. И седмь трясавиць Иродовы дщери, басньствоваше злыи**, (4) **иже ни еоуа(нге)листи, и ни единъ же отъ с(вя)тыхъ седми именоваше, но едина испрошьшия главоу Пр(ѥ)дт(ѥ)чевоу оусѣщи, о неи же явѣ естъ, яко Филипова дщи бѣ, а не Иродова.** (5) **Великыи же Сисѣнии патриархъ Костянтиня града въ своихъ емоу словесѣхъ г(лаго)лаше сице: Не мните мя оного Сисѣния лживаго, его же написа Иеремия попъ неразоумнымъ на соблазнъ.** (6) **О древе крестнемъ**

[64] Как сообщил нам А.А. Турилов, «Погодинский Номоканон» по палеографическим признакам (например, употребление запятой) датируется не ранее рубежа XIV–XV вв.

извѣщение с(вя)тыя Троиця и о Г(о)с(под)ѣ нашем Иисусъ Х(ри)с(т)ѣ, како в попы ставленъ, тоже Иеремия что си изолга (РНБ, собр. М.П. Погодина, 31, л. 188–189)[65].

Статья включает 6 фрагментов: 1) о болезни, именуемой трясавицами; 2) о Иеремии, попе болгарском; 3) пересказ молитвы от трясавиц; 4) о дочерях Ирода и усекновении главы Иоанна Предтечи; 5) о послании Сисения, патриарха Константинопольского; 6) о других сочинениях Иеремии.

В статье сочетаются четыре пласта: 1) основной текст, посвященный обличению болгарского попа Иеремии и опровержению сведений о семи трясавицах, Иродовых дочерях; 2) фрагменты молитвы от трясавицы, сочинение которой приписывается Иеремии («Седящоу с(вя)тому о(т)цю Сисѣнью на горе Синаистѣи», «анг(е)лъ Сихаил», «седмь трясавиць Иродовы дщери»); 3) отрывок из послания Константинопольского патриарха Сисения II («Не мните мя оного Сисѣния лживаго, его же написа Иеремия попъ неразоумнымъ на соблазнъ»); 4) названия других сочинений попа Иеремии («О древе крестнемъ извѣщение с(вя)тыя Троиця и о Г(о)с(под)ѣ нашем Иисусъ Х(ри)с(т)ѣ, како в попы ставленъ...»).

Из текста вставки и других косвенных сведений о Иеремии можно заключить, что он жил немного раньше или примерно в одно время с Сисением II, который исполнял функции патриарха Константинопольского с 12 апреля 996 г. по 24 августа 998 г. (Византийский словарь 2011/2: 302). Деятельность Иеремии обычно датируется второй половиной или последней четвертью X в.; А.А. Турилов полагает, что Иеремия работал в середине — третьей четверти X в. (Турилов 2009: 287).

Послание, на которое ссылается составитель вставки, не сохранилось в византийской традиции. Судя по тексту индекса, патриарх Сисений II протестовал против того, что его имя смешивали с именем какого-то другого Сисения, о котором написал Иеремия.

В начале вставки о сочинениях Иеремии говорится в настоящем времени, как будто текст передает обличительные слова современника болгарского писателя: «...яко же *баеть* Еремия, попъ болгарьскыи, *г(лаго)леть* бо оканныї сице...». На протяжении всего текста составитель вставки обрушивается на Иеремию, называя его «окаянным»; утверждает, что Иеремия произносил свои речи «на соблазнъ мнозѣмъ», «басньствоваше злыи», «изолга», написал «Сисѣния лживаго» «неразоумнымъ на соблазнъ». Все это наводит на мысль, что не только слова, приписанные патриарху Сисению II, но и начало вставки и какие-то другие фрагменты могут восходить к тексту, написанному современником Иеремии во второй половине X в.

В статье дважды указывается, что поп Иеремия сочинил СМ многим на соблазн. Сначала об этом сообщается в основной части: «...яко же *баеть*

[65] Цифрами в скобках отмечены композиционные части текста.

Еремия, попъ болгарьскыи, <...> еже *на соблазнъ мнозѣмъ*». Потом об этом же говорится еще раз в цитате из послания патриарха Сисения: «Не мните мя оного Сисѣния лживаго, *его же написа Иеремия попъ неразоумнымъ на соблазнъ*». Такие повторы могли возникнуть в результате соединения разных текстов.

Особое возмущение автора вставки вызывает то, что в молитве неправильно излагаются события евангельской истории. В СМ говорится о «семи трясавицах Иродовых дщерях». Между тем девица, из-за которой погиб Иоанн Предтеча, согласно Евангелиям от Марка и Матфея, была дочерью жены Ирода и его брата Филиппа, а самому Ироду приходилась падчерицей. Именно она попросила у своего отчима голову Иоанна Предтечи, а не семь дочерей Ирода, которых у него не было.

Интересно, что сходные возражения против СМ от трясавиц выдвигал позднее и автор середины XIX в.:

> Христианство смотрит на физические болезни как на необходимое явление физической и нравственной природы поврежденного человека, а отнюдь не как на живые личные существа. И факты из истории христианства, которые народная фантазия внесла в свои ложные верования и заблуждения, или извращены, или не имеют того смысла в христианской истории, какой придало им народное заблуждение. *Евангельская история ничего не говорит о чудесном превращении дочерей Ирода в трясавиц; а число их по народному сказанию (семь или двенадцать) прямо противоречит евангельскому повествованию.* В житиях Сисиния, четырех евангелистов, пр. Пафнутия и Николая чудотворца нет и речи о видении трясавиц, выходивших будто бы в виде жен из океан-моря; ни слова также не встречается там о наказаниях лихорадок, о поражении их железными прутьями и подоб. (Грушевский 1864: 564).

Вполне вероятно, что именно под влиянием индекса ложных книг на месте дочерей царя Ирода в некоторых списках СМ появились дочери его брата Филиппа, например: «И они ему рекоша: *мы есмы тресовицы, дщери Филиповы, брата Ирода царя, усекшаго главу Иоанну Предтечеву* <...>» (Вохин 1878: 490; нач. XVIII в.); «Они отвечают ему, окаянныи диаволе: *мы есть трясавицы, отца Филипа, брата Иродова, дщери, который снял главу вашего Иоанна Предтечи*» (Ефименко 1878: 206–207, № 44; из стар. рукописи).

Ниже в индексе «Погодинского Номоканона» еще раз в сходных выражениях говорится о «лживых молитвах» от трясавиц и о том, как искажаются слова евангелистов «на соблазн» невегласам: «Соуть же ложьная писания, яко се ходыи си номоканонци, оу поповъ, по м(о)л(и)твеникомъ, и *лживыи м(о)л(и)твы еже о трясавицахъ*. Еретицы были исказили предания с(вя)т(ы)хъ ап(осто)лъ *пишюще на соблазнъ гроубымъ ложная словеса...*» (РНБ, Пог. 31, л. 189–189 об.).

В индексах XVII в. данный фрагмент может помещаться перед статьей о СМ; при этом к «лживым молитвам» от трясавиц прибавляются «лживые молитвы врачевальные» от различных недугов и от нежита, и все они в совокупности причисляются к «басням» Иеремии, попа Болгарского: «…на пакость невежам, попом и дияконом во лстивых толстых сельских соборниках худые маноканонцы и по молитвеником у сельских попов *лживые м(о)л(и)твы врачевалные о недузех и о нежитех и о трясавицах, их же именують басни суть Еремея попа болгарскаго*, гл(аго)лет бо окаянныи сеи, яко седящу с(вя)тому Сисинею на горе Синаистеи, и аггела Сихаила именует…» (Грицевская 2003: 199; РГБ, Румянцев. собр., ф. 256, № 362; 1-я треть XVII в.).

Приведенная статья из «Погодинского Номоканона» имеет особое значение и для истории Сисиниевых молитв у славян, и для истории индекса ложных книг. С одной стороны, в статье приводится достаточно сведений, чтобы отождествить молитву попа Иеремии с реальными текстами, с которыми мог быть знаком составитель индекса. С другой, ссылки на попа Иеремию и послание патриарха Константинопольского Сисения II дают ориентиры для суждений о возможном времени и месте составления индекса.

Молитва, о которой говорится в индексе, имеет прямые параллели в восточнославянской версии СМ от трясавиц, известной в многочисленных русских и украинских списках XVII–XIX вв. Наиболее ранняя фиксация этой молитвы в БГ № 930 относится к рубежу XIV–XV вв. и практически синхронна «Погодинскому Номоканону». Можно предполагать, что данная молитва была достаточно распространена в XIV–XV вв. и лично известна составителю статьи о ложных книгах, который посчитал нужным подвергнуть СМ развернутой критике, призвав на помощь свое знание Нового Завета и авторитет Константинопольского патриарха X в. При этом текст из БГ № 930 настолько близок тексту из статьи о ложных книгах, что невольно закрадывается подозрение: не держал ли составитель этой вставки в руках ту самую берестяную книжку, фрагмент которой в 2002 г. нашли археологи?

Сходные статьи о СМ имеются и в других списках индекса ложных книг, почти синхронных «Погодинскому Номоканону»: РНБ, Кир.-Бел. собр., № XII (опубл.: Грицевская 2003: 168–170; Прохоров 2003: 189–191)[66]; РНБ, Кир.-Бел. собр., № XIII, нач. XV в. (опубл.: Грицевская 2003: 168–170); РГБ, ф. 113 (собр. Иосифо-Волоколамского монастыря), № 463: Лествица Иоанна Лествичника с доп. статьями (основной текст датируется 1370-ми гг.; дополнения на л. 240–251, среди которых имеется список ложных книг, — началом XV в.).

Для нашей темы представляет также интерес редакция индекса ложных книг, в которой сообщается, что индекс выписан из молитвенника митрополи-

[66] Издатели относят сборник к последней четверти XIV — первой четверти XV в. По мнению А.А. Турилова, он датируется первой четвертью XV в. (скорее всего, 1410-ми гг.).

та Киприана: «А сеи писано о отреченых книгах из молитвеника митрополита Куприана всеа Руси» (Кобяк 1988: 716). Эту редакцию изучила Н.А. Кобяк, которая обозначила ее как «индекс Чудовской редакции» по ее древнейшему списку (ГИМ, Чудов. собр., 269; 30–40-е гг. XV в.). В индексе из собрания Чудовского монастыря статья о СМ довольно лаконична: «Еретицы списали недуг естественыи, еже трясавицами именует, о Сисинии и о Сихаиле, что сии солга Еремиа поп Богумилов ученик, пач же богу не мил, о древе крестьнем, что солгано...» (ГИМ, Чудов. собр., 269, л. 509; 30–40-е гг. XV в.)[67].

В начале статей о СМ в «Погодинском Номоканоне» и в рукописях Чудовской редакции имеются сходные фрагменты: «Недоугъ естьственныи, его же трясавицами именоують...». После этого в «Погодинском Номоканоне» приводится начало молитвы, в которой фигурируют Сисений, Сихаил и семь трясавиц — Иродовых дочерей, а в Чудовской редакции просто сообщается «о Сисинии и о Сихаиле, что сии солга Еремиа поп». Далее тексты расходятся: в «Погодинском Номоканоне» говорится о дочерях Ирода и патриархе Сисении, а в Чудовской редакции — о том, что Иеремия был учеником Богумила.

Весьма вероятно, что вставка о Иеремии из Чудовской редакции индекса восходит к соответствующей статье «Погодинского Номоканона» (Грицевская 2012: 128), хотя не исключено, что обе вставки восходят к какому-то не сохранившемуся архетипическому перечню «еретических книг» (Грицевская 2012: 120–121). При этом в индексах Чудовской редакции вставка, с одной стороны, была существенно сокращена, а с другой — дополнена сообщением о том, что поп Иеремия был учеником Богумила, основателя богомильской ереси. Слова «Богумилов ученик, пач же богу не мил» восходят к Беседе Козьмы Пресвитера на богомилов, в которой говорится: «…Бысть поп именем Богумил, а поистине рещи *Богу не мил*, иже нача первие учити ереси в земли Болгарстей…» (Пыпин 1862: 40, примеч. 75).

Текст о СМ из индекса Чудовской редакции поставил перед исследователями два вопроса: о возможной причастности митрополита Киприана к составлению индекса и об отношении попа Иеремии к богомильству. Рассмотрим оба вопроса последовательно.

1) Еще А.Х. Востоков задавал вопрос о том, не был ли Киприан составителем данной редакции индекса: «...статья о книгах истинных и ложных и о суевериях существовала уже во время Киприана митрополита! и не им ли она и сочинена? разумеется в тех частях, кои относятся до словенских суеверий и ложных толков; прочее есть перевод с греческого» (Востоков 1842: 717). А.Н. Пыпин считал, что Киприан мог быть только автором «какой-нибудь вставки» (Пыпин 1862: 33). Согласно гипотезе Н.С. Тихонравова, данный индекс был составлен в Болгарии и принесен на Русь Киприаном; его особен-

[67] Текст приводится по публикации в статье: Кобяк 1988: 712.

ность «заключается в страстной полемике автора с теми еретиками, которые распустили множество ложных писаний на соблазн людей, и во главе которых был поп Иеремия» (Тихонравов 1878: LVIII). А.С. Павлов полагал, что автором этой редакции был митрополит Зосима, так как индекс в отдельных списках имеет надписание «Сказание Изосимы митрополита Русъкаго о отреченных книгах» (РИБ 1880/6: 794–795, прим. 29), однако такая атрибуция позднее была отклонена по ряду соображений (Кобяк 1987: 443). Б.Ст. Ангелов, Й. Иванов, Д. Петканова, Н. Дончева-Панайотова и другие болгарские исследователи считали создателем этой редакции индекса митрополита Киприана (Кобяк 1988: 698–699; Кобяк 1997: 88–90).

Н.А. Кобяк исследовала 12 списков индекса ложных книг, содержащих ссылку на молитвенник митрополита Киприана, и выделила среди них две группы, представляющие разные редакции. В первой группе семь списков, самый ранний из которых включен в сборник Чудовского собрания конца 30-х — 40-х гг. XV в. (ГИМ, Чуд. № 269). Языковые особенности этого списка свидетельствуют о том, что его протографом «была новгородская (или псковская) рукопись XIV в.» (Кобяк 1997: 90). Такая датировка не противоречит гипотезе о том, что составителем или редактором индекса мог быть митрополит Киприан.

2) Для прояснения вопроса о принадлежности попа Иеремии к богомильству принципиальное значение имеет книга М.И. Соколова «Материалы и заметки по старинной славянской литературе» (1888). М.И. Соколов обнаружил в Сборнике попа Драголя (вторая половина XIII в.) компиляцию апокрифов, которая совпадает по своему составу с теми названиями апокрифов, которые приписывались Иеремии в индексе ложных книг. М.И. Соколов подготовил научное издание данной компиляции и убедительно показал, что в содержательном отношении она совершенно противоречит богомильству. Например, богомилы отрицательно относились к кресту как орудию Сатаны, в то время как у Иеремии сквозной сюжет апокрифов — это история древа, на котором был распят Христос. Так же негативно богомилы воспринимали государственную власть, — у Иеремии Христос собирает налоги вместе с сыном римского императора, убеждает людей, чтобы они отдавали кесарево кесарю, а Божие Богу и т.д. (Соколов 1888: 122–142). После работы М.И. Соколова стало очевидно, что Иеремия не разделял верований богомилов (Турилов 2009: 288). Таким образом, человек, который внес в индекс сведения о том, что Иеремия был учеником Богумила, по-видимому, основывался не на данных исторических источников, а на общем представлении о том, что сочинения Иеремии имеют еретический характер.

В некоторых вариантах индекса Иеремия характеризуется не только как автор ложных писаний, но и как человек, наделенный сверхъестественными способностями и, может быть, даже побывавший на каком-то дьявольском собрании или в мире мертвых, например: «О древе кр(естне)мъ, что Х(ри)с(т)

а в попы ставили, какь Хр(и)стось плугомь орал, то все Еремия попъ Болгарский изолгал, *быль в навех на верзилове колу*» (Грицевская 2003: 201–202; РНБ, собр. Соловецкого мон., № 318/274; 20-е гг. XVII в.). Это сообщение индекса неоднократно комментировалось исследователями (Пыпин, Спасович 1879: 84–86; Веселовский 1895: 231–233; Турилов 2009: 289).

В частности, А.Н. Пыпин и В.Д. Спасович отмечали: «В качестве колдуна и знахаря поп Иеремия, кроме распространения ереси и ложных книг, был и автором лживых молитв, заговаривал трясавицы, “нежит” и всякие недуги; как еретик, он должен был и умереть без христианского покаяния. Оттого, когда он был “в навех”, т.е. мертвецом в могиле, против него употреблено было специфическое средство, осиновый кол, — единственный способ удержать такого мертвеца в земле» (Пыпин, Спасович 1879: 84).

В. Ягич «полагал, что слова “на Верзиулове (=Верзилове) колу” означают то самое “Врзино коло”, которое известно в народных поверьях и означает какое-то место, где получают окончательное знание своего дела волшебники, колдуны, “грабанциаши”. Это коло могло означать и волшебное колесо, и волшебный круг, игравшие роль в обучении волшебству. Что касается “Верзиулова, Верзилова, Врзина” кола, то под этим именем, по мнению Ягича, скрывается имя Виргилия, знаменитого поэта, который в эпоху средневекового мрака был гораздо более знаменит как сказочный волшебник и чародей» (Пыпин, Спасович 1879: 84–85).

А.Н. Веселовский предположил, что выражение «был в навех на верзилове колу» могло быть связано с именем Верзелии из эфиопской версии СЛ, хотя в славянских версиях это имя ни разу не встретилось: «Иеремия, с именем которого соединяют славянскую молитву Сисинния, был в сонмище *Верзелии*, на *Верзилове колу*, среди *навей* — вил, таких же злых духов, опасных родильницам. <...> Эта гипотеза предполагает существование какого-нибудь южнославянского текста, с именем Верзилии, как сестры Сисинния, и до-славянского оригинала молитвы с тем же или сходным именем» (Веселовский 1895: 232; курсив А.Н. Веселовского).

Наиболее убедительной представляется интерпретация А.И. Соболевского: «По нашему мнению, *Верзиул* — не что иное как евангел. *Велзевул* или (что нередко в русских текстах) *Велзеул*, изменившийся в народной речи под влиянием диссимиляции плавных. Итак, выражение “в навех на Верзиулове колу” может быть переводимо: среди злых духов, на Вельзевуловом собрании[68]. Автор выражения едва ли не разумел здесь одного из тех собраний злых духов, колдунов и ведьм, о которых знают, кажется, все народы Европы и на которых, по народным рассказам, получают от сатаны посвящение в свое звание новые колдуны и ведьмы» (Соболевский 1910: 272–273).

[68] «“Коло” по-сербски означает или колесо, или круг, или хоровод (круговую пляску)» (Пыпин, Спасович 1879: 85, примеч. 1).

Сообщение индекса о том, что Иеремия был «в навех», может прояснить имя одной из трясавиц — *невея*/*невия*, которая характеризуется как самая злая из всех: «Вторая надесят рече: “Мне есть имя Невия — вся проклятая и старейшая трясовица. Не может человек от меня излечиться и лишится жизни”» (Виноградов 1909/2: 7, № 2; XVIII в.)[69].

В истории славянских литератур поп Иеремия известен прежде всего как создатель компилятивного апокрифического «Сказания о крестном древе», которое представляет «ряд ветхо- и новозаветных библейских сюжетов (от исхода евреев из Египта до распятия Спасителя), расположенных в хронологической последовательности и связанных в основном темой истории триединого древа, из которого был сделан голгофский крест» (Турилов 2009: 287). М.И. Соколов выделил в тексте следующие главы: 1) Древо в Мерре; 2) Медный змей; 3) Разбойник Амвросий; 4) Разбойник Есром при Давиде; 5) Давид сообщает Соломону план Дома Божия; 6) Построение Соломоном храма и посечение древа; 7) Орлы Соломоновы; 8) Преемники Соломона; 9) В царствовании Ирода родился Христос; 10) О главе Адамовой; 11) Как Христос плугом орал; 12) Как Пров назвал Христа братом; 13) Послание Авгаря Христу; 14) Постановление Христа в иереи; 15) Продолжение об Авгаревом послании; 16) Предательство Иуды и распятие Христа и разбойников; 17) заключение (Соколов 1888: 77–82). В списках ложных книг отдельные эпизоды сказания перечисляются как самостоятельные произведения: «како Христос плугом орал», «что Пров царь Христа другом называл», «како Христа в попы ставили», «лоб Адамль, что семь царей под ним сидели» и др. (Турилов 2009: 287). Источниками сказания «послужил ряд канонических библейских книг (в частности, Товит), ветхозаветных и новозаветных апокрифов (напр., Протоевангелие Иакова, общий источник с Палеей Толковой, и др.). <...> “Сказание о крестном древе” получило широкое распространение в болгарской, русской, сербской и хорвато-глаголической средневековой книжности <...> Древнейшие списки представлены сербским Сборником попа Драголя 2-й пол. XIII в. <...>, сербским (списанным с болгарского оригинала) Берлинским сборником раннего XIV в., новгородским Хлудовским сборником сер. XIV в. и в настоящее время утраченным Львовским рубежа XIII–XIV вв. В заглавиях большинства этих сборников имя Иеремии заменено именами прор. Иеремии, упоминаемого в начале повествования прор. Моисея, Александра (вероятно, Александра мниха — автора канонического слова на праздник Обретения Честного и Животворящего Креста Господня) и др. <...>» (Турилов 2009: 287). В Сборнике попа Драголя имеется и «Сказание о крестном древе», и обширная подборка Сисиниевых молитв. В то же время имени Иеремии нет ни в заглавии сказания, ни в надписаниях молитв. Можно предположить, что объединение Сисиниевых молитв со «Сказанием о крест-

[69] Об имени *невея* см. выше, с. 618–620.

ном древе» в рамках одного рукописного сборника послужило поводом для того, чтобы приписать Иеремии также и составление Сисиниевых молитв.

Древнерусскому составителю индекса ложных книг имя Иеремии могло быть известно по меньшей мере по двум источникам новгородского происхождения. Во-первых, оно фигурирует в заглавии русского списка «Сказания о крестном древе», сохранившемся в Хлудовском сборнике сер. XIV в.: «Слово Иеремѣя прозвут(е)ра *о древѣ* ч(е)стьнымь и *о възвещени(и) святыя Троица* и въ память Моисиеви» (Попов 1875: 31).

Во-вторых, в Новгородскую Кормчую (около 1282 г.) внесено послание Афанасия, мниха Иерусалимского, Панку, направленное против еретических сочинений Иеремии (Срезневский 1882: 143). В нем подробно обосновывается неканоничность «Сказания о крестном древе», которое именуется даже «лживыми баснями»: «А иже то почелъ еси Слово Еремѣя прозвитера, еже о древѣ ч(е)стнѣм и о извещенiе святыя Троица, отъ негоже навыкъ звяжеши, то *басни лживыя* челъ еси»[70]. Это послание могло дать повод для внесения «Сказания о крестном древе» в индекс ложных книг (Соколов 1888: 109). Обороты «о древѣ ч(е)стнѣм и о извещенiе святыя Троица» и «басни лживые» напоминают текст индекса «Погодинского Номоканона»: «*басньствоваше* злыи», «Сисѣния *лживаго*», «*О древе* крестнемъ *извѣщение с(вя)тыя Троиця*...» (РНБ, собр. М.П. Погодина, 31, л. 188 об.–189).

В индексе «Погодинского Номоканона» пассаж о СМ, по-видимому, не случайно интерполирован между апокрифами «Прение диавола с Христом» и «О крестном древе». Первый апокриф имеет целый ряд смысловых перекличек с Сисиниевой молитвой (Мансикка 1909: 15–20), а второй приписан Иеремии.

Современные данные о распространении СМ у славян и сведения индекса о том, что ее составил болгарский поп Иеремия, не вполне соответствуют друг другу: если молитва сложилась в Болгарии, то требует объяснения тот факт, что позднее она сохранилась только у восточных славян; если же она появилась на Руси, то возникают сомнения в том, что ее составил болгарский поп Иеремия. Возможны три варианта осмысления этой ситуации.

1. СМ от трясавиц действительно составил поп Иеремия или какой-то другой болгарский книжник во второй половине X в. Это вызвало обличительное послание Константинопольского патриарха Сисения II, которое не сохранилось ни в греческих, ни в южнославянских источниках и дошло до нас только в виде фрагмента в составе древнерусского индекса ложных книг. Позднее молитва от трясавиц получила распространение в Древней Руси, но

[70] Цит. по списку «Послания Афонасия, мниха Иерусалимского к Панкови о древе разумнем добру и злу» из Румянцевской Кормчей XV–XVI вв., № 231, л. 210–212; опубл. в кн.: (Пыпин 1862а: 85).

была утрачена на Балканах. Возможно, что рукопись с этой молитвой попала из Болгарии на Русь во второй половине X в. или позднее или что молитва была составлена болгарином, который по тем или иным причинам оказался на Руси.

2. СМ от трясавиц возникла на Руси в период между XI и XIV вв. в результате переработки южнославянских или греческих текстов. Древнерусский составитель индекса ложных книг знал ее и имел также представление о болгарском попе Иеремии как еретике и авторе отреченных писаний. В обличительных целях он приписал Иеремии сочинение СМ от трясавиц, а Константинопольскому патриарху Сисению — послание против Иеремии.

3. Патриарх Константинопольский Сисений II в каком-то послании или проповеди обличал Иеремию как составителя текстов о Сисинии, однако речь шла не о заговорах от трясавиц, а о каких-то других сочинениях, связанных с именем одного из святых Сисиниев (например, о молитвах, известных нам по Сборнику попа Драголя). Позднее составитель индекса, знакомый и с посланием патриарха, и с древнерусской молитвой от трясавиц, сделал вставку в индекс ложных книг, прибавив к словам патриарха, направленным против каких-то текстов Иеремии о Сисинии, краткий пересказ древнерусской трясавичной молитвы.

Составитель статьи о СМ от трясавиц должен был, с одной стороны, знать греческую (византийскую) и южнославянскую книжность настолько, чтобы вовремя вспомнить поучение одного из Константинопольских патриархов X в., а с другой — иметь представление о древнерусских молитвах от трясавиц. С такой задачей мог справиться, например, митрополит Киприан, болгарин по происхождению. Он вполне мог соотнести южнославянские СМ с русскими заговорами от трясавицы, приписать составление последних еретику попу Иеремии и подобрать подходящий к случаю обличительный текст, подписанный именем Константинопольского патриарха Сисения II. Ни даты митрополичьего правления Киприана (1375–1390–1406), ни данные о его литературной и литургической деятельности не противоречат такому предположению.

Время, когда сложилась СМ от лихорадки, и место, где это произошло, все еще остаются под вопросом. По-прежнему нельзя исключить того, что ее составил поп Иеремия в Болгарии во второй половине X в. Однако значительно более вероятно, что она возникла где-то на Руси между XI и XIV вв. Не исключено, что это произошло в Новгороде. Во всяком случае сведения о Иеремии, СМ от лихорадки и архангеле Сихаиле имеются в ряде источников новгородского происхождения. Как уже не раз отмечалось, в Новгороде обнаружена берестяная грамота № 930 рубежа XIV–XV вв. с первой фиксацией СМ от трясавицы. Имя Сихаила фигурирует в БГ № 1022, 715 и 734, приведенных выше. Имя Иеремии встречается в послании Афанасия Иерусалимского Панку, которое включено в Новгородскую Кормчую (около 1282 г.), и в

надписании «Сказания о крестном древе» в Хлудовском сборнике № 30Д сер. XIV в., также происходящем из Новгорода. Рукопись Чудовского собр., 269, конца 30–40-х гг. XV в., сохранившая один из ранних индексов с упоминанием СМ, в XVI в. принадлежала новгородскому Островскому Николаевскому монастырю, откуда не позднее XVII в. была передана в московский Чудов монастырь (Кобяк 1988: 700). В новгородской мелкой пластике XIV–XV вв. представлена сцена явления архангела Сихаила святому Сисинию: «...известны кресты новгородского происхождения (из раскопок), стратиграфически датируемые рубежом XIV–XV вв., на которых в средокрестии помещено изображение архангела Сихаила (в рост), а в боковых ветвях образы св. Сисиния и Пантелеймона, держащих ковчежцы и ложечки» (Гнутова 1996: 374). Все это в совокупности свидетельствует об особой значимости культов архангела Сихаила и св. Сисиния для Новгорода XIV–XV вв.

На вопрос о том, является ли статья о СМ вставкой в индекс ложных книг или частью первоначального текста, исключенной при последующем редактировании, трудно ответить определенно. Возможно, это вставка, которая возникла на раннем этапе существования индекса и подверглась позднее сокращению и редактированию. Не исключено, что ее или весь индекс в целом составил митрополит Киприан в последней четверти XIV в.

Тот факт, что в индексах отреченных книг авторство СМ приписывалось болгарскому попу Иеремии, может служить лишним подтверждением родственной связи южнославянских СМ с восточнославянскими, и это было замечено людьми, которые знали данные тексты и имели возможность сравнить их с друг с другом. Другой вопрос, что объяснить эти связи они могли только на доступном им языке, приписав авторство русского текста болгарскому книжнику.

Предположение о болгарском происхождении заговоров от лихорадки основывалось на сообщении древнерусского индекса ложных книг о том, что СМ от трясавиц составил болгарский поп Иеремия (Буслаев 1859: 27 (1-й паг.); Афанасьев 1869/3: 92, Ягич 1871: 103–104; Pantelić 1973: 164; Гиппиус 2005: 136). Однако каких-то других свидетельств, подтверждающих сообщение индекса, так и не было найдено. Сисиниевой молитвы от трясавиц не оказалось ни в известном Сборнике попа Драголя второй половины XIII в., ни в других южнославянских рукописях, включающих разные версии СЛ. Когда в конце XX в. на Балканах начались массовые находки и публикации оловянных и свинцовых пластин с магическими надписями, данного текста среди них также не оказалось.

В издании «Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи» под редакцией Д. Петкановой приведена в переводе на современный болгарский язык обширная молитва от лихорадки с сюжетом СЛ, которая извлечена из книги В. Ягича «История сербохорватской литературы» (Петканова 1982: 304–305; Ягич 1871: 104–105). В. Ягич на указанных страницах без ссылки на источ-

ник приводит текст заговора от трясавиц на русском языке, сопровождая его следующим пояснением: «Буслаев нашел в синодальной библиотеке, в “лечебнике” XVII века, большой рассказ о трясавицах и в конце его молитву для изгнания их из человека, в котором они поселились. <...> Для облегчения сличения с древними памятниками мы приводим здесь притчи Иеремии по Русской рукописи» (Ягич 1871: 103–104). Сверка текстов не оставляет сомнения в том, что В. Ягич процитировал заговор от лихорадки, извлеченный Ф.И. Буслаевым из лечебника ГИМ, Синод. 481 1660–1670-х гг. Таким образом, молитва от трясавицы, напечатанная в 1982 г. в собрании болгарских апокрифов, на деле представляет собой текст из русского лечебника XVII в., переведенный на болгарский язык.

В литературе встречаются также сообщения о том, что СМ от трясавиц имеется в Синайском евхологии; например, В. Райан пишет: «Славянская версия “Сисиниевой легенды” появляется в глаголическом евхологии XI века...» (Райан 2006: 355). Автор приводит эти сведения со ссылкой на книгу О.А. Черепановой, в которой говорится следующее: «В славянской письменности заговоры от трясавиц в древнейший период могли помещаться в канонические церковные книги. Например, одна такая молитва находится в Синайском глаголическом евхологии XI в.» (Черепанова 1983: 93). О.А. Черепанова не совсем точна, поскольку в Синайском евхологии имеется не одна молитва от трясавицы, а целых семь, однако она не утверждает, что среди них была молитва с сюжетом СЛ. Знакомство с этими молитвами показывает, что имя Сисиния в них не упоминается и сюжет СЛ отсутствует (Nachtigal 1942/2: 104–124). Таким образом, все сообщения о том, что СМ от трясавиц была известна у южных славян, не подкрепляются фактами.

Ангел Сихаил и святой Сисиний

Сочетание имен Сисиния и Сихаила, которое встречается в БГ № 930, характерно в целом для русских заговоров от лихорадки; при этом Сисиний может именоваться святым отцом, а Сихаил ангелом, например: «Аз послан есть от Бога на окоянныи и проклятыи, и не можете вы слышать моего аньелова гласа, и *ангела Сихаилова, и святаго отца Сесения*, и не можете приближатися к роду християнскому...» (Пр-ский 1873: 870–871; олонец.).

В заговорах Сисиний обычно именуется святым, реже святым великомучеником, отцом, святым отцом, иногда также великим апостолом и ангелом, например: «Во они дни и(з)ше(д) *с[вя]ты[й] Сисене(й)* (з) горы Сина(й)сте(й)...» (РГАДА, ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол, оп. 13, стб. 861, л. 33–34; 1672 г.); «При море Чернем каменный столп, а на том столпе седоша святый архангел Михаил и *святый великомученик Сисиний*» (Мордовцев 1871: 172, примеч.**; 1795 г.); «Седящу *отцу Сесению* на горе Синаистеи...» (Панайтов 2003: 248, XVII в.); «И услыша *святый отец Сисиний*...» (Виноградов 1909/2: 6, № 2; XVIII в.); «...в столпе седит *с(вя)тый великий ап(о)с(то)л Сисиней*...»

(Буслаев 1859: 28 (2-й паг.), 1660–1670-е); «При чернем море стоит столб каменен, сидят *два ангела Сисиней и Синаил* и смотрят на море чермное...» (АРГО, разд. 7, № 44, л. 2 об., № 1; вологод. сольвычегод., 1887 г.).

Ангел (архангел) Сихаил (Сихайла) в заговорах от трясавицы часто выступает вместе с архангелом Михаилом, например: «И посла к ним Иисус Христос *Михаила и Сихаила, и Сисения*, и 4-х евангелистов Матвея, Марка, Луку, Иоанна Богослова» (Виноградов 1910/3: 11, пинеж.); «Абие отверзоша небеса и спадоша с небес *архангел Михаил, архангел Гавриил и архангел Сихаил* с оружием огненным, крестным знаменем, оки блестящими и страшными и реша окаянным проклятницам...» (Смирнов, Ильинская 1992: 45, архангел.).

Иногда вместо ангела Сихаила в качестве спутника Сисиния фигурирует архангел Михаил: «*Святый Сисиний, архистратиг Михаил* и четыре евангелиста: Марко, Лука, Матфей, Иоанн Богослов глаголаша к ним: “Что есть имена ваша?”» (Виноградов 1909/2: 7, № 2; XVIII в.); «При море чернем столп; вышел из моря *святы мученик Сисими и святы архангел Михаил*» (Тихонравов 1863/2: 351, № Iа; XVIII в.).

Имена Сихаила и Михаила могут заменять друг друга в пределах одного текста: «Повесть св. мученика Синеа и св. *арханъела Сихаила* о 12 трясавицах, которые мучат род человеческий разными муками, и како христиана от скорби тоя избавляются молитвами св. мученика Синеа и *св. арх. Михаила*; их молитвами от скорби тоя трясавичны(я бы)вает исцеление» (Соколов 1895: 167; XVIII в.).

В наиболее ранних текстах СМ (БГ № 930 рубежа XIV–XV вв., фрагмент молитвы, приведенный в индексах отреченных книг нач. XV в., тексты Ф.И. Буслаева и В. Панайотова XVII в.) Сисиний сидит на Синайской горе, а с небес спускается ангел Сихаил. В более поздних текстах XIX в., как правило, уже нет Сихаила, а его место занимают архангелы Михаил, Гавриил или Рафаил.

В греческих, южнославянских, эфиопских и других текстах Сисиний описан как воин и всадник; он сражается с Гилло, вештицей, Верзильей и прочими демоницами и побеждает их. В русских и украинских заговорах Сисиний уже иной персонаж; это святой, который призывает на помощь Господа, посылающего на землю Сихаила или другого ангела. Правда, впоследствии Сисиний вместе с Сихаилом и другими может принять участие в побивании трясавиц.

Наиболее наглядно отличия древнерусского Сисиния от его ближневосточных и балканских тезок проявляются в визуальных материалах. Если, например, в коптской и эфиопской иконографии Сисиний изображается как всадник с копьем, поражающий демоницу, то на русских иконах Сисиний предстает как старец в епископском одеянии; он сидит или стоит, иногда с поднятыми к небесам руками, в то время как ангел Сихаил (Михаил, Рафаил) поражает трясавиц своим копьем.

Ангел Сихаил, по-видимому, пользовался особым почитанием в Древней Руси. В древнерусской мелкой пластике известен сюжет «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» (Николаева 1983: 21). Например, на оборотной стороне знаменитой иконы-складня мастера Лукиана 1312 г.[71], хранящейся в Оружейной палате Московского Кремля, имеется следующее изображение: «Сисиний представлен бородатым старцем, сидящим на камнях скалы, в мантии, с посохом. У подножия скалы изображено дерево. Обращенный к Сисинию архангел держит в левой руке жезл, а правую он вытянул вперед, как в композициях вещающего ангела. На нем обычная в таких случаях одежда — хитон. Сверху помещены два круга с надписями: СІ/ХАЇ/ЛЪ (слева) и СИ/СѢН/НІ» (Николаева 1968: 92; см. также: Гнутова 1996: 373).

О популярности архангела Сихаила среди воинов-ратников свидетельствуют многочисленные находки крестов-энколпионов XIV–XV вв.; Сисиний и Сихаил «часто изображались на створках икон-энколпиев, исполненных мастерами-литейщиками в Древнем Новгороде» (Герасименко 2010: 8; см. ил. 13 и 14 на с. 15).

Очевидно, что сюжет «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» соотносится с содержанием заговора от трясавиц. В то же время между ними есть и существенные различия: в то время как в заговоре из БГ № 930 ангел держит в руках пламенное оружие, в композиции архангел Сихаил передает св. Сисинию какой-то свиток; вероятно, это свиток с текстом СЛ или с перечнем трясавичных имен.

Таким образом, в восточнославянских заговорах от лихорадки Сисиний изображался не как воин, побивающий своих врагов, а как святой, выступающий в качестве защитника людей и ходатая за них перед Господом. Свои функции воина он отчасти передал ангелу Сихаилу, который в заговорах и в мелкой пластике выступает как соратник и даже дублер святого Сисиния. Сближение имен Сисиния и Сихаила было настолько значительным, что, как мы видели, писец БГ № 930 объединил их в одну группу и писал «святой Сисиний и Сихаил» в тех местах, где следовало бы писать только «святой Сисиний» или «Сихаил».

Поскольку имя Сисиния носили многие святые и святители (Месяцеслов 1880/3: 129–132), возникает вопрос, какой именно Сисиний подразумевается в заговорах восточных славян. Православная церковь чтит память по меньшей мере 6 святых Сисиниев:

1) 9 (22) марта — мученик Сисиний Севастийский, один из 40 мучеников Севастийских (ум. ок. 320);

2) 7 (20) июня — Сисиний Римский, священномученик, диакон (обезглавлен между 284 и 305 гг.);

---

[71] Традиционно складень мастера Лукиана датировался 1412 годом; недавно он был передатирован А.А. Туриловым (Турилов 2005).

3) 10 (23) июля — мученик Сисиний (ум. ок. 320), один из 45 христианских мучеников, пострадавших в Никополе Армянском во время гонения императора Лициния;

4) 10 (23) июля — Сисиний Томский (Кюстенджийский), мученик;

5) 26 августа (8 сентября) — мученик Сисиний;

6) 23 ноября (6 декабря) — священномученик Сисиний, епископ Кизический (жил в конце III — начале IV в.). Был привязан к диким коням и бит без милосердия, после чего ему отсекли голову мечом;

В православной церкви известно также 5 святителей с именем Сисиний:

7) Сисиний, Новатианский епископ в Константинополе (ум. 412);

8) Святитель Сисиний I, патриарх Константинопольский в 426–427 гг., память 11(24) октября;

9) Святитель Сисиний, епископ Лаодикийский (нач. IV в.), память 13(26) апреля;

10) Сисиний, Римский епископ (ум. 708);

11) Сисиний II — был патриархом Константинопольским с 12 апреля 996 г. по 24 августа 998 г.

Как справедливо отмечал Е.А. Ляцкий, отношение к заговорам от лихорадок «имеют только три Сисиния: севастийский, лаодикийский и (косвенно) — кизический» (Ляцкий 1893: 134).

Святитель Сисиний, епископ Лаодикийский, прославился между прочим как целитель от лихорадки. Об этом рассказывается в житии священномученика Артемона, включенном в Четии Минеи Димитрия Ростовского под 13 апреля. В царствование Диоклетиана возникло великое гонение на христиан. Некий Патрикий был послан в Лаодикийскую область, чтобы принуждать христиан приносить жертвы идолам и казнить их, если они отказывались это делать. Узнав о скором прибытии Патрикия, епископ Лаодикийский Сисиний с пресвитером Артемоном и др. проникли ночью в капище Артемиды, разбили и сожгли идолов. Когда Патрикий узнал об этом, он сел на коня и отправился к церкви христиан, чтобы их умертвить. «Приближающуся ему к церкви и бывшу яко едино поприще, внезапу *объя его трасавица велика*, яко и с коня пасти ему, и *огнь безмерен объя его*, и на носилех в некий тамо приоучившийся дом несен бысть...» (Месяцеслов 1880/3: 131; Ляцкий 1894: 155). Ночью Патрикий послал своих воинов к Сисинию с просьбой помолиться за него. «Сотвори убо о нем епископ молитву, и абие комит возста здрав, не имый отнюдь недуга телеснаго» (Месяцеслов 1880/3: 131; Ляцкий 1894: 155).

Церковное предание приписывало роль целителя от лихорадки также св. Сисинию, епископу Кизическому. Мучения этого святого изображены на некоторых «кумошных» иконах. На иконе «Архангел Михаил и святой Сисиний, исцеляющие больных трясавицей» (1855 г.; Санкт-Петербург, Эрмитаж) внизу в фигурном картуше изображены мучения святого Сисиния: мужчина ведет под уздцы коня, который тянет за собой лежащего и связанного с ру-

ками над головой Сисиния. Справа за этой сценой наблюдают двое стоящих юношей (Косцова, Побединская 1990: 43, № 137 (опис.); с. 129, кат. № 137 (ил.)). Аналогичным образом идентифицируется изображение на иконе «Архангел Михаил, побивающий трясавиц, святые Сисиний и Маруф. С мученичеством Сисиния» (1831 год. Центр. Россия. Рыбинск, собрание А.В. Юганова) (Комашко 2004: Каталог, № 145; автор текста О.С. Никольская).

По наблюдениям Е.А. Ляцкого, «Сисиния-целителя считали одним из кизических мучеников» (Ляцкий 1893: 134). Молитва от трясавицы, зафиксированная в начале XX в. у забайкальских казаков, упоминает о мучениках из Кизицы, хотя Сисиния среди них нет. Приведем начало молитвы:

> Молитва седьми мученики, иже в Кизице от трясавицы.
>
> Великие святые мученики, доблествении Христовы страдальцы: Феогние, Руффе, Антипатре, Феофиле, Артемие, Магние, Феозате, иже, Христа ради, от разных стран, собранные, и ради совершеннаго Бога и человека, дерзновенно в Кизице приведены и принуждены были прозрети кумиром... (Толмачев 1911: 72–73, № 4; забайкал.).

Кизические мученики (также без Сисиния) фигурируют и в заклинании трясавицы из Пермской губ.:

> Горе тебе, сатана, и трясавицы не бывайте у меня, раба (имрек). Помози, Владыко Царю Небесный и пречистая Богородица, заступница и помощница христианом, и святый славный пророче крестителю Иоанне <...> великомученики кизические Феогниде, Руффе, Антипатре, Феостихе, Артемие, Магне, Феодоте, Фавласие, Филимоне (Петухов 1859–1860: 114; пермск.).

Тема защиты от простудных заболеваний могла связываться также с Сисинием Севастийским. В жизнеописании 40 мучеников Севастийских рассказывается, что при императоре Ликинии в армянском городе Севастии 40 воинов из Каппадокии отказались приносить жертвы языческим богам и были осуждены на казнь. Их отвели к озеру. «Была же тогда зима и дул сильный ветер при крепком морозе; время клонилось уже к вечеру. Святые воины обнаженные поставлены были среди озера на всю ночь, а для наблюдения за ними приставлена была стража с начальником темницы во главе. <...> В третий час ночи святых мучеников облистал свет как бы летнего солнца во время жатвы, который рассеял холод, растопил лёд и согрел воду. <...> Настало утро; нечестивые мучители пришли к озеру и, увидев святых мучеников, стоявших в воде, живыми и не пострадавшими от зимней стужи, удивились, но объясняли это чудное явление волшебною хитростью страстотерпцев» (Димитрий Ростовский 1906: 189–190, 192).

На приуроченность одной из версий трясавичной молитвы ко дню памяти 40 мучеников Севастийских указывает заглавие: «Повесть св. мученика Сисиния, его же память творим в марте месяце, в 9-м числе, от двухнадесять тресовиц, от которых его молитвами род человеческий избавиться имеет» (Овчинников 1910: 28, № 9, иркут.).

Таким образом, наделение трех святых Сисиниев функциями целителей от трясавицы и других простудных заболеваний имеет определенные основания в церковном предании.

С течением времени во многих заговорах имя Сисиния заменялось другими близкими ему в звуковом отношении: *Сизиний, Сезентий, Силиний, Сифиний, Синей, Сисими, Насисений, Сихеней, Исасил, Сосентий, Иси́мон*[72]. Приведем примеры: «На Черном мори стоит послан от Бога свят апостол *Сизиний* и зрит в море» (Майков 1869, № 103); «Окаянные трясовицы, вас Господом и Исусом Христом и Пресвятою Богородицею и Святым Архистратигом Михаилом и праведным отцом *Сезентием* и четырьмя Евангелистами...» (СПбФАРАН, ф. 104, оп. 1, № 381; л. 7об., № 35; нижегород.); «Стоит среди моря столп камен, у столпа сидит *Силиний* и Сихайло и зрит с(?) святым *Силинием* в море» (Пермский сборник 1860/2: XXXVI–XXXVII; XVII в.); «Под древом было кипарисным, стоят три святые: первой святой — Михайло Архангел, второй святой — *Сифиний*, третий святой — Николай угодник» (Андроников 1909: 10, № 2; костром.); «Повесть св. мученика *Синеа* и св. арханъела Сихаила о 12 трясавицах...» (Соколов 1895: 167; XVIII в.); «При море чернем столп; вышел из моря святы мученик *Сисими* и святы архангел Михаил» (Тихонравов 1863/2: 351, № Ia; XVIII в.); «Преподобный отец *Насисений* приступи к нареченным с проклятьем...» (Смирнов, Ильинская 1992: 45, № 81; архангел. каргопол.); «Молитва сия святому отцу нашему *Сихенею*, от лихорадки» (Якушкин 1868: 166; яросла в. пошехон.); «Под этим дубом стоят четыре апостола: Кирилл, Мурил, Михаил, *Исасил*» (Голубых 1930: 290–291, № 17, оренбург.); «Окаянныя трясовицы и родницы <...> заклинаю вас Иисусом Христом и преподобным отцем нашим *Сосентием*...» (Герасимов 1898: 175, № 57(2); новгород. череповец.); «Как во городе, в Асате, / Стоит дуб Волынский. / Под этим дубом стоят три Святителя: / Первый Святитель — Михаил Архангел, / Второй Святитель — Кузьма-Демьян, / Третий Святитель — *Иси́мон* Святой» (Булушева 1994: 56–57, зап. в 1927 г., саратов.).

На месте Сисиния появляются также персонажи христианского предания со сходными именами: *св. отец Сисой, Сысой праведный, Симеон Богоприимец, праведный Симеон святой, Симеон преподобный, Семен праведный, св. Симон преподобный, Зосим, Изосима соловецкий, святой отец Василий, Василий Блаженный и Симеон юродивый, св. великий пророк Елисей, св. праведный пророк Моисей, царь Моисей, святой отец Аксентий, святые отцы Зиновий и Евсигний, святой великий Исайя, святой отец Созонт*. Примеры: «...в молитве сей имени святого Архистратига Михаила и *святого отца Сисоя*, ему же рече ангел Господень: видел еси, *Сисое*, тряса-

[72] См. замечание А.Н. Веселовского: «Так в Самсоне одного малорусского заклинания <...> сохранилась память о Сисинии» (Веселовский 1886: 291; разрядка А.Н. Веселовского).

виц окаянных и имена их написанныя...» (Короленко 1892: 278–279; кубан.); «Есть на святом море окияне столб каменный; на том столбе стоит *праведный Сысой*; зрит в море; море возмутися, вода изыде до облака...» (Петухов 1859–1860: 111–112; пермск.); «И вопрошает *Св. Симеон Богоприимец*» (ИРЛИ, ФА, колл. 192, с. 253, № 21); «На реке Поразливе, под дубом, под Подливом, сидят три апостола и Гавриил Архангел, *с праведным Симеоном святым*» (Попов 1903: 237, № 81; орлов.); «На Афонских горах на крутых, стоит тут древо Кипаристово, на том древе написано три святителя: первый святитель Михаил Архангел, второй святитель Кузьма-Демьян, третий святитель *Симеон-преподобный*. <...> Не бей нас, *Семен праведный*» (СПбФАРАН, ф. 104, оп. 1, № 381; л. 2об., № 11; нижегород.); «Во городе во Асафе, под дубом касткатином (?) стояли двоя святых, первой Кузьма Демьян, другой *святой Симон преподобный*...» (Борисовский 1875: 262, № 1 (=Коровашко 1997, № 78)); «..на престоле Господнем *Зосим* и Савватий, соловецкие чудотворцы» (Андроников 1909: 10, № 2; костром.); «Силою честнаго и животворящаго креста Господня, молитвами Всепресвятыя владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, и молитвами святаго арханьела Рафаила и преподобнаго отца *Изосимы соловецкаго* и *молитвами святых девяти мучеников, иже в Кизице чудо сосретоша*...» (Афанасьев 1862: 79–80; 1830-е, владимир.); «...Михаил Архангел и Гавриил, 4 евангелиста: Матвей, Марк, Лука, Иоанн Богослов, и *св. отец Василий* иде на гору сию посмотрети: что убо есть за девки сия?» (Виноградов 1910/3: 10; г. Пинега; 1853 г.); «На горе Фаворстей сидят три мужа ветхо-ветхие, архангелы Господни: Михаил, Гавриил и Рафаил, и три святые отца: Иоанн Предтеча, Иоанн Богослов и Пафнутий, и три юродивых: *Василий Блаженный, Симеон юродивый* и Андрей Христа ради юродивый» (Иваницкий 1892: 185, рукоп., вологод.; то же: Попов 1905: 237, № 79); «Есть на море Черном столп каменный, на тот столп каменный послан от Бога *св. великий пророк Елисей*» (Ветухов 1903/49: 285); «На светом море кияне стоит каменный столб, а на том каменном столбе стоить *светой праведный пророк Моисей*» (Костарев 1907: 101; пермск.); «На море на окияне, на острове на Буяне шел *Моисей* дорогою торною, тропою черною. <...> Я есмь *царь Моисей*...» (Ветухов 1903/49: 273); «Молитва *святому угоднику Божию отцу Аксентию*, избавителю от 12-ти злых трясовиц» (Герасимов 1898: 164; новгород. череповец.); «Небесных сил все воинства: вначати святой и великий Иоанн Пророк и Предтеча Креститель Господень; а с ним грядут святые отцы: *Зиновей*, Филипп и Огафей...» (Фенютин 1863: 241–242; ярослав. пошехон., XVIII в.); «Возмутили воду в море двенадесять жен, воду простудовую, что на горе Синайской, и вышли навстречу им свв. отцы: *Зиновий, Евсигний*, Филипп и евангелисты...» (Щуров 1867: 166–167); «По край моря стоит столп каменный, на том столпе *святой великий Исай*» (Соколов 1892а: 337, № 1); «Единаго часу сидящу *святому отцу Созонту* на горе Елеонской» (Соколов 1895: 166–167; XVIII в.).

ЗАГОВОРЫ ОТ ЛИХОРАДКИ И РУССКИЕ ИКОНЫ

Еще в 1850–1860-е гг. внимание Ф.И. Буслаева и А.Н. Афанасьева привлекли иконы с изображением св. Сисиния и 12 жен-трясавиц (Буслаев 1859: 40–41 (1-й паг.); Афанасьев 1869/3: 94–95). В 1860–1880-е гг. «кумошным» иконам было посвящено несколько статей в периодических изданиях (Попов 1863; Грушевский 1864; Моллесон 1869; М.-ов 1872). Краевед и этнограф И.А. Голышев опубликовал заметку «Мифические изображения двенадцати лихорадок» (1872), а позднее вернулся к этой теме в статье «Памятники русской старины Владимирской губернии» (1882).

Д.А. Ровинский коснулся икон с изображением трясавиц в связи с описанием лубочной картинки «Каким святым от каких болезней молиться» (Ровинский 1881/4: 657–659; 1881/5: 241–244). В частности, он отмечал: «Всего больше страдают русские люди от зубной боли и от трясавицы, т.е. лихорадки; по части трясавицы пишутся даже и в наше время Суздальские иконы, с изображением св. Сисиния, св. Фотинии и архангела Михаила, поражающего копьем двенадцать лихорадок, представленных в виде нагих женщин, с распущенными волосами» (Ровинский 1881/5: 241–242; разрядка Д.А. Ровинского)[73].

В начале XX в. увидели свет статьи Д.И. Успенского «Небесные целители от трясовичного недуга» (1905) и «Народные верования в церковной живописи» (1906).

Во второй половине XX в. исследователи обратились к сюжету «Явление ангела Сихаила святому Сисинию», представленному на складне мастера Лукиана 1312 г. и в других произведениях древнерусского прикладного искусства (Николаева 1968; Рындина 1973; Николаева 1983: 12, 21, 53–54). Наиболее подробно «кумошные» иконы описал Иван Бенчев в книге «Иконы ангелов. Образы небесных посланников» (рус. пер. 2005).

Краткие справки о СЛ приводятся в описаниях, сопровождающих публикации соответствующих икон (Косцова, Побединская 1990: 43; Комашко 2004: 192; автор статьи О.С. Никольская; Пивоварова 2008: 125; Шилиманов 2009: 113; автор статьи Ю.В. Алферова).

В статье М.Р. Майзульса «“Демоном сокрушниче”: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси» имеется главка «Михаил, Сисиний, Никита: изгнание беса как поединок», в которой проанализирован иконографический сюжет побивания и изгнания трясавиц (Майзульс 2009: 150–157)[74].

---

[73] Слова Д.А. Ровинского привел В.Ф. Демич в своей работе «Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа» (Демич 1894/3: 146).

[74] Непосредственно о «кумошных» иконах см.: Майзульс 2009: 151–152, примеч. 89.

Приведем описание 15 икон и одной фрески с сюжетом «Архангел Михаил (Сихаил, Рафаил) побивает 7 или 12 трясавиц». Наиболее ранняя из икон относится ко второй четверти XVII в., а большинство — к XIX в.

1. Архангел Михаил, попирающий семерых трясавиц, и св. Сисиний; на полях изображены архангел Уриил и св. Мелания Римская. 32 × 27,5 см. Вторая четверть XVII в.[75] Париж, частное собрание Роджера Кабала. Опубл. (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 111[76]. См. цв. ил. 24.

Опис.: «На этой русской иконе Сисиний изображен почтенным епископом с длинной седой бородой, который держит над украшенным крестами омофором закрытое Евангелие, словно произнося заклинания. Возможно, для иконописца было важно, чтобы все семь женщин-демонов были разного цвета, как об этом говорится в различных вариантах легенды о Сисинии» (Бенчев 2005: 114).

Сверху в облачном сегменте Христос двуперстно благословляет обеими разведенными в стороны руками. В центральной части написаны горки с двумя условными деревьями; в левой нижней части пещера с шестью или семью женами-трясавицами. Справа архангел Михаил поражает трезубцем в голову одну из них. Одно крыло ангела опущено, другое поднято и достигает верхнего поля иконы. Слева в верхней части средника восседает св. Сисиний в епископском облачении, благословляющий, с книгой в левой руке. На левом поле архангел Уриил с мечом и ножнами в руках, на правом — св. Мелания Римская.

В верхней части иконы читается начало СМ от трясавиц: «Сидящу с(вя) тому Сисинею[77] на горѣ Синастей се виде… волънение велие. Изыдеша се(м) же(н). Една же(л)та, вторая зена[78], третьея аки ды(м), че(т)вертая аки ле(д), пятая аки о(г)нь, ше(с)тая че(р)на, се(д)мая бѣла. И нача(т) Спасу [мо]литися. И услыша Г(оспод)ь моли(т)ву е(го) и посла арханъгела своего Сихаила. И повеле И(су)с Х(ристо)с их загнати в гору». Надпись около фигуры ангела: «Арха(н)ги(л) [С]ихаи(л) за(г)на се(м) же(н) тресави(ц) в гору»[79].

---

[75] И. Бенчев датирует икону около 1630 г. В другом месте он пишет, что эту икону «следует датировать самое позднее 1630 годом» (Бенчев 2005: 242, прим. 185). По палеографическим признакам надписей икона может быть датирована 2-й четвертью XVII в. (устное сообщение А.А. Турилова).

[76] По сообщению И. Бенчева, опубликовано также в изд.: Le musées de la Ville de Paris. Visages de l'icone. Pavillon des Arts. 10 novembre 1995 — 4. février 1996 (Каталог выставки. № 58. С. 107. Цв. ил.). Каталожный текст к этой иконе из собрания Роджера Кабала написан Катериной Бартоли-Дусе, которая представила икону в Марбурге 28 июня 2000 г. на симпозиуме, посвященном греческим иконам (Бенчев 2005: 242, примеч. 185).

[77] *Предпоследняя буква, возможно*, ѣ (примеч. А.А. Турилова).

[78] *Возможно*, зе(л)на, *с выносным* л, *но его не видно* (примеч. А.А. Турилова).

[79] И. Бенчев приводит этот текст не полностью и в пересказе. Даем его в более полном виде в прочтении А.А. Турилова.

2. Архангел Сихаил и св. Сисиний и Марон. Последняя четверть XVIII в. Подпись: «Писал Яков Крюков». Германия, частное собрание. Опубл. (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 107. См. цв. ил. 25.

Опис.: В верхней части иконы Христос, сидящий на облаках; в левой руке держит сферу-державу, правую сложил в именословном благословении. Композиция разделена по диагонали таким образом, что справа остается темная земля, на которой стоят священномученик Сисиний и преподобный Марон, а слева синяя бездна, где архангел Сихаил, стоя на облаке, попирает копьем 11 разноцветных демонов-трясавиц: двух красных, одну желтую, одну коричневую; определить однозначно цвет остальных затруднительно. Две из них изображены с перепончатыми крыльями. По-видимому, ни одна из трясавиц не стоит твердо на земле; они как бы падают сверху друг на друга, образуя нагромождение тел. При этом две красные трясавицы низвергаются вниз головами, одна задрала ноги кверху, от трех видны только головы[80].

3. Архангел Сихаил и св. Сисиний. 1795 г. Санкт-Петербург. 31 × 22,3 см, дерево, левкас, темпера, золочение. Россия, частное собрание. Опубл. (цвет.) в кн.: «В свете горнем» 2004: 51, № 65 (ил.); 60 (опис.).

Опис.: Сверху Иисус Христос, восседающий на облаках. Справа св. Сисиний в епископском облачении, в левой руке держит книгу, правую воздел в двуперстном благословении. Слева архангел Сихаил с жезлом, направленным в водный поток. Внизу между св. Сисинием и архангелом Сихаилом водный поток, расширяющийся книзу в форме треугольника; под поверхностью синей воды видны контуры женских тел.

Комментарий публикаторов: «В числе 7 Архангелов отсутствует имя Сихаил. Возможно, иконописец имел в виду архангела Михаила (он изображен с копьем, пронзающим воду). Св. Мч. Сисиний, епископ Кизический, пострадал за Христа в царствование Диоклетиана (284–305) от правителя города Кизика Александра. После многих и тяжелых пыток Мч. был обезглавлен» («В свете горнем» 2004: 60, № 65).

4. Архангел Михаил, побивающий трясавиц, святые Сисиний и Маруф. С мученичеством Сисиния. 1831 год. Центр. Россия. Дерево, левкас, темпера. Приобретена в Твери в 1994 г. Рыбинск, собрание А.В. Юганова. Опубл. (цвет.) в кн.: Комашко 2004, Каталог, № 145 (опис.); 192, № 145 (ил.).

Опис.: «Иконографический извод публикуемой иконы своеобразен. Архангел Михаил представлен в шлеме и латах как архистратиг, в правой его руке вместо меча три «дубца железные». Образ св. Сисиния и сцена из его жития, в подробностях изображающая предсмертные страдания, не оставляет сомнений в том, что это Сисиний епископ Кизический (конец III — начало IV в.), постра-

[80] Подобную икону, хотя и отличающуюся в деталях, видел Ф.И. Буслаев «в сельской церкви, в Пушкине, между Москвою и Троицкою Лаврою» (Буслаев 1859: 41 (1-й паг.), примеч. 1). См. описание иконы ниже.

давший во время правления Диоклетиана. Согласно житию, был привязан к диким коням, нещадно бит, в ноздри ему при этом лили крепкий уксус. В завершение мучений святому отсекли голову» (Комашко 2004: Каталог, № 145; автор текста О.С. Никольская). «Старообрядческий литературный источник, лежащий в основе композиции, написание "**Ісусе**" (с одним і), а также несколько суховатая, архаичная манера письма свидетельствуют о происхождении иконы из старообрядческой среды» (Там же).

В нижней части иконы текст: «Го[спо]ди Іс[ус]е Христе Боже нашъ, помилуй насъ и исцѣли от недуга Раба своего имерек и избави весь родъ человѣческій в день и в нощь и в час от сѣтей діавольских. И посла Го[спо]дь архистратига Михаила, заступника рода человѣческаго, и нача онъ их мучити, Заклинати и Бити тремя дубцами железными, дающе имъ на день по три тысячи ран и онѣ начаша молитися. Написася икона в лето от Р.Х. [1831]» (Комашко 2004: Каталог, № 145).

5. Архангел Михаил и святой Сисиний, исцеляющие больных трясавицей. 1855 г. «Икона написана по золоту. Дерево, темпера, доска с двумя врезными шпонками. 31 × 26 × 2,5. № ЭРЖ-2279. Поступление: 1953 г. из коллекции Успенских (№ 212)» (Косцова, Побединская 1990: 43). Санкт-Петербург, Эрмитаж. Опубл. (черно-бел.) в кн.: Косцова, Побединская 1990: 43, № 137 (опис.); 129, Кат. № 137 (ил.).

Опис.: Вверху в центре — Христос на облаках. В центре — архангел Михаил с жезлом и пучком розог, которые он заносит над 12 разноцветными обнаженными трясавицами. Справа у горы — коленопреклоненный святой Сисиний в епископском облачении. Внизу в фигурном картуше изображены мучения святого Сисиния: мужчина ведет под уздцы коня, который тянет за собой лежащего со связанными над головой руками Сисиния. Справа за этой сценой наблюдают двое стоящих юношей[81]. «На заднем плане — панорама Константинополя» (Бенчев 2005: 115).

Под картушем подпись в три строки на белом фоне: «Г(оспо)ди, І(су)се Х(ри)сте, Б(о)же нашъ, помилуй и исцели от недуга раба своего [имрик], весь род человеческїй въ день и нощъ и въ часъ от сетей діавольскихъ. И присла Г(оспо)дь архангела Михаила заступника рода человѣческаго и нача онъ ихъ мучити, заклинати и бити тресми дупцами железными дающе[82] имъ на день».

На верхнем поле иконы надпись белилами: «Сему с(вя)тому отцу Сисенію дана власть от Г(оспо)да Б(о)га целити и прогоняти трасавицъ». На нижнем поле симметричная надпись: «Написанъ 1855 года м(ѣся)ца июня 25 дня празднуемъ м(ѣся)ца марта 9 дня».

---

[81] Исправляем ряд неточностей, которые имелись в прежних описаниях иконы (Косцова, Побединская 1990: 43, № 137; с. 129, Кат. № 137; Бенчев 2005: 115).

[82] *Испр., в ркп.* даиеще.

6. Архангел Михаил, святые Сисиний и Марон и 12 трясавиц. Первая половина — середина XIX в. «Центральная Россия. Дерево, шпонки торцовые (утрачены). Паволока не просматривается, левкас, темпера, золочение. 26,5 × 21,6 × 2,4» (Шилиманов 2009: 176, № 95). Челябинск, частное собрание М.Н. Шилиманова. Опубл. (цвет.) в кн.: Шилиманов 2009: 176, № 95 (опис.); 114 (ил.), 115 (фрагмент).

Опис.: В верхней части иконы Христос, сидящий на облаках. Ниже стоят архангел Михаил, св. преподобный Марон (написано: «Марой») и св. Сисиний. Архангел высоко поднял правую руку с копьем. Справа св. Сисиний в епископском облачении, в левой руке держит книгу, правую воздел в двуперстном благословении. Св. преподобный Марон совершает правой рукой такой же жест, а левую держит горизонтально на уровне пояса. Внизу по центру средника выделен сегмент, в котором стоят 12 обнаженных трясавиц (2 ряда по 6 в каждом). 6 трясавиц в первом ряду стоят вполоборота к зрителю, причем все они делают один и тот же жест, прикрывая левой рукой свою грудь.

7. Архангел Сихаил, попирающий 12 трясавиц в присутствии св. Сисиния и Марона. Середина XIX в. Дельфт, Галерея Ингрид Зоемульдер. Опубл. (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 111. См. цв. ил. 26.

Опис.: Нижняя часть иконы занята охристыми горками, поднимающимися слева направо. Справа стоят священномученик Сисиний и преподобный Марон. Св. Сисиний в епископском облачении двумя руками держит толстую книгу с застежками. Слева архангел Михаил в воинских доспехах уязвляет трясавиц копьем с восьмиконечным крестом на конце древка. Справа снизу округлая выемка в горках, в которой условно изображена вода и 12 девиц-трясавиц одинакового желтого цвета. Девицы лишены половых признаков, однако их пол легко опознается по длинным волосам и характерному жесту рук, прикрывающих грудь. Девица на переднем плане сильно наклонилась вперед; девица, стоящая за ней, изображена в позе Венеры: правой рукой она прикрывает грудь, а левой — низ живота.

8. Архангел Рафаил и священномученик Сисиний. XIX век. Москва (?). Дерево (доска двуслойная с глубоким ковчегом), две встречные шпонки; темпера. 31 ×26 × 1,7. Пост. в 1913 г. из коллекции Н.П. Лихачева. Санкт-Петербург, ГРМ. Опубл. (цвет.) в кн.: Пивоварова 2008: 125. См. цв. ил. 27.

Ранее опубл. (в черно-белом виде): Лихачев 1906/2: № 627. Табл. CC-CXXV, с подписью: «Свв. священномученик Сисиний и архангел Рафаил — охранители людского рода от лихорадок (с изображением сестер трясавиц). Икона первой половины XIX стол. в собрании автора» (Лихачев 1906/2: 10). См. также: Из коллекций 1993: 191–192, № 428.

Опис.: «На полях изображены избранные святые: преподобный Марон и великомученица Параскева, которая держит развернутый свиток с начальными словами “Символа веры”. Архангел Рафаил имел от Бога дар исцелять

человеческие болезни... Его величественная фигура, с золотыми крыльями за спиной, в золотых доспехах и красном плаще, доминирует в композиции. Тесно прижавшиеся друг к другу маленькие фигурки сестер-“трясавиц”, олицетворяющих различные “лихорадки”-болезни, изображены на фоне красных языков адского пламени. Величавый жест архангела, которым он направляет копье в эти олицетворения человеческих недугов, само спокойствие его позы предопределяют его победу. К Архангелу Рафаилу, и в то же время — к образу Нерукотворного Спаса, обращен с молением святой Сисиний, чья фигура наполовину скрыта изображением горок. Священномученик Сисиний почитался как избавитель от “трясавичной болезни”, так же, как и мученица Фотиния, молитва которой помогала исцелению» (Пивоварова 2008: 125).

9. Архангел Михаил, святые Сисиний и Фотиния и 12 трясавиц. Мстера(?). XIX век. Санкт-Петербург, Гос. музей истории религии. Опубл. (цвет.) в кн.: Тарасов 1995, ил. 38–39; то же (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 114.

Опис.: Сверху в выкружке на верхнем поле восседает в облаках двуперстно благословляющий Христос с книгой в левой руке. Условно-пейзажный позем занимает примерно половину средника. Справа за горкой стоят святой Сисиний чудотворец и святая мученица Фотиния, воздевшая руку в двуперстном знамении. Слева архангел Михаил направляет копье с восьмиконечным крестом на конце древка на первую из трясавиц. Справа внизу под поверхностью земли изображена пещера, закрашенная черным цветом. В ней 12 девиц-трясавиц, стоящих вплотную друг к другу: 7 в первом ряду и 5 — во втором. 4 девицы окрашены в золотистый цвет, а 3 — в зеленоватый. 3-я и 6-я слева прикрывают руками свою грудь. У 5 девиц, стоящих сзади, видны только головы.

10. Архангел Михаил и 12 трясавиц. XIX в. Дерево, темпера. 35,1 × 28,7 × 1,6 см. Санкт-Петербург, Гос. музей истории религии. Опубл. (цвет.) в кн.: Русское искусство 2006: 190, № 285.

Опис.: Иконография такая же, как в № 7.

11. Архангел Рафаил со святыми Миной и Мароном попирает 12 трясавиц. XIX в. Фрагмент иконы. Германия, частное собрание. Опубл. (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 112[83].

12. Архангел Сихаил и св. Сисиний, а также Иов, Иоанн Печерский, Пафнутий Боровский, Уар, Улита и Кирик. XIX в. Палех или Мстёра(?). Москва, собрание «Эксперт-клуба»; ранее в галерее Эдуарда Ротманна в Берлине. Опубл. (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 117. См. цв. ил. 28.

Опис.: «На иконе из берлинской галереи Ротмана, написанной в XIX веке палехскими или мстерскими мастерами, не называемый по имени

[83] И. Бенчев полагает, что надпись «Рафаил» сделана позднее. По сообщению И.Л. Бусевой-Давыдовой, «Бенчев не прав, надпись авторская, палеография 19 века, начертание полностью совпадает с надписями в нимбах. Рафаил — целитель, его появление вполне понятно».

ангел побивает трезубцем двенадцать трясавиц, выполненных одним цветом (серым или охрой). Примечательно, что на переднем плане изображены полунагие и коленопреклоненные святые мученики: ветхозаветный Иов Многострадальный (память 6 мая), тело которого покрыто язвами, и Иоанн Многострадальный, Печерский (память 18 июля)» (Бенчев 2005: 116). Справа, рядом с Сисинием, игумен Пафнутий Боровский, святые мученики Уар и Улита с сыном Кириком на руках[84].

13. Архангел Сихаил и св. Сисиний. Конец XIX в. Германия, частное собрание. Опубл. (цвет.) в кн.: Бенчев 2005: 115.

Опис.: Сисиний в образе старца «с длинной седой бородой в одеждах епископа и с омофором на плечах, который, стоя возле пещеры, наблюдает за происходящим и держит в руках закрытое Евангелие. Слева ангел в воинских доспехах (согласно надписи, это “св. архангел Сихаил”) повергает жезлом десятерых трясавиц красного и синего цветов» (Бенчев 2005: 116). Трясавицы изображены в виде обнаженных бесполых существ с крыльями.

14[85]. Архангел Михаил, св. Сисиний и 12 трясавиц. Б/д. Слобода Холуй Вязниковского у. Владимирской губ. Опубл. (черно-бел.) с подписью: «Изображение 12. лихорадок в Тихвинской церкви в сл. Холуе» (Голышев 1872, ил.). См. ил. 1.

Опис.: «В Вязниковском уезде, в сл. Холуе, в паперти Тихвинской церкви есть стенное изображение такой картины с некоторою разницею; она изображена в следующем виде: апостол Сисиний представлен в рост, с подъятыми кверху руками, с облаков благословляет его Иисус Христос, с другой стороны архистратиг Михаил правой рукой опускает огненный меч[86], а левой поражает копьем изображенных по пояс в пропасти двенадцать женских обнаженных фигур с крыльями» (Голышев 1872: 37).

Ил. 1. Архангел Михаил, св. Сисиний и 12 трясавиц. Б/д. Слобода Холуй Вязниковского у. Владимирской губ. Опубл.: Голышев 1872, ил.

[84] Исправляем неточности в атрибуции святых, которые имеются в книге И. Бенчева.

[85] Далее приводятся описания трех репродукций, опубликованных во второй половине XIX — начале XX в.

[86] *Испр., в источнике ошибочно написано* щит.

Ил. 2. Архангел Михаил, священномученик Сисиний, мученица Фотиния и 12 трясавиц. 1871 г. Слобода Мстёра Вязниковского у. Владимирской губ. Опубл.: Голышев 1872, ил.

15. Архангел Михаил, священномученик Сисиний, мученица Фотиния и 12 трясавиц. 1871 г. Слобода Мстёра Вязниковского у. Владимирской губ. Опубл. (черно-бел.) с подписью: «Иконы 12. лихорадок, которые пишутся и по настоящее время» (Голышев 1872, ил.; то же: Голышев 1882; б/паг., б/номера). См. ил. 2.

Опис.: «Вверху, на облаках благословляющий Господь, пред ним внизу св. Сисиний и мученица Фотиния Самаряныня, под ними, как бы в пропасти, изображены двенадцать нагих, с распущенными волосами, женщин, которых поражает копьем св. архистратиг Михаил» (Голышев 1872: 36).

То же описание И.А. Голышев приводит в 1882 г. с примечанием: «Копия с этой иконы была представлена Его Императорскому Высочеству, Великому Князю Сергию Александровичу, и в Императорское Московское Археологическое Общество» (Голышев 1882: 1, примеч. 3).

Под изображением подпись: «С дозволения Владимир. губ. Статист. Комитета 22 февраля 1871 г. Лит. Голышева в с. Мстера». Судя по подписи, изображение распространялось литографическим способом.

16. Архангел Михаил, священномученик Сисиний, преподобный Марой и лихорадки. Б/д. Село Косино Московского у. и губ. (с 1985 г. — микрорайон в составе Москвы). Опубл. (черно-бел.) с подписью: «Икона из холодной церкви с. Косина» (Успенский 1906, ил.).

Опис.: «В церкви с. Косина Московского у. находится икона св. Сисиния и Мароя. На иконе представлены священномученики Сисиний и преподобный Марой в молитвенном положении. Напротив их архангел Сихаил, исполняя молитвы угодников Божиих, поражает копием находящихся внизу, как бы в яме, 12 сестер-лихорадок» (Успенский 1906: 1).

Свидетельства о функционировании «кумошных» икон

Наиболее ранние данные о «кумошных» иконах приводит Ф.И. Буслаев в лекции «О народной поэзии в древнерусской литературе» (1859):

> До конца XVII в. довольно распространено было в нашей иконописи изображение *Двенадцати Трясавиц* или *Лихорадок*. Представлялись они

> в виде обыкновенных женщин, по большей части обнаженные, только с крыльями летучей мыши. Отличительный характер каждой из них, ясно определяемый в заговорах, живопись обозначала цветом: одна Лихорадка вся белого цвета, другая желтого, третья красного, синего, зеленого и т.п. В XVII в., при значительных успехах техники, эти женские фигуры отличаются даже благообразием и некоторою женственною прелестью, противоречащею символическим цветам и мышиным крыльям.
>
> Изображение Трясавиц составляет только часть полного живописного представления, имеющего предметом победу Ангела Хранителя над этими демоническими существами, по молитве Св. Сисиния. Наверху в облаках изображаются Ангелы, на пригорке Сисиний, один или с двумя другими святыми, стоит на коленях и молится. Перед ним, на особенном плане, стоит Ангел Хранитель и копьем поражает Трясавиц, которые низвергаются в яму под упомянутым пригорком. Трясавицы падают одна на другую, выражая свое поражение приложением правой руки к щеке. В живописи XVII в. лица их, впрочем, спокойны и довольно красивы, что придает некоторый символический тон выражению мысли (Буслаев 1859: 40–41 (1-й паг.))[87].

Свидетельство Ф.И. Буслаева заслуживает особого внимания, поскольку он хорошо разбирался в иконографии. Судя по тому, что он описывает разные варианты изображения, ему довелось видеть не одну икону на этот сюжет, а две или даже больше. Интересно также утверждение, что данные иконы относятся к XVII веку. Поскольку до сих пор описана только одна подобная икона XVII в. (см. выше, № 1), сообщение Ф.И. Буслаева дает основание предполагать, что в его время было известно по меньшей мере несколько таких икон, которые, вероятно, не сохранились до нашего времени или еще будут обнаружены в каких-нибудь частных или государственных коллекциях. Впрочем, не исключено и то, что Ф.И. Буслаев мог отнести к XVII в. более поздние иконы.

А.Н. Афанасьев в 1869 г. писал об изображении 12 трясавиц со ссылкой на Ф.И. Буслаева и в целом близко пересказал его текст, однако при этом охарактеризовал иную икону, которую ему довелось где-то увидеть: «Наверху, в

---

[87] Курсив Ф.И. Буслаева. Нетрудно заметить, что этот тип близок иконе, описанной выше под № 2. Сведения, заимствованные у Ф.И. Буслаева, повторяются в статье, опубликованной в «Прибавлении к Тульским епархиальным ведомостям» (М.-ов 1872: 278–279). Фразу: «В XVII веке, при значительных успехах техники, эти женские фигуры отличались даже некоторым благообразием» М.-ов дополнил словами: «Особенно замечательны изображения, сюжет которых заимствовался из древнего заговора против лихорадок, о котором наша речь будет впереди» (М.-ов 1872: 279). В соответствии со статьей М-ова сообщение Ф.И. Буслаева позднее пересказал В.Ф. Демич (Демич 1894/3: 145). Наблюдения Ф.И. Буслаева воспроизвел также Д.И. Успенский (Успенский 1905: 4–5; Успенский 1906: 75).

облаках, видны ангелы и между ними один, который направляет на трясавиц копье и хочет низвергнуть их в отверстую пропасть, а на пригорке — коленопреклоненный и молящийся св. Сисиний» (Афанасьев 1869/3: 95).

Обстоятельные сведения о «кумошных» иконах привел В. Попов в 1863 г.:

> У нас есть обычай — за людей, подвергающихся лихорадке, служить молебны некоторым святым угодникам. Действительно, просят священника служить — и он служит. Но только ли здесь <видна забота>[88] со стороны просящих о больном и самого больного? Нет, при молитвах священника над больным читают или сам больной читает — постоянно еще следующую молитву: «Откровение святого архистратига Божия Михаила и св. мученика Сисения о дванадесяти тресовицах, которыя мучат род человеческий. От той скорби молитесь ему, архистратигу Божию Михаилу, и св. мученику Сисению». <...> Не забудем заметить, что и эта молитва в большом уважении у наших мнимых старообрядцев, вероятно, как перешедшая к ним от «древних богомудрых отец». Однако не в малом уважении она и у православного простонародия. Нам известно несколько фактов, когда простолюдины, особенно женщины, не хотели принимать никаких пособий медицины против лихорадки, и лечились одною только приведенною нами молитвою.
>
> Мы сказали, что наши раскольники любят символизм, что им крайне нравится воплощение в *образах* их — и без того чувственных, созерцаний и ложных убеждений; вышеприведенную нами молитву мы видели в живописном изображении. На иконе представлено нечто вроде скалы, возвышающейся над озером с водою будто бы черною. В озере двенадцать дев совершенно нагих, вида то — красноватого, то — желтого, то — синего и др., с растрепанными волосами. На скале по одну сторону изображен мученик Сисиний, простерший правую руку на озеро, а по другую архистратиг Михаил, поражающий жезлом трясавиц. От удара жезла, устремленного преимущественно на одну из них среди <озера>[89] находящуюся, образовались многочисленные огненные искры. Икона не имеет никакой подписи внизу. С чувством глубокого благоговения поклонялся народ этой иконе и со страхом смотрел всегда на «окаянных» трясавиц, величая их дочерями Ирода-царя. Уже в последнее время она снята с прежнего открытого своего места и поставлена в темном уголке храма.
>
> Так «трясавица» или «огневица» или лихорадка страшна для нашего простонародия! Он не иначе представляет себе эту болезнь, как только под образом живого существа, жестоко мучащего (Попов 1863: 79–81; курсив В. Попова).

---

[88] Вставлено по смыслу.

[89] Вставлено по смыслу.

Мы видели эту икону в одном селе Л. Ливенского уезда Орловской губернии. В селе этом собственно нет ни одного раскольника, однако ж икона долго была в большой славе: наряду с другими св. иконами ее носили по домам во время Пасхи. Кажется, эта икона перешла от ближайших к тому селу раскольников (Попов 1863: 81, примеч. 1)[90].

В статье С. Грушевского «Простонародные верования относительно лихорадки» приведены легенды о происхождении болезни, которые объясняют отдельные детали «кумошных» икон[91]:

В заговорах не объясняется ни то, как и за что дочери Ирода стали трясавицами, ни то, как совершилось это чудесное превращение и в чем оно состоялось. Все это с избытком восполняют устные легенды, созданные на основании известного исторического факта — убийства Иоанна Крестителя Иродом. Передавая эту историю, в несколько искаженном виде, народная фантазия, для объяснения самого превращения дочерей Ирода в трясавиц, сделала к ней следующее добавление. Когда старшая дочь Ирода отсекла голову Предтечи и принесла ее на блюде пред отца, все яства и пития, какие были там, вдруг превратились в кровь. Мало этого: по словам легенды, мертвая голова начала говорить, как живая, начала, как живая, бранить веру бесерменскую и хвалить православную, несмотря на то, что нечестивые плясавицы кололи иголками ей язык; затем бранила их окаянные плясы и лицедейства и проговорила такие речи: «Прокляты, прокляты, прокляты вы, дщери Иродовы! Не иметь вам отныне и до века лица и вида человеческа! Трястись и скакать вам на заре вечерней, днем и ночью, летом и зимой, пока будет на небе месяц и солнце! Не иметь вам ни дома, ни гроба, ни покоя, ни смерти, бродить вам во веки вечные, тело знобить и кости сушить всех окаянных грешников! Аминь!» Вещие, всемогущие слова, которым, по верованию народному, не было «никакой препоны» при жизни угодника, натурально, должны были получить, по свидетельству того же воззрения, еще большую силу по смерти. И точно. Как «только произнесены были эти страшные слова, дочери Ирода смотрели одна на другую и не узнавали сестра сестры, точно не стало на них лица и вида человеческого: одна из них стала желта, как лист осенний, другая зелена, как мурава трава, одна потемнела, как тело громом убитое, другая стала, как железо в огне». Дочери Ирода, чудесным образом превращенные в трясавиц, получили особые имена и свойства (внешние), которыми наделила их суеверная фантазия и которые взяты из разных видов и свойств

[90] Сообщение В. Попова цитируется в книге «Месяцеслов святых, всею русскою церковью или местно чтимых...» (Месяцеслов 1880/3: 128) и в статье А.Н. Веселовского «Заметки к истории апокрифов» (Веселовский 1886: 289).

[91] К сожалению, автор не указывает ни места записи, ни данные о своих информантах. Комментарии С. Грушевского так тесно связаны с самим изложением легенды, что мы решили привести целиком фрагмент его статьи.

лихорадочных состояний и случаев, при которых нападает на людей эта болезнь. Назначение лихорадок на земле — не только самим мучиться, но и мучить грешных людей. По верованию народному, они, как существа злые, готовы бы замучить всех виновных людей, если бы только их было побольше и если бы окаянной их злости не сдерживала сила Божия и св. угодники (Грушевский 1864: 532–533).

Интересные сведения сообщает издатель и краевед И.А. Голышев в статье «Мифические изображения двенадцати лихорадок» (1882):

Много осталось до наших времен различных верований, преданий, переданных нам от предков; во многих местах сохранились даже иконы, с разными на них мифическими изображениями, и верование в такие изображения до сего времени существует в простом народе; заказывают написать иконы для избавления от болезней, от разных несчастий и т.п. Не мало распространили разные предрассудки в народе в прежнее время и так называемые *лубочные* картинки, в числе которых печаталась и расходилась с большим успехом картинка, под заглавием: «*Сказание киим святым каковыя благодати исцелений от Бога даны, и когда память их*». Эта картинка, как и все прочие лубочные картинки, печаталась в прежнее время без всякой цензуры и потому имена святых помещались произвольно; когда воспрещено было бесцензурное печатание лубочных картин и эта картинка появилась уже в исправленном виде, но последовавший в 1866 году указ святейшего синода окончательно прекратил ее существование. Впрочем иконы с мифическими изображениями воспроизводятся по заказам желающих и до настоящего времени, особливо в большом ходу икона св. Сисиния с двенадцатью лихорадками. Икона эта имеет следующее изображение:

Вверху, на облаках благословляющий Господь, пред ним внизу св. Сисиний и мученица Фотиния Самаряныня, под ними, как бы в пропасти, изображены двенадцать нагих, с распущенными волосами, женщин, которых поражает копьем св. архистратиг Михаил. Образа с такими изображениями заказываются в сравнении с другими в большем числе, вероятно потому, что очень много подвергаются этой болезни. В Вязниковском уезде, в сл. Холуе, в паперти Тихвинской церкви есть стенное изображение такой картины с некоторою разницею; она изображена в следующем виде: апостол Сисиний представлен в рост, с подъятыми кверху руками, с облаков благословляет его Иисус Христос, с другой стороны архистратиг Михаил правой рукой опускает огненный щит, а левой поражает копьем изображенных по пояс в пропасти двенадцать женских обнаженных фигур с крыльями. Написание такой картины в паперти церкви в сл. Холуе объясняется тем, что сл. Холуй находится, по своему местоположению, в болотистом месте и в весеннее время вся бывает залита водою и потому болезнь лихорадочная в том месте встречается очень часто; вероятно

для избавления от болезни и изображена такая картина. В подтверждение этого укажем на устройство, в конце настоящего столетия, Холуйскими жителями придела в Борковской Николаевской пустыни, во имя мученицы Фотинии Самаряныни, вследствие ее исцелений от трясавичной болезни — лихорадки. Происхождение изображений и икон двенадцати лихорадок соответствует старинным заговорам; заговоры от лихорадок существуют и до сего времени, с некоторою, как и все заговоры, разницею, но в общих чертах они сходны между собою (Голышев 1872: 36–37; курсив И.А. Голышева).

«Полагать надобно, что и изображение икон двенадцати лихорадок произошло от таких заговоров с некоторою разницею в именах святых. Такого рода иконы пишутся и по настоящее время, в порядочном количестве; стоит сказать каждому иконнику написать образ от *кумохи*, т.е. лихорадки, и он сейчас исполнит заказ и изобразит ту самую икону, которая нами здесь описана» (Голышев 1872: 40; курсив И.А. Голышева)[92].

В публикации «Памятники русской старины» И.А. Голышев еще раз описал ту же икону от лихорадки и сообщил о ней дополнительные сведения:

Таких икон встречалось очень много. По народному верованию, они избавляют от лихорадки, которая более всех других болезней распространена в народе. Когда в селениях не было еще организовано никакой медицинской помощи, народ, по необходимости, обращался к знахарям, лекарям или прибегал за помощью к таинственным амулетам, талисманам, носимым на шее или при себе, к разным симпатическим средствам, в виде магических записок, трав, кореньев, камней, шариков и проч., а вместе с тем прибегал под заступничество икон. С этою целию заказывался по обещанию, нездоровью и по многим другим несчастным случаям, тот или другой образ, от того или другого несчастия или недуга; фантазия иконников удовлетворяла этим требованиям: благодаря многочисленным подлинникам для иконописи, разным рукописям и рисункам, переходящим из рода в род, нередко с прибавлением собственной идеи или сообразно с желанием заказчика, воспроизводился иконником требуемый образ. Нередко и ныне простой народ, не особенно расположенный еще к медицине, предпочитает врачевание сверхъестественными силами; так, испытав разные средства, но не получив исцеления, он с твердым убеждением и верой прибегает к своему способу лечения, основанному на каком-либо поверье, и случайно

[92] Приведенные сведения позднее были конспективно изложены в книге «Месяцеслов святых, всею русскою церковью или местно чтимых...» (Месяцеслов 1880/3: 129) со ссылкой на пересказ статьи И.А. Голышева в «Саратовских епархиальных ведомостях» (1871/№ 13: 318-319). Впоследствии их использовали также А.Н. Веселовский (Веселовский 1886: 290) и В.Ф. Демич (Демич 1894/3: 147).

выходит полный успех, вследствие чего поверья, переходя из рода в род, хранительницами коих, в большинстве, являются женщины, приобретают новую силу и еще более укрепляются в народе.

Иконы двенадцати лихорадок в прежнее время встречались не только в домах простолюдинов, но и в церквах. Сюжет изображения их с 12-ю женщинами, поражаемыми Архистратигом Михаилом, весьма соответствует старинным заговорам, в которых упоминается св. великий апостол Сисиний (Голышев 1882: 1).

Далее И.А. Голышев приводит фрагмент заговора и завершает:

«Заговоров от лихорадки существует несколько вариантов; ими наполнены апокрифические рукописи и во многих из них говорится о двенадцати дщерях царя Ирода. Болезнь лихорадка в народе носит несколько названий: трясавица, трясуница, лихоманка, огневица и самое общеупотребительное — *кумоха*, отчего и сами иконы назывались *кумошными*» (Голышев 1882: 1; курсив И.А. Голышева).

Таким образом, «кумошные» иконы были широко известны в России во второй половине XIX в.; в 1870–1880-х гг. были налажены их производство и сбыт. «Кумошные» иконы имелись в различных церквах Владимирской, Тверской, Московской и Орловской губерний. «Особенно много икон с изображением Сисиния было известно во Владимирской губернии. Они размножались и варьировались в таких иконописных центрах, как Хóлуй и Мстёра, где изготовлялись иконы так называемого “суздальского пошиба”. Иконы XVIII–XIX вв. с изображением Сисиния и трясавиц известны и в Московской губернии[93]» (Николаева 1968: 95–96).

Снимок «кумошной» иконы был напечатан в литографии И.А. Голышева в с. Мстёра (Голышев 1872; Голышев 1882). По сведениям И.А. Голышева, «в Вязниковском уезде, в сл. Холуе, в паперти Тихвинской церкви есть стенное изображение такой картины» (Голышев 1872: 36–37). Икона «Архангел Сихаил и св. Сисиний» из частного собрания была написана в 1795 г. в Санкт-Петербурге («В свете горнем» 2003: 51, № 65).

По словам Ф.И. Буслаева, «подобное изображение, отличающееся значительным изяществом, можно... видеть в сельской церкви, в Пушкине, между Москвою и Троицкою Лаврою» (Буслаев 1859: 41, примеч. 1). В Попов сообщал, что видел такую «икону в одном селе Л. Ливенского уезда Орловской губернии» (Попов 1863: 81, примеч. 1). По информации И.А. Виноградова, в 1900 г. в Тверской музей поступила «икона с изображением Спасителя, арх. Сихаила, священномученика Сисиния и 12-ти трясавиц внизу <...> из старой церкви Ламской пустыни Весьегонского уезда» (Виноградов 1901: 23). Икона из собрания А.В. Юганова была приобретена в Твери в 1994 г. (Комашко 2004: 192).

[93] «Например, в церквах с. Косина и в с. Пушкине» (примеч. Т.В. Николаевой).

Иконография и заговоры

«Кумошные» иконы достаточно разнообразны и довольно сильно отличаются друг от друга по своей композиции. Поскольку данная иконография не регулировалась иконописным подлинником, она могла корректироваться художниками и дополняться новыми деталями.

Композиция большинства икон довольно четко членится по вертикали. В верхней части иконы обычно представлены священные персонажи: в облаках Иисус Христос, под ним св. Сисиний и архангел Михаил, которые располагаются симметрично с разных сторон иконы. Св. Сисиний держит в левой руке книгу (Евангелие), а правую поднимает в жесте мольбы или благословения. Архангел Михаил держит в правой руке, занесенной вверх, жезл (копье, трезубец), который пересекает пространство по диагонали и поражает одну из лихорадок.

В нижней части иконы — пещера или водоем с девицами-трясавицами, которых чаще всего бывает 7 или 12. Трясавицы, как правило, помещаются под св. Сисинием. Они моются, совершают ритуальный танец, падают друг на друга и т.д. Хотя в одну из трясавиц втыкается архангельский жезл, они никак не выражают боли или каких-то других эмоций по этому поводу.

Размер фигур на некоторых иконах отражает иерархию персонажей: архангел изображен самым крупным, св. Сисиний поменьше, чем архангел, но больше, чем трясавицы, и, наконец, трясавицы несколько меньше, чем св. Сисиний. Впрочем, это соотношение не выдерживается последовательно. Например, на иконе 1795 г. св. Сисиний примерно одного размера с архангелом Сихаилом («В свете горнем» 2003: 51, № 65), а на изображении из Тихвинской церкви в сл. Холуе св. Сисиний даже больше архангела Михаила (Голышев 1872, ил.).

При наличии общей иконографической схемы некоторые детали варьируются. Например, архангел именуется или Михаилом, или Сихаилом, или Рафаилом. В руках у него чаще всего изображен жезл (копье, трезубец), которым он поражает лихорадок, однако на некоторых иконах он держит в руках пучок розог или огненный меч. Архангел изображается в хитоне и плаще-гиматии или в воинских доспехах.

Отдельные иконы существенно отличаются от других. Так, например, на двух иконах 1831 и 1855 гг. в изображение дополнительно включена сцена с мучением св. Сисиния, епископа Кизического (Комашко 2004: 192, № 145; Косцова, Побединская 1990: 129, № 137). На иконе последней четверти XVIII в. трясавицы представлены в виде нагромождения тел, падающих друг на друга (Бенчев 2005: 107); по-видимому, художник воспользовался сюжетом о том, как архангел Михаил низверг с небес ангелов Сатаны. На иконе 1795 г. отсутствуют горки, однако введена река, под поверхностью которой видны контуры лихорадок («В свете горнем» 2003: 51, № 65); икона явно ориентирована на изображения Крещения Господня, в которых

также могут быть представлены река, текущая как бы сверху вниз, и некие языческие морские божества под водой.

На некоторых иконах нарушается схема пространственного распределения персонажей. Например, на иконе 1855 г. трясавицы помещаются не в нижней части иконы, а в средней, слева от архангела Михаила, поскольку нижняя часть занята картушем с изображением мучения св. Сисиния, епископа Кизического.

Во многих иконах появляются дополнительные персонажи: святые Фотиния, Марон, Мина и др. Например, на иконе XIX в. кроме св. Сисиния и архангела присутствует целая группа персонажей: Иов Многострадальный, преподобный Иоанн Печерский, преподобный Пафнутий Боровский чудотворец, св. мученик Уар, Улита с Кириком на руках (Бенчев 2005: 117). По мнению И. Бенчева, «изображение рядом со св. Сисинием других чудотворцев, таких как Марон или Фотиния, которым приписываются те же способности, можно рассматривать как стремление к усилению целительной силы иконы или как своего рода перестраховку: изображая их, художник тем самым подчеркивал свою приверженность православию» (Там же: 116).

На протяжении XVII–XIX вв. «кумошные» иконы претерпели существенную эволюцию, что отражало их «социальный дрейф» от иконописи позднего Средневековья к ремесленным иконам «суздальского пошиба». Общая тенденция заключается в том, что изобразительный ряд «кумошных» икон в XIX в. отчасти утрачивает иконописную специфику и все больше напоминает реалистическую живопись. Например, иконописные горки уступают место вполне правдоподобному пейзажу. Если фон иконы и образы трясавиц эволюционируют очень существенно, то образы св. Сисиния и архангела Михаила остаются почти неизменными. Разные темпы эволюции отдельных элементов иконы еще более усиливают контраст между нижней и верхней частями изображения.

Замкнутое пространство, в которое помещены трясавицы, — это своеобразная картина в картине, которая устроена иначе, чем остальная часть средника. И в заговоре, и на иконе, как правило, представлены 7 или 12 персонифицированных лихорадок. Наиболее яркая черта внешнего облика трясавиц — разноцветная окраска, которая имеет прямые параллели, с одной стороны, в заговорах от лихорадки, а с другой — в западной иконографии, для которой характерны изображения разноцветных демонов. Известно два типа изображения трясавиц: во-первых, в виде демонов и, во-вторых, в виде девиц или молодых женщин. Основная тенденция эволюции этих образов заключается в том, что они постепенно утрачивают демонизм и становятся все более человекоподобными. Если в наиболее ранних иконах в изображении трясавиц доминируют демонические черты (они изображаются с перепончатыми крыльями, как у летучей мыши, с выступающими наружу ребрами и втянутым животом и т.д.), то во многих иконах XIX в. они выглядят как обыч-

ные девушки или женщины, которые то ли моются в бане, то ли совершают какой-то коллективный танец, то ли просто прикрываются от нескромных мужских взглядов.

При изображении женщин художнику приходилось решать определенную проблему: одно дело сказать, что трясавицы обнажены, и совсем другое — изобразить их без одежды. Проблема обострялась по мере того, как трясавицы утрачивали демонический облик и все больше «очеловечивались». С одной стороны, зрителю должно быть понятно, что трясавицы относятся к женскому полу, а с другой — иконописец не имел возможности изобразить их грудь и низ живота. Чтобы разрешить это противоречие, художник писал трясавиц вполоборота, без грудей либо прикрывающими руками свои груди, не обозначал половых органов, обрезал изображение снизу. О том, что это женщины, на некоторых иконах можно догадаться только по женской прическе и чертам лица, а также выступающему вперед животу.

Система персонажей «кумошных» икон почти целиком восходит к заговорам от трясавиц: на иконах, как и в заговорах, представлены св. Сисиний, архангел Михаил (или Сихаил, Рафаил) и группа из 7 или 12 трясавиц. На иконах часто изображается Иисус Христос в облаках, что также соответствует тексту заговора, в котором Сисиний обращается за помощью к Господу, а тот посылает с небес ангела.

На двух наиболее ранних иконах архангел назван Сихаилом (№ 1, 2), а на большинстве икон XIX в. — Михаилом. Общая закономерность такова, что на поздних иконах архангел Михаил вытесняет Сихаила (Бенчев 2005: 116). Сходную динамику мы наблюдали выше и на материале заговоров от лихорадки.

В заговорах пространной редакции с толкованиями 12 имен каждая из трясавиц подробно рассказывает о себе; передать такие автохарактеристики средствами живописи практически невозможно. Прямые аналогии между заговорами и иконами сохраняются только в случае с разноцветными трясавицами.

«Кумошные» иконы имеют не только общие черты с соответствующими заговорами, но и многочисленные отличия от них. Одно из них связано с тем, что на иконе архангел Михаил, как правило, изображен с жезлом, которым он поражает трясавиц. Между тем в заговорах архангел, допрашивая трясавиц, бьет их дубцами и прогоняет обратно в ад, однако никогда на наносит им удара копьем или жезлом. Это и понятно, ведь символическая функция заговора не в том, чтобы уничтожить трясавиц, а в том, чтобы заключить с ними соглашение и прогнать их. Очевидно, что создатели иконографического типа воспользовались широко известными им по множеству икон изображениями архангела Михаила с копьем или жезлом в руке (см., например, иконы «Чудо в Хонех» и «Архангел Михаил — воевода»). При этом возникло два противоречия, которые отчасти определяют специфику «кумошных» икон: во-первых, агрессивный жест архангела Михаила направлен против беззa-

щитных обнаженных женщин; во-вторых, на иконе изображено множество демониц, в то время как жезл может поразить только одну из них. Бросается также в глаза несоответствие динамичного жеста архангела и статического изображения лихорадок, которые никак не реагируют на то, что с ними делает архангел. Несоответствие двух частей композиции явно выдает ее эклектичный характер.

Еще одна проблема связана с тем, что на иконе сюжетное действие заговора переводится на язык пространственных образов. В начале заговора трясавицы выходят из моря, а позднее рассказывают о том, что они дочери царя Ирода, которые проживают в аду и посылаются на землю Сатаной, чтобы причинять страдания людям, не соблюдающим правила христианского общежития. В завершающей части заговора архангел Михаил отправляет трясавиц обратно в море или в ад. На иконах же трясавицы пребывают либо в аду в виде подземной пещеры, либо в реке или в море. В связи с этим не вполне ясно, какой эпизод заговора зафиксирован на иконе: выходят ли трясавицы из моря или из ада либо архангел Михаил уже отправляет их обратно. Можно сказать, что в иконах произошло «склеивание» двух эпизодов заговора — начального и финального.

Происхождение «кумошных» икон связано не только с заговорами от трясавицы, но и с древнерусским иконографическим сюжетом «Явление архангела Сихаила св. Сисинию», представленным на нагрудных иконах и иконах-складнях (Николаева 1983: 21). Как справедливо отмечает И. Бенчев, «в отличие от русской мелкой пластики в русской иконописи изображалась не сцена явления ангела Сихаила Сисинию, а сцена победы Сихаила (или Михаила) над бесами в женском обличье в присутствии молящегося, облаченного в епископские одежды Сисиния» (Бенчев 2005: 114). Иконографический тип «Архангел Михаил (Сихаил, Рафаил) побивает 7 или 12 трясавиц» в отличие от древнерусской композиции «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» включает изображения 7 или 12 трясавиц; в руках у архангела жезл (копье, трезубец), которым он поражает трясавиц; наверху представлен Христос на облаках. Если появление на иконе 7 или 12 трясавиц и Христа соответствует тексту Сисиниевых молитв, то изображение архангела Михаила с жезлом в руках не имеет в них прямого аналога. Скорее всего эта деталь перенесена из других икон, посвященных деяниям архангела Михаила.

Наиболее ранняя «кумошная» икона сохраняет некоторые детали, характерные для композиции «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» в древнерусском прикладном искусстве: св. Сисиний сидит на скале[94], справа от него архангел Михаил с жезлом-трезубцем в руке; внизу у подножия скалы

[94] По мнению А.В. Рындиной, «сама сцена явления Сихаила Сисинию напоминает привычное для русского искусства изображение Ильи Пророка в пустыне — Сисиний сидит с посохом в руках на горке, у ног его миниатюрное деревце» (Рындина 1973: 321).

перед архангелом изображено дерево (св. выше № 1). Последующая эволюция иконографического типа уводит его все дальше от древнерусского источника: на иконах св. Сисиний, как правило, стоит, а не сидит, дерево исчезает. Изображения изменяются отчасти в результате внутренней эволюции от иконописи позднего Средневековья к иконам массового производства XIX в., а отчасти в результате того, что иконописцы соотносят их с трясавичными молитвами и вносят соответствующие коррективы.

При этом следует отметить, что и сами СМ от лихорадки имели несколько редакций и сильно трансформировались на протяжении XVII–XIX вв., однако направление их эволюции только частично совпадало с направлением эволюции «кумошных» икон. Так, например, в молитвах при переходе от рукописных текстов к устным последовательно исключалось имя Сисиния, заменяясь именами других, более актуальных святых, в то время как иконописное изображение Сисиния отличалось значительной стабильностью. Цветовые эпитеты трясавиц, характерные для молитв XVII в., впоследствии удерживались главным образом в рукописных заговорах, но выпадали из заговоров устной традиции; в иконах же цветная раскраска трясавиц сохранялась довольно устойчиво (см. выше № 1, 2, 8, 13).

Рассмотренный нами случай, кажется, единственный в русской культуре, когда заговор получил визуальное воплощение в иконописной традиции. Можно предложить несколько объяснений этого феномена.

1) Хотя заговоры от трясавиц вносились в индексы отреченных книг, они были широко распространены и включались в особое чинопоследование от лихорадки. Поэтому верующие вполне обоснованно могли воспринимать эти тексты как церковные молитвы, а не знахарские или колдовские заговоры. В самих текстах трясавичных заговоров, несмотря на их апокрифический характер, нет ничего еретического или кощунственного. Св. Сисиний и архангел Михаил одерживают победу над Иродовыми дочерьми при поддержке ангелов, апостолов и святых, с помощью Креста, молитв и заклинаний.

2) Иконографический тип «Архангел Михаил побивает трясавиц» занимает определенное место среди сюжетов русской иконографии, вызывая ассоциации прежде всего с такими общеизвестными типами, как «Чудо великомученика Георгия о змие», Федор Тирон одолевает дракона, Димитрий Солунский побеждает нечестивого царя, мученик Никита побивает беса, различные изображения архангела Михаила и др.

3) Заговоры от трясавиц тесно связаны с народными верованиями, для которых характерна персонификация лихорадки и представление ее в образах одной или нескольких демониц. В этом случае народная и церковная демонология вполне органически дополняли друг друга; поверья о трясавицах во многом складывались под влиянием заговоров. Икона визуализировала заговор от лихорадки и воспринималась заказчиками и владельцами икон как оберег от болезни.

Итак, можно указать несколько предпосылок для формирования данного иконописного типа: восприятие заговора как церковной молитвы и использование текста как части церковного чинопоследования от лихорадки; повествовательный характер СМ, близкой апокрифическим нарративам; элементы визуализации («видение»), драматизации и занимательности; создание иконографического типа с опорой на признанные образцы христианской иконографии; соответствие образов заговора народным поверьям о лихорадках.

«Кумошные» иконы воспринимались как средство от лихорадки, которым могли пользоваться и грамотные, и неграмотные. Сюжет СЛ актуализировался в сознании зрителя в процессе рассматривания иконы. Сама икона при этом не только выступала в роли материального оберега, но и становилась тем символическим пространством, в котором наглядно проигрывается событийная канва заговора.

Цветная иллюстрация к заговору

Сюжет о 12 трясавицах получил также воплощение в цветной иллюстрации, опубликованной в качестве вклейки между с. 40 и 41 в книге «История русской литературы / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, Д.Н. Овсянико-Куликовского. Т. 1: Народная словесность / Под ред. Е.В. Аничкова» (М., 1908). В черно-белом варианте эта картинка воспроизведена также в современном переиздании этой книги (Аничков и др. 2002: 99), в издании русского перевода книги В.Ф. Райана «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России» (Райан 2006: 335)[95] и в трудах Института Варбурга, в качестве иллюстрации к статье В. Райана «Древние демоны и русские лихорадки» (Ryan 2006: 50). См. цв. ил. № 29.

В «Истории русской литературы» об этой картинке сообщается: «Изображение трясавиц. Из молитвы о двенадцати трясавицах. Старопечатное изд.<ание> начала XIX в.» (Аничков 1908, вклейка между с. 40 и 41)[96]. Под картинкой имеется подпись: «Двенадцать трясовиц: Трясовица, Медия, Гарустошо, Коркуша, Коркодия, Желтодия, Люмия, Секудия, Пухлия, Чемия, Немодия, Невия перед св. Сисинием» (Там же).

Подобная иллюстрация имелась также в рукописном сборнике середины XVIII в., приобретенном археографом и фольклористом Н.Н. Виноградовым на толкучке в Костроме летом 1907 г. Приведем описание рукописи:

[95] В книге В. Райана данная иллюстрация имеет подпись: «Трясавицы (дочери царя Ирода, персонификация лихорадок) с св. Сисинием, четырьмя евангелистами и архангелом Михаилом (русская народная икона)» (Райан 2006: 353). Определение «русская народная икона» является не вполне точным; речь идет о раскрашенной картинке, которая играла роль иллюстрации в книге или рукописи (вероятно, была вклеена или вплетена в нее).

[96] Текст написан на листе кальки, прикрывающем иллюстрацию.

Рукопись в переплете, на 5 листах в восьмушку, ш.<ирина> 11 снт., дл.<ина> 17,5 снт. Письмо — тщательный и красивый полуустав поморского типа, с титлами, ударениями и др. строчными и надстрочными знаками. Писано по двум линейкам, намеченным острым инструментом. Бумага довольно старая, очень хорошего качества, без филиграней, приблизительно, половины XVIII века. На л. 1, вверху, небольшая заставка хорошей работы, исполненная чернилами и киноварью. В узоре — решетка, на ней корона с четвероконечным крестом и ветками растения по сторонам. На л. 1b начальная буква писана киноварью с растительным орнаментом. На л. 5b небольшая черная концовка (завиток с листочками). Заглавия статей и начальные буквы писаны киноварью, а на л. 4–4b целых десять строк писаны сплошь киноварью. Вообще вся рукопись отличается особою тщательностью и изяществом работы. Записей и приписок нет.

Рукопись содержит в себе молитву «от всякия болезни» и заклинания против трясавиц. Впереди рукописи приклеена хорошо нарисованная от руки многоцветная картина (ш.<ирина> 17,5 снт., дл.<ина> 22 снт.), служащая иллюстрацией к тексту заклинаний. Девять трясавиц спускаются с горы, покрытой мелким кустарником. Над пятью из них[97] надписи: «Трясави. Меди. Ярустошо. Коркуша. Коркодия». Первая из них, Трясавица, держит в руках маленького красного человечка, окруженного языками пламени. Ниже, под тенью густого дерева, еще две трясавицы, из которых одна сидит (Чемия), а другая изогнулась; около нее надпись: «Невия». Изображения одной трясавицы, по-видимому — одиннадцатой, Нелюдии — нет. На противоположной горе с длинным посохом в руках сидит преподобный Сисиний, простирая левую руку к трясавицам. Вверху, на облаках, четыре евангелиста (надпись — «Їevan — гѣли́сты») с пучками прутьев в руках и летящий от них вниз ангел также с пучком прутьев.

Переплет рукописи простой белый, с зелеными наугольниками; корешок коленкоровый (Виноградов 1909/2: 5–6).

К сожалению, нам неизвестно, сохранилась ли рукопись, которой пользовался Н.Н. Виноградов, поэтому оригинал той картинки, которую он описал, нам недоступен. С другой стороны, картинка, опубликованная в «Истории русской литературы», приведена в издании без заговора, который сопровождал ее в первоисточнике. Книга, из которой извлечена эта картинка, описана таким образом, что найти ее не представляется возможным. В связи с этим мы вынуждены сравнивать заговор из издания Н.Н. Виноградова с картинкой из издания Е.В. Аничкова, что, конечно, не

[97] «Начиная с идущей впереди. Остальные трясавицы помещены на темном фоне горы, и поэтому надписи сделать было невозможно» (примеч. Н.Н. Виноградова).

вполне корректно, однако допустимо, поскольку иллюстрация в «Истории русской литературы» и подпись к ней почти полностью соответствуют содержанию заговора и описанию картинки из рукописи, приобретенной Н.Н. Виноградовым.

Впрочем, сам Н.Н. Виноградов сообщал, что «картина эта воспроизведена в красках в “Истории русской литературы” под редакц. Е.В. Аничкова, т. 1, вып. 1» (Виноградов 1909/2: 6, примеч. 1). Если на самом деле в «Истории русской литературы» опубликована та же самая картинка, которую описывает Н.Н. Виноградов, то придется признать, что ее атрибуция как изображения из старопечатной книги начала XIX в. имеет ошибочный характер.

Н.Н. Виноградов приобрел рукописный сборник с этой картинкой летом 1907 г., а первый том «Истории русской литературы» увидел свет в 1908 г. Н.Н. Виноградов написал для того же тома «Истории русской литературы» статью «Народная драма». Он вполне мог передать Е.В. Аничкову занимательную картинку для включения ее в качестве иллюстрации в издание, в котором имелась специальная статья о заговорах. Картинка удачно иллюстрировала статью А.А. Блока «Поэзия заговоров и заклинаний», в которой подробно говорилось об истории русских заговоров от лихорадки типа СЛ.

Список из 12 имен трясавиц, приведенный в подписи к картинке из «Истории русской литературы», почти полностью совпадает с именами из заговора, опубликованного Н.Н. Виноградовым. Несколько отличаются только имена третьей и одиннадцатой лихорадок: у Н.Н. Виноградова их зовут *Ярустошо* и *Нелюдия*, а у Е.В. Аничкова — *Гарустошо* и *Немодия*. Первичными, очевидно, являются чтения Н.Н. Виноградова, а варианты, приведенные в «Истории русской литературы», имеют вторичный характер: в имени *Ярустоша* буква ѓа была прочитана как сочетание букв *га*, а в имени *Нелюдия* слог *лю* — как *мо*.

Приведем «Заговор от лихорадки», к которому относится иллюстрация:

> Святому Отцу и Сыну, седящим [98] на горе Синайстей, идущим двана-десятию девицам; он же рече им: «Окаянныя диявольницы, что есть вы и к кому грядете?» И отвеща едина из них: «Мы есть трясовицы, дщери царя Ирода; идем мучить весь род человеческий». И услыша святый отец Сисиний, помолися Господу, глаголя: «Господи, Иисусе Христе, Боже, избави род человеческий от таковых окаянных диявольниц». Господь посла святаго архистратига Михаила и четырех евангелистов: Марка, Луку, Матфея и Иоанна Богослова. Они же их поимаша, и начаша мучить тремя дубцами железными, и даша им множество ран. Они, окаянные, начаша молитися им. Святый Сисиний, архистратиг Михаил и четыре евангелиста: Марко, Лука, Матфей, Иоанн Богослов глаголаша к ним: «Что есть имена ваша?»

[98] «Нужно читать: “Святому отцу Сисинию, седящему” и т.д.» (примеч. Н.Н. Виноградова).

И рече первая: “Мне есть имя Трясови́ца[99]. Яко пещь распаляет дровами, тако я распаляю у человека все члены и кости“.

Вторая рече: “Мне есть имя Меди́я[100], зноблю бо у человека все члены, и тот человек не может согретися в пещи”.

Третия рече: “Мне есть имя Ярусто́шо, ложуся у человека во главе и закладываю уши, и тот человек бывает глух“.

Четвертая рече: “Мне есть имя Ко́ркуша, ложуся у человека под ребрами, и тому человеку тяжко дыхати“.

Пятая рече: “Мне есть имя Корко́дия, ложуся у человека под воздухами, и, аще что вкусит из пищи, то з души скинет“.

Шестая рече: “Мне есть имя Желто́дия. Яко в поле цвет цветет и желтеет, тако и у того человека тело тает и увядает“.

Седьмая рече: “Мне есть имя Лю́мия[101], ломит бо у того человека все кости“.

Осьмая рече: “Мне есть имя Секу́дия — то есть всех проклятейшая: секу жилы в одно место“.

Девятая рече: “Мне есть имя Пухли́я — пускаю в народ опухоль“.

Десятая рече: “Мне есть имя Чеми́я — я ножныя жилы свожу“.

Перваянадесят рече: “Мне есть имя Нелю́дия — ночью сна не даю, но к себе никого не допущаю и с ума человека свожу“.

Вторыянадесят рече: “Мне есть имя Неви́я — вся проклятая и старейшая трясовица... Не может человек от меня излечиться и лишится жизни“ (Виноградов 1909/2: 6–7).

Приведем далее описание картинки из «Истории русской литературы». В верхней части листа изображено разноцветное облако, а в нем четыре евангелиста с нимбами вокруг голов и пучками розог в руках. Туловище каждого евангелиста представлено по пояс так, как будто нижняя часть тела скрыта облаком. В нижней части облака мы видим ангела с двумя крыльями и розгами в руках; его тело расположено горизонтально, с лицом обращенным вниз. Слева от ангела на горе сидит преподобный Сисиний в виде старца с седой бородой, нимбом вокруг головы и тростью в правой руке.

В нижней части картинки изображены деревья и среди них 11 девиц-трясавиц; 9 из них расположены справа в два ряда: пятеро в первом ряду и четверо повыше во втором. Первые пять одеты в длинные разноцветные

[99] В тексте, изданном Н.Н. Виноградовым, все имена лихорадок приводятся с ударениями. На картинке написаны только пять имен, причем два из них приведены не полностью (*Трясови* и *Меди* вместо *Трясовица* и *Медия*); все пять имен также даются с ударениями. В связи с этим можно быть уверенным в том, что ударения в именах трясавиц имелись в рукописи, а не были проставлены дополнительно самим Н.Н. Виноградовым.

[100] «Вероятно — Ледея — от слова лед» (примеч. Н.Н. Виноградова).

[101] «Вероятно — Ломея» (примеч. Н.Н. Виноградова).

рубашки или платья, подвязанные поясом высоко под грудью, а четверо во втором ряду, кажется, вообще не одеты, но при этом прикрыты по грудь холмиком и деревьями на нем. У всех девиц длинные волосы, распущенные по плечам.

Трясавицы изображены на картинке по-другому, чем на «кумошных» иконах. На иконах образы трясавиц не индивидуализированы, а на картинке они отличаются друг от друга своей одеждой (или ее отсутствием), позами, выражением лица; над пятью девицами надписаны их имена. В то время как на иконах размеры фигур отражают их иерархию, на картинке размер фигур определяется их взаимным расположением в пространстве, а не символической значимостью. Соответственно св. Сисиний изображен примерно такого же размера, что и жены-трясавицы, а евангелисты даже меньше, чем они.

Если провести диагональ из правого верхнего угла картинки в нижний левый, то вся правая часть будет занята трясавицами. Такая экспансия демонов болезни совершенно не характерна для икон, в которых основное пространство занято святым Сисинием и ангелом, а трясавицы помещены в отдельном сегменте, занимающем небольшую часть всего изображения.

Горки на картинке нарисованы в условной манере, однако они уже не похожи на иконописные лещадки. В нижнем левом углу картинки расположено дерево, а по сторонам от него две полуодетые девушки: та, которая изображена в профиль справа от дерева, сидит на земле, подогнув ногу, а та, которая слева, стоит нагнувшись вполоборота к зрителю. Вторая девица совершает сложное движение: по-видимому, правой рукой она пробует воду у себя под ногами или указывает на что-то на земле, а левой полусогнутой рукой совершает призывный жест по отношению к другим девицам.

Четыре девицы в первом ряду и две во втором смотрят на свою товарку в левом нижнем углу картинки, располагаясь в три четверти оборота к зрителю. Вторая девица слева в первом ряду держит правую руку у подбородка, очевидно задумавшись; крайняя справа поднесла палец правой руки к губам, что также, по-видимому, выражает задумчивость; вторая справа в первом ряду и крайняя слева во втором ряду указательными пальцами правых полусогнутых рук показывают на кого-то справа.

В первом ряду слева изображены Трясовица и Медия. В тексте заговора они произносят реплики, в которых фигурирует затопленная печь. Как отметил Н.Н. Виноградов в своем описании картинки, «первая из них, Трясовица, держит в руках маленького красного человечка, окруженного языками пламени» (Виноградов 1909/2: 5–6). Трясовица, одетая в ярко-красное платье, прижимает человечка к своему телу так, что он сидит у нее на руках, как ребенок. При этом, однако, человечек имеет бороду и совершает явно не детский жест: поднимает кверху руки, согнутые в локтях, как бы выражая этим свой ужас. По-видимому, таким образом художник проиллю-

стрировал слова Трясовицы: «Яко пещь распаляет дровами, тако я распаляю у человека все члены и кости» (Виноградов 1909/2: 7).

Девица в центре нижнего ряда согнула в руках руки и подняла их к голове, что, вероятно, указывает на ее функцию: «Мне есть имя Ярусто́шо, *ложуся у человека во главе и закладываю уши, и тот человек бывает глух*» (Там же).

На общем фоне выделяется Коркодия, которая занимает место во втором ряду справа: она значительно крупнее других девиц, изображена анфас и смотрит прямо на зрителя. У нее печальное выражение лица. Левая рука полусогнута и сжата в кулак; ладонь правой руки лежит на ее груди, причем зрителю видны 4 крупных пальца. Вероятно, этот жест указывает на то, какие проблемы девица вызывает у человека: «Мне есть имя Корко́дия, *ложуся у человека под воздухами, и, аще что вкусит из пищи, то з души скинет*» (Там же). Комплекция Коркодии свидетельствует о том, что она не только вызывает у человека проблемы с пищеварением, но и сама имеет такие же проблемы.

Стоящая слева от Коркодии Коркуша подняла ладони на уровне своей груди и смотрит на них. Вероятно, жест указывает на ее функцию: «Мне есть имя Ко́ркуша, *ложуся у человека под ребрами, и тому человеку тяжко дыхати*» (Там же).

Всего девиц 11, а не 12, хотя в заговоре говорится о 12 «дщерях царя Ирода». Скорее всего на картинке отсутствует Нелюдия, которая говорит о себе: «Мне есть имя Нелюдия — ночью сна не даю, но к себе никого не допущаю и с ума человека свожу» (Там же). Отсутствие на картинке этой девицы коррелирует с ее именем; можно предположить, что Нелюдия прячется за каким-нибудь холмиком или за спинами других девушек, присутствуя на картинке так, что зритель не может ее увидеть. Не исключено, что таким образом она не только демонстрирует свою нелюдимость, но и пытается свести зрителя с ума.

Девица в нижнем левом углу — это 12-я трясавица, самая главная и самая опасная из всех, которая говорит о себе: «Мне есть имя Невúя — вся проклятая и старейшая трясовица... Не может человек от меня излечиться и лишится жизни» (Там же). Невия, по-видимому, к чему-то призывает своих товарок, а те задумались и находятся в нерешительности.

Сидящая на земле Чемия вытянула левую ногу и согнула в колене правую; ладонь левой руки она протянула к пятке левой ноги. Это соответствует ее словам: «Мне есть имя Чеми́я — я *ножныя жилы свожу*» (Там же).

Остальные четыре девицы изображены без подписей, поэтому определить, кто из них Желто́дия, Лю́мия, Секу́дия и Пухли́я затруднительно.

По своему сюжету иллюстрация отличается от «кумошных икон». Основное событие, которое на них запечатлено, — побивание трясавиц архангелом Михаилом (Сихаилом, Рафаилом). На картинке же сцена имеет вполне

мирный характер. На будущее наказание трясавиц указывают только розги в руках у архангела и четырех евангелистов.

Хотя большинство деталей изображения вполне понятны, остается неясным общий смысл представленной сцены: к чему именно призывает своих подруг Невия и что обозначают их ответные жесты. Можно предложить по меньшей мере две интерпретации — бытовую и религиозно-символическую.

1) Если рассматривать картинку как изображение бытовой сцены, отрешившись от ее общего символизма, то можно предположить, что художник представил зрителю группу девушек, которые собираются искупаться в озерце или каком-то другом водоеме. Невия попробовала воду, убедилась, что она не холодная и годится для купания, и зовет остальных девушек к ней присоединиться, а те выражают сомнение и нерешительность. В этом контексте полуобнаженность девушек может быть связана с тем, что они собираются купаться, а не является знаком их демонической природы, как на иконах. Участие в сцене Сисиния, евангелистов и ангела придает ей несколько юмористический оттенок: можно подумать, что Сисиний подглядывает за купающимися девицами. Такой интерпретации несколько противоречит то, что на иллюстрации нет речки или озерца, однако не исключено, что картинка немного обрезана слева и снизу, где мог быть обозначен какой-то водоем.

2) Можно предложить и религиозно-символическую интерпретацию сцены. Пространство картинки разделено по вертикали и по горизонтали таким образом, что нижнюю часть изображения занимают полностью трясавицы, а верхнюю часть — евангелисты и архангел. При этом центральная зона поделена между трясавицами и св. Сисинием. Невия и Чемия вторгаются в левую зону, оказываясь непосредственно под св. Сисинием, который сидит на Синайской горе. Можно подумать, что Невия призывает своих подруг не останавливаться, а идти дальше и тем самым вторгнуться на святую землю, контролируемую сакральными силами. Характерно, что архангел Михаил, спускающийся с небес, расположен прямо над Чемией, и, возможно, он собирается обрушиться в первую очередь на Чемию и Невию, чтобы изгнать их со святой земли. В этой ситуации задумчивость трясавиц может объясняться тем, что они не могут решиться пересечь границу сакрального пространства.

Две предложенные интерпретации не исключают друг друга.

ИТОГИ

Древнерусская версия СЛ появилась, по-видимому, в результате кардинального редактирования южнославянской СМ «Михаил-типа». При сохранении некоторых элементов сюжетной схемы восточнославянские заговоры приобрели новую функцию, существенно трансформировались и обогатились новыми персонажами, эпизодами и мотивами.

Источником пространной редакции восточнославянских заговоров от лихорадки мог быть текст, сходный с 4-й молитвой от вештицы из Сборника попа Драголя второй половины XIII в. (Соколов 1888: 35–39, № 4). Сохранились два русских заговора XVII–XVIII вв., отражающие промежуточный этап переработки южнославянской версии молитвы от вештицы в русский заговор от трясавицы.

Хотя древнерусские индексы ложных книг приписывали сочинение заговоров от трясавицы болгарскому попу Иеремии, данная версия СЛ до сих пор зафиксирована только у восточных славян. Анализ всей совокупности данных не позволяет пока прийти к однозначному выводу о том, где и когда сформировались заговоры от лихорадки типа СЛ. По-прежнему заслуживает внимания сообщение индекса о том, что их составил поп Иеремия, который жил предположительно во второй половине X в. В то же время вряд ли этот заговор появился раньше XI в., поскольку ни на балканских оловянных пластинах X–XI вв., ни в Синайском евхологии XI в. он еще не представлен.

Наиболее ранний текст заговора от трясавицы с сюжетом СЛ зафиксирован в БГ № 930, найденной в 2002 г. в Новгороде в слоях рубежа XIV–XV вв. Примерно в это же время в списке ложных книг из так называемого «Погодинского Номоканона» появилась статья против трясавичной молитвы, якобы сочиненной болгарским попом Иеремией. Вполне вероятно, что СМ от трясавиц, известная в Новгороде на рубеже XIV–XV вв., не была импортирована с Балкан, а возникла в Древней Руси. Приписывание ее авторства Иеремии могло иметь вторичный, полемический характер и отражать смешение разных типов СМ — сначала составителями индексов, а вслед за ними исследователями заговорной традиции.

Изучение индекса не позволяет сколько-нибудь достоверно решить вопрос о происхождении упоминаемого в нем заговора от трясавицы: в принципе он мог появиться и в Болгарии X в., и на Руси в промежутке между XI и XIV вв. При этом индекс, по крайней мере в той части, которая относится к «лживым молитвам», вполне мог сложиться в Древней Руси и отражать восточнославянскую, а не южнославянскую ситуацию.

Автор вставки о СМ от трясавицы, очевидно, знал текст этой молитвы и/или имел его под руками. Вероятно, он опирался на традицию, приписывающую составление молитвы попу Иеремии либо сам приписал ее Иеремии, вспомнив об обличительном послании патриарха Константинопольского или просто о репутации Иеремии как еретика и колдуна.

Взятые по отдельности, обе традиции Сисиниевых молитв — и южнославянская, и восточнославянская — обладают определенной внутренней целостностью. В каждой из них наблюдается преемственность текстов от более ранних записей к более поздним. История южнославянских СМ от вештицы прослеживается на протяжении примерно девятисот лет (с конца X

по середину XIX в.), а восточнославянских СМ от трясавицы — примерно шестисот лет (с рубежа XIV–XV вв. до XX в.). Тексты, обнаруженные в последние десятилетия на металлических амулетах и берестяных грамотах, находят близкие параллели в материалах более позднего времени; например, в БГ № 930 представлена версия СМ, которая известна у русских и украинцев по материалам XVII–XIX вв. Маловероятно, что в будущем в новгородских берестяных грамотах обнаружится южнославянская молитва от вештицы, а на Балканах — восточнославянская СМ от трясавицы.

Сравнение восточнославянских заговоров от лихорадки с византийско-греческими молитвами от Гилло, а также с южнославянскими и румынскими от вештицы позволяет выявить как общее между ними, так и существенные различия.

Отметим сначала некоторые черты сходства. В Византии, на Балканах и на Руси СЛ существовала в низовой рукописной традиции, подпитываясь и из церковной книжности, и из фольклора. В сочинении, редактировании, копировании и распространении этих рукописей активное участие принимали представители православного духовенства — от болгарского попа Иеремии до русского сельского причта XVII–XIX вв. Рукописи СЛ во всех названных традициях могли использоваться как амулеты, само хранение которых выполняло апотропеическую функцию.

Жанровая природа текстов СЛ в традициях византийского круга сочетала в себе характеристики молитвы, заклинания, агиографического нарратива и драматической сценки. И восточнославянские заговоры от лихорадки, и греческие, южнославянские и румынские молитвы от демоницы, вредящей женщинам и младенцам, относятся к общему типу encounter-charms: в них описывается встреча Сисиния (архангела Михаила или его заместителей) и демониц и диалог между ними, который может включать три реплики.

Типы персонажей во всех четырех традициях имеют общие черты: с одной стороны, это сакральные мужские персонажи, святые и ангелы, а с другой — демонические женские. В описаниях этих персонажей у разных народов также прослеживается определенный параллелизм: внешность мужских персонажей соответствует их сакральному статусу, а демоницы могут изображаться вообще без одежды, с распущенными волосами и иными атрибутами нечеловеческой природы.

В греко-византийских, южнославянских, румынских и восточнославянских заговорах присутствует тема «выбивания» имен, знание которых дает власть над демоницами. Во всех четырех традициях тексты заговоров, наряду с нарративной частью, включали также перечень имен демоницы (или демониц), который выделялся особой структурной организацией (ритмизация, наличие асемантических слов, рифм и других звуковых повторов). Таких перечней в одном тексте могло быть два или даже три.

Наряду со сходными чертами, между византийско-греческими, южнославянскими и румынскими текстами, с одной стороны, и восточнославянскими — с другой, имеются и различия.

1) Если в византийско-греческой, южнославянской и румынской традициях известны два основных сюжетных типа СЛ — «Михаил-тип» и «Сисиний/Мелетина-тип», то у восточных славян «Сисиний/Мелетина-тип» вообще неизвестен, а корпус заговоров, сопоставимых с СЛ, включает несколько редакций, которые соотносятся скорее с версией «Михаил-типа», чем с версией «Сисиний/Мелетина-типа», однако в целом не сводимы ни к тому, ни к другому.

2) У восточных славян изменилась функция текстов: византийско-греческие, южнославянские и румынские молитвы призваны защитить роженицу и новорожденного от демоницы, а восточнославянские — исцелить больного лихорадкой. Такое переключение функций могло быть обусловлено тем, что представления о демонице, вызывающей детские болезни и вредящей роженицам, значительно больше распространены на Балканах, чем у восточных славян. Образы зловредных жен или девиц на Руси стали восприниматься как персонификации разных видов лихорадки или сопровождающих ее болезненных симптомов. Если в византийско-греческих молитвах от Гилло, южнославянских от вештицы и румынских от авестицы фигурирует одна демоница, которая имеет множество имен, то в текстах восточнославянских — несколько демониц (обычно 7 или 12), олицетворяющих собой разные симптомы или виды лихорадок и имеющих разные имена. «“Многоименный демон” греческих и южнославянских заговоров и легенд на восточнославянской почве заменился множеством Иродовых дочерей» (Веселовский 1883а: 92).

3) В русской традиции пространная редакция заговоров от лихорадки стала частью чинопоследования, которое, помимо СМ, включало также заклятие лихорадки и «Похвалу Кресту». Сюжет СМ отразился в композиции «Явление архангела Сихаила св. Сисинею», которая представлена в древнерусской мелкой пластике, в частности на складне мастера Лукиана 1312 г. С XVII в. известны иконы «Архангел Михаил (Сихаил, Рафаил) побивает 7 или 12 трясавиц». Все это способствовало тому, что заговоры от лихорадки типа СЛ воспринимались не как заговоры, а скорее как молитвы, если и не признаваемые церковью, то во всяком случае и не отвергаемые ею.

4) В корпусе заговоров от лихорадки выделяется ряд редакций: пространная редакция с толкованиями 12 имен, пространная редакция без толкования имен, пространная редакция с перечнем 7 имен, переходная редакция, краткая редакция, причем в рамках последней можно выделить ряд разновидностей (Агапкина 2010: 535–565). Многообразие редакций, версий, вариантов заговоров от лихорадки отчасти обусловлено тем, что в условиях параллельного существования устных и рукописных традиций происходило

активное взаимодействие между ними, в ходе которого рукописные молитвы утрачивали свою специфику и подвергались давлению фольклора, а устные заговоры маскировались под молитвы, насыщались христианской топикой, разрастались в объеме за счет интерполяций и т.д. Рукописные заговоры от трясавиц могли носить на своем теле как грамотные, так и неграмотные. Все это в совокупности привело к массовому копированию трясавичных заговоров и их распространению на огромной территории проживания восточных славян.

5) Восточнославянская версия СЛ не только сложилась под сильным влиянием народных представлений о лихорадке, но и сама оказала существенное влияние на эти представления. В XVIII–XIX вв. русские, украинцы и белорусы могли осмыслять происхождение лихорадки на основании заговоров. Характерны, например, такие сообщения: «Лихорадка, по русскому поверью, ходит <...> в человеческом образе, в виде женщины. Ее называют: Мавридой, Сидиней, Листовией, Желтой, Синей, Медведной, Змеей огненной и другими именами, которых насчитывают двенадцать» (Верещагин 1898: 125); «По народному поверью, всех горячек или лихорадок существует двенадцать, и в них народ видит олицетворение двенадцати дев, дочерей какого-то мифического царя Ирлуса. Эти двенадцать дев за непослушание к родителю были прокляты им и превращены в злые лихорадки, из которых каждая у знахарей имеет свое название, так, напр., существуют: сухотия, желтия, трясуха, гнетуха, забируха, колотуха, веснуха» (Сафонов 1894: 4–5).

6) Как свидетельствуют надписания рукописных заговоров от лихорадки, в жанровом отношении эти тексты воспринимались как «молитвы», «видения», «сказания», «повести» и даже «откровения». В пространных версиях с толкованиями 12 имен в текстах появился дополнительный эпизод: каждая из трясавиц называет свое имя и описывает болезни, которые она вызывает у людей. Рассказы трясавиц о себе и своих злодеяниях включают архаические сравнительные формулы и имеют суггестивный характер. Эпизод побивания трясавиц напоминает сцены из апокрифических житий мучеников Никиты и Ипатия Гангрского, а в более отдаленной перспективе может быть сопоставлен с эпизодом побивания Овизут из «Завещания Соломона» (Николаев 2004: 152; Антонов 2010: 67–68).

7) В восточнославянских заговорах от лихорадки в сюжет СЛ дополнительно встроился апокрифический сюжет о дочерях царя Ирода, из-за которых якобы погиб Иоанн Предтеча. При этом разные иудейские цари, носившие имя Ирода, объединились друг с другом и дополнительно сблизились с образом Сатаны (Агапкина 2010: 716–724). Фрагмент, посвященный Иродовым дочерям, может разрастаться, например: «...мы Ирода царя дщери, еже убиша Иоанна Предтечу и тут же на блюдо мати испроси у Ирода царя поиграти главою, аки яблоком на блюде. И пришедши проститися на гроб Иоанна Пред-

течи и плакаша мы, и абие внезапу зинуша нас земля и к проклятому отцу нашему сатане и его роду. Мы живем во аде и посылает отец наш сатана в народ человеческий» (Балов 1893: 428; нач. XIX в.).

8) В восточнославянских версиях СЛ появляется также мотив, согласно которому трясавицы появляются на земле, чтобы мучить людей в наказание за их грехи. Например, трясавицы сообщают архангелу Михаилу и св. Сисинию: «Мы вышли из моря мучити род человеческий. Кто к заутрени не ходит и рано не встает и в праздники Господни Богу не молится, а пьют и едят рано, того мы и мучим разными муками и ранами» (Мордовцев 1871: 173, примеч. **; 1795 г.). В соответствии с морализаторской тенденцией текст приобретает характер нравоучительной притчи, которая призвана показать читателю, каким опасностям подвергает себя тот, кто предается греховным удовольствиям. Трясавицы действуют не только во зло, но и на благо, поскольку подвергают наказанию только тех, кто заслужил этого своим поведением, способствуя тем самым их раскаянию и возвращению на путь праведной жизни (Агапкина 2010: 724–727).

9) В русских заговорах от лихорадки появился новый персонаж — (арх)ангел Сихаил, который выступает в текстах наряду с архангелами Михаилом и Рафаилом, хотя постепенно и вытесняется ими. Ангел Сихаил, по-видимому, пользовался особым почитанием в Древней Руси, особенно в Новгороде XIV–XV вв., и воспринимался как борец против трясавиц. Об этом свидетельствует то, что его имя фигурирует в новгородских берестяных грамотах № 1022, 715, 734, 930 и в сюжете «Явление архангела Сихаила св. Сисинию», представленном на нагрудных иконах и иконах-складнях (Николаева 1983: 21).

10) В заговорах восточных славян используется то же имя Сисиний, которое известно во всей традиции СЛ, однако по своим характеристикам и текстовым функциям это уже другой персонаж. В эфиопских, греко-византийских, южнославянских и др. текстах Сисиний описан как воин и всадник, который сражается с Верзильей, Гилло, вештицей и другими демоницами и побеждает их. В русских и украинских заговорах Сисиний — это святой (реже — апостол), который призывает на помощь Господа, посылающего на землю Сихаила или другого ангела. Правда, впоследствии св. Сисиний вместе с ангелами, евангелистами и др. может принять участие в побивании трясавиц. На русских «кумошных» иконах св. Сисиний представлен в образе бородатого старца, одетого в монашеское или епископское одеяние; он сидит или стоит, иногда с книгой в руках или с воздетыми к небесам руками, в то время как ангел Сихаил поражает трясавиц своим копьем. Если в греко-византийских, южнославянских и румынских версиях «Михаил-типа» демонице противостоит, как правило, архангел Михаил, а в версиях «Сисиний/Мелетина-типа» в этой роли выступает Сисиний, то в восточнославянских версиях СЛ действует пара персонажей: св. Сисиний и ангел Сихаил (Михаил,

Рафаил)[102]. Такое переосмысление образа Сисиния и его раздвоение на два образа — святого и ангела — представляет собой еще одну специфическую особенность восточнославянской версии СЛ.

11) Как уже отмечалось, в заговорах от лихорадки, как и в текстах СЛ в других традициях, имеются перечни демонических имен, которые выделяются ритмизацией, наличием асемантических слов, рифм и других звуковых повторов. Хотя отдельные имена восточнославянских заговоров напоминают имена греко-византийских и южнославянских молитв, все же в целом ономастикон русских, украинских и белорусских версий СЛ устроен совершенно особым образом. Во-первых, в греческих, южнославянских и румынских заговорах перечни имен относятся, как правило, к одной демонице, а в заговорах восточных славян фигурирует множество трясавиц (чаще всего 7 или 12), каждая из которых имеет свое имя. Во-вторых, большинство русских, украинских и белорусских имен трясавиц имеют мотивированный характер и соотносятся с теми болезненными симптомами, которые вызывает та или иная демоница. Широкое распространение у русских получили мотивированные имена трясавиц, образованные по моделям собственных имен на *-ия, -ея*.

В хронологическом отношении происхождение различных типов славянских заговоров, молитвенных и заклинательных формул от лихорадки представляется нам таким образом.

1) Уже в X–XI вв. у славян существовали неканонические молитвы от трясавицы, образцы которых представлены в Синайском евхологии XI в., а также заклинательные формулы изгнания трясавицы, сохранившиеся на балканских оловянных амулетах X–XI вв. В молитвах Синайского евхология трясавица предстает как бесица, которая проникает в тело человека и вызывает в нем болезни. Представления о лихорадке-бесице и сходные формулы ее изгнания фиксируются позднее и у восточных славян.

2) В новгородских берестяных грамотах XII в. встречаются магические заклинания от лихорадки, в которых фигурирует ангел Сихаил.

3) В конце XIV в. в Новгороде была создана берестяная книга, включающая неканоническую молитву, в которой св. Сисиний и Сихаил встречаются с 7 простоволосыми дочерями Ирода, выходящими из моря. Несмотря на то, что сохранилось только начало молитвы, можно предположить, что ее текст соответствовал пространной редакции с 7-ю именами по принятой нами классификации. Наиболее близкая параллель к тексту из БГ № 930 имеется в украинской рукописи XVII в. (Панайотов 2003). К рубежу XIV–XV вв. относится также список ложных книг из так называемого «Погодинского Номоканона», в котором имеется обширная статья против молитвы от трясавиц, сочиненной болгарским попом

[102] К этим ангелам могут присоединяться другие ангелы, четыре евангелиста, Иоанн Предтеча, различные святые и т.д.

Иеремией. Содержание этой молитвы, в которой говорилось о св. отце Сисинии, сидящем на горе Синайской, ангеле Сихаиле и семи трясавицах, Иродовых дочерях, сопоставимо с сохранившимся фрагментом БГ № 930.

4) Пространная редакция с толкованиями 12 имен входила в состав особого чинопоследования от лихорадки и известна исключительно в русской рукописной традиции XVII–XIX вв. Данная редакция включает эпизод, в котором каждая из 12-ти трясавиц называет свое имя и объясняет, какой вред она приносит людям. Кроме того, в текстах пространной редакции имеются и другие фрагменты, отсутствовавшие в южнославянских версиях СЛ. Например, сообщается о том, что трясавицы вызывают болезни у грешников, наказывая их тем самым за их проступки, а самая страшная из трясавиц рассказывает историю Иродовых дочерей. Вероятно, эта редакция создана каким-то русским книжником на основе более кратких версий русских заговоров от лихорадки типа СЛ. Текст имеет достаточно сложную повествовательную структуру; вряд ли он возник ранее XVII в.

5) Тексты краткой редакции русских трясавичных молитв (без перечисления имен лихорадок) впервые зафиксированы в Олонецком сборнике второй четверти XVII в. (РЗРИ 2010: 113, № 52) и в лечебнике 1660–1670-х гг. (Лахтин 2012: 46, № 505). Скорее всего такие тексты были известны и ранее. Заговоры от лихорадки краткой редакции существовали во множестве списков, они значительно меньше по объему и лучше приспособлены к функционированию и трансляции в устной традиции, чем тексты пространной редакции с толкованиями 12 имен. Поскольку тексты краткой редакции достаточно разнообразны, можно предположить, что они появлялись в разное время и из разных источников.

Подводя итоги, можно сказать, что у восточных славян выработался специфический тип СЛ, которая трансформировалась в заговоры от лихорадки. Количественно эта традиция очень велика и, несмотря на существенные инновации, сохраняет элементы архаики. Зона распространения русских, украинских и белорусских заговоров от лихорадки с сюжетом СЛ включает Украину, Белоруссию, европейскую часть России, Урал и Сибирь и значительно перекрывает всю остальную территорию распространения СЛ во всех остальных традициях.

Приложение

Сокращения, использованные в таблицах и в словаре имен лихорадок

Афан(1,2) — Афанасьев 1862: 79–80, № 10a, 10b; ркп. 1830-х гг., владимир.

Балов(1,2) — Балов 1893: 425–428; ркп. нач. XIX в., ярослав. пошехон. (=РКЖБН 2006/2/1:208–209; Агапкина 2010: 752–753, № 6).

Ветух — Ветухов 1903/49: 285–286 (из «Москов. иллюстрир. газеты» 1892. № 65).

Вин XVIII — Виноградов 1909/2: 6–8, № 2–3; ркп. XVIII в., костром.

Герас98 — Герасимов 1898: 164–165, новгор.

Гер898 — Герасимов 1898: 174–175, новгор.

Гера1898 — Герасимов 1898: 175, новгор.

ГИМ, Син. 481, № 501(1, 2) — ГИМ, Синодальное собр., ед. хр. 481, № 501; 1660–1670-е гг. Опубл. в кн.: Буслаев 1859: 28–29 (2-й паг.); Лахтин 2012: 44–46, № 501.

Голиц — Голицын 1882: 365–367, саратов. хвалын.

Гул — Гуляев 1848: 51–52; русские на Алтае.

Гусев 1893 — Гусев 1893: 322–323, терск.

Добров, № 2 — Добровольский 1891: 167–168, № 2, смолен. (=Замовы 1992, № 870).

Драг — Драгоманов 1876: 26, № 8, харьков.

Ефим 1874, № 34 — Ефименко 1874, № 34, кубан.

Ефим 42 — Ефименко 1878: 205, № 42; из стар. ркп., арханг.

Ефим 43б — Ефименко 1878: 205–206, № 42б; из стар. ркп., арханг. холмогор.

Ефим 44 — Ефименко 1878: 206–207, № 44; из стар. ркп., арханг. холмогор.

Ефим 46д — Ефименко 1878: 209, № 46д; из стар. ркп., арханг. холмогор.

Забыл — Забылин 1880: 355–360, № 6.

Иванов 1885(1,2) — Иванов 1885: 740, харьков.

Иващенко — Иващенко:176, № 7б, полтав.

ИРЛ — Аничков 1908, вклейка между с. 40 и 41; нач. XIX в. (?)

ИРЛИ 1725, № 16(1,2,3) — ИРЛИ, ФА. Колл. 192. С. 236–262. Книга лживаго суеверования (машинописная копия сборника заговоров 1725 г.). С. 249–251, № 16; 1725 г., олонец.

ИРЛИ 1725, № 21. — Там же. С. 253, № 21; 1725 г., олонец.

Калачов 1854 — Калачов 1854: 56.

Кашин — Кашин 1860:141, забайкал. (=Майков 1869, № 115).

КЛМЛ, 2-я пол. XVIII в. — Передрієнко 1984: 102, № 3, укр. (Книга лечебная от многих лекарств).

Короленко 1892(1,2) — Короленко 1892: 278–279, кубан.

Костар — Костарев 1907: 101–102; пермск.

Леоп — Леопольдов 1850: 122, саратов.

Лиль-Адам — Лиль-Адам 1871: 320, № 4, петербург. лужск.

Логин1904 — Логиновский 1904: 72, № 2, забайкал. казаки.

Майков 28 — Майков 1869: 437–438, № 28, владимир.

Майков 103 — Майков 1869: 461–464, № 103; из стар. травника А.В. Яковлева.

Малинка — Малинка 1902: 223, № 11, чернигов. нежин.

Минх — Минх 1890: 86–87, саратов.

Морд. 1795 — Мордовцев 1871: 172–173, примеч.**; из дела 1795 г., саратов.

НБУВ, 334(1,2,3) — НБУВ. Ф. 301. Ед. хр. 334. Л. 168–170 об., XVII в. Опубл.: Панайотов 2003: 247–251.

Овсян — Овсянников 1869: 2, ярослав. (=Ветухов 1903/49: 286–287).

Овчин 1908 — Овчинников 1908: 28, № 9, иркутск.

Ордин, № 1 — Архив РГО. Разряд 7. № 44. Л. 2–4, № 1; 1887 г., вологод. сольвычегод. (*Ордин Н.* Заговоры, собранные в Сольвычегодском уезде. Ркп. 1887 г.)

Ордин, № 2 — Там же. Л. 4об.–5. № 2; 1887 г., вологод. сольвычегод.

Ордин, № 3(1,2) — Там же. Л. 5–7. № 3; 1887 г., вологод. сольвычегод.

Ордин, № 10 — Там же. Л. 108об. № 10; 1887 г., вологод. сольвычегод.

ОЧР 1748 — Отреченное чтение 2002: 154–155, № 7–8; из дела 1748 г.

Перм XVII в. — Пермский сборник 1860/2: XXXVI–XXXVII; из ркп. XVII в., пермск.

Петух — Петухов 1859–1860: 111–113, пермск.

ПЗ 556 — ПЗ 2003: 299, № 556, гомел.

ПЗ 557 — ПЗ 2003: 230, № 557, гомел.

Попов, № 76 — Попов 1903: 237, № 76, орлов.

Попов, № 77 — Попов 1903: 237, № 77, рязан.

Попов, № 82 — Попов 1903: 238, № 82, орлов.

Попов, № 83 — Попов 1903: 238, № 83, новгород. черепов.

Попов, № 84 — Попов 1903: 239, № 84, новгород. черепов.

Попов, № 85 — Попов 1903: 239, № 85, новгород. черепов.

Пр73 — Пр-ский 1873: 870–871, олонец.

Пруг 1853 — Виноградов 1910/3: 10–11, пинеж. (из ркп. С. Пругавина «О способе лечения лихорадки простым народом...», г. Пинега, 1853 г.).

Пругавин 1853(1,2) — Виноградов 1910/3: 11–12, пинеж.

РГАДА 1672(1,2) — РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Оп. 13. Стб. 861. Л. 33-34; 1672 г., костром. Опубл.: Новомберг-ский 1907/4: 223–224.

РГАДА 1672(3,4) — РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол. Оп. 13. Стб. 1006. Л. 17–18; 1672 г., костром. Опубл.: Новомберг-ский 1907/4: 237.

РЗРИ 725 — РЗРИ 2010: 724–725, № 1; ркп. 2-й четв. XIX в.

Розанов, л. 6–6об. — Архив РГО. Разряд 33. № 48. Л. 6–6об.; ркп. 1889 г., саратов. (*Розанов А.И.* Простонародная медицина в Саратовском уезде. Ркп. получена в 1889 г.)

Розанов, л. 6об.–7 —Там же. Л. 6об.–7; ркп. 1889 г., саратов.

РФВ 35(1,2) — Несколько заклинаний 1896: 22–24; ркп. нач. XIX в.

С XVIII в. — Соколов 1895: 167; ркп. XVIII в.

Сафонов 1894 — Сафонов 1894: 5.

Селив — Селиванов 1862: 488–489, воронеж.

См–Ил — Смирнов, Ильинская 1992: 45–46, № 81; зап. в 1962 г., арханг. каргопол.

Собол — Соболева 2005: 186–188. № 12; ркп. 1-й пол. XX в., пермск. красноуфим.

Сок92, XVIII в. — Соколов 1892: 117; ркп. XVIII в.

Сокол XVIII в. — Соколов 1895: 166–167; ркп. XVIII в.

Соколов 1892 — Соколов 1892а: 337, № 1.

Тен — РКЖБН 2004/1: 48–49; конец XIX в., костром.

Тен6 — РКЖБН 2006/2/1: 603, ярослав. пошехон.

Тен7 — РКЖБН 2007/5/2: 426, вологод. кадников.

Тих XVIII в. — Тихонравов 1863/2: 351–352, № Iа; ркп. XVIII в.

Тих63 — Тихонравов 1863/2: 352–353, № Iб.

Толм1911 — Толмачев 1911: 71, № 1(1), забайкал.

Тур 1913 — Тур 1913: 2–3, олонец.

Фен XVIII в. — Фенютин 1863: 241–242; ркп. XVIII в., ярослав. пошехон.

Черепанова 2005: 24, табл. 1, стк. 20 — *Черепанова* 2005:24–25, табл. 1, стк. 20; зап. в 1976 г. в дер. Перхино Медвежьегорского р-на Республики Карелия.

Шейн — Шейн 1893: 545, № 44в, смолен. (=Замовы 1992, № 858).

Щуров = Щуров 1867: 166–167.

Якуш(1, 2) — Якушкин 1868: 166; ярослав. пошехон.

Wereńko — Wereńko 1896: 170; Лепельский у. Витебской губ.

АНГЕЛ, ИМЕЮЩИЙ ВЛАСТЬ НАД ЛИХОРАДКОЙ, И СИСИНИЕВА МОЛИТВА

(А.Л. Рычков)

ИСТОРИОЛА СВЯТОГО ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Историола святого Григория Богослова (далее — ИСГ) или ее формулы и фрагменты присутствуют совместно с текстами Сисиниевой молитвы (СМ) в греческих рукописях, однако до настоящего времени ИСГ обойдена вниманием исследователей. Более внимательное ее рассмотрение позволяет уяснить вероятные первоисточники и предпосылки для возникновения культа архангела Сихаила в Новгороде в XII–XIII вв. и включения фигуры Сихаила в восточнославянский извод СЛ. ИСГ усваивается в СМ на сравнительно позднем этапе ее восточнославянского заимствования и ранее не привлекала внимания исследователей СМ[1]. Тем не менее изучение ИСГ представляет несомненную важность для понимания истоков специфики южно- и в особенности восточнославянских версий СМ.

Нами выделены три рукописи, включающие ИСГ как нарративный текст вопросно-ответного жанра со специфическим сюжетом встречи и диалога св. Григория Богослова с архангелом Михаилом, отвечающим на вопросы святого. Также выделено шесть рукописей, в которых использованы обширные фрагменты ИСГ как основа для прикладных заговорных текстов, поэтому исключен первоначальный сюжет. Поскольку большинство рассматриваемых рукописей также включает тексты СМ, при описании первоисточников ИСГ исследовались их возможные взаимосвязи. Тексты СМ указаны под аббревиатурами, предложенными Р. Гринфилдом для грекоязычных текстов с СМ (Greenfield 1989), разъясненными и дополненными в главе О.В. Чёха. Ниже приводится список используемых текстов с указанием рукописей, в которых они содержатся, и присвоенных шифров.

---

[1] О ранних изображениях Сисиния и Сихаила на Руси см. (Bentchev 2000: 7–31; Бенчев 2005: 107–117; Топорков 2011: 173–179 [библиогр.]). Постановка вопроса о византийско-славянском образе Сихаила см.: Casas 2011. Согласно комментариям С. Франклина: «Имя Сихаила не фигурирует даже в наиболее полных списках византийских ангелов, но оно появляется вместе с Михаилом, Гавриилом, Уриилом и Рафаилом в “Магическом трактате”, опубликованном А. Делаттом» (Franklin 2002: 270). По мнению В. Райана, складни новгородских икон-энколпиев со сценой «явление архангела Сихаила Сисинию» могут рассматриваться как амулет-композит: «можно не сомневаться, что по общему смыслу и назначению это модификация змеевика» (Райан 2006: 355). Таким образом, если становление иконографии Сихаила на Руси рассматривается исследователями, то ее фольклорная и иконографическая преемственность от византийских традиций остается неисследованной.

Источники

Текст (с историолой):

ИСГ-1. Cod. Paris. Grec 395, Fol. 51v–54r. Греческий рукописный сборник XV-XVI вв. (171 л.). «Вопросы святого Григория и ответы ему относительно ангелов и помощи от них» [ἐρωταπόκριςις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, περὶ δηλῶντοὺς ἀγγέλους καὶ ὠφέλειαν αὐτῶν]. Опубл.: Алмазов 1901: 83–85. Аббревиатура текстов СМ по Р. Гринфилду и О.В. Чёха: SA.

ИСГ-2. Cod. Paris. Grec 2316, Fol. 433r–434v. Греческий рукописный сборник XV в. (452 л.). «Молитва святого Григория Богослова» [Προσευχὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου]. Опубл.: Legrand 1881: XX–XXII. Аббревиатура текстов СМ по Р. Гринфилду и О.В. Чёха: LE.

ИСГ-3. Рукописный сборник заговоров из Большой Каракубы, первая половина XIX в. (копия с более раннего списка). Листы 7v–9 содержат историолу, которая разделена на два заговора, включающие в общей сложности четвертую часть текста ИСГ 2. Аббревиатура текстов СМ по О.В. Чёха: СБК (см. главу О.В. Чёха). Опубл.: Чернухин 2005: 70–73.

Ономастические фрагменты (без историолы):

ИСГ-4. Cod. Paris. Grec 2316, Fol. 317v (строки 14–22): «Филактерий-именник архангелов для защиты раба Божьего имярек» [Φυλακτήριον ἀρχαγγελικὸν· φυλακτήριον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δ<είνα>].

ИСГ-5. Cod. Paris. Grec 2316, Fol. 435–436. Молитва «Ἐπικαλούμεθά σε, δέσποτα θεέ» [Призываем тебя, Владыко Боже] на л. 436r включает вставку с ИСГ: «Из молитв святого Иоанна Богослова и Григория». Опубл.: Legrand 1881: XVIII–XIX.

ИСГ-6. Рукопись № 210 Афинского исторического общества, XVIII в. (далее — DE_{210}). Филактерий «Касательно сердечной боли» [Περί καρδίας πόνων] (Ms. 210 A. Soc. Hist., Fol. 58v–59r) включает обширный фрагмент ИСГ: ономастическую формулу и перечисление отвечающих за исцеление от различных болезней ангелов, включая Сихаила. Содержит два важных текста СМ: «Оберег для маленьких детей. О Гилу» (л. 64v–65v) — аббревиатура по Р. Гринфилду и О.В. Чёха: DE 3, и «Оберег от скверной Гилу» (л. 86v–87r) — аббревиатура по Р. Гринфилду и О.В. Чёха: DE 4 (подробнее см. главу О.В. Чёха «Сисиниева молитва в византийской традиции»). Опубл.: Delatte 1927: 112. Обращение к «святым ангелам, архангелам», в том числе к Сихаилу, включено в состав DE 3.

ИСГ-7. Рукопись № 115 библиотеки Афинского исторического общества. 42 л., XVIII в. (далее — DE_{115}). Листы 5v–6 содержат пересказ формул и маркирующих имен ИСГ в виде наставления о древней мудрости, длинное заглавие начинается со слов: «Узрите ниже истолкование и <имена> восьми ангелов…» [Ἰδοὺ ὑποκάτωθεν φανερώνω καί <τὰ ὀνόματά> τῶν ὀκτὼ ἀγγέλων…]. Опубл.: Delatte 1927: 10–11.

ИСГ-8. Греко-латинский кодекс из Национальной библиотеки Мадрида Matr. gr. 4644, ок. 1490 г. составлен Константином Ласкарисом (на л. 2 владельческая надпись, текст записан рукой К. Ласкариса). В Каталоге Х. Ириарте № 105 (CV). Лист 81v содержит фрагмент ИСГ под заглавием «Ангелы» [Ἄγγελοι]. Следует непосредственно после молитвы и экзорцизма св. Григория Богослова (л. 79v) и молитвы «о Гилу» [Περὶ τῆς γυλοῦς] с сюжетом встречи арх. Михаила с Авизу (аббревиатура по Гринфилду и О.В. Чёха: [IR]). Текст не опубликован. Краткое описание см.: Iriarte 1769: 424. Описание кодекса: Andrés 1987: 186–89.

ИСГ-9. Греческий кодекс из Biblioteca Nazionale Marciana (Венеция) Marc. gr. II. 163(=444), Сицилия, XVI в. На л. 18–19 находится «Молитва за овец и волов, и свиней, и за всякое живое существо. Напиши на глиняном черепке и положи в то, что носишь» [Εὐχὴ εἰς πρόβατα καί βόας καὶ χοιρίδιον καὶ εἰς πᾶν ζῶον, γράψον εἰς ὀστράκιον καὶ θὲς εἰς τὸν περτσέ] (Pradel 1907: 270–271). Молитва представляет собой сокращенную и переработанную версию ИСГ, начинается с шестого вопроса (об ангеле над скотом). Содержащиеся в том же кодексе экзорцизм (ἀφορκισμός) и фрагмент «Михаил-типа» СМ обозначены Р. Гринфилдом как PR 1 и PR 2 и находятся на листах 23–24 и 28 соответственно (листы приводятся в нумерации Ф. Праделя). Фрагмент PR 2 (без названия) включен в текст заклинания от малярийной лихорадки второго дня (чередующейся), третичной (терцианы) и четвертичной (квартаны). Опубл.: Pradel 1907: 280. Об истории изучения экзорцизмов Италии, в т. ч. в Marc. gr. II. 163(=444) см.: Pertusi 1994.

ИСГ-10. Рукопись Vat. Gr. 1538 — Евхологий XV в. малого формата (138 × 104 мм), поступил в Ватиканскую библиотеку из Калабрии в XVII в. Листы 245v: 13 — 248v: 15 содержат фрагмент ИСГ, идентичный ИСГ-9 и отличающийся от последнего двумя заключительными строками, содержащими указание нумерации читаемых в конце псалмов (248v: 14–15). Следует за текстом СМ, представляющим собой расширенную версию PR 1 («Заклинание архангела от духов, читаемое и для дома, и для больных») с нумерацией имен Авизу (Vat. Gr. 1538, Fol. 240r–244r). Текст не опубликован и не был учтен Р. Гринфилдом, поэтому не имеет аббревиатуры СМ. Описание рукописи и библиографию ее исследований см.: Baile 2014[2].

Тексты СМ и ИСГ в большинстве случаев находятся в рукописях по соседству. Их взаиморасположение отражено ниже, в таблице 1, где учтены средневековые греческие рукописи или их позднейшие копии, включающие СМ[3].

[2] Фотокопия рукописи размещена на сайте Ватиканской Апостольской библиотеки по адресу: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1538 (доступ от 01.09.2017).

[3] Несомненно, этот перечень будет со временем пополняться, поскольку не все известные рукописи, содержащие тексты СМ и ИСГ, в настоящее время описаны

Из таблицы видно, что ИСГ следует за СМ в пяти рукописях из восьми исследованных (ИСГ 2, 4 и 5 находятся в одной рукописи), что может указывать на существование традиции размещения этих текстов в сборниках заговорных и врачевальных молитв.

Таблица 1. Взаиморасположение текстов СМ и ИСГ в средневековых заговорных сборниках (с указанием листов рукописей)

	ИСГ-1	ИСГ-2	ИСГ-3	ИСГ-4	ИСГ-5	ИСГ-6	ИСГ-7	ИСГ-8	ИСГ-9	ИСГ-10
СМ	49–51	432r–433r	18r–20v	432r–433r	432r–433r	64v–65v; 86v–87r	–	80v	23–24 и 28	240r–244r
ИСГ	51v–54	433r–434v	7v–9	317v	435v–436r	58v–59; 65v фраг.	5v–6	81v	18–19	245v–248v

Рассмотрим пример ономастического объединения СМ и ИСГ в Cod. Paris gr. 395. Кодекс Paris gr. 395 включает списки из двух различных заговорных сборников и содержит 4 текста СМ, три из которых включены в единый сборник (список) заговоров для конкретного владельца по имени Флурий. В музейном описании рукописи он имеет название «Anonymi de terrae motu, de intervallo caelum inter et terram, de antipodis et tonitru, de caelis, ventis, montibus, mari et elementis». Это сочинение Анонима представляет собой собрание защитных рецептов и медицинских филактериев для некоего Φλοορῆ: его имя вписано в часть защитных заговоров из Списка. По мнению А.И. Алмазова, содержащие имя владельца тексты сборника могли быть специально видоизменены под нужды пользователя (Алмазов 1901: 36). Эту специфику мы будем учитывать при его обсуждении, а само собрание именных заговоров определим условно как «Список Флурия», который рассматривается нами как отдельная рукопись из кодекса. В таблице показано взаиморасположение текстов СМ и ИСГ в «Списке Флурия». В последней строке таблицы указана небольшая и не имеющая шифра молитва, где происходит своеобразная ономастическая встреча историол СМ и ИСГ: болезни изгоняются в том числе именами св. Сисинидора (Сисинодора), св. Григория и «святыми ангелами» Михаилом, Гавриилом,

исследователями. Так, известны рукописи из Ватиканской Апостольской библиотеки (см., например, ИСГ-10) и Библиотеки Иерусалимского патриархата, возможно включающие СМ и ИСГ (см.: Дмитриевский 1901: 451–452). «Описательный каталог манускриптов библиотеки города Ираклион, Крит» также включает рукопись с заклинательными молитвами, в том числе написанную на древнегреческом языке «Молитву св. Сисинию и Соломону» [Προσευχή τοῦ ἁγίου Σισινίου καὶ Σολομῶντος], которая начинается с призыва (в зват. форме): «Святой Сисиний и Соломон…» [Ἅγιε Σισίνιε, καὶ Σολομών...]. Молитва расположена между «Экзорцизмом св. Григория» [Ἐξορκισμὸς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου] и молитвами от лихорадок (Δετοράκης 1978: 220–221).

Уриилом, Рафаилом вместе с относящимися непосредственно к традиции ИСГ ангелами Мелхиседеком, Самисаилом, Самуилом, Атанаилом, Критоноилом, Сигхо<илом> (Сихаилом), Атонаилом, Лоилом и др. Отметим, что имя св. Григория (Богослова) включено в перечень ангелов приписываемой ему историолы.

Таблица 2. Пример объединения СМ и ИСГ в Cod. Paris gr. 395

Шифр	Лист	Название текста	Публикация
SA 4	44	Экзорцизм Гилу от св. Маманта[4]	Σάθας 1876: 577–578
SA 2	49–51	Молитва (от) нечистой Гилу	Σάθας 1876: 576–577
SA 3	51	Молитва другая, экзорцизм Авизу	Σάθας 1876: 577
ИСГ-1	51v–54	Вопросы святого Григория и ответы ему относительно ангелов и помощи от них	Алмазов 1901: 83–85
СМ+ИСГ (фрагмент)	58v	Молитва заклинательная для всех немощей (болезней)	Алмазов 1901: 89

Предисловие к публикации

В переводах на другие европейские языки греческая версия ИСГ не публиковалась. Наиболее полная версия историолы св. Григория Богослова содержится в Cod. Paris. Grec 2316, Fol. 433r: 3–27 — 434v: 1–20, оригинальный текст и перевод этой версии представлен ниже. Поскольку это сочинение относится к так называемому византийскому вопросно-ответному жанру, текст ИСГ-2 представлен и оформлен нами в форме диалога, согласно данной традиции. Публикуемый текст также снабжен пагинацией каждой пятой строки, соответствующей рукописному оригиналу (на каждом листе 26 строк). Однако диалоговая разбивка строк, принятая в настоящей публикации, затрудняет их более точную нумерацию внутри пагинации. С целью палеографической характеристики текстов ИСГ-1 и ИСГ-2 их публикация сопровождена образцами рукописных оригиналов, полученных методом компьютерной обрисовки (ил. 1 и 2) соответствующих фрагментов фотографий Cod. Paris. Grec 395 и Cod. Paris. Grec 2316, находящихся в открытом доступе на домене Национальной библиотеки Франции[5].

[4] Текст SA 4 помещен нами в перечень условно, поскольку его включение Р. Гринфилдом в число текстов СМ основано на заглавии с именем Гилу и упоминанием арх. Михаила в тексте. Однако это заглавие было дано тексту его публикатором (К. Сафой), а в оригинале рукописи отсутствует какое-либо упоминание о Гилу или одном из ее имен.

[5] См.: Cod. Paris gr 395 Fol. 51v: http: //gallica.bnf.fr/ark: /12148/btv1b107214595/f59.image; Cod. Paris gr 2316 Fol. 433r: http: //gallica.bnf.fr/ark: /12148/btv1b10510183c/f883.image (доступ от 01.09.2017).

Историола имеет характерное начало, совпадающее во всех известных ее версиях: «Радуйся, Григорий, слуга Бога Вседержителя, внял Господь голосу молитвы твоей». В ответ Господь посылает св. Григорию архангела «Славы Господней» Михаила открыть имена «ангелов мира». На вопросы св. Григория архангел Михаил называет святому последовательно имена и функции следующих ангелов: Назаил, Самаил, Афемеил, Сихаил, Иоил, Рагуил, Мелхиседек, Агатоил, Флоготеил, Фармахаил, Сарисаил, Ехтрусаил, Михаил, Гавриил, Уриил и Рафаил (Νασαὴλ, Σαμαὴλ, Ἀφεμεὴλ, Συχαὴλ, Ἰωὴλ, Ῥαγουὴλ, Μελχισεδὲκ, Ἀγαθοὴλ, Φλογοθεὴλ, Φαρμαχαὴλ, Σαρισαὴλ, Ἐχθρουσαὴλ, Μιχαὴλ, Γαβριὴλ, Οὐριὴλ, Ῥαφαὴλ). Перечень включает имена апокрифических архангелов из различных редакций «Книги Еноха» (Рагуил, Мелхиседек/Метатрон, Сарисаил/Сариил и др.), а также имена четырех канонических архангелов («предстоящих пред Богом») и трех неканонических. Это имена архангелов[6] Сихаила, Иоила[7] и Флоготеила, культ которых специфичен для анатолийских провинций Византии и имел в X–XII вв. (т.е. до опустошения и исламизации Каппадокии) центром поклонения скальные храмы Каппадокии (по большей части расположенные внутри монастырей, что рассматривается нами далее на примере Гёреме). Таким образом, имена Сихаила и Флоготеила являются топографическим маркером, свидетельствующим о наиболее вероятном месте и времени написания «Молитвы св. Григория Богослова»: это Каппадокия X–XII вв. н.э. Для указанного времени и региона характерны монашеские общины, живущие по уставу (чину) св. Василия: сооснователем (и редактором устава) этого типа монашества в Анатолии является св. Григорий Богослов, один из наиболее авторитетных святителей для малоазийского монашества. Этот факт может служить еще одним косвенным указанием на Анатолию как вероятное место возникновения апокрифической молитвы-историолы, приписанной св. Григорию Богослову: столь авторитетной, что ее фрагменты мы находим в большинстве греческих сборников с заговорными молитвами поздневизантийского периода. Здесь ИСГ становится заметной христианской альтернативой «Завещанию Соломона» при выборе апотропеических имен в рукописных средневековых филактериях.

---

[6] Ангельские чины не называются в рассматриваемой молитве и становятся понятны из ее сокращенных версий, использованных для производства филактериев конкретного назначения (от лихорадки и бессонницы) и историко-культурного контекста (большинство других названных здесь ангелов выступают как архангелы в апокрифической литературе).

[7] Церковная иконография архангелов Иоила и Сихаила среди семи архангелов известна в Каппадокии и на Кипре, например в церкви XII в. Panagia Phorbiotissa (Kalopissi-Verti 2012: 134). Последние изображения датируются временем более поздним, чем массовый исход монашества из Каппадокии, и потому могут отражать анатолийское влияние.

На основании наиболее полной репрезентации аутентичных ангельских имен и их деформации в других исследованных нами версиях ИСГ, публикуемый далее текст ИСГ-2 следует, вероятно, признать наиболее ранним. Так, например, архангелы Сихаил и Флоготеил сопутствуют друг другу на фресках каппадокийских церквей и относятся к одному и тому же ангельскому культу, характерному для бывших анатолийских провинций Византии в IX–XIII вв. Вместе архангелы присутствуют и в полной версии ИСГ-2. Малоизвестное ангельское имя Афемеил претерпевает деформацию уже в ИСГ-1: Ἀφεμεὴλ (ИСГ-2) / Ἀφεβεὴλ (ИСГ-1) / Ἐφεμαήλ (ИСГ-6).

Оборот в ономастической формуле: «ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῶν <…>», буквально: «ангел над <…>», несет литургический контекст: уже в ранних византийских литургиях (например, Василия Великого) «ангел мира» буквально именуется как «ангел над миром» (см. об этом далее). Однако выражение имеет и другой византийский контекст — социальный. Формула имела особый смысл в византийский период: так в провинциях именовались имперские чиновники — руководители ведомств, например ὁ ἐπὶ τῶν βαρβάρων «начальник ведомства варваров», τοῦ ἐπὶ τῶν κρίσεων — «начальник судов» и т.д. Подобный статус оказывается и у ангелов с разной специализацией, которую раскрывает ИСГ. В поствизантийский период этот смысл был постепенно забыт и оборот удален из текста кратких версий ИСГ.

Историола св. Григория Богослова:
оригинальный текст и перевод

(433r) $_3$ **Προσευχὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου**

Χαίροις, Γρηγόριε, θεράπων Κυρίου Θεοῦ Παντοκράτορος· $_5$ εἰσήκουσεν (ὁ) Κύριος, τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς σου· καὶ νῦν ἐπικάλεσε αὐτὸν τὸν ἐπάνω τῆς κτίσεως καθήμενον κύριον[8] (ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν)[9], καὶ γὰρ ἡ κτίσις πᾶσα σωθήσεται[10] καὶ οὐρανοὶ νοιχθήσονται, καὶ κατέλθῃ (Cod.: κατελθὼν) Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τῆς δόξης κυρίου καὶ αὐτὸς σὲ $_{10}$ ἀποκαλύψει πάντα. Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ ἀρχάγγελος[11] ἀνῆλθεν[12] εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ εὐθέως ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς τῆς γῆς. Καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπέστη ὁ ἀρχάγγελος λέγων αὐτῷ:

---

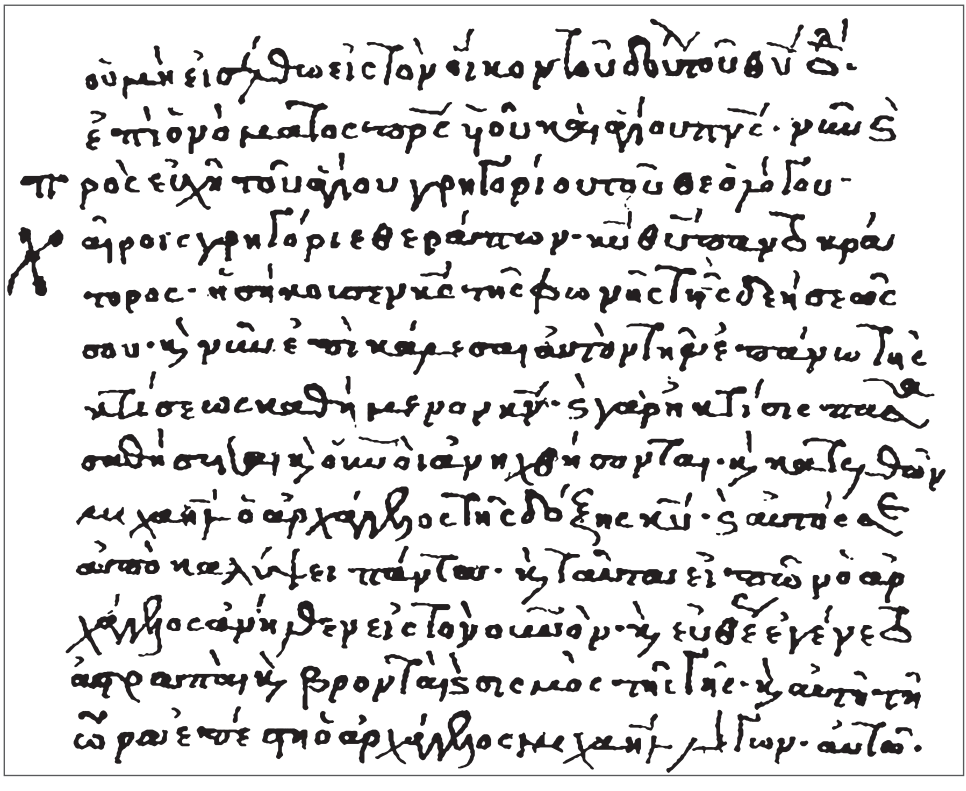
[8] В тексте этой версии «Молитвы святого Григория Богослова» один Господь призывает другого. Версия ИСГ-1 (Cod. Paris. Grec № 395, л. 51об.) называет «над творением восседающего Господа» «Господом нашим Иисусом Христом» (Алмазов 1901: 83). На этом основании предложена реконструкция фрагмента.

[9] В ИСГ-1: κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν.

[10] В ИСГ-1: σαλευθήσεται.

[11] В ИСГ-1: ἀρχιστράτηγος, в СБК: αρχον μηχαηλ.

[12] Откр 16: 2 использует глагол ἀπῆλθεν, букв.: «сошел» для ангелов, по приказу Всевышнего ушедших по небу с чашами гнева. Для описания этого в русском переводе Откр 16: 2 используются глаголы «ушел, пошел», а не «сошел». В ИСГ-2 перед цитатой из Апокалипсиса глагол-антоним ἀνῆλθεν, букв.: «восшел, взошел,



Ил. 1. Верх листа 433r Ms. Paris Gr 2316 с началом ИСГ-2.

Χαῖρε, Γρηγόριε, θεράπων κυρίου, εὐφραίνου [15] καὶ ἀγάλλου, ὅτι ἀπέστειλέ με Κύριος ἀποκαλύψαί σοι τοὺς ἀγγέλους τῆς εἰρήνης, πρὸς ὠφέλειαν καὶ ὑγείαν τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων. Καὶ νῦν ὅπερ βούλει λέξον καὶ ἐγὼ ἀναγγέλλω σοι.

Ὁ δὲ ἅγιος (Γρηγόριος)[13] πεσὼν εἰς τὸ πρόσωπον ἐπὶ τῆς γῆς μετὰ φόβου [20] καὶ τρόμου εἶπεν πρὸς αὐτόν: Κύριε, εἰ Θεράποντα[14] μὲ ἐκάλεσας, αὐτὸς μὲ ἀποκάλυψον τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῶν ὀρέων ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Νασαὴλ καλεῖται. [25] Ὅταν οὖν διαβαίνῃς εἰς ὄρος, ἐπικαλοῦ αὐτὸν καὶ ἐπιδώσει σοι χεῖρα βοηθείας, καὶ οὐ μὴ σὲ ἅψηται κακόν.

пошел прочь» описывает действие архангела, который еще не спустился к Григорию Богослову. Возможно, это ошибка переписчика. Однако мы воспользовались здесь традицией перевода и толкования Откр 16: 2 и для глагола ἀνῆλθεν, понимая этот фрагмент так: действие его происходит на небе. Услышав глас Господа, предстоящий у трона архангел Михаил пошел от него по небу прочь, направившись к святому.

[13] В ИСГ-1 уточнение: Ὁ δὲ ἅγιος Γρηγόριος, перенесенное нами в публикацию.

[14] Библ. значение — «слугу» (см. Strong 2324, Θεράπων — слуга, служитель), созвучное с «врачом, целителем».

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον (433v) τοῦ ποταμοῦ.

Καὶ εἶπέ μοι· Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαμαὴλ καλεῖται· ὅταν διαβαίνῃς ποταμὸν, ἐπικαλοῦ αὐτὸν, καὶ διασώζει σε.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ οἴκου.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἀφεμεὴλ καλεῖται· στῆσον οὖν σταυρὸν εἰς τὸν οἰκόν σου καὶ γράψον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς σὲ ἀποδιώξει πᾶν πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ ῥιγοπυρέτου.

Καὶ εἶπέν μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Συχαὴλ καλεῖται. Γράψον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ φόρει το, καὶ οὐ μὴ σὲ ἅψηται ἀσθένεια.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ ὕπνου.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωὴλ καλεῖται. Γράψον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ εἰς ἐλαίας φύλλον καὶ θές το εἰς τὸν ἀσθενοῦντα καὶ κοιμᾶται.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῶν βοῶν καὶ τῶν προβάτων καὶ τῶν αἰγιδίων.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ῥαγουὴλ καλεῖται. Γράψον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ θὲς αὐτὸ εἰς τὰ κτήνη σου, καὶ πληθύνει σου ὁ θεὸς αὐτά.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν φρεάτων.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μελχισεδὲκ καλεῖται· ὅταν οὖν πίνῃς ὕδωρ ἐν τῇ νυκτὶ, ἐπικάλεσε αὐτὸν καὶ οὐ μὴ σοὶ ἅψηται [434r] πειρασμὸς ἢ φαρμακεία· πρῶ τον λέγε ἐκ τρίτου· φωνὴ κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων[15].

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τῆς νίκης καὶ τῆς χαρᾶς.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἀγαθοὴλ καλεῖται. Γράψον τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ φόρειτο, καὶ (εἰς) τὸ δικαστήριον νικᾷς καὶ τοὺς ἀντιδίκους σου.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς βροντῆς καὶ τῆς χαλάζης ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Φλογοθεὴλ καλεῖται· ὅταν βροντᾷ καὶ ἀστραπῇ ἢ χαλαζόνῃ, ἐπικαλοῦ αὐτὸν καὶ σώζει σε.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς κλίνης.

Καὶ εἶπέ μοι: (Τὸ ὄνομα αὐτοῦ) Φαρμαχαὴλ καλεῖται· ὅταν θέλῃς ὑπνῶσαι, ἐπικαλοῦ αὐτὸν καὶ διαφυλάττει σε.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης καὶ ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός.

Καὶ εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαρισαὴλ καλεῖται· ὅταν ὁδεύῃς, ἐπικαλοῦ αὐτὸν καὶ κατευοδεῖ σε.

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων καὶ ὀδυνομένων ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν.

Καί εἶπέ μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐχθρουσαὴλ καλεῖται· γράψον τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῆς οἰκίας σου, καὶ οὔτε ἀσθένεια, οὔτε ὀδύνη εἰσελεύσεται ἐν αὐτῇ.

---

[15] Фрагмент о Мелхиседеке в тексте ИСГ-1 заканчивается отсутствующими в ИСГ-2 словами: «καὶ οὕτως πίνε» [и это пей].

Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τοὺς ἀγγέλους τοὺς παρεστῶτας ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (434v) τοῦ παντοκράτορος.

Καὶ εἶπέ μοι τὰ ἅγια ὀνόματα αὐτῶν: Μιχαὴλ, Γαβριὴλ, Οὐριὴλ καὶ Ῥαφαὴλ. Οὗτοι εἰσὶν οἱ <ἀγγέλοις> παρεστῶτες[16] ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, νυκτὸς καὶ ἡμέρας κράζοντες καὶ λέγοντες: “ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαὼθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου, σῶσον, ἐλέησον τοὺς δούλους σου δεῖνας, τοὺς ἔχοντας τὸ φυλακτήριον τοῦ Θεοῦ τοῦτο, καὶ τὴν ἁγίαν ταύτην προσευχὴν, καὶ φύλαξον αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ πλήθυνον τὸν οἶκον αὐτῶν ἀπὸ καρποὺς σίτου, οἴνου καὶ ἐλαίου[17], πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν”. Καὶ ἐγένετο μετὰ ῥήματα ταῦτα εἶδον τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ὡς εἶδον ἐγὼ ἔπεσα ἀπὸ τοῦ φόβου μου ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ προσεκάλεσα τὸν Θεὸν τὸν ὕψιστον, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ ἀοράτου πατρὸς, καὶ τὴν ἄχραντον αὐτοῦ μητέρα μεγάλως ηὐχαρίστησα, τὴν δέσποιναν ἡμῶν Θεοτόκον, ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις [τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. σ. μ. κλ. ϛμ. μ. φ. β. Θ(εο)ῦ]. (Paris Gr 2316, Fol. 433r–434v; Legrand 1881: XX–XXII).

(433r) **Молитва святого Григория Богослова**

«Радуйся, Григорий, слуга Господа Бога Вседержителя, услышал Господь глас мольбы твоей, и ныне призвал его над творением восседающего Господа (нашего Иисуса Христа). Все творение спасется и небеса разверзнутся и спустится Михаил, архангел Славы Господней, который сам тебе откроет все». — И когда это было сказано, архангел пошел прочь по небу: «(и тогда) сделались молнии и громы, и землетрясение на земле»[18]. И тотчас предстал архангел, говоря ему: «Радуйся, Григорий, слуга Господень, возрадуйся и возликуй, потому что послал меня Господь раскрыть тебе ангелов мира для пользы и здравия душ людских. И ныне, что хочешь, спрашивай, и я поведаю тебе».

Тогда святой (Григорий), пав лицом оземь, со страхом и трепетом молвил ему: «Господин, если ты назвал меня слугой (Господним), сам открой мне ангела, имеющего власть над горами»[19].

И ответил он мне: «Зовется он именем Назаил. Когда проходишь на гору, призывай его, и он подаст тебе руку помощи, и тебя не коснется никакое зло».

И молвил я: «Господин, укажи мне (433v) ангела реки».

И ответил он мне: «Зовется он именем Самаил. Когда будешь переходить реку, призывай его, и он спасет тебя».

---

[16] В ИСГ-1: ἀγγέλοις παρεστηκότας.

[17] «ἀπὸ καρποῦσίτου, οἴνου, καὶ ἐλαίου»: сокр. цитата из Псалма Давида (Пс 4: 8). Ср. также: Иоил 2: 19; Ос 2: 8.

[18] Откр 16: 18.

[19] Актуализация ангела, помогающего в горах, может косвенно указывать на горную местность как место возникновения ИСГ. Предполагаемый автором каппадокийский локус появления ИСГ соответствует этому критерию.

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела дома».

И ответил он мне: «Зовется он именем Афемеил. Поставь крест в доме своем и напиши имя его, и он от тебя отгонит всякого злого и нечистого духа».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела от (всякой) лихорадки».

И ответил он мне: «Зовется он именем Сихаил. Напиши имя его и носи, и не коснется тебя никакая немощь (болезни)».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела сна».

И ответил он мне: «Зовется он именем Иоил. Напиши его имя на листе оливы и положи к больному, и будет спать».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела над быками, овцами и козлятами».

И ответил он мне: «Зовется он именем Рагуил. Напиши имя это и положи к скоту твоему, и приумножит его тебе Бог».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела реки и колодцев».

И ответил он мне: «Зовется он именем Мелхиседек. Когда будешь пить воду ночью, призови его, и не коснется тебя (434r) искушение или колдовство, (но) прежде трижды скажи: "Глас Господа над водами"»[20].

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела победы и радости».

И ответил он мне: «Зовется он именем Агатоил. Напиши имя его и носи при себе, и тогда победишь в суде соперников своих».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела, имеющего власть над громом и градом».

И ответил он мне: «Зовется он именем Флоготеил. Когда гремит гром, сверкает молния или сыплется град, призывай его, и он спасет тебя».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела над ложем».

И ответил он мне: «Зовется (он именем) Фармахаил. Когда хочешь заснуть, призывай его, и он будет охранять тебя».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела над миром во дни и ночи».

И ответил он мне: «Зовется он именем Сарисаил. Когда путешествуешь, призывай его, и будет споспешествовать тебе».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангела, имеющего власть над больными и страдающими».

И ответил он мне: «Зовется он именем Эхтрусаил. Напиши имя его на своем доме, и тогда ни болезнь, ни боль не войдет в него».

И молвил я: «Господин, укажи мне ангелов, предстоящих перед Богом (434v) Вседержителем».

И он сказал мне святые имена их: «Михаил, Гавриил, Уриил и Рафаил. Они те ангелы, что стоят пред Богом, день и ночь взывая и говоря[21]: "Свят,

[20] Пс 28: 3.

[21] Здесь и далее следуют слова Предначинания анафоры (вероятно, из литургии Василия Великого), за которыми сразу следует Интерцессия с ходатайственной молитвой.

Свят, Свят, Господь Саваоф, исполнены небо и земля Славы Твоей, спаси, помилуй рабов Твоих *имярек*, кто имеет этот филактерий Божий, и святую эту молитву, и охрани их ото всякого зла, 10 и наполни дом их плодами пшеницы (хлеба), вина и масла, на все дни жизни их”».

И стало, после этих слов, увидел я, что ангел, говоривший (со мной), восходит на небо, и 15 узрев это, я пал от страха на землю, и призвал Бога Всевышнего, Господа нашего Иисуса Христа, Сына незримого Отца, и Пречистую Матерь Его весьма возблагодарил, Владычицу нашу Богородицу. Ибо Ему 20 подобает всякая слава, честь и поклонение, (Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков. Аминь. Станем добре, станем со страхом Божиим)[22].

Обсуждение

В Cod. Paris. Grec 395 непосредственно после «Молитвы [от] Гилу» [Εὐχὴ τῆς Γυλοῦς»] следует заклинательная молитва в вопросно-ответном жанре, приписываемая св. Григорию Богослову и включающая «справочное руководство» по выбору ангела-покровителя. Так именует молитву А. Алмазов, опубликовавший версию ИСГ из этого кодекса с заглавием «Ἐρωταπόκρισις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, περιδηλῶν τοὺς ἀγγέλους…» (Алмазов 1901: 83–85) со следующим комментарием: «Диалог св. Григория (по тексту у Legranda — Богослова) с явившимся к нему по повелению Господа архангелом Михаилом. Св. Григорий в таком диалоге спрашивает имена ангелов, могущих покровительствовать человеку, а архангел, называя эти имена, указывает и различные условия (большею частью простое призывание ангела или обращение к нему, а иногда, при некоторых особенных приемах, и начертание имени ангела), при соблюдении коих известный ангел будет покровителем человека. В частности, здесь исчисляются имена двенадцати ангелов» (Алмазов 1901: 35). Расширенная версия этой историолы, приписываемая Григорию Богослову, находится в Cod. Paris. Grec 395, ее греческий текст был опубликован Эмилем Леграном в 1881 г. во втором томе «Bibliothèque grecque vulgaire» (Legrand 1881).

Историола основана на хорошо известном в восточнохристианской книжности сюжете мистического созерцания Григорием Богословом ангельской литургии в явленном ему откровении. В отличие от известной «Беседы трех святителей», приписываемой Григорию Богослову, содержащее этот сюжет апокрифическое «Слово св. Григория о литургии» не вошло в перечни отреченных книг и известно в многочисленных славянских списках, однако утрачено в греческом оригинале. Древнерусский перевод выполнен в домонгольский период, наиболее ранняя из сохранившихся редакций да-

[22] Фрагментами восстанавливаемых нами в тексте ИСГ-2 слов двух литургических формул заканчиваются версии историолы ИСГ-1 и ИСГ-3.

тирована XIV в. (Афанасьева 2011: 95–96). ИСГ основана на литургических христианских традициях и развивает сюжет Великой ектении, включающей 12–14 прошений к Господу, произносимых одно за другим (в т.ч. о мире всего мира и временах мирных, о плавающих, путешествующих, «недугующих», страждущих, о избавлении от всякой скорби, благоприятной погоде и т.д.). Архангел Михаил называет Григорию Богослову имена ангелов, которые могут помочь верующим в прошениях ектений. По сюжету историолы каждый из ангелов получил от Бога специализированную власть, или, как учил сам Григорий Богослов во «Второй гомилии о богословии», «приставлены к чему-нибудь одному в мире, как это было ведомо все Устроившему и Распределившему» (Слово 28). Количество обращений к архангелу примерно соответствует количеству прошений в ектенье (мы не знаем, на какую из многочисленных в Византии ее версий опирался автор ИСГ), и, по мере называния «имен власти» ангелов, в сакральном литургическом пространстве молитвы происходит чудо исполнения ектеньи. По всей вероятности, конкретной мистериальной основой историолы служат великая и просительная ектенья из «Литургии св. Василия Великого», с которыми во многом совпадает молитвенная составляющая историолы. Так же как в великой ектенье, историола заканчивается (434v: 15–20) обращением к Богоматери («ἀχράντου <…> δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου»), за которым (и в ектенье, и в тексте ИСГ) сразу следует итоговое возглашение к Троице со специфичным для этой ектеньи оборотом «πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις» [всякая слава, честь и поклонение], на котором обрывается публикуемая нами версия ИСГ. Фрагментами отсутствующего окончания литургической формулы заканчиваются версии историолы SA и СБК, на основании чего это окончание восстанавливается в публикуемом тексте ИСГ. Версия ИСГ-3 (СБК, л. 9) содержит в заключение еще одну формулу из евхаристического канона «Литургии Василия Великого»: «Станем добре, станем со страхом» (Чернухин 2005: 72–73), которой оканчиваются многие анатолийские заговорные молитвы и которую мы также восстанавливаем в публикуемом тексте (к этому же канону относится и ранее упоминаемая в тексте древняя формула «Трисвятое»).

Великая ектенья по-гречески именуется «εὐχὴ τοῦ τρισαγίου» [молитва Трисвятого] или «τα ειρηνικά» [мирная ектенья], что отражено в тексте ИСГ возглашением к Троице и темой мира. Из просительной ектеньи взята сама идея фабулы ИСГ. Эта ектенья содержит прошение: «Ангела мира, верного наставника, хранителя душ и тел наших у Господа просим». Можно предположить, что это и есть та молитва, о которой говорится в начале ИСГ: «услышал Господь глас мольбы твоей», — и послал своего первого архангела «раскрыть тебе ангелов мира». Таким образом, исполнение Господом-Вседержителем просьбы молитвы-ектеньи прислать «ангела мира» становится завязкой фабулы ИСГ.

Явление первоархангела Михаила с различными поручениями от Господа — традиционный сюжет, присутствующий в целом ряде греческих апокрифов. Так, архангел Михаил посвятил в чудеса мироздания Адама и Сифа («Апокалипсис Моисея» 3, 13), ему же было поручено взять душу Авраама («Завет Авраама» 19). Конец «Гомилии об архангеле Михаиле» содержит пассаж, аналогичный ИСГ: «Когда же архангел Михаил сказал это ему, он поднялся на небеса в славе» («Гомилия об арх. Михаиле» 1: 36). Византийские историолы СМ «Михаил-типа» подробно описаны в главе О.В. Чёха; в восточнославянской версии СМ к Михаилу в борьбе с лихорадками-трясавицами часто присоединяется архангел Сихаил.

Ряд тем в вопросах св. Григория заимствован из византийских версий молебного пения о недужных и перечня допускаемых чином ектеньи особых прошений. С ними в ИСГ и появляется ангел, которому дана Богом власть над лихорадкой, — Сихаил. В отличие от других непостоянных имен ангелов в разных версиях ИСГ, Сихаил именуется ангелом над лихорадкой во всех версиях и фрагментах ИСГ (иногда с искажением имени). Поскольку аналогичную функцию он несет и в восточнославянских заговорах от трясавиц-лихорадок, связанных с СМ, мы уделяем связанным с фигурой Сихаила текстам особенно пристальное внимание. Влияние ИСГ, как будет показано далее, прослеживается во множестве заговоров поствизантийского периода.

Вариант о Сихаиле в ИСГ-1 из Cod. Paris 395, л. 52об.–53 содержит ту же формулу, но отличается по содержанию:

Καὶ εἶπον· δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελόν τοῦ ῥίγους.

Καὶ εἰπὲ μοι: Συχαὴλ καλεῖται· γράφον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ θέσετο εἰς τὸν ἀσθενοῦντα, καὶ ἰᾶται.

И молвил я: «Укажи мне ангела от трясучей лихорадки».

И ответил он: «Зовется он Сихаил. Напиши имя его и положи к заболевшему, и тот исцелится».

Сохранившиеся фрагменты «Историолы св. Григория Богослова» в СБК сходны с версией ИСГ-2 и отличаются от версии ИСГ-1 тем, что в ней отсутствуют отмеченные ранее сокращения.

Необходимо отметить различия имен ангелов в ИСГ-2 и ИСГ-1. Появление новых имен обусловлено либо ошибками при копировании рукописи, либо целенаправленной заменой одного имени на другое. Так, имя «Афемеил» подверглось очевидной деформации в «Афебеил» (Ἀφεμεὴλ/Ἀφεβεὴλ): буквы μ и β схожи в «византийском» написании. Имена двух ангелов изменились полностью: вместо Назаила назван Сараил (Νασαὴλ / Σαραὴλ), а вместо Самаила — Михаил (Σαμαὴλ / Μιχαὴλ). В случае архангела Мелхиседека просьба назвать ангела вод или реки («ἄγγελον τοῦ ποταμοῦ») сменяется просьбой назвать ангела над источ-

никами («ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῶν πηγῶν»): это может объясняться присутствием в ряде сохранившихся фрагментов историолы другого ангела, отвечающего за реки.

В целом в тексте ИСГ-1 меньше ангелов, чем в версии ИСГ-2. Возможно, архангелы, функции которых были неактуальны для заказчика, оказались удалены из текста, как это предположил А.И. Алмазов. Комментируя публикуемый им греческий текст ИСГ-1, А.И. Алмазов отмечает, что содержание большинства заговорных текстов (в том числе с СМ) «совершенно не приурочено к какому-либо имени. В нашем списке, наоборот, вся статья понимается как руководство, предназначенное специально к предохранению некоего “Φλοορῆ”. Таким специальным назначением, вероятно, и объясняется его более краткая редакция, — редакция, указывающая имена ангелов-покровителей лишь настолько, насколько, предполагается, — это нужно было для отмечаемого здесь лица» (Алмазов 1901: 36).

Важным отличием краткой версии ИСГ-1 (SA) от ИСГ-2 является финал историолы. Сюда включен фрагмент, написанный для конкретного заказчика заговора — Флурия, а также изменена под нужды пользователя часть с просьбой о различных благах для него. После включенного фрагмента продолжается текст историолы, частично отсутствующий в версии LE. Заключительные слова версии ИСГ-1 сохранил фрагмент в версии ИСГ-3 (СБК Л. 9, см.: Чернухин 2005: 72–73), что свидетельствует о необходимости их учета при восстановлении полной версии историолы. В этой связи приведем финал историолы в версии ИСГ-1, уточненный нами по фотокопиям рукописи Cod. Paris. Grec 395[23] и снабженный в греческом варианте пагинацией каждой пятой строки.

Фрагмент краткой версии ИСГ-1

(F. 53v) [1] Καὶ εἶπο<ν>· δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τῶν ἀσθενοῦντα · καὶ ὀδυνόμενων ·

Καὶ εἶπέ μοι · Ἐχθουσαὴλ καλεῖται · γράψον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ

[5]οὔτε ἀσθέν<ε>ια, οὔτε ὀδύνη εἰσελεύσεται ἔν αὐτῷ ·

Καὶ εἶπον · δεῖξόν μοι τοὺς ἀγγέλους · τοὺς παρεστηκότας · ἐνώπιον τοῦ θεοῦ

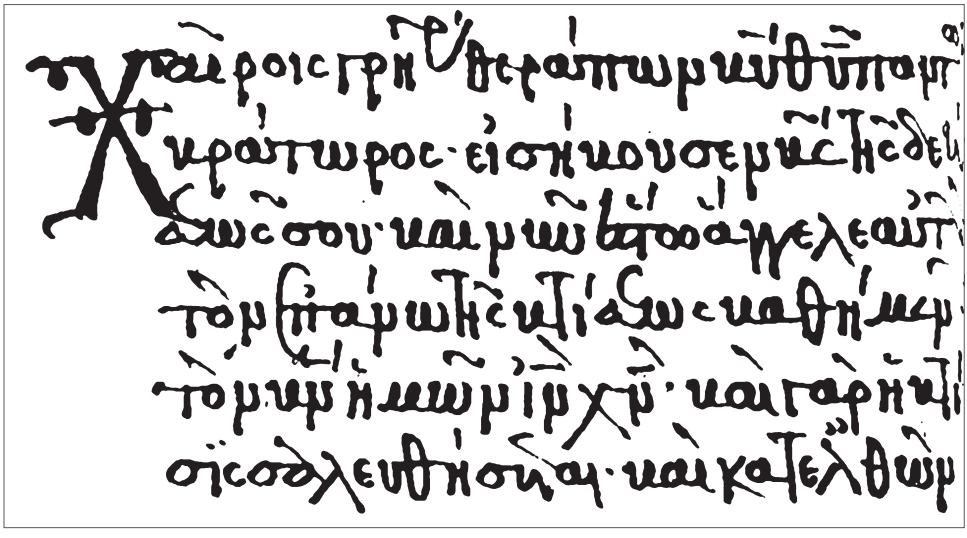
Καὶ εἶπέ μοι · Μιχαὴλ Γαβριὴλ · Οὐρου-

[10]ὴλ · Ῥαφαὴλ · Οὗτοι εἰσὶν οἱ ἀγγέλοις παρεστηκότας ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ κράζοντες · ἅγιος · ἅγιος · ἅγιος κύριος Σαβαὼθ · πλήρης (Cod.: πλήρϊς) ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. Ἐσεῖς (Cod.: Ἐσοίς) ἅγιοι ἄγγελοι,

[15]ὁποῦ ἐγράφητε ᾧδε · διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου · ἐλεή-

(F. 54r) [1]σατε τὸν δοῦλόν σας Φλουρῖ · καὶ πληθυνατε τὸν οἶκον αὐτοῦ · ἀπὸ σίτου · κρίθου · οἴνου καὶ ἐλαίου · μέλιτος τε καὶ ἅλ(λ)ατος · καὶ παν-

[23] Фотокопия рукописи находится на сайте Национальной библиотеки Франции: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107214595 (доступ от 07.09.2017).



Ил. 2. Начало текста ИСГ-1 на л. 51об. Ms. Paris Gr 395.

[5]τὸς ἀγαθοῦ. Καὶ ἐγένετο μετὰ ῥήματα ταῦτα · εἶδον τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα μοι · ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν · καὶ ἔπεσα ἀπὸ τοῦ φόβου εἰς τὴν γῆν · καὶ προσεκάλε-

[10]σα τὸν ὕψιστον τὸν υἱὸν τοῦ ἀοράτου πατρὸς · καὶ τὴν ἄχραντον αὐτοῦ μητέρα.

Καὶ εἶπον · σοὶ δόξα πρέπει, κύριε ὁ Θεός μου · νῦν καὶ ἀεί καὶ εἰς τοὺς (αἰῶνας τὸν αἰῶνον, ἀμὴν).

(Cod. Paris. Gr 395, Fol. 53v–54r; Алмазов 1901: 84–85).

(F. 53v) И молвил я: «Укажи мне ангела больных и страдающих».

И ответил он мне: «Зовется он Эхтусаил. Напиши же имя это, (и) ни болезнь, ни боль не войдет в него».

И молвил я: «Укажи мне ангелов, предстоящих перед Богом».

И ответил он мне: «Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил. Они те ангелы, что предстоят пред Богом и взывают: “Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, исполнены небо и земля Славы Твоей”».

Вы, святые ангелы, где написано так, властью Св. Григория помилуйте (F. 54r) раба вашего Флурия и приумножьте в доме его хлеб, ячмень, вино и масло, мед и соль, и всяческие блага. И стало, после этих слов, увидел я, что ангел, говоривший (со мной), восходит на небо, и пал от страха на землю, и призвал Всевышнего, Сына незримого Отца, и Пречистую Мать Его.

И молвил я: «Тебе слава подобает, Господи Боже мой, ныне и присно и во (веки веков. Аминь)».

Фрагменты ИСГ

Все известные сегодня греческие рукописи, содержащие текст СМ (их перечень см. в главе О.В. Чёха), которые предположительно сохранились с византийского периода, также содержат по крайней мере одну из молитв св. Григория. В большинстве своем это историола позднеантичного типа «Антавра выходит из моря» (христианская версия этой историолы часто приписывается св. Григорию Чудотворцу[24]) или ИСГ. Молитвы с этими историолами обыкновенно находятся рядом с текстами «Михаил-типа», вероятно вследствие того, что повествуют об одном и том же герое — архангеле Михаиле. Призыв апокрифических архангелов из ИСГ, как и изгнание многоименной Гилу, встречаются и во множестве других видов заговорных молитв. Однако эти тексты не содержат полной сюжетной версии СМ и потому часто остаются без внимания ее исследователей. Это лишает анализ должной компаративности и создает впечатление, будто историола СМ существует сама по себе, а не является интегрированным элементом единого заговорного текста врачевальных сборников различного назначения, другие сюжеты которых способствуют обогащению и, в конечном итоге, живучести СМ. Учитывая этот негативный опыт, ниже мы кратко рассмотрим заговоры иных сюжетных типов и назначения, содержащие специфические для ИСГ ономастические элементы.

Так, в рукописи Paris Grec 395 (SA), содержащей четыре текста СМ (см. главу О.В. Чёха), непосредственно после «Молитвы (от) Гилу» (SA 2 на л. 49–51) и «Экзорцизма Абизо» (SA 3, л. 51v) следует ИСГ 1 («Вопросы святого Григория и ответы ему относительно ангелов и помощи от них» — л. 51v–54), рекомендующая от лихорадки филактерий с Сихаилом. Далее по тексту рукописи (л. 58v) находится молитва об исцелении от всякой немощи — молитва, которая прогоняет горячку и другие болезни именами «св. Моисея пророка, св. Илии, свв. Авраама, Исаака и Якова, св. Сисинидора <…> Григория» (Алмазов 1901: 89), а также святых ангелов Мелхиседека, Самисаила, Самуила, Сигхо (искажение имени Сихаила?) и др., относящихся к ИСГ. Полный перечень апокрифических молитв в рукописи Paris Grec 395 (SA) опубликован (Алмазов 1901: 5–7), и потому мы не будем останавливаться на нем подробнее.

Менее известен состав заговорных молитв рукописи Paris. Grec 2316, также включающей текст СМ (LE) и ИСГ 2. Перечень и большинство молитв этого важного с точки зрения нашего исследования сборника до настоящего времени не опубликованы. В этой связи перечень и содержание заговорных молитв кодекса в исследуемом ракурсе рассмотрены в табл. 4 «Перечень заговорных молитв в руко-

[24] Так, Р. Гринфилд включил в типологию СМ «Михаил-типа» содержащую историолу «Антавра-типа» молитву-экзорцизм св. Григория Чудотворца от авр, опубликованную А.А. Дмитриевским (Дмитриевский 1901: 118–119), под аббревиатурой «DM». Аналогичная заклинательная молитва содержится также в Евхологии Григоровича (подробнее см. наст. изд., с. 306). Ее греческий текст с русским переводом см.: Соколов 1895: 155–157.

писном сборнике из Национальной библиотеки Франции № 2316 с указанием сюжета СМ и архангела Сихаила в них». Список включает ряд текстов с ИСГ и СМ.

ИСГ-4. «Филактерий-именник архангелов для защиты раба Божьего имярек» [Φυλακτήριον ἀρχαγγελικὸν· φυλακτήριον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δ<εῖνα>] содержит на л. 317v (строки 14–22) следующую краткую «ономастическую» версию ИСГ:

> Μιχαὴλ τὸν ἐπί τοῦ κριτηρίου, Λουὴλ τὸν ἐπὶ τοῦ ὕπνου, Σιχαὴλ τὸν ἐπὶ τοῦ ῥίγους καὶ πυρετοῦ, Ῥαφαὴλ τὸν ἐπὶ τῶν πόνων καὶ ὀδυνῶν, Μελχοιδόν τὸν ἐπὶ τοῦ ὕδατος καὶ τῶν πηγῶν, Ῥαφαὴλ τὸν ἐπὶ τῶν ποταμῶν, Σαραζαὴλ τὸν ἐπὶ τών ὀρέων, Σαμουσαὴλ τὸν ἐπὶ ξύλου οἰκίας καὶ εἰς τὸν Εμανουὴλ τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ ἡμῶν τὸν μέλλοντα κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τοὺς πάντας ἀρχαγγέλους τοὺς. (Cod. Paris. Gr 2316, Fol. 317v; Reitzenstein 1904: 296 (фрагмент)).
>
> Михаил отвечает за судящих, Луил отвечает за сон, Сихаил отвечает за трясучую лихорадку и горячку, Рафаил отвечает за (защиту) от боли и страданий, Мелхойдон отвечает за воду и источники, Рафаил отвечает за реки, Саразаил отвечает за горы, Самусаил отвечает за (защиту) деревянных домов, и Эм(м)ануилу Сыну и Слову Бога нашего, который будет судить живых и мертвых, и всем архангелам молись.

ИСГ-5. Другую краткую версию ИСГ на л. 435v–436r содержит молитва «Ἐπικαλούμεθά σε, δέσποτα θεέ» [Призываем тебя, Владыко Боже] (Legrand 1881: XVIII–XIX). Текст включает отсылку: «из молитв святого Иоанна Богослова и Григория» [διὰ τῆς προσευχῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου καὶ Γρηγορίου], далее на л. 436r кратко перечисляются имеющие власть над различными недугами ангелы: Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил, Самуил, Самисаил, Иоил, вновь Уриил, Сихаил (дважды), Амафаил и Амоихиил. Перечисление этих имен сопровождают краткие формулы «открытия имен» из ИСГ, что указывает на источник их заимствования в тексте. Вот этот фрагмент:

> Μιχαὴλ (ἐπὶ) τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, Γαβριὴλ ἐπὶ τῆς χαρᾶς, Οὐριὴλ ἐπὶ τῆς ὑγίας (ὑγείας), Ῥαφαὴλ ἐπὶ πόνων καὶ νόσων, Σαμουὴλ ἐπὶ ὑετοῦ · καὶ χαλάζης, Σαμιζαὴλ ἐπὶ τῆς ὕλης ξύλων (ἐπὶ τῆς ὕλοις ξυλοις Cod.), Ἰωὴλ, ἐπὶ τοῦ ὕπνου, Οὐριὴλ ἐπὶ τῆς ἀγρυπνίας, Συχαὴλ ἐπὶ τῆς ἀγρυπνίας, Συχαὴλ ἐπὶ τῆς ῥίγου καὶ πυρετοῦ, Ἀφαμαὴλ ἐπὶ τῆς ἀγάπης, Οὐριὴλ ἐπὶ τῆς εἰρήνης, Σαμουὴλ ἐπὶ τῆς βροντῆς, Ἀμοιχιὴλ ἐπὶ τῆς ἀστραπῆς, Κρίτιμος ἐπὶ κριτηρίου. **(**Cod. Paris Gr 2316, Fol. 435v–436r; Legrand 1881: XVIII–XIX).
>
> Михаил (над) духом человеческим, Гавриил над радостью, Уриил над здравием, Рафаил над страданьями и болезнями, Самуил над дождем и градом, Самизаил надо всем деревянным, Иоил (Ἰωὴλ) надо сном, Уриил над бессонницей, Сихаил (Συχαὴλ) над бессонницей[25], Сихаил (Συχαὴλ) над

[25] Р. Рейценштейн считает слова «Сихаил (имеет власть) над бессонницей» ошибкой переписчика и заключает их при публикации этого фрагмента в скобки, поскольку они следуют за идентичным текстом, касающимся Уриила.

лихорадкой, которая трясет и которая бросает в жар, Афамаил над (благодатной) любовью, Уриил над миром (меж людей), Самуил над громом, Амохиил (Ἀμοιχιὴλ) над громом, Критим (Κρίτιμος) над судящими.

Отметим, что со слов «Призываем тебя, Владыко Боже» начинается ряд «Молитв св. Григория Чудотворца против демонов» (Сагарда 2006). Однако ознакомление с контекстом, в который включена фраза, показывает, что название и начало этой заклинательной молитвы соответствует специфическому началу так называемого «Экзорцизма и молитвы изгнания нечистого духа», приписываемого Григорию Богослову и опубликованному под его именем в патрологическом издании Ж.-П. Миня трудов Григория Назианина под названием «Precatio et Exorcismus ad immundos Spiritus ejiciendos» (Nazianzenus 1858: 733–734)[26]. Особый интерес для нас представляет тот факт, что этот экзорцизм впервые был опубликован Хуаном Ириарте в «Каталоге греческих рукописей Мадридской королевской библиотеки» (Мадрид, 1769) в составе рукописи, принадлежавшей Константину Ласкарису[27] и содержащей следом за экзорцизмом текст CM, имеющий аббревиатуру IR (см. главу О.В. Чёха)[28], под названием «О Гилу» [Περὶ τῆς γυλοῦς]. В кодексе 2316 молитва «(о) Гилу» ([<Περὶ> τῆς γυλοῦς], с аббревиатурой LE по Р. Гринфилду) находится непосредственно перед «Молитвой св. Григория Богослова» и

[26] Начало молитвы на л. 435r: «Ἐπικαλούμεθά σε, δέσποτα Θεέ. θεῶν τῶν ἄνω δυνάμεων, ἄχραντε, ἄφθαρτε, ἀμίαντε, ἀψηλάφητε, [ἀμίαντε,] ἀχειροποίητε, ἀκατασκεύαστε <…> ὁ μόνος πατήρ, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς». Текст экзорцизма св. Григория Богослова: «Ἐπικαλούμεθά σε, Δέσποτα Θεέ καὶ Πάτερ τοῦ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄφθαρτε, ἄχραντε, ἀχειροποίητε, ἀψηλάφητε, ἀόρατε, ἀκατασκεύαστε» (Nazianzenus 1858: 733–734). Уникальная последовательность специфических божественных эпитетов также свидетельствует об аутентичности текстов. Отметим, что в дальнейшем эта формула была частично заимствована экзорцизмом св. Иоанна Христосома.

[27] Составитель и владелец сборника Matr gr 4644 — Константин Ласкарис (1434–1501), известный византийский ученый-гуманист, после падения Константинополя обосновавшийся, в итоге, в качестве профессора греческого языка школы монастыря Сантиссимо-Сальваторе (византийского обряда) в Мессине (о. Сицилия), где обучал монахов-василиан. Свою библиотеку К. Ласкарис завещал Сенату г. Мессина, откуда она была впоследствии перевезена в Испанию и ныне хранится в Национальной библиотеке Мадрида. Рукописный сборник Matr gr 4644 содержит извлечения из монашеской конституции Василия Великого (л. 5r–31r) и другие дидактические материалы, связанные с василианами. Это уточняет источник происхождения экзорцизмов и молитв против демонов Василия Великого и Григория Богослова в рукописи, поскольку орден монахов-василиан был основан в Анатолии и сохранял с нею тесные связи.

[28] Молитва и экзорцизм «Τοῦ ἁγίου γρηγορίου τοῦ θεολόγου» находятся на л. 79v, а на л. 80v за ними следует молитва «о Гилу» [Περὶ τῆς γυλοῦς], в которой, в частности, перечисляются 40 1/2 имен Гилу-Патаксары (Παταξαρώ), среди которых 6-е имя — Соломонѣ и 13-е Мелхиседѣк (Iriarte 1769: 422–424). Молитва «о Гилу» LE содержит лишь 12 имен Гилу.

экзорцизмом св. Григория Богослова «Призываем тебя, Владыко Боже». Поскольку в других греческих кодексах, содержащих тексты СМ, наблюдается похожая картина их размещения поблизости с молитвами и экзорцизмами, приписываемыми свв. Григорию Чудотворцу и Григорию Богослову, можно предполагать существование некоей традиции подобного размещения.

Комментируя публикуемый фрагмент ИСГ-2, Р. Рейценштейн отнес его к варианту заклинательных молитв Григория Чудотворца, впоследствии приписанному Григорию Богослову, и назвал «Откровением (апокалипсисом) св. Григория Чудотворца» (Reitzenstein 1904: 19). По нашему мнению, тот факт, что ономастическая часть ИСГ оказалась включенной в молитву с экзорцизмом св. Григория Чудотворца, свидетельствует о том, что эта историола соотносилась составителями сборника именно с авторством Григория Богослова, и, таким образом, гипотеза Р. Рейценштейна не имеет оснований. «Молитва, или Откровение св. Григория Богослова» содержит особую историолу, отличную от историолы «Антавра-типа» в молитвах, приписываемых Григорию Чудотворцу.

ИСГ-6. Филактерий «О сердечной боли» [Περί καρδίας πόνων] из рукописи DE_{210} (Fol. 58v–59) после формулы, куда должно быть вписано имя раба Божьего имярек, состоит из текста, который представляет собой сокращенную версию ангельского ономастикона ИСГ и включает имена Агатоила, Ефемаила, Зоила, Мелхиседека, Сараила, Сарахиила, Сихаила и Фармахаила (Ἀγαθοήλ, Ἐφεμαήλ, Ζωήλ, Μελχισεδέκ, Σαραήλ, Σαραχαήλ, Συρχαήλ[29], Φαρμαχαήλ). Ниже приводится начальный фрагмент ИСГ-6, сопоставленный с соответствующими пассажами ИСГ-1/ИСГ-2 и демонстрирующий подобие историолы и ее краткой версии «практического ономастикона». Полужирным шрифтом выделены слова, которые отсутствуют в ИСГ-1/ИСГ-2.

Ὅταν διαβαίνῃς εἰς ὄρος, **εἰς στράταν**, ἐπικαλοῦ τὸν ἄγγελον · ἅγιε ἄγγελε Σαραχαήλ· **βοήθησόν μοι**.

τὸν ἄγγελον τοῦ **σπιτίου**· στῆσον σταυρὸν εἰς (τὸν) οἰκόν σου καὶ γράψον τὸ ὄνομα Ἐφεμαήλ· καὶ αὐτὸς διώξει πᾶν πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον.

τὸν ἄγγελόν τοῦ ῥίγου. τὸ ὄνομα Συρχαήλ · καὶ γράφον καὶ φόρετον.

τὸν ἄγγελον τοῦ ὕπνου · γράψον εἰς ἐλαίας φύλλα καὶ **ὅπου** ἀσθενείς, ἐπικαλοῦ αὐτὸν · Ζωήλ <…> (Ms. 210 A. Soc. Hist., Fol. 58v–59r).

---

[29] Συρχαήλ = Συχαήλ. Имя Сихаила ошибочно либо намеренно деформировано наподобие имен двух других ангелов оберега — Сараила и Сарахаила. В ряде случаев имя Сихаила подвергается более значительной деформации и достоверно идентифицируется только благодаря его специализированной функции защиты от трясучих лихорадок и/или наличию специфической маркирующей имя формулы. Отметим здесь, что деформация ангельских имен в ряде случаев оказывается сознательной практикой. Так, А. Делатт отмечает ряд кодексов, где некоторые инструкции написаны с использованием системы инвертирования порядка согласных и гласных звуков (Delatte 1927: 613).

Когда проходишь среди гор, **в пути** призови ангела: «Святой ангел **Сарахаил**, **помоги мне**».

Ангел **дома**: поставь крест в доме своем и напиши имя Ефемаил, и он от тебя отгонит всё злое и нечистое.

Ангела трясучей лихорадки имя Сирхаил: запиши его и носи.

Ангел сна: напиши на оливковом листе и положи **где** больной, призови его: Зоил <…>.

Сопоставление «ономастикона» ИСГ-6 с ИСГ-2 показывает постепенную деформацию ангельских имен при сохранении их служебных функций: Σαραὴλ (ИСГ-1) / Σαρα**χα**ήλ; Ἀφεμεὴλ (ИСГ-2) / **Ἐ**φεμ**α**ήλ; Συχαήλ (ИСГ-1 и 2) / Συ**ρ**χαήλ; Ἰωὴλ / **Z**ωήλ. Очевидно, что речь идет не о сознательном введении в историолу новых ангельских имен, но о том, что имена ряда ангелов были непонятны переписчику и истолкованы им по-своему.

Для понимания путей деградации историолы представляет интерес находящийся на следующем листе рукописи (DE_{210}, F. 60) «Другой филактерий» [Ἄλλον φυλακτήριον], направленный против лихорадок. В начале текста филактерий использует и обыгрывает инструкцию об ангеле против лихорадок Сихаиле из предыдущего ономастикона ИСГ (ИСГ-6):

ὁ Χριστὸς ἐγεννήθην · ὁ Χριστὸς ἐβαπτίσθη, ὁ Χριστὸς ἀνεστάθη · διότι καὶ σύ, ῥῖγε, πρῶτε, δεύτερε, τρίτε, τέταρτε, λεῖπε, φεῦγε ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ · σ. μ. κλ. ςμ. μ. φ. β. Θ(εο)ῦ, ἀμήν. τὸν ἄγγελον τοῦ ῥίγου (ἐπικαλοῦ) · ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ Συραχαήλ, βοήθησον τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (Delatte 1927: 113).

Христос родился, Христос крестился, Христос воскрес. Потому ты, трясучая лихорадка первого, второго, третьего и четвертого (дня), уходи, беги от раба Божьего. Станем добре, станем со страхом Божьим. Аминь. Ангела лихорадки (призываю). Святой ангел Божий Сирахаил, помоги рабу Божию (имярек).

Если в предшествующем тексте имя ангела от лихорадок было ошибочно записано как Сирхаил, то здесь оно еще более удлиняется — Си*ра*хаил. Причины деформации кроются, вероятно, в объединении переписчиком имен Сихаила и Сараила-Сарахаила. В целом ряде заговорных молитв имя Сихаила ошибочно прочитывается как вариация или даже повтор имени Сараила-Сарахаила и «исправляется». Эта ошибка очень информативна для исследователя ИСГ, поскольку очевидное незнакомство писцов с легитимным малоазийским «архангелом над лихорадкой» свидетельствует о далеком путешествии историолы во времени и/или ином регионе ее востребования.

Вырванные из контекста христианской историолы, само действие которой происходит в сакральном литургическом пространстве, формулы приобретают практическое значение магических инструкций к ангельским именам. На конечном этапе они вычленяются из текста и «раздергиваются на имена» в привычные формулы «святой имярек такой-то, помоги». В таком виде они предстают, например, в Codex Parisinus gr. 2419 (XV в.). Кодекс включает

версию «Завещания Соломона» и заклинательные молитвы, в числе которых на л. 265 молитва «Είς πόνον οδόντων…» содержит обращение: «Сараил <…> Сирахаил и Михаил, помоги!» [Σαραήλ <…> Συραχαήλ καί Μιχαήλ, βοήθει] (Delatte 1927: 487–488), а молитва от лихорадок «Περί τριταίου, τεταρταίον καί ἐτέρων» включает ангелов Сихаила и Ефемаила в число других святых имен: «Апсер, Азекиил, Уриил, Сихаил, Ефемаил, Зозо, помоги!» [Ἄψερ, Ἀζεκιήλ, Οὐριήλ, Σιχαήλ, Ἐφαμαήλ, Ζωιζώ, βοήθει] (Delatte 1927: 487).

ИСГ-7. DE_{115}. XVIII в. Неизменными остаются три маркирующих ИСГ ангельских имени, остальные заменены либо сильно деформированы. Так, Сихаил «преображается» в Салаила: «Третий ангел, трясучей лихорадки, именуется Салаил (Σαλαὴλ): запиши имя это и не страшись (ее)» [Ὁ τρίτος ἄγγελός τοῦ ῥίγους καλεῖται τὸ ὄνομα Σαλαὴλ] (Delatte 1927:10). В тексте перечисляются ангелы: первый — Сараил (Σαραηλ) — отвечает за горы и возделываемые поля; второй — Эфлка (Εφλκα) — за дом; третий — Салаил (Σαλαηλ) — ангел лихорадки; четвертый — Гисил (Γισιλ) — ангел сна; пятый — Рауил (Ῥαουηλ, деформация от Ῥαγουὴλ) — за рождаемость и поголовье скота, за стада овец; шестой — Мелхиседек (Μελχισεδέκ) — ангел над источниками воды и устьем рек; седьмой — Агатоил (Ἀγαθοηλ) — ангел радости и мира; восьмой — Емпеил (Ἐμπηεηλ) — ангел над молниями. Последнее имя является вероятным дальнейшим искажением имени Ἐφεμαήλ (β и η в прописи очень похожи), что позволяет выстроить гипотетический ряд трансформации этого редкого ангельского имени: Ἀφεμεὴλ (ИСГ-2) ↔ Ἀφαμαὴλ (ИСГ-5) → Ἐφεμαήλ (ИСГ-6) → Ἐμπηεηλ (ИСГ-7); Ἀφεμεὴλ (ИСГ-2) → Ἀφεβεὴλ (ИСГ-1).

ИСГ-8. Начало: «Начальствующего над горами ангела Арафаил называют» [Ὁ ἐπὶ τῶν ὀρέων ἄγγελος ὁ Ἀραφαήλ καλείται]; конец: «…говоря Трисвятой гимн» [οἱ λέγοντες τὸν τρισάγιον ὕμνον]. Возможно, с именем Арафаил связано имя ангела Арааф, присутствующее на амулетах против Авизут.

ИСГ-9 и ИСГ-10. В аутентичном тексте из двух рукописей перечисляются имена и функции десяти ангелов/архангелов, указываются способы их призывания. Несмотря на деформацию или замену многих ангельских имен, пояснительный текст в большинстве случаев представляет собой сокращенную версию ИСГ-2, причем ряд пассажей повторен дословно.

Помимо четырех канонических архангелов в тексте присутствуют: 1) ангел волов и скота Тутил (Τουθὴλ, вместо Рагуила); 2) ангел источников и колодцев Меллидон (Μελλιδὸν, вместо Мелхиседека); 3) ангел над громом и градом Спентил (Σπεανθὴλ, вместо Флоготеила); 4) пламенный архангел (над пожарами) Фануил (Φανουὴλ); 5) ангел дня и ночи Сафаил (Σαφαὴλ, вместо Сарисаила); 6) ангел над постелью Фарматаил (Φαρμαθαὴλ, деформация имени «Фармахаил»). Это единственная версия ИСГ, в которой появляются новый вопрос и новая ангельская функция, связанная с ангелом божественного присутствия и лица Фануилом, который во вставке единственный именуется архангелом в соответствии с «Первой книгой Еноха» (см. 1 Енох 40: 9). Вставка

построена по формуле историолы: «И молвил я: Господин, укажи мне ангела пламенного. И ответил он: Фануил архангел поможет…» [Καὶ εἶπον: Κύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ ἐμπυρισμοῦ[30] / Καὶ εἶπέ μοι: Φανουὴλ ἀρχαγγέλου βοήθει…]. Другим важным отличием является замена литургических формул в заключении текста, при этом исчезает понятный для воцерковленных христиан символизм подобия ИСГ ектенье, задаваемый специфичными для нее формулами. Возглас, поминающий Богородицу и всех святых во время главной молитвы литургии — анафоры, вводится в текст вместе с именами Григория Чудотворца и Филиппа из Агиры, святого, особо почитавшегося в Сицилии (откуда происходит рукопись): «Молитвами Пресвятой, Пречистой <…> Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии со святым Григорием Чудотворцем и Филиппом (Авирским), изгонителем злых духов» [πρεσβείαις τῆς παναγίας, ἀχράντου, δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Φιλίππου τοῦ πνευματοδιώκτα].

Об именах ангелов в ИСГ

Об именах библейских ангелов и персонажей (Самаил, Мелхиседек, Рагуил), включенных рядом традиций в небесное воинство, имеется обширная литература. Здесь мы обсудим только редкие и апокрифические имена архангелов, встречающиеся в текстах ИСГ.

Ряд имен архангелов содержит греческий или еврейский корень, на основе которого сконструировано имя, несущее смысловые функции. Так, имя архангела Назаил (Νασαὴλ (נשאל)) произведено от ивр. נשיא — «князь»; имя архангела Сариил/Сарисаил (Σαριὴλ (שריאל)) произведено от ивр. שר — «вельможа». Имена архангелов Рагуила и Сариила содержатся в различных редакциях «Книги Еноха». Ср., например: «Михаил и Сариил, и Рафаил, и Гавриил… эти четыре Архангела» (1Енох 9: 1–2). Эфиопская версия книги Еноха, XX: «И вот имена святых ангелов, которые стерегут: Уриил, один из святых ангелов, ангел грома и колебания; Руфаил, один из святых ангелов, ангел духов людей; Рагуил, один из святых ангелов, который карает мир и светила; Михаил, один из святых ангелов, поставленный над лучшею частью людей — над избранным народом; Саракаел, один из святых ангелов, который поставлен над душами сынов человеческих, склонивших духов ко греху; Рагуил — ангел, который возвел Еноха к трону Господнему» (Тантлевский 2000: 330). Сарсаил, упоминаемый также в Третьей книге Варуха («Откровение Варуха», 277–278), искажение от «Сариил», имени архангела Уриила, известного также в различных преданиях как Фануил (Орлов 2011: 89–97, 142). Подробнее об ангеле/архангеле Сарииле см.: Vermes 1975. Из других источников укажем на 3-ю главу славянской «Лествицы Иакова» (которая происходит от греческого варианта, а тот, в свою очередь, был, вероятно, пе-

[30] ἐμπυρισμοῦ — ср. версии Септуагинты Чис 11: 3; Лев 10: 6.

реводом с еврейского или арамейского). Бог посылает к Иакову ангела Сариила со следующим повелением: «Сариил, начальник утешающих, отвечающий за сны, иди и дай Иакову разумение его сна» (цит. по: Орлов 2011: 91). Этот мотив перекликается с темой сна в ИСГ. На присутствие архангелов Рагуила, Сариила-Саракаила и Фануила из различных версий «Книги Еноха» среди ангелов, которые вызываются против болезней и демонов, в числе параллелей и возможных источников СМ указывал уже один из первых исследователей эфиопской версии СМ Р. Бассет (Basset 1894).

Отдельный интерес в ракурсе исследования сакральной топонимики ИСГ представляет архангел Иоил (Ἰωὴλ). Имя ангела Иоила известно из гностических апокрифов коптского происхождения, однако там Иоил не является архангелом. Более обширные сведения о почитании Иоила как архангела мы находим в апокрифе V в. н.э. «Апокалипсис Моисея» (иное название — «Жизнь Адама и Евы»). Здесь имя известного по «Книгам Еноха» «архангела с именем Господа» Иахоила передано как Ио(о)ил (Ἰωὴλ) и Иаил (Ἰαὴλ). В Cod. Paris. Grec 395 ИСГ-1 находится на л. 51об.–54, а «Жизнь Адама и Евы» на л. 126об.–131об.

Имена апокрифических архангелов проникают и в версии СМ: как в восточнославянскую — с именем Сихаила, так и в греческую. Например, «Заклинание архангела от духов, читаемое и для дома, и для больных» с СМ «Михаил-типа» из греческого кодекса Marc. gr. II. 163(=444) XVI в. (см. PR 1 в главе О.В. Чёха) заканчивается призывом к Иоилу о спасении: «ἅγιε Ἰωὴλ, βοήθει μοι…» (Pradel 1907: 276).

По нашему мнению, появление Иоила в чине архангела в многочисленных греческих апокрифических текстах византийского периода объясняется иной транскрипцией имени хорошо известного из греческой версии «Книги Еноха» архангела Иаоила, несущего в своем имени сакральное имя Бога (ср. в «Откровении (Апокалипсисе) Авраама» 10: 3–4, где Господь повелевает первоангелу Иаоилу: «Иди, Иаоил, одноименный моему непроизносимому имени. Освяти этого мужа и укрепи его от страха!» (Хартадо 2016))[31]. Подробнее об архангеле Иаоиле в «Книгах Еноха» см. специальную главу в монографии: Gieschen 1998.

Необходимо отметить, что «Книга Еноха» в монашеских общинах анатолийских провинций Византии причислялась к корпусу канонических текстов. Многочисленные храмы «государства монахов» — Каппадокии — сохранили средневековые фрески со сценами из «Книги Еноха», а имена ангелов и архангелов из нее широко заимствовались здесь в различные христианские практики, в том числе врачевального назначения (Restle 1969; Jolivet-Lévy 2001).

Ряд апокрифических ангельских имен сохранили славянские версии «Жизни Адама и Евы» и «Книги Еноха». Армянское прошлое Каппадокии объясняет, вероятно, наличие большого числа армянских версий «Жизни Адама и Евы» («Покаяние Адама» и др.), происходящих, как ныне доказано, от греческого оригинала.

[31] См. также об этом: Тантлевский 2002: 132–133, 151.

Конструирование имен ангелов на основе греческих корней как перевод на греческий лад еврейского имени или прозвания ангела характерно для анатолийских провинций Византии, где ряд архангелов и ангелов с такими именами занял место в официальном пантеоне, например архангел грома и молнии Флоготеил (Φλογοθεὴλ), изображения которого сохранились на куполах каппадокийских храмов X–XIII вв. Таким образом, присутствие многочисленных грецизированных имен архангелов маркирует место возникновения ИСГ. Рассмотрим такие имена подробнее.

Церковная иконография Иоила и Сихаила среди семи архангелов известна в Каппадокии и на Кипре (Kalopissi-Verti 2012: 134). Последние изображения датируются временем более поздним, чем массовый исход монашества из Каппадокии, и потому могут отражать анатолийское влияние.

Флоготеил: Φλογο-θε(οῦ)-ὴλ в переводе означает «Пламени Господнего (или молнии Господней) ангел»; от Φλόξ — пламя, gen. φλογός, ἡ; также «огненное тело», молния. В имени проявляется поверье о карающей божьей деснице в виде молнии (отсюда же происходит клятва «Разрази меня гром!»). Ср. также: «явится с небес Господь Иисус со Своими могучими ангелами, в пылающем огне, и принесет возмездие» (1Фес 1: 6–7). Флоготеил изображен как архангел на барабане центрального купола церквей Каранлык-килисе (1200–1210 гг. н.э.), Эльмалы-килисе (1190–1200 гг. н.э.) и в часовнях Гёреме (Каппадокия). О функциях Флоготеила в каппадокийском официальном пантеоне архангелов см. ниже (наст. изд., с. 723–727).

Фармахаил (Φαρμαχαὴλ/Φαρμακαὴλ), вероятно, ведет свое имя от др.-греч. φαρμακος, имеющего много значений. В имени ангела отражена его врачевательная функция, так как тот же корень имеют имена нечистых демонов болезней и сглаза в греческой заговорной традиции. В частности, колдовство в заговорах именуется и как φαρμακεία.

Агатоил: Ἀγαθοὴλ происходит от др.-греч. ἀγαθος «благой», букв. «благой ангел». Ряд исследователей, полагает, что это имя ведет свое происхождение от божества эллинистической магии Агатодемона.

Эхтрусаил (Ἐχθρουσαὴλ) — от др.-греч. ἐχθρός «враждебный», букв. «непримиримый ангел».

На Кипре и в большинстве анатолийских областей Византии в X–XII вв. на фресках церквей распространяется изображение архангела Салафиила (вероятно, имя происходит от одного из семи архангелов Книги Еноха: Саракиела/Сариела), в конце XII в. попавшее и в новгородский храм Преображения Господня («Спаса на Нередице»); П. Пердризе и Е.Л. Привалова полагают, что это произошло «с помощью анатолийских (каппадокийских?) монахов» (Привалова 1980: 182). Однако в самой Каппадокии в число почитаемых монахами семи архангелов, изображаемых на куполе храмов, в XII в. продолжают входить Флоготеил и Сихаил (см. их изображения этого периода в Каталоге М. Реестла Restle 1969, т. II, табл. 166, 221 и 237. Их имена маркируют каппадокийское происхождение

изображений и текстов. Можно предположить, что переписчики в других регионах Анатолии заменяли незнакомые и «чужие» ангельские имена на имена архангелов, почитавшихся в их родной местности (то же часто происходило с именами святых при переводе греческих текстов на древнерусский, этот феномен был исследован А.И. Алмазовым). Так, вероятно, в версии ИСГ-1 появляется отсутствующий в ИСГ-2 Сараил/Сариил, изображавшийся на месте Флоготеила в других анатолийских регионах, а также в Грузии (Привалова 1980: 182).

Заимствования апотропеической фигуры Сихаила из ИСГ в заговорную традицию

Греческие рукописи, содержащие ИСГ 1–10 и СМ, датируются не ранее XV в. Однако уже первые исследователи заговорного состава этих рукописей в конце XIX — начале XX в. Э. Легран (Legrand 1881), А. Васильев (Vassiliev 1893), А. Алмазов (1901), А. Дмитриевский (1901), Р. Рейценштейн (Reitzenstein 1904), Ф. Прадель (Pradel 1907), А. Делатт (Delatte 1927) и др. на различных примерах показали, что в них содержатся сохраненные переписчиками филактерии, экзорцизмы и заклинательные молитвы византийского периода. Таким образом, эти греческие рукописи являются компендиумами, в которые скопированы значительно более древние оригиналы и которые «содержат фундаментальные конкордансы с концепциями и практикой древней магии» (Delatte 1927: 8–9). Исследователь и систематизатор СМ в греческих рукописях Р. Гринфилд предположил, что их содержание должно быть современно византийским текстам (Greenfield 1989). Действительно, найденная недавно на Кипре свинцовая ламелла VIII в. н.э. содержит тот же, текстуально сходный тип историолы СМ с участием архангела Михаила (см. главу О.В. Чёха).

Поклонение архангелам Сихаилу и Флоготеилу в каппадокийских церквях относится к X–XII вв. Поэтому несущую их имена как реальных действующих сакральных персонажей историолу с участием архангела Михаила мы также относим к этой дате, более ранней, чем включающие ее рукописи. Отмеченное нами соседство историол СМ и ИСГ в большинстве средневековых греческих рукописей, найденных на обширной территории, также позволяет предположить наличие неких более древних протографов или традиций, включавших совместно эти два сюжетных типа заговоров (возможно, их объединяла фигура архангела Михаила).

Согласно гипотезе, выдвинутой и обсуждаемой автором в настоящей главе, ИСГ возникла в X–XII вв. и послужила посредником для перехода храмового культа Сихаила в Каппадокии в греческую и славянскую заговорные традиции. В настоящем параграфе прослеживаются заимствования апотропеической фигуры Сихаила из ИСГ в грекоязычную заговорную традицию.

Проведенный в процессе исследования ИСГ текстовый анализ показал, что рукописи XII–XIV вв. содержат небольшие фрагменты ИСГ. Это позволяет сдвинуть доказуемую датировку возникновения ИСГ и более четко обозна-

чить временные рамки ее эффективного функционирования как заговорного текста, порождающего отклик в других текстах.

Далее приводятся описания фрагментов ИСГ из греческих рукописей.

Фрагмент 1. XV в. В 1904 г. Р. Рейценштейном (Reitzenstein 1904: 18–19, 291–303) были опубликованы фрагменты кодекса Paris. gr. 2316 из Национальной библиотеки Франции (XV в.), который начинается с комментированных афоризмов Гиппократа, а в конце содержит врачебные и заклинательные молитвы, включающие, по мнению Р. Рейценштейна, «очень интересную коллекцию христианских амулетов византийского периода» (Reitzenstein 1904: 19). Сихаил упомянут на ряде филактериев от болезней и в двух больших текстах: молитве св. Григория, рассмотренной ранее, и экзорцизме Соломона, в котором ИСГ включена в текст, имеющий древнюю традицию (см. о нем Табл. 4). «Амулет Бога живого и экзорцизм Соломонов против козней дьявола и всякого зла» [Φυλακτήριον Θ(εο)ῦ ζῶντος καὶ ἐξορκισμός Σολομῶντος . πρὸς τὰς τοῦ διαβόλου μηχανάς (Cod.: μιχανάς) καὶ εἰς πᾶν κακὸν (лл. 318r–319v)], название и большая часть текста которого опущены Рейценштейном, перечисляет недуги от нечистых духов. От них защищает «сей филактерий дан Моисею в Египте. Затем дан царю Соломону во подчинение всех духов нечистых — немощи, сглаза, страха, смятения, лихорадки трясучей и с горячкой (ῥιγοπυρετοῦ), терцианы и квартаны…» [τούτο τό φυλακτήριον έδόθη τώ Μωυσή έν Αιγύπτιων. ὕστερον έδόθη τώ βασιλεϊ Σολομῶντι τοϋ ὑποτάξαι πάν άκάθαρτον πνεύμα, άσθενίαν, βασκανίαν, φοβερισμόν, φρυακισμόν, ῥῖγος καί ῥιγοπυρετόν, τριταῖον καί τεταρταῖον] (Fol. 318r). Традиционно для экзорцизмов Соломона текст обращается к еврейским божественным именам (в греческой транскрипции) Элохим, Адонай и др. и патриархам (Ἤλαλοιῶτω … ἀδοναη … ἀβρααμ…) с просьбой: «помоги рабу Твоему» (βοηθή τον δούλον). Далее (л. 318v) для защиты от Стриглы, «которая имеет руки железные» (ἥτις ἔχεις χείρα σιδηρᾶν) и Гелу (Γελουν) перечисляются пришедшие из еврейского языка имена ангельского чина, среди которых присутствует Сихаил: «говори звуками еврейского языка: Михаил, Гавриил, Уриил и Рафаил, Манусамуил, Авесабек, Сихаил» [(λέγε) Ἑβραΐδι φωνῇ διαλέτων Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ καί Ραφαήλ, Μανουσαμουήλ, Ἀβεσαβέκ, Σιχαήλ…].

Фрагмент 2. XV в. Cod. Paris. gr. 2419, Fol. 265 содержит магический рецепт «О терциане, квартане и других (подобных лихорадках)» [Περί τριταίον, τεταρταίον καί ἐτέρων], описывает, как исцелить одержимого всяческими лихорадочными болезнями (τον ἔχοντα παντοίον πάθος πυρετών). Для этого следует растереть пион и выпить с водой, вместе с тем произнося: «…Уриил, Сихаил, Ефамаил, Зоизо[32], помоги! [«…Ουριήλ, Σϊχαήλ, Έφαμαήλ, Ζωΐζῶ, βοήθει»]. Далее следует исполнение инструкции ИСГ. Имя Сихаила, в числе нескольких

[32] Известная в иконографии Каппадокии форма имени ангела, имеющая аналоги как в именах еврейских ангелов, так и в искаженном др.-греч. Ζωή, «жизнь» (ср. с вариантом в Delatte 1927: 112: «Έφεμαήλ… Συ(ρ)χαήλ… Ζωήλ»).

других специализированных ангелов, надписывается рядом с изображением демона лихорадки на самодельной гемме: «Затем, взяв камень, начертай на нем духа безголового с задней стороны, имеющего руки и ноги связанные и крылья расправленные, и спереди начертай такие знаки (7 символов) и с задней стороны предписанные имена» [εἶτα λαβὼν λίθον ζωνίτην γλύψον ἐν αὐτῷ πνεῦμα ἀκέφαλον ὄπισθεν ἔχον τας χεῖρας καὶ τοὺς πόδας δεδεμένους καὶ ὄρθιον ἱστάμενον · καὶ γύρωθεν δὲ γράψον τὰ σημεῖα ταῦτα · (7 символов) καὶ ὄπισθεν τὰ προρρηθέντα ὀνόματα] (Delatte 1927: 489–490).

Фрагмент 3. XV в. Codex Neapolitanus II C 33 (Neapel, Bibl. Nationale, CCAG 4, 55), Fol. 237v. (Delatte 1927: 622); Cod. Borbonensi, Fol. 238 v. (Vassiliev 1893: LXII –LXIII).

Опирающийся на ИСГ магический рецепт предлагает начертать на кирпиче молитву «Для сна», обращенную к ангельским архистратигам (ἀρχιστράτηγοι) Сихаилу, Фармахаилу и Иоилу. Имя Сихаила искажено на «Исихаил» (Ἡσυχαήλ). Молитва могла быть популярна, так как сохранилась практически в неизменном виде в двух разных списках: «афинском» и «неаполитанском». В последнем случае заголовок с инструкцией позволил А. Делатту восстановить его изначальный смысл: «Для сна. (Начертай) на кирпиче от неразумия (при немощных болезнях)» Εἰς ὕπνον. <Γράψον> εἰς βήσαλον μὴ νοοῦντος <τοῦ ἀσθενοῦς>][33] (Delatte 1927: 622). Текст молитвы построен по каноническим правилам и представляет для нас интерес сохраненными в нем именами архангелов, сопутствующих Сихаилу в целом ряде оберегов. Приведем его полностью:

> Ἀρχιστράτηγοι Θεοῦ τῶν ἄνω δυνάμεων Φαρμαχαὴλ, Ἰσυχαὴλ καὶ Ἰωὴλ, οἱ κρατοῦντες τοῦ ὕπνον, κοιμήσατε τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὀδείνα ὕπνον ζωῆς καὶ ὑγείας, διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (Delatte 1927: 622).
>
> Архистратиги Божьи вышних сил, Фармахаил, Исихаил и Иоил, сна придержатели, усыпите раба Божьего имярек сном живительным и здравым, благодатию Господа нашего Иисуса Христа, ныне [и] присно и во веки (веков, аминь).

Фрагмент 4. Codex Paris. gr. 2415, Fol. F. 243v (копия XV в. для монастырской больницы с ятромагической рукописи XIV в. (Legrand 1881: XXIV)). Имя ангела Сихаила встречается во врачевальных молитвах. Заговорная молитва «εἰς παροξυσμόν» от приступов лихорадки заканчивается призывом: «Святой ангел Божий Сихаил (Σὺχαήλ), спаси раба Божьего такого-то» (Там же: 11). Похожее окончание с именем Σιχαήλ имеет и заговор («Γητεία») на листе 239 (Там же: 9).

Фрагмент 5. XIII в. Paris Grec 2894, Fol. 337 (Delatte 1927: 553). «(Чтобы раскрыть вора.) Возьми овечий сыр и маленький хлеб и напиши на хлебе: Сараил, а на сыре: Сарафаил, и дай съесть подозреваемому, и тотчас он раскроется, ведь это обличает вора» (Виноградов 2015: 70). [(Εἰς τὸ φανερῶσαι

[33] О надписи на кирпиче ср.: Иез 1: 4.

κλέπτην) (Ἔπαρον) προβάτου βότυρον καὶ ἄρτον μικρὸν καὶ γράψον ἐπὶ μὲν τοῦ ἄρτου· Σαραήλ· ἐν δὲ τῷ τυρῷ· Σαραφαήλ· καὶ δὸς φαγεῖν τῷ ὑπόπτῳ καὶ εὐθέως [ἐμφανὴς γε]νήσεται· ἐλέγχει γὰρ τὸν κλέψαντα].

Филактерии, включающие компиляцию историол св. Григория Богослова, Сисиниевой молитвы и «Завещания Соломона»

В рассматриваемых в настоящей главе греческих рукописях имеются синкретичные заговорные тексты, включающие формулы для изгнания лихорадок и/или ономастикон из СМ и ИСГ, однако фигуры Сихаила и Сисиния в них не сведены в единый сюжет[34]. По всей видимости, слияние сюжетов с Сисинием и Сихаилом в единую историолу происходит лишь в восточнославянских версиях СМ (об этом см. далее параграф настоящей главы «Сихаил в Новгороде»). Тем не менее можно выделить ряд средневековых заговорных греческих текстов, компилятивно включающих фрагменты СМ, ИСГ и «Завещания Соломона». В настоящем параграфе приводится перевод и обсуждение двух наиболее обширных из таких текстов, изданных А. Делаттом.

Исследователь поздних греческих магических текстов историк Арман Л. Делатт опубликовал в книге «Anecdota Atheniensia» Т. 1: «Неизданные греческие тексты по истории религии» (Delatte 1927) позднегреческие магические рукописи из библиотек в Афинах. Две из них содержат версии древнего магического трактата в двух томах, которые исследователь объединил под общим названием «Traité de Magie». Рукописи датируются XVI–XVIII вв., однако, по заключению Делатта, они являются компендиумом, в который скопированы значительно более древние оригиналы, и потому представляют особый интерес: «Текст этих магических рукописей связан по ряду признаков с традициями магических сочинений Античности и сохранил фрагменты исходных текстов на папирусах <...> или содержит фундаментальные конкордансы с концепциями и практикой древней магии» (Delatte 1927: 8–9). Эти две рукописи — Codex 1265 Национальной библиотеки Афин (XVI–XVII вв.) и Codex 115 Общества истории и этнографии в Афинах (XVIII в.) — были обозначены Делаттом как кодексы A и B соответственно. «Хотя имени Соломона нет в названии этой книги, оно часто цитируется в тексте, часть которого содержит магическую молитву под названием “Ключ Соломона”», — отмечает публикатор (Delatte 1927: 8).

Публикуемые ниже тексты обозначены по Р. Гринфилду как DE 2 (Delatte 1927: 99) и DE-3 (Там же: 117). Отметим, что ряд имен Гилу в DE 2 и DE 3 — Ὁμέ (Ὁμή), Μεταξό, Νιδούσα, Ἀβιδα и др. — не встречается в других списках СЛ, учтенных в главе О.В. Чёха. Вероятные значения имен, не представленных в Индексе византийских имен (см. наст. изд., с. 283 и сл.), расшифровываются в примечаниях.

[34] Примеры таких смешанных текстов приведены также в экскурсе о Евхологии В.И. Григоровича (см. наст. изд., с. 308–312).

1. Рукопись № 210 Афинского исторического общества, л. 64v–65v. Датируется XVIII в. и содержит 103 листа. Публикация: Delatte 1927: 117 (см. также DE 3). В первой главе описываются методы гадания. В главе «Магические рецепты» содержится оберег от Гилу, перевод которого представлен далее.

Особенностью манускрипта является приводимый в конце филактерия перечень божественных имен, который присутствует на печати Соломона в ряде версий «Завещания Соломона» и может быть приблизительно восстановлен с такой печати в TSol MS. G[35] следующим переводом: «Господи Боже, главный помощник, Иосиф, Саваоф, Исайя, Адонай, божественный Элохим, Йао, Висе(сен)генбарфарангес, Меоб, Безмолвный. Единый» (оригинал см.: Marathakis 2011: 94). В анализируемом далее филактерии сходный текст сильно деформирован, и его реконструкция не проводилась.

Рассмотрим подробнее синкретическое содержание комбинированного текста DE 3, в котором собраны против демоницы Гилу «имена силы» сразу четырех апотропеических традиций: СМ, ИСГ, печати из «Завещания Соломона» и печати побеждающего Иисуса Христа. Текст был отнесен Р. Гринфилдом к категории СМ и получил аббревиатуру DE 3, поскольку содержит список имен Гилу и призыв к архангелу Михаилу, что позволило условно отнести его к «Михаил-типу» СМ. Однако вывод этот в настоящее время должен быть дополнен с учетом выделенной нами традиции ИСГ. Архангел Михаил попадает в текст заговора в числе других «святых ангелов-архангелов» из ИСГ, список которых маркируется присутствием Сихаила. В именах всех этих ангелов гласные и целые слоги изменились или поменялись местами, однако мы все еще можем узнать большинство из них в ряду возле Сихаила: Ἐφανουήλ, Σιχαήλ, Αἰμυλίφιος, Μελκεδήλ, Ἀρκεήλ, Ἀδωναλ, Λουή, Σεραλή. Имя Ефануила происходит от Фануила (Ἐφανουήλ = Φανουὴλ), ангела над пожарами в ИСГ-9; Σιχαὴλ (вместо Συχαὴλ) — ангел над всякой лихорадкой в ИСГ-4; Мелкедил — от ангела Мелхиседека (ср. Μελχοιδόν — ангел над источниками в ИСГ-4); Ἀρκεήλ — анаграмма Рагуила?; Λουή — Λουὴλ, ангел надо сном в ИСГ-4; Σεραλή — анаграмма Сараила в ИСГ-1 и др. Имя Αἰμυλίφιος отсутствует в известных нам версиях ИСГ, однако в контексте ИСГ может быть понято как ангел над кровью и лимфой Αἰμυλί(μ)φιος, помещенный в ряд с Сихаилом для защиты от Гилу-Кровопийцы, упоминаемой здесь в числе ее имен (см.: Αἱματοπίνουσα).

(F. 64v) **Φυλακτήριον εἰς παιδία μικρά. περὶ Γέλου**

10 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — καὶ ἡ σκοτία αὐτὸν οὐ κατέλαβεν. Ἤλμασαν ἡ καταβαλμένη καὶ ἀποδιωγμένη † τηποὺν καὶ τὸν † τῶν ἁπάντων, ὁ ὤν καὶ προών,

[35] См. перечень инскриптов на печати Соломона в работе: Marathakis 2011: 94. См. также: McCown 1922: 100–102; Busch 2006: 86.

σῶζε τοὺς ὑμνοῦντας σε. μηκέτι ἐισέλθῃς ἐις τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδεῖνα ὅπη καὶ ἄν θελήσῃς ἢ ἐν νυκτὶ ἢ ἐν ἡμέρᾳ ἢ ὥρᾳ ἢ μεσημβρίας ἢ ἱερεὺς <ἢ> μοναχὸς, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκα, σκότος, γνόφος, μηκέτι εἰσέλθῃς (F. 65r) εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα), οἴκησιν τοῦ βαπτίσματος. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀμήν. — τὸ γὰρ πρῶτόν σου ὄνομα καλεῖται Γελοῦ. τὸ β' Μουρφόντο· <τὸ> γ' Βαριχοῦ· τὸ δ' Νιδοῦσα· τὸ ε' Τροφοπανίκτρα· τὸ Αἱματοπίνουσα· τὸ ζ' Μεταξό· τὸ η' Κεραμηδοτραχούσα· τὸ θ' Μαυλιστοῦ· τὸ ι' Ἀναβαρδαλέα· τὸ ια' Ὁμέ· <ιβ' καὶ ἤμισυ> Λαοιδράκενα. ἅγιοι ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουὴλ καὶ Ῥαφαήλ, Λελεήμ, ...[36], Κερισιρον, Ἐφανουήλ, Σιχαήλ, Μανη$_{25}$χαήλ, Σιχαήλ, Αἰμυλίφιος, Μελκεδήλ, Ἀρκεήλ, Ἀδωναλ, Λουή, Σεραλή, Ἀδωναί. Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸς) νικᾷ.

(F. 65v) Ἡ σφραγίδα τοῦ δακτυλιδίου ὁποῦ (ἔκαμεν) ὁ Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος καὶ ἐδόθη τῷ βασιλεῖ Σολομῶντι καὶ πάταξεν τὰ πονηρά.

Изображение короны с надписью:

Κ(ύρι)ε ὁ Θ(εὸ)ς ἡμῶν, λέων Σαβαώθ, Βιονικ. αωα. ἐλωὴ. ἀρωα. εαδων. ιωα. Σεσου. στωά. ιεά. ἐνιοῦ. ουουνίου Υἱὸς Ἐμανουήλ Ἰ(ησοῦ)ς. ὁ Θ(εὸ)ς Πάν. Δανιήλ. — Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νικᾷ. (Delatte 1927: 117; XVIII в.)

Оберег для младенцев. О Гилу

В начале было Слово — и тьма не объяла его[37]. Нечестивая не одолеет и изгоняется от †*имя крещеного*† Творцом всех и Предсущим, исцеляющим (σώζε) поющих Тебя[38]. Более ты уже не войдешь в раба Божия *имярек*, когда бы ни пожелала, будь то ночью, будь то днем, будь то в час полудня, будь то священник, будь то монах, мужчина и женщина, будь то сумерки, мрак, ты более не войдешь в раба Божьего *имярек*, обитель крещения. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь. — Ибо твое первое имя Гилу. Второе — Формная; третье — Бариху («Тяжелая»?); четвертое — Нидуза[39]; пятое — Душительница детей (Τροφοπανίκτρα[40]); шестое — Кровопийца;

[36] Текст поврежден.

[37] Ин 1: 1, 5. Отметим, что оба приводимых здесь заговора начинаются с первых слов «Евангелия от Иоанна».

[38] Формула раннехр. гимнографии. Σώζε см. σώζω — спасать, исцелять. В христианском тексте подразумеваются оба значения, т.к. исход демонов из человека — это одновременно и излечение от болезней, ими вызываемых, и шаг к спасению души.

[39] Предположительно от греч. Μέδουσα — «повелительница», одна из Горгон.

[40] В византийской басне XIV в. «Повествование для детей о четвероногих животных» волк именуется «кровопийцей» — ὁ αἱματοπότης (см. следующее, шестое имя Гилу), а лиса имеет эпитет «душительница кур» — ἡ ὀρνιθο-πνίκτρια. В этой связи пятое имя-эпитет Гелу Τροφο*πανίκτρα* В. Фаут справедливо исправляет как Τροφο*πνίκτρια* («Würgerin der Brut»), «душительница рожденных» (Fauth 1999: 410). Добавим, что чтение *Τροφό*πνίκτρια может также указывать на вред кормящим матерям (τροφός означает в т.ч. «кормилица»).

седьмое — Полуденица (Μεταξό[41]); восьмое — Верблюжьеволосая; девятое — Сводня; десятое — Нечистейшая[42]; одиннадцатое — Подобие (Ὁμέ, Ὁμή[43]); двенадцатое и половина — Драконица.

Святые ангелы, архангелы Михаил, Гавриил, Уриил и Рафаил, Лелеим, ..., Керисирон, Ефануил, Сихаил, Манехаил, Сихаил, Аймилифиос, Мелкедил, Аркеил, Адонал, Лои(л)[44], Сареил[45], Адонай. И(исус) Х(ристос) побеждает[46]. Печать кольца, которое сделал Михаил Архангел, и дано оно было царю Соломону, и он поразил зло (πονηρά)[47].

[Изображение короны с надписью:] Господь Бог наш, лев Саваоф, дающий жизнь победитель (зла), Элохим (следуют имена-эпитеты Яхве[48]) Йао Сесус Айе, нетварный, с неба сын[49]. Эмануил И(ису)с, Бог надо всем. Даниил. — И(ису)с Х(ристо)с побеждает.

---

[41] От μεταξύ — перен.: «посреди дня» (ὁ μεταξύ χρόνος — «промежуточное время»). Вариация имени полуденного демона, просьба о защите от которого косвенно сохранилась в православных канонах. Упоминается в Пс 90: 6 как «зараза, опустошающая в полдень» и (более персонифицированно) в греческом переводе Септуагинты — как μεσημβριυός δαίμωυ, «daimonion mesembrino». Полуденный демон плотских помыслов, иногда отождествляемый с Эмпузой, в средневековых церковных памятниках именуется daemon meridianus.

[42] Для имени Αναβαρδαλέα нами принято чтение, предложенное В. Фаутом (Fauth 1973: 82–84). В различных версиях СМ Фаут нашел ряд имен, имеющих общий прототип — Барбело (Там же: 82–84). Барбело на христианских филактериях именуется ΒΑΡΒΗΡΑΘ: от греч. βόρβορος — «грязь, нечистоты» (Michel 2004: 111). Префикс ἀνα-, ἀνά- имеет значение усилительности, движения к высшей степени, поэтому в настоящем переводе предложено имя «Нечистейшая».

[43] Т.е. «Подобная» («Принимающая подобия»?). От ὁμός (м.р., зват. п.- ὁμέ, ж.р. им., зват. п.: ὁμή) — наподобие, подобно. Имя Ὁμέ в оригинале текста указано в м.р. (как обращение к демону), эмендация для ж.р. — Ὁμή.

[44] Λουὴ(λ) — имя ангела сна в ряде фрагментов ИСГ, произведенное от имени архангела Иоила.

[45] *Serale* — анаграмма: *Serael* = *Sareel*. А. Делатт отмечает много подобных примеров.

[46] Здесь и далее представлено известной защитной криптограммой IC XC NIKA.

[47] Т.е. злых духов, πνευματα πονηρα. См.: Лк 7; 21; 8,2. Ср.: Деян 19: 13.

[48] «Видящий чад своих, Ветхий днями» (?).

[49] *Bionik, aôá elôē, arôá eadon Iôa*. *Sesou stôa iea eniou ououniou uios* — вариация имени Бога, выгравированная на кольце (вариант — печати) Соломона, встречающаяся в ряде медицинских текстов экзорцизма. См. аналоги: «Господь Бог наш, лев: Лев; Саваоф; Bionik; aoá, eloí; ioasé, sugeoá; aié; aenioú; ou; ounioú; eró; Возьми пчелиный воск, сделай кольцо и надень его на третий палец руки. Возьми чистый пергамент и тщательно напиши все эти двенадцать имен: Лев, Саваоф, bioniá, eloí, aoá, iaó, iasú, sueioá, aenií, u, uní ou; iú; iro» (Pinero 1987: 387).

2. Рукопись № 1265 Национальной библиотеки Афин, л. 58v, 56 (листы перепутаны при переплете). Датируется XVI–XVII вв. и включает 61 лист, написанный несколькими копиистами в разное время. Публикация: Delatte 1927: 98–99 (см. также DE 2). Приводится перевод фрагмента заговора на листах 56 и 58v. Заговор озаглавлен: «Иисус Христос побеждает» (л. 58v). Перевод и оригинал начального фрагмента оберега (Ibid.: 98, стк. 14–21) представлен в главе О.В. Чёха. После ряда магических характеров со следующей строки вводится тема Соломона и как он обрел власть над демонами с помощью «печати Бога» (Ibid.: 98, стк. 22–26). После перечисления ряда болезней и вызывающих их демонов следуют имена призываемых на помощь ангельских сил (Ibid.: 99, стк. 1–18). Особенностью текста оказывается то, что вместе с 12 именами Гилу перечисляются демоны — персонажи «Завещания Соломона», а в качестве святых посланников (διὰ πρεσβειῶν) в помощь призываются как Сисиний, Синодор, Синесий (Синус), так и сестра их Мелитина, а также ангелы Абараф (Арарф) и Сихаил. Это позволяет рассматривать данный заговор как своеобразную текстовую компиляцию трех разных историол. На данный факт обращает внимание П. Торихано в недавней монографии «Соломон — эзотерический царь: от царя до мага, развитие традиции» (2002):

> В этом филактерии мы находим нити традиции, которые объединяют вместе Соломона, Сисиния и его спутников, а также фигуры различных мужских и женских демонов. Таким образом, с одной стороны, мы имеем Орниаса, Оноскелис и тридцать шесть деканов-«мироправителей», которые присутствуют в «Завещании Соломона» среди главных демонов; с другой стороны, вместе с ними упомянуты женский демон Гилу, а также Сисиний и его спутники. <…> Превращенные в христианских святых, Сисиний и его спутники описаны в историолах как всадники, на лошадях преследующие Гилу. Очевидно, что история сохраняет основную идентифицирующую черту, которую мы находим и на амулетах Соломона, где апотропеическая фигура защитника изображена в виде всадника (Torijano 2002: 133).

Отметим, что в тексте присутствуют и другие персонажи, демонстрирующие параллелизм мотивов «Завещания Соломона» и СМ в данном рукописном тексте, подобный тому, который присутствует на многочисленных медальонах-филактериях с изображением конного Соломона-Сисиния и надписями «Печать Бога».

Σφραγίδες Θεοῦ ζῶντος, Κυρίου τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὥσπερ ἔδησεν καὶ ἐχαλίνωσεν πᾶσαν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων διὰ τῆς σφραγῖδος ἣν ἀπέστειλε τῷ βασιλεῖ Σολομὼν <…> δῆσον, Κύριε, τοὺς λς' κοσμοκράτορας[50]… (Delatte 1927: 98, стк. 22–25, 30).

[50] См. Еф 6: 12: «Потому что наша брань <…> против мироправителей (κοσμοκράτορας) тьмы века сего, против духов злобы».

δῆσον, Κύριε, τὸ ᾽Ωχικὸν πνεῦμαν[51] τὸν ᾽Ορνιαν[52] τὸν ᾽Αμοδεκτον[53], τὸν πτεροδράκονταν τῆς Σκέλιδος καὶ τὴν κατάρατον Γιλλου — τὰ ὀνόματα τῆς εἰσιν ταῦτα · τὸ α' Γίλλον[54] · β' ᾽Αφθονου · γ' ᾽Αβιζου · δ' ᾽Αβιδα · ε' Σκιλουσια · ς' Ξιρομαστου · ζ' Μιγνα · η' Βρεφοπνίγουσα · θ' Μηα · ι' Παταζαραια · ια' τὸ Στριλγμα καὶ <ιβ'> ᾽Αχορταρη (Delatte 1927: 99, стк. 1–7).

ἀφάνισον ἀπὸ τὸν ὕπνον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁδ(εῖνα), διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου μάρτυρος Σινησίου καὶ Σηνοδώρου καὶ Σισιννίου καὶ Μελετίνης τῆς ἀδερφῆς αὐτοὺς καὶ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ᾽Αβορκουήλ καὶ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ᾽Αβαραφ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουήλ, ῾Ραφαήλ, Σιχαήλ ... (Delatte 1927: 99, стк. 13–18).

Печати Бога живого, Господа неба и земли, как он сковал[55] и обуздал всякую силу демонов через печать, которую послал царю Соломону <...> Свяжи, Господи, 36 миродержцев[56] <…> (Delatte 1927: 98, стк. 21–25, 30).

Свяжи, Господи, Похотливого духа, Орниаса, Амодектона, драконицу крылатую (Оно)скелиду[57] и проклятую Гилу**,** имена же ее таковы: пер-

---

[51] «Похотливый дух» — имя вызывающего бешенство демона в «Завещании Соломона» (TSol 17: 1), он изгоняется знаком того, «кто вернется как Спаситель», т.е. креста (TSol 17: 4). В Завещании Соломона этот дух характеризуется как ὀχείκον — от др.-греч. ὀχεία — спаривание (для животных), ὀχεῖον — самец-производитель. В одной из сохранившихся версий (TSol MS P) имя имеет вид «ochikon» (Duling 2009: 977), как и в нашем тексте.

[52] ᾽Ορνιαν — Орниас, падший ангел, известный по первым главам «Завещания Соломона», которому Соломон дает кольцо, чтобы тот привел ему Вельзевула. Орниас высасывает душу ребенка через его палец (TSol 2). То же значение имеет и одно из приводимых Львом Аллацием (см. AL1 в главе О.В. Чёха) имен Гилу Ψυχρανωσπάστρια, «высасывающая душу» (Мансветов 1881: 32). П. Торихано указывает, что᾽Ορνία — это также имя Адонии, противника Соломона, согласно греческому тексту Ветхого Завета (Torijano 2002: 133). Подробнее о демоне Орниасе см. Busch 2006: 96–99.

[53] ᾽Αμοδεκτον, эмендация: ᾽Αμοδηκτος (-ον) — кусающий, губительнохищный, имя происходит от эпитета, подобно καρδιό-δηκτος, т.е. «гложущий сердце» (от др.-греч. δάκνω — «кусать», δάκος «укус, хишник»).

[54] Написание имени Гилу как Γίλλον вместо ранее указанного Γιλού, вероятно, возникло как ошибка при копировании похожего окончания *-ου*. Это может относиться и к причинам модификации имени демона Орниаса, которое в тексте упоминается в родительном падеже, где окончание *-ας* также меняется на *-ου*.

[55] ἔδησεν, ср. Откр 20: 2: «(Он взял дракона …) и сковал его на тысячу лет» («καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη»).

[56] Т.е. деканов зодиака. В «Завещании Соломона» описаны 36 «мироправителей тьмы века сего» (TSol 18: 2), первый из которых называется «первым деканом зодиака» (TSol 18: 4). В TSol деканы — демоны, которые вызывают психические и физические болезни.

[57] Σκέλιδος = Ὀνοσκέλιδος (Delatte 1927: 99). Соответствует демонице Оноскелис из «Завещания Соломона», власть над которой имеет ангел Израиля и сам царь Соломон (TSol 4: 11). Перед Соломоном она предстает как женщина-сатир, но

вое — Гиллон (Γίλλον), второе — Независтливая (Ἀφθονου[58]), третье — Авизу (Ἀβιζου), четвертое — Абидянка (Ἀβιδα[59]), пятое — Собакосущная (Σκιλουσια[60]), шестое — Сушащая груди (Ξιρομαστου), седьмое — Муха (Μιγνα), восьмое — Душительница младенцев (Βρεφοπνίγουσα), девятое — Муха (Μηα), десятое — Убийца (Παταζαραια), одиннадцатое — Ведьма (Στριλγμα) и <двенадцатое> Ненасытная (Ἀχορταρη) (Delatte 1927: 99, стк. 1–7). <…>

Удали[61] от сна раба Божьего *имярек* посольством святого мученика Синесия и Синодора и Сисинния, и Мелитины, сестры их, и святого ангела Аборкуила, и святого ангела Абарафа (Араафа[62]), и святых ангелов Михаила, Гавриила, Уриила, Рафаила, Сихаила… (Delatte 1927: 99, стк. 13–18).

СИХАИЛ В КАППАДОКИИ

Многие из ангельских имен ИСГ и ее фрагментов в заговорных молитвах происходят от ветхозаветных апокрифов, в особенности — редакций «Книги Еноха». Ряд других ангельских имен в оберегах имеет свою территориальную специфику, например, приводимое в «Молитве св. Григория Богослова» (ИСГ-2) вместе с Сихаилом имя ангела/архангела Флоготеила (в ркп. — Φλογοθοήλ).

Поскольку неканонические имена ангелов и, в особенности, архангелов могут служить своеобразным маркером географического происхождения иконографического образа или текста, ономастический ряд, в котором находится имя Сихаила, позволяет высказать гипотезу о месте сочинения текста. Так, В. Фаут на основании этимологической истории имен Сисиния и персонажей СМ предпринял попытку определить локус происхождения основного мотива СМ, поскольку специфическое имя «Сисиний» дает основания для

ослиные ноги, согласно поверьям того времени, характеризуют ее как одну из Эмпуз, которые способны принимать различные формы (Duling 2009: 964).

[58] В Византии этим словом называли сглаз (Dunbabin 1983).

[59] Т.е. «пришедшая из Ἄβιδος», одноименного города в Египте, считавшегося «вратами в царство мертвых», или из самого подземного царства Осириса.

[60] «Гилу в византийских верованиях может превращаться в собак, как это представлено ее именем Skilousia» (Patera 2015: 183). Имя происходит от др.-греч. σκύλ(λ)ος — собака и οὐσία — суть, сущность, позднее — ипостась. В. Фаут производит имя от *Σκύλλουσα и предлагает нарицательные значения: «Чесотка», «Растерзывающая» и т.д. (Fauth 1999: 410).

[61] Букв. «истреби».

[62] Ангел Ἀβαραφ именуется на других амулетах Ἀρλαφ (Torijano 2002: 132–134). Этот ангел сопровождает на ряде типовых амулетов Соломона/Сисиния. Вероятно, имя ангела «Арлаф» (или «Арааф») является анаграммой имени архангела Рафаила (АРΛАФ = РАФА́Л). В «Завещании Соломона» именно Рафаил изгоняет подобную многоименной Гилу демоницу Обизут (TSol 13: 6). Это единственный случай, когда имя ангела Араафа встречается вместе с Сисинием в рукописном тексте.

такого языкового и литературного исследования. В. Фаут предполагает, что базовая модель легенды появилась на юго-восточной периферии Средиземного моря (Малая Азия-Палестина, Сирия, Египет) (Fauth 1999: 401–425). Подобные поиски региона с наиболее ранними упоминаниями об ангеле/архангеле Сихаиле приводят нас в византийскую провинцию Каппадокия в Малой Азии, некогда входившую в диоцез Понт. Именно в Каппадокии (и как отголоски — далее в христианской части Малой Азии) известен культ неканонических архангелов Мизраила/Мицраила (Μισραήλ), Флоготеила (Φλογοθεήλ) и Сихаила (Συχαήλ)[63], действующих в ИСГ. Изображения этих архангелов особенно хорошо сохранились в пещерных храмах Гёрема[64], на территории которого обнаружено и описано более 40 церквей с византийскими росписями, в основном X–XI вв., где практически отсутствуют поздние поновления (что представляет особый интерес для нашего исследования). Кроме традиционных архангелов Михаила, Гавриила, Рафаила и Уриила в Гёреме встречаются изображения неканонических ангелов и архангелов: Авфорониуса, Азуила, Заузио, Зафаила, Истраила, Йахудиила, Малфиила, Мизраила, Пантасарана, Ри(г?)уила, Румиила (известного также как Рамиил/Ремиил или Иеремиил/Иерахмиил), Сарафуила, Сеалтиила, Сетила, Суриила (Сариила), Сюхаила (Сихаила), Фаниила (Фануила), Флоготеила и др. Так, стены центральной апсиды «Змеиной церкви» (Yilanli Kilise, вторая половина XI в.) содержат сцены Вознесения и Богородицы на престоле в окружении

[63] Присутствие арх. Сихаила в иконографии столицы Византии не отмечено. Из других грекоязычных областей в более позднее время Сихаил встречается на Кипре. Так, на иконе арх. Гавриила (XVI в.?) в кипрской церкви Св. Иоанна Лампадиста рядом с Гавриилом архангелы Сихаил, Гоаил, Уриил, Рафаил и Флогиил. Имя ангела Си[.]хаила, наряду с другими, встречается на коптском амулете для защиты от боли (Stegemann 1934: 32). Однако нигде оно не было столь популярно, как в Каппадокии, где Сихаил почитался как архангел.

[64] Особенности горного ландшафта, укрывшего сотни пещерных храмов и часовен VI–XIV вв. от пришлых людей и ветров, а также климатическое постоянство пещер обусловили их уникальную сохранность. Значительная часть архитектурных памятников Каппадокии относится к монастырским комплексам. Монашество в Каппадокии конца I — начала II тыс. н.э. было настолько многочисленным, что породило миф о «монашеской республике», который до настоящего времени пытаются развенчать исследователи. Обзор проблемы см.: Садовская 2003. Автор приходит к выводу, что «население Каппадокии в период VIII–XI вв. было военно-монашеским. Самое мощное строительство пришлось на X–XI вв., время, очерченное с двух сторон двумя событиями — отвоеванием Никифором Фокой этих земель у арабов в 963–969 гг. и поражением византийцев при Манцикерте в 1071 г. от турок-сельджуков <…> В XII–XIII веках Каппадокия находилась под властью турок-сельджуков, этим было вызвано уменьшение строительства» (Садовская 2003). Отметим, что после завоевания Каппадокии не только приостанавливаются строительство и росписи храмов, но многие из них приходят в запустение, чем объясняется относительная уверенность в датировке XI в. изображений Сихаила в храмах Гёрема.

изображений архангелов Михаила, Гавриила, Рафаила, Уриила, Флоготеила, Сихаила (как Συχαήλ), Мизраила и Азаила. Архангел Флоготеил, изображенный в императорском одеянии и со скипетром, имел свою специализацию — он отвечал за природные явления, такие как дождь или град.

Марсель Рестле в первом томе известного трехтомного исследования по малоазийской скальной живописи «Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien» 1967 г. (англ. издание: «Byzantine Wall Painting in Asia Minor», 1969 г.) приводит образы архангелов в трех расположенных рядом церквях небольшого монастыря центральной части Гёрема[65], в каждой из которых имеются изображения архангелов, которые не считаются каноническими в общехристианской традиции: Чарыклы-килисе (Çarıklı Kilise или Гёреме 22, XII в.) — Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил + *Мизраил* (рядом — изображения св. Василия Великого и Григория Богослова); Каранлык-килисе (Karanlık Kilise или Гёреме 23, 1200–1210 г. н.э.) — Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил + *Флоготеил* и (на барабане центрального купола) *Сихаил* (Restle, I, Abb. 195, 215, 220–223); Эльмалы-килисе (Elmalı Kilise, Гёреме 19, 1190–1200 гг. н.э.) — Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил + *Флоготеил, Сихаил* (Restle, 1969, I, Abb. 162–165).

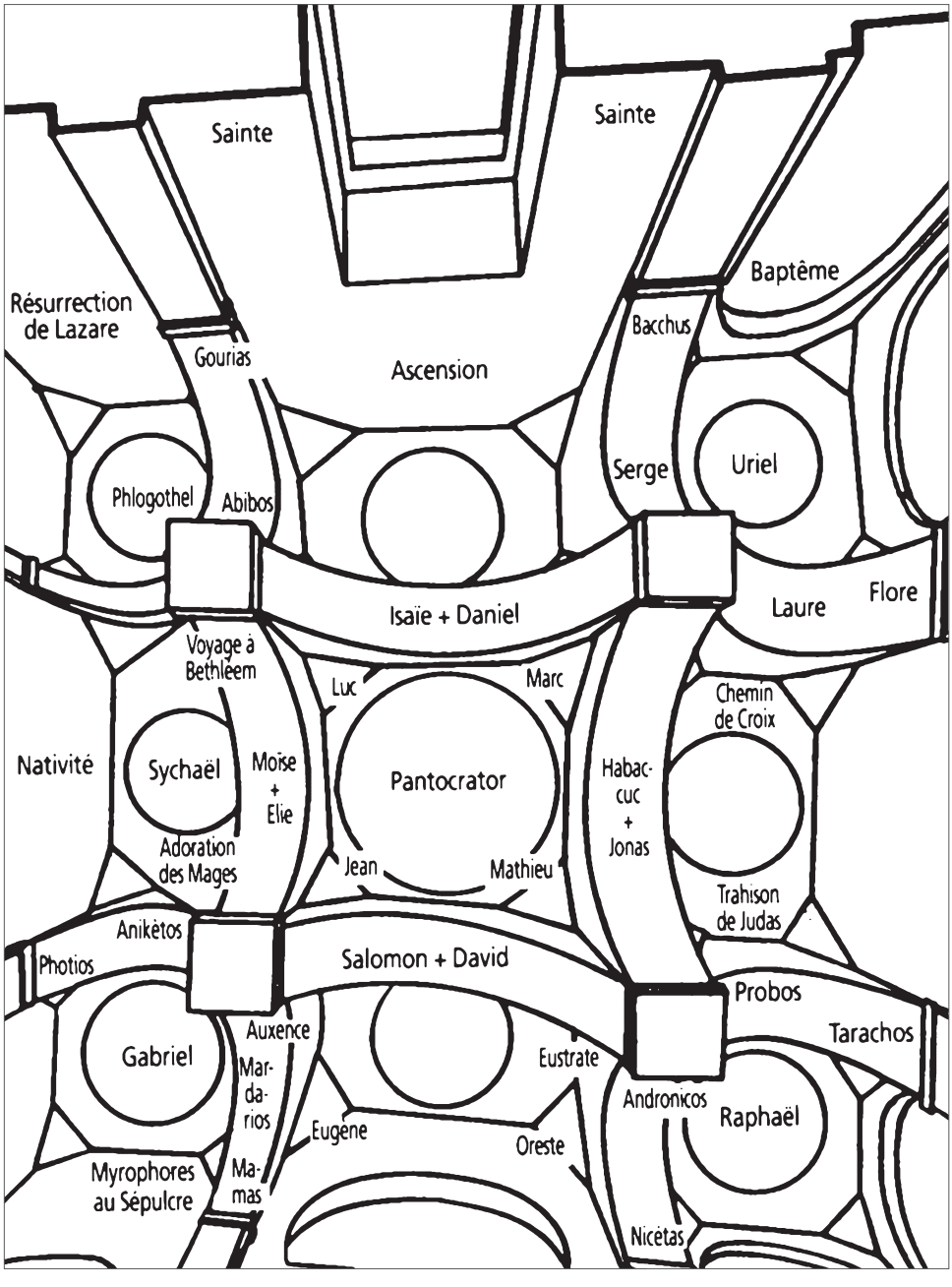
Типологически эти церкви относятся к одному типу византийского крестово-купольного храма на четырех колоннах с большим центральным куполом, окруженным рядом малых. Центральный купол занимает изображение Пантократора, тогда как малые купола (которых в Эльмалы-килисе — 8, в Чарыклы-килисе — 3, в Каранлык-килисе — 5) посвящены архангелам и содержат их погрудные изображения.

Кафоликоном монастыря служила церковь Каранлык-килисе. Здесь фигуру Христа-Пантократора в центральной части купола окружают семь круглых «медальонов», шесть из которых содержат изображения архангелов в царских одеяниях (Schroeder 2008: 29). Их имена написаны на белом фоне за пределами медальонов в следующей последовательности: Гавриил, Уриил, Сихаил, Флоготеил, Рафаил и Михаил (седьмой медальон содержит образ юного Христа с надписью «Эммануил»). Иллюстрированное описание композиции представлено в каталоге греческого исследователя Н. Гиолеса (Γκιολές 1990: 50, кат. № 66, ил. 37), который датирует эти изображения 1200 годом.

Уже П. Пердризе в статье 1928 г. обратил внимание, что Сихаил из каппадокийских церквей «известен по различным магическим текстам, в том числе и по славянской версии экзорцизма св. Сисиния» (Perdrizet 1928: 254)[66]. П. Пердризе также отметил, что «в Эльмалы-килисе на шести медальонах центрального купола вокруг Христа мы находим тех же шестерых

[65] Иконография этих храмов впервые исследована и описана в работах Г. де Жерфаньона, см.: Jerphanion 1925: 431–454; 1942: 421–422.

[66] П. Пердризе расшифровывает имя Сихаила (Sychael) как «прибежище мое, Бог» (Perdrizet 1928: 254).



Ил. 3. Центральная часть схемы распределения композиций и фигур в «Яблочной церкви» Гёреме. Христос-Пантократор на центральном куполе окружен архангелами, среди которых Флоготеил и Сихаил (по C. Jolivet-Lévy. La Cappadoce, mémoire de Byzance. Paris, 1997).

архангелов центрального купола Каранлык-килисе, но в другом порядке: Гавриил, Рафаил, Уриил, Флоготеил, Сихаил, Михаил» (Perdrizet 1928: 255). Действительно, фрески Эльмалы-килисе, или «Яблочной церкви», в Гёреме (храм 19, фрески XI в.) по выбору иконографической программы и организации сцен схожи с фресками двух других «церквей с колоннами». Стены святилища несут изображения Григория Богослова (Γρηγόριος Ναζιανζηνός ὁ Θεολόγος), Василия Великого, Иоанна Златоуста, Девы Марии с младенцем Иисусом и большое погрудное изображение Михаила Архангела, имеющие близкую аналогию в храме Каранлык-килисе[67]. В четырех небольших куполах крестообразного пещерного храма Эльмалы-килисе изображены архангелы Рафаил, Уриил, Гавриил и Флоготеил (Ραφαήλ, Ουριήλ, Γαβριήλ, Φλογοθεήλ). Изображение рядом с Пантократором этих архангелов вместе с Сихаилом представлено в книге известной исследовательницы искусства Каппадокии К. Жоливет-Леви «Средневековая Каппадокия: образы и духовность» (Jolivet-Lévy 2001: 162, 228). К. Жоливет-Леви также приводит следующую схему распределения отдельных композиций и фигур в центальной части Эльмалы-килисе (см. ил. 3).

Специфика каппадокийского богословия и иконографии выражается, в частности, в особом почитании фигур св. Василия Великого (Кесарийского) и его ближайшего сподвижника и продолжателя начинаний — св. Григория Богослова. Именно они считаются родоначальниками малоазийского монашества, которыми были составлены «Правила» киновитической жизни монахов в общинных монастырях[68]. Став в 370 г. архиепископом Кесарии Каппадокийской, св. Василий Великий инициировал создание множества монастырей и обителей в Малой Азии, особенно в Каппадокии, в горах которой появляются объединенные в общежительные монастыри-«киновитии» братства. Такой особой ролью Григория Богослова для каппадокийского монашества можно попытаться объяснить тот факт, что его имя приписывается историоле, в которой фигурируют маркирующие каппадокийское (или по крайней мере малоазийское) происхождение имена «специальных архангелов» Флоготеила и Сихаила.

Подобная особенность каппадокийского богословия и иконографии, выразившаяся в появлении с X в. в монастырских храмах имен и образов этих архангелов, объясняется исследователями мультикультурными особенностями региона на рубеже I и II тыс. н.э., в частности, сирийскими и армянскими влияниями. Население Каппадокии было этнически неоднородным и включало греков, армян и сирийцев[69], причем последние делились на монофизитов и халкидони-

[67] Подробнее об иконографии этих трех церквей см.: Jolivet-Lévy 1991: 122–125.

[68] Подробнее см.: Устав 1994: 213–513; Флоровский 1992: 57–90.

[69] Согласно выводам Ю.Н. Садовской, на росписи каппадокийских храмов X в. большое влияние оказали местные художники сирийского или армянского происхождения, работавшие в своей традиционной манере и обращавшиеся к любимым преданиям. В следующем, XI в. восточные тенденции в живописи не имеют продолжения

тов. Рядом исследователей отмечено влияние этнических традиций иконографии и еретических евтихианских воззрений (в частности почитания неканонических апокрифов Ветхого и Нового Заветов) на особенности каппадокийской храмовой живописи. К. Жоливет-Леви полагает, что после завоевания турками «относительная изоляция Каппадокии, вероятно, способствовала возрождению старых ересей» (Jolivet-Lévy 1997: 104–115). Это наблюдение позволяет полагать, что каппадокийское влияние на апокрифические сюжеты и заговоры продолжалось и после завоевания Каппадокии мусульманами. Влиянием каппадокийцев можно объяснить появление и бытование различного рода филактериев, отражающих специфично каппадокийские (или шире — анатолийские) верования, в остальном восточнохристианском мире, в частности — в славянских культурах. Любопытное подтверждение тому приводил А.А. Васильев, который, в связи с публикацией заговорных текстов в заключительной рубрике «Экзорцизмы или заговоры» («Exorcismi sive incantationes») сборника памятников византийской литературы «Anecdota graeco-byzantina», обратил внимание на один из судебных протоколов (№ 153) Константинопольской патриархии XIV в. (Vassiliev 1893: LXXI–LXXII). В нем говорится о популярности в Фессалониках[70] медальонов-филактериев, изготовляемых каппадокийцами. Приведем характерную выдержку из этого протокола (в переводе О.В. Чёха):

> Рассказывают также, что филактерий, предположительно изготовленный каппадокийцем, носил на груди один монах, пришив его к гиматию. И вот, когда оба они присутствовали на заседании синода, каппадокиец якобы принес покаяние и изобличил среди бывших там того монаха, но монах все решительно отрицал, и (стараясь) ложью оклеветать каппадокийца, сваливал на него. Но каппадокиец в ответ уверенно наступал и тотчас же ответствовал, что вера (монаха) в такие дела — явна, ведь амулет, о котором идет речь, тот носит на груди, и тотчас же в присутствии всего синода, распахнув гиматий у монаха, извлек ту самую нашивку, и стали ясно видны знаки и буквы, начертанные на бумаге в виде списка (Miklosich, Müller 1860: 342–344).

и сменяются византийским провинциальным стилем (как, например, росписи церкви Каранлык), характерным также для памятников Кипра. Стилистическое сходство росписей Эгри Таш с армянскими, сирийскими и коптскими памятниками подтверждает существование общей эстетической системы в «монофизитствующем» ареале (Садовская 2003). Отметим в этой связи, что не только иконографическая техника, но и сами фигуры уникальных для Каппадокии ангелов и архангелов с восточной историей, по большей части восходящей к книгам Еноха, позволяют выявить новые векторы влияния иудео-христианского Востока на византийскую Каппадокию.

[70] Совр. Салоники («Солоун») — грекоязычный город, где с раннего Средневековья была большая славянская диаспора. Отсюда вероятный путь попадания каппадокийских врачевальных экзорцизмов к южным славянам, особенно — болгарам, имевшим наиболее тесные связи с Салониками.

Кроме того, завоевание Каппадокии турками несомненно привело к исходу оттуда в XII в. части монашества в иные страны христианского мира. Считается, что византийское иконоборчество повлияло на приток монахов-иконописцев в Каппадокию, а завоевание провинции турками — на их отток в связи с малой востребованностью. Таким образом, «религиозные эмигранты» — выходцы из каппадокийского монашества, в частности монахи-иконописцы, разнесли свои специфические представления по всему христианскому миру: от Палестины до Грузии (где поныне почитается уроженка Каппадокии Равноапостольная Нина, просветительница Грузии). Новгородские паломники в Святую Землю оставили свидетельства, что их путь (по крайней мере из этого региона Руси) проходил в то время через Каппадокию. Весьма вероятно, что каппадокийские монахи-беженцы могли направляться по этому пути как в Святую Землю, так и в сторону Руси.

Как отмечает исследователь каппадокийской монашеской иконографии Ю.Н. Садовская, «немаловажно и то, что Каппадокию затрагивало такое значительное культурное явление, как паломничество — пути в Святую Землю лежали через ее пределы. Паломники, шедшие по сухопутью через Малую Азию в Сирию, к монастырю Симеона Столпника Старшего и Дивной горе Симеона Младшего, а дальше — в Палестину, на Синай и в Александрию, к гробнице св. Мины, проходили через южную часть Каппадокии. Благодаря паломничеству происходили живое общение значительных масс людей и распространение житийной литературы, культов прославленных святых, таких как св. Мина в Египте, св. Георгий, свв. Фекла и Мамас в Малой Азии, св. Симеон Столпник в Сирии» (Садовская 2003). С паломническим путем неизбежно должны были распространяться не только житийная литература, но и различные апотропеи, в том числе врачевательные и заговорные молитвы от недугов, поджидавших подвижников. В серии статей Г. Викан исследовал апотропеические и лекарственные амулеты, приносимые пилигримами на родину и далее воспроизводимые там, продемонстрировав значимую роль паломнического искусства в культурном взаимодействии христианского мира (Vikan 1984: 74–76; 1998). Отметим, что при раскопках художественных мастерских Новгорода XII в. вместе с берестяными грамотами были найдены и паломнические реликвии. Таким образом, русское паломничество может быть одним из путей проникновения на Русь каппадокийских представлений, в частности об архангеле Сихаиле и его защитных функциях от лихорадок.

Однако главный путь проникновения на Русь ИСГ, вероятно, был «книжным»: в составе особо выделявшихся в Евхологиях того времени глав с заклинательными и врачевальными молитвами. Неся имя особо почитаемого на Руси святого и не числясь в списках отреченной литературы, эта необычная историола-инструкция имела все основания привлечь к себе внимание древнерусских читателей. Свидетельством тому служат филактерии, сделанные по инструкциям ИСГ.

СИХАИЛ В НОВГОРОДЕ

«Молитва святого Григория Богослова» (ИСГ-2) содержит следующую инструкцию о призывании ангела, исцеляющего от лихорадки: «Зовется он именем Сихаил. Напиши таким образом имя его и носи, и не достигнет тебя никакая немощь (эта)» (Paris gr 2316, Fol. 433v: 10–13). Аналогичную инструкцию содержит ИСГ-6, а ИСГ-1 следующий ее вариант: «Зовется он Сихаил. Напиши имя его и положи к заболевшему, и тот исцелится» (Cod. Paris Gr 395, Fol. 52v–53r). Обращение к этим византийским филактериям позволяет исследовать истоки и апотропеическую роль загадочного образа Сихаила на русских иконах и в восточнославянской версии СЛ.

Оформленный согласно инструкции ИСГ оберег против лихорадки с троекратным повтором имени «Сихаил-ангел» и монограммой Христа найден на новгородской берестяной грамоте № 1022, стратиграфически датируемой второй половиной XII в., этим же периодом датируется и другая грамота с троекратным повтором имени «Сихаил» (№ 734). Грамоты подробно анализируются в главе А.Л. Топоркова, о возможном аналоге текста в румынском заговоре см. главу «Легенда о святом Сисинии в румынской традиции»[71]. Как отмечают уже первые исследователи грамоты, «заговор против лихорадки — в корпусе берестяных грамот третий документ этой категории, наряду с грамотами № 734 (сер. XII в.) и 930 (рубеж XIV и XV вв.). Во всех трех фигурирует ангел Сихаил, что показывает широкое распространение его культа в древнем Новгороде» (Зализняк, Янин 2013: 9).

В перечне имен, с которого начинается заговор от трясавицы из малорусского травника начала XVII в., опубликованного П. Сырку (Сырку 1883: 11–12) и уточненного (Милетич, Агура 1893), четырежды фигурирует Сихаил, причем его имя также повторяется три раза подряд и за ним следуют слова «іс хс ника». Данный фрагмент почти точно воспроизводит верхнюю строчку БГ № 734 и включен в греческий заговор, пересказываемый без перевода и с утратой смысла. Текст заговора приведен в главе А.Л. Топоркова (см. наст. изд., с. 631). Он начинается с магической формулы, включающей в уменьшающейся варьируемой форме имя героя античных мифов Эрихтония («Ахритонос. Рихтонось <…> тоне»). Формула известна на христианских филактериях от лихорадки с VI в. (Meyer 1994: 37) и в средневековых заговорах от мигрени (ср.: Ἐριθόνιος <…> Ριχθόνιος <…> Θόνιος (Delatte 1927: 125)). Далее следует обращение к Си-

[71] Молитва от лихорадки в рукописи XVIII в. (Ms. 1739 Библиотеки Румынской академии наук), написанная по-румынски и имеющая славянский протограф (молитва заканчивается на церковнославянском языке), содержит СМ вместе с троекратным повтором вариаций имени Сокаил, которое Э. Тимотин связывает с возможной деформацией имени «Сихаил» (Timotin 2009: 370, см. также наст. изд., с. 546–547).

хаилу, Христу-победителю, архангелам Михаилу, Гавриилу, Уриилу, Рафаилу, Сихаилу, далее к святым Медохони, Сисинию и девяти мученикам из Кизика[72], из которых упоминаются семь. Также прочитываемы названия лихорадок: «Еригосиль. Поретес» записываются по-гречески как «ἢ ῥίγους ἢ (= иль) πυρετός», то есть «или трясца, или горячка», что является типовым оборотом перечисления болезней в византийских заговорах. Последнее слово перед именем Сихаила: «фории» = φορεῖ, от греч. φορέω — «всегда носить при себе». Так же заканчивается инструкция ИСГ о Сихаиле, ср. ИСГ-2: «τὸν ἄγγελον τοῦ ῥιγοπυρέτου <…> Συχαὴλ καλεῖται. Γράψον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ φόρειτο» (433v: 9–13). В ИСГ-4 «трясца» и горячка, над которыми главенствует Сихаил, называются по отдельности, как в нашем фрагменте, поэтому можно предположить, что перед нами деформированный многократной устной передачей вариант ИСГ с инструкцией записать имя ангела от лихорадок Сихаила. Присутствие имени Сихаила в перечне перечисляемых архангелов может свидетельствовать об изначально анатолийском (каппадокийском) происхождении деформированного греческого заговора. Пропуски и деформация текста очевидны при восстановлении имен кизических мучеников, которые приведем в качестве иллюстрации (в тексте они в звательной форме). Текст: «феогни. роуфа. антипатре. феостоуфе. антимагне. феодотеи. феоума». Реконструкция: «Θέογνις, Ρούφος, Αντίπατρος, Θεόστ(ιχος), Α(ρτεμάς), Μάγνος, (Δ)εόδο(υλος), Θαυμά(σιος)». Отметим в заключение, что имена девяти кизических мучеников вместе с Сисинием и/или Сихаилом известны в молитвах от лихорадки. Так, в переводе известен заговор о том, как Господь, услышав молитву святого, посылает к нему для помощи в изгнании лихорадок архангелов Михаила, Гавриила, Рафаила, ангелов Авоила и Разоила, херувима и серафима, а также, в числе других святых мучеников, Феогнида, Руфа, Антипатра, Магна, Теодота, Фавмасия и св. отцов Сахаила, Сосиния, Сисона, а также Александра Македонского и апостолов Петра и Павла (Забылин 1880: 353–354)[73]. Эта заговорная молитва находится ближе всего к рассмотренному нами греко-славянскому заговору и, вероятно, является его позднейшим

[72] В конце III в. в малоазийском городе Кизик были казнены девять христианских проповедников, впоследствии канонизированных: Феогнид, Руф, Антипатр, Феостих, Артема, Магн, Феодот, Фавмасий и Филимон. Согласно гимнографическому сочинению митрополита Димитрия Ростовского «Служба святым девяти мученикам кизическим», «этим святым далась обильная благодать ко прогнанию трясавичных болезней» (Сочинения Димитрия Ростовского: неизвестные тексты. Исследование и публикация / Под ред. М.А. Федотовой. СПб: ИРЛИ (в печати)). Заговор прибавляет их имена к имени другого мученика из города Кизика — св. Сисиния.

[73] Похожий текст с участием Сихаила и мучеников в ркп. XVII в. см.: Забылин 1880: 353–354, см. также: Агапкина 2010: 753–754. Врачевальная молитва от трясавиц, обращенная к девяти мученикам из Кизика, опубликована также А.И. Алмазовым (Алмазов 1900: 120).

изводом, также утратившим первоначальные смыслы (Сихаил и Сисиний отнесены в ряд святых отцов и т.д.).

К тому же времени (XII в.), к которому относят грамоты с Сихаилом, принадлежит свидетельство, приписываемое новгородскому игумену Моисею[74], о широком распространении в народе поверья о лихорадках-трясавицах: «жертву приносят бѣсомъ, и недугы лѣчать чарами и наузы; немощнаго бѣса, глаголемато Трясцю, прогонять нѣкыми писмены лживыми; проклятыхъ бѣсовъ елиньскыхъ, пишюще на яблоцѣхъ и покладають на святѣй трапезѣ в годъ святыя литургия. <…> Горе крестьяномъ тако дѣющи…» (БЛДР 1997/4: 286). В другом варианте текста из сербской рукописи XIV в., опубликованном А.А. Туриловым, кроме яблок также упоминаются просфоры, которые с именами «бѣсовъ елиньскыхъ» помещались на церковном престоле во время совершения литургии (Турилов 2010: 230). Автор публикации истолковывает «бѣсовъ елиньскыхъ» как «языческих богов» (Там же: 224), тогда как в ракурсе СМ и культа Сихаила, обнаруживаемого на берестяных грамотах в Новгороде того же XII в., как известного христианского контекста поверья, — речь, вероятно, все же идет о болезнетворных бесах-лихорадках, изгоняемых магическими заговорными средствами, а все магическое искусство — искусство языческое: «В канонических правилах, как мы могли сейчас видеть, пользование заговорами и заклинаниями — называется обычаем *языческим*» (Алмазов 1901: 30). Таким образом, в тексте речь идет об использовании заговоров с магическими именами, определяемых церковными канонами как языческие, а не о реставрации дохристианских религиозных культов «языческих богов». Более того, встречающееся в ряде списков СМ имя трясавицы «Елина» маркирует принадлежность этих текстов к переработанным переводам с греческих протографов, где в специфическом сюжете о попытке нападения Гилу-Авизут на Богородицу фигурирует это имя (подробнее об этом см. в главе О.В. Чёха).

В первой части «Поучения Моисея о безвременном пьянстве» псевдо-Моисей называет причиной лихорадки греховное поведение человека и противопоставляет поверью о бесах болезней представление Гиппократа и

---

[74] «Слово отца Моисея о ротах и клятвах» в наиболее раннем списке XIV в. представляет собой продолжение «Поучения Моисея о безвременном пьянстве» (Турилов 2010). «Поучение известно в единственном списке XIV в. (ГИМ, Хлуд. 30 Д), новгородского происхождения <…> Слово представляет вторую часть Поучения (либо в единственном списке Поучение слито со Словом, не имеющим здесь отдельного заголовка), посвященную осуждению клятв и суеверий» (Турилов 2010: 211). Также в виде единого текста Поучение и Слово содержатся в сербском пергаменном сборнике XIV в., недавно исследованном А.А. Туриловым. Согласно выводам исследователя, мнение о новгородском происхождении поучений Моисея и древняя датировка памятника получают подтверждение, однако «от атрибуции текста какому-либо конкретному новгородцу Моисею следует отказаться, ограничившись установлением связи сочинения с засухой 1161 г.» (Там же: 213).

Галена о происхождении лихорадок от желчи[75] (здесь: «кручины»): «Кручины же три въ человѣцѣ: желта, зелена, черна; да от желтое огньная болѣзнь, а от зеленое зимная болѣзнь, а от черное смерть, рекши души исходъ; дьяволъ же тогда радуеться о погыбели человѣчи. Того же недуга Богъ не створи, нъ самъ в себе стваряеть недугъ безвременьнымь дѣяниемь и безмѣрьннымь, и самъ ся осужаеть на муку; аще ся не покаеть…» (БЛДР 1997/4: 284). Возможно, что представление о болезни как о воздаянии за грехи, характерное для этого периода православной культуры, могло послужить одной из причин появления фольклорных фигур трясавиц/вештиц в образе молодых женщин.

Как отмечалось ранее, Сихаилу посвящен отдельный купол известной каппадокийской «Яблочной церкви» (Эльмалы Килисе в Гёреме). Название связывают с напоминающим яблоко красным шаром-зерцалом, который держит в левой руке архангел Михаил на фреске северного купола перед главной апсидой. Вероятно, эта ассоциация была очень популярна, поскольку, согласно легендам, собранным в современных путеводителях по Гёреме, возле первоначального входа в церковь в XII в. была посажена яблоня. С таким же зерцалом в форме яблока Сихаил изображается на ряде новгородских сакральных предметов XIV в. (литой бронзовый крест новгородского происхождения из фондов Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (Гнутова, Зотова 2000: 26), на оборотной створке которого в средокрестии изображен архангел Сихаил в рост с мерилом и «яблоком»-зерцалом в руках). Распространенная на Руси аналогия зерцала и яблока[76] может, вероятно, служить одним из объяснений символизма новгородского «яблочного культа» трясавиц, порицаемого в новгородском тексте XII в. от имени игумена новгородского Антониева монастыря Моисея.

Кресты-реликварии с держащим зерцало-«яблоко» Сихаилом «представляют весьма распространенный тип переходного периода. На лицевой стороне таких крестов изображен архангел Сихаил с жезлом и сферой, на оборотной — Распятие» (Нагрудные кресты позднего Средневековья 2014: 5, 18). Этот тип появляется в древнерусских памятниках в конце XIII в. и продолжает существовать вплоть до XVI в. Иконографические особенности композиции дали основания для выделения в «Каталоге крестов-энколпио-

[75] «Лихорадки большей частью происходят от желчи, и их четыре вида, кроме тех, которые сопровождают особые болезни, имена их таковы: постоянная, ежедневная/перемежающаяся, трехдневная и четырехдневная» (Гален. «Три комментария на работу Гиппократа “О природе человека”», фрагмент 135) (Балалыкин 2014: 180).

[76] Аналогия между зерцалом (символизирующим божественную волю, читаемую ангелами, власть и «печать Царя Небесного») и яблоком была столь распространена в России, что с XVI в. царская держава, иконописным прообразом которой (со времен Византии) являются зерцала архангелов Михаила и Гавриила, стала метафорически именоваться «державным яблоком».

нов древней Руси»[77] первоначального типа таких крестов (с закругленными концами) в особый подкласс «Архангел Сихаил и 4 медальона со святыми — Распятие с предстоящими и ангелами» (Пескова 2003: 218–220). В Каталоге описано 26 подобных крестов XIII–XIV вв., найденных на современной территории России, Белоруссии и Украины. На их лицевой стороне изображен архангел Сихаил в рост с жезлом-мерилом и сферой-зерцалом. Его фигура окружена 4 медальонами с погрудным изображением святых. В каталоге описан наиболее ранний тип таких крестов (с закругленными краями), происхождение которых остается неизвестным, также не читаются имена окружающих Сихаила святых. Однако в конце XIV в. в Новгороде начинается производство прямоконечных крестов (с дополнительными перекрестьями на концах), повторяющих и развивающих данную композицию с Сихаилом, а также сохранивших читаемые надписи имен святых — это Сисиний, Пантелеймон и Николай (Седова 1981: 59): «Такой подбор, несомненно, акцентирует внимание на целительной силе этих энколпионов» (Пескова 2003: 218). М.В. Седовой приведено изображение и дано подробное описание такого квадратоконечного креста, найденного в новгородском Неревском раскопе (в слое рубежа XIV–XV вв.) и сделанного из характерного для новгородских крестов сплава оловянистой бронзы (Седова 1981: 59). Поскольку изображение непоименованного святого/ангела с жезлом в среднике створки квадратоконечных энколпионов ранее нередко интерпретировалось как изображение Христа или архангела Михаила (так он представляется на геммах и металлопластических амулетах ранневизантийского периода), перечень известных изображений Сихаила на подобной металлопластике более позднего периода может быть существенно расширен (Шемаханская 2000: 86)[78].

Особый интерес среди изделий металлопластики в ракурсе нашего исследования представляют многочисленные, найденные по всей России, створки икон-энколпиев с изображением архангела Сихаила перед св. Сисинием и семи спящих отроков Эфесских. Их появление в XIV в. исследователи связывают с одним из крупнейших ремесленных центров Древней Руси — Великим Новгородом (Гнутова 1993: 47–68). Это, в частности, подтверждают подвижные оглавия новгородских икон-энколпиев с сюжетом «Явление архангела Сихаила святому Сисинию», которые «указывают на то, что перед нами группа в основном первоначальных отливок, а не повторов» (Гнутова

[77] В создании этого Каталога приняли участие более 50 музеев, ряд изделий впервые введен здесь в научный оборот, что позволило дать древнерусским крестам-энколпионам репрезентативную классификацию.

[78] Описание крестов с Сихаилом этого типа более позднего периода представлено в каталоге обнаруженных в 1997–1998 гг. меднолитных энколпионов и крестов могильника в радонежском урочище «Погост» (Шемаханская 2000: 85–89; Чернов 2000: 62, 68, 71).

1996а: 368)[79]. Появление в новгородских мастерских XIV в. нового сюжета о встрече Сихаила и Сисиния отражает аналогичные версии СМ, найденные на новгородских берестяных грамотах и сохранившиеся в заговорном фольклоре до недавнего времени, а также, несомненно, является ответом на спрос, вызванный популярным народным культом.

С XIV по XVIII (!) вв. сюжет «Явление архангела Сихаила святому Сисинию» не покидает иконки-складни различных видов, в частности появляется на так называемых «путных» тройных складнях[80]. Недавнее исследование С. Станюковичем иконок-привесок позволяет «сдвинуть» разработку сюжета к первой половине XIV в. (датировка одного из образцов рубежом XIII–XIV вв. сомнительна). Исследователем были описаны и каталогизированы как особая подгруппа 18 найденных в недавнее время на территории России иконок-привесок с изображением архангела Сихаила и святого Сисиния (в основном из частных коллекций) XIV–XVI вв., наиболее ранняя из которых датируется рубежом XIII–XIV вв. (Станюкович 2011: 35–36, 73, 182–188). Были выделены четыре иконографических варианта композиции. По мнению С. Станюковича, «данный сюжет получил широкое распространение в произведениях мелкой пластики XIII–XV вв.» (Там же: 35).

Рассмотренные примеры убедительно показывают, что в XIV в. из сакральной просопографии берестяных грамот фигура неканонического ангела/архангела над лихорадками Сихаила переходит в мелкую каменную глиптику[81], а также становится элементом новгородской иконографии, в частности нательных крестов, крестов-энколпионов[82] и створок личных иконок-энколпиев новгородского происхождения (Гнутова 1996а; Гнутова, Зотова 2000: 21, 26, 52), причем кроме изображения и имени (арх)ангела Сихаила на складнях часто присутствуют изображение и имя св. Сисиния; оба персонажа почитались как целители от трясавиц (описаны десятки подобных защитных энколпиев). А.Л. Топорков в главе «Сисиниева легенда и заговоры от лихорадки у восточных славян» обращается к композиции на сюжет «Явление архангела Сихаила св. Сисинию», представленной на змеевиках, нагрудных иконах и энколпиях, и приходит к заключению, что «данная композиция соотносится с содержанием заговора от трясавиц» (наст. изд., с. 648). Высказано также пред-

[79] Их обсуждение см.: Гнутова 1996: 373–375.

[80] Существенно, что «путные» литые или деревянные тройные складни были не только популярны в рассматриваемый период, но также, по более позднему свидетельству XVII в., служили непременным сакральным атрибутом для каждого воина (Гнутова, Зотова 2000: 102).

[81] «Створка иконы-энколпия с изображением архангела Сихаила и св. Сисиния имеет близкие аналоги в мелкой каменной пластике XIV в.» (Гнутова 1993: 61).

[82] Происхождение типа креста-энколпиона с удлиненной нижней лопастью и изображением архангела Сихаила в средокрестии исследователи относят к XIV в. (Кокорина 2014: 7).

положение, что на рубеже XIV–XV вв. происходит слияние фигур Сисиния и Сихаила в цельный парный образ (Гиппиус 2005). В ряде случаев фигуре Сихаила сопутствует изображение св. воина (или св. воинов) с копьем (как на кресте-энколпионе XIV в., см.: Кокорина 2014: 19–20).

На основании большого количества описанных литых изображений Сихаила исследователи приходят к выводу о популярности его образа в народной среде: «В медном литье — массовом и тиражном виде искусства — легко выявить наиболее почитаемых святых. В народной среде самыми скорыми помощниками считались святые “демоноборцы” <…> архангелы Михаил и Сихаил» (Гнутова, Зотова 2000: 7). По предположению А.А. Гиппиуса, сюжет «Явление архангела Сихаила св. Сисинию», представленный на новгородских иконках-энколпиях XIV–XV вв., может восходить «по-видимому, к южнославянским образцам» (Гиппиус 2005: 139). Действительно, влияние южнославянских изводов СЛ на его восточнославянскую версию прослежено в главе А.Л. Топоркова (наст. изд., с. 553–685). Однако южнославянская версия СМ не знает (арх)ангела Сихаила: здесь отсутствуют его изображения на иконах и в мелкой пластике, не упоминается он и в южнославянских заговорах. Наоборот, становление иконографического сюжета «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» в XIV в. в малой, по преимуществу личной, технике исполнения совпадает с возобновлением влияния византийских традиций в Новгороде как в иконописи[83], так в особенности в мелкой пластике, истоки художественного стиля которой на рубеже XIII–XIV вв. ряд исследователей видит в греко-восточном изводе византийского искусства. В этот период мелкая пластика — как самостоятельное явление художественной культуры, к которой относится наиболее ранняя иконография сюжетов с Сихаилом и Сисинием, — эволюционирует в рамках византийской художественной традиции (см. обзор исследований в: Остапенко 2015: 33–38). Так, Т.В. Николаева пришла к выводу, что в Новгороде в XIII в. работала мастерская «с чертами романо-готической пластики и византийской иконографии» (Николаева 1983: 29). Однако, по мнению ряда современных исследователей, традиции греческих мастеров в Новгороде, заложенные на рубеже XIII–XIV вв., быстро подверглись фольклоризации заимствуемого провинциально-византийского стиля. Здесь воздействие ИСГ и СМ на иконографию древнерусских памятников выразилось в создании новгородскими мастерами собственного иконографического сюжета. Все это может указывать на непосредственное влияние периферийной (в основном анатолийской) византийской культуры на становление и распространение в Новгороде культа Сихаила — защитника от лихорадок и связанных с ним апокрифических представлений о бесах-трясавицах и св. Сисинии.

[83] После долгого перерыва в XIV в. в Новгород приезжают греческие художники, участвовавшие в росписи ряда церквей. Со своей стороны, новгородские художники совершают многочисленные паломничества в Иерусалим.

Культ архангела Сихаила как защитника от лихорадок и сопутствующие ему заговорные представления о демонах-лихорадках характерны в XI–XII вв. для малоазийских провинций Византии и, вероятно, могли быть заимствованы непосредственно оттуда в XII в. в Новгороде в качестве отнюдь не апокрифического — как пишут о Сихаиле исследователи восточнославянских СМ, — а вполне легитимного для византийских провинций Анатолии культа архангела. Таким образом, хронологическое соотнесение возникновения в Новгороде заговоров с участием Сисиния и Сихаила и соответствующего иконографического сюжета с общим историко-культурным контекстом позволяет проследить их несомненные византийские истоки, которые подверглись дальнейшей фольклоризации.

Вероятно, можно выделить некую этапность апотропеического изображения архангела Сихаила: композиция «Архангел Сихаил и 4 медальона со святыми», где Сихаил в центре, а св. Сисиний находится среди четырех святых с аналогичными апотропеическими функциями, дополняется и постепенно (на протяжении нескольких поколений) сменяется иконографическим сюжетом «Явление архангела Сихаила св. Сисинию», в котором обособляются эти святые персонажи, с очевидностью иллюстрируя дошедшую до нас на берестяных грамотах историолу. В связи с развивавшимся в Новгороде культом «ангела над лихорадками» Сихаила смена этих двух композиций может свидетельствовать о постепенном росте популярности в регионе СМ как мощного апотропеического заговора и его постепенном объединении с культом Сихаила.

Другим источником древнерусской молитвы от трясавицы могла быть южнославянская версия СМ («Михаил-типа», см. наст. изд., стр. 678). Таким образом, сопоставляя специфический для этих регионов культ Сихаила в Каппадокии и Новгороде, а также привлекая иконографические свидетельства на мелкой культовой пластике, отражающие новгородский образ Сихаила от рубежа XIII–XIV до рубежа XIV–XV вв., мы можем выделить два различных вектора первоначального заимствования: непосредственный «каппадокийский» (анатолийский) и опосредующий византийскую традицию СМ южнославянский, под влиянием которого Сихаил передает свои апотропеические функции (историола типа ИСГ) святому Сисинию, включаясь в синкретическую восточнославянскую версию СМ. Однако «каппадокийский» вектор оставляет в этой историоле свой «факсимильный» отпечаток: а) в репрезентации Сихаила как архангела; б) в его образе как специализированного ангела над лихорадками; в) в апотропеической силе имени Сихаил (изначально «работавшей» согласно инструкции ИСГ как на берестяных грамотах, так и в культовой пластике).

Здесь следует остановиться еще на одной возможной, но не столь очевидной параллели между греко-византийскими и древнерусскими представлениями о лихорадке. В грекоязычных версиях ИСГ лихорадка обозначалась как Ῥῖγος (т.е. трясучая лихорадка) или «ῥιγοπύρετος» (т.е. трясуче-горячечная лихорадка). Тогда как в Новом Завете лихорадка обозначалась греческим словом πυρετός (Мф 8: 15; Мк 1: 31; Ин 4: 52; Деян 28: 8), т.е. «лихорадка-

горячка». Аналогичным образом древние славяне использовали слово «трясца» с той же внутренней формой.

Специальная функция Сихаила как ангела — борца с малярийными лихорадками свидетельствует о возникновении его образа в континентальных и субконтинентальных климатических областях Византии. С этим типом заболеваний соотносится и применение в качестве заговорного термина для их обозначения, наряду с литературным и евангельским «пиретос» (лихорадка-горячка), понятия «ῥιγοπύρετος», т.е. «трясучей лихорадки», или просто «ῥίγους» (= Трясца)[84].

В главе А.Л. Топоркова, в разделе «Ономастикон восточнославянских заговоров от лихорадки», приведен перечень наиболее «частотных» имен трясавиц в русских заговорах от лихорадки (см. с. 582–622). Укажем на ряд очевидных полных соответствий с заговорными филактериями на греческом языке византийского периода.

Таблица 3. Параллели между названиями лихорадок в русских заговорах и греко-византийских филактериях

Русское имя	**Синонимы**	**Греческий эпитет, отсылающий к демону лихорадки**	**Значение**
Трясея	Трясуха, Трясовая, Трясавица и т.п. Задает родовое название сестрам-лихорадкам «Трясавицы»	Ῥῖγος, ῥίγους, ῥῖγον	«Трясучая» (лихорадка). Задает «родовой» эпитет лихорадок «ῥιγοπύρετος»
Огнея	Огневица, Огненная, Огния	Πυρετός	Горячка. «Огненная» (лихорадка с жаром)
Глухея	Глухая, Глушея, Глушица и т.п.: «входят в голову человеку и уши закладывает» (Соколов 1895: 33).	κουφόν	«Глухой», демон глухоты. Бес «глухій (глоухостраша)» (Соколов 1895: 60).
Немея	Гнемея	ἄλαλον	Демон немоты

[84] В работе, посвященной магическим формулам в греко-копто-византийских амулетах от лихорадок III–VII вв., de Haro-Sanchez (de Haro 2010: 132–145) анализирует более 30 случаев применения в них терминов ῥῖγος и ῥιγοπύρετος. Исследователь приходит к выводу, что под термином Ῥιγοπύρετος (ὁ) / ῥιγοπύρετον (τὸ) в медицинских амулетах лечебного характера понималась лихорадка с судорогами и сильной дрожью, а не просто озноб, сопровождающий лихорадку, поскольку «существительное φρίξ — озноб, вызванный лихорадкой <…> это дрожь, которая легче, чем “содрогания” (ῥῖγος)» (Там же: 134). Среди формул амулетов против лихорадок Де Харо отмечает «большое количество перемежающихся лихорадок (ежедневно, на третий и четвертый день), которые идентифицируются как малярийные лихорадки, а их число может быть объяснено неэффективностью лечения против этой болезни» (Там же: 141).

ЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСГ

ИСГ содержит перечень инструкций по изготовлению апотропеев и в целом является христианским аналогом традиции, основанной на «Завещании Соломона», — аналогом, отличающимся тем, что имена сверхъестественных защитников от демонов здесь открываются свыше. В ракурсе «Завещания Соломона», где демоны сообщают свои имена и имена их небесных антагонистов, тексты ИСГ и СМ оказываются взаимодополнительными: в ИСГ сообщаются свыше имена специальных ангельских защитников-протекторов, а в греко-византийских версиях СМ — демоница называет сакральному персонажу свои имена. Закономерно появление позднейших заговорных текстов, где эти ономастические версии снова объединяются. Примеры таких синкретических греческих заговоров приведены выше. Наиболее полное выражение такая тенденция получила в восточнославянских версиях СМ, включивших имя ангела над лихорадками Сихаила из ИСГ и имена лихорадок-демониц в новый единый сюжет (см. главу А.Л. Топоркова).

Появившиеся в XIII–XIV вв. толкования «Ключей» Соломона постепенно заимствуют имена всех ангелов ИСГ, находя им новое применение. Так, включивший имена *Сахаил* и *Сахиил* «Большой ключ царя Соломона» (Clavicula Salomonis, составленный по ркп. XV–XVII вв.) раскрывает, как узнать магическое имя ангела и затем управлять им (что выгодно отличает его от «Откровения» св. Григория Богослова). В «Гептамероне» Sachiel — один из трех ангелов пятницы, а Sachael является ангелом, который управляет третьей степенью Близнецов под предводительством Гиила — еще одного архангела, чьи изображения часто встречаются в храмах Каппадокии (как Гиила или Гисила, см., например: ИСГ-7). Впоследствии «Вторая Книга Священной Магии Абрамелина Мага» (XV–XVII вв.) низводит Сихаила как Сахиила до ранга духа, подчиненного Ориенсу (Орниасу в «Завещании Соломона»). Таким образом, Сихаил входит в эзотерическую европейскую культурную традицию в числе ангелов-защитников, но утрачивает свою восточнохристианскую идентичность и апотропеическую функцию ангела над лихорадками, сохраняющуюся до настоящего времени лишь в верованиях восточных славян. В новейшее время к образу Сахиила как зодиакального ангела обращались в литературе У. Йейтс, В. Брюсов[85] и др.

[85] Сохранилось любопытное свидетельство глубокого знания русскими символистами этого извода «соломоновой магии» (основанного, вероятно, на изучении трудов Э. Леви, Барнета и др.). В. Брюсов в романе «Огненный ангел» описал практику защитного обращения к Сахиилу при вызове злых духов, утверждая от лица своего героя, что «искать власти над демонами не для низменных выгод, но с благою целью <…> есть дело достойное, которого не чуждались многие из блаженных, как, например, св. Киприан <…> Первой заботой заклинателя всегда является магический круг, ибо он служит обороной от нападения враждебных сил извне, почему на испол-

Существенно отметить, что в этих соломоновых текстах Сихаил «раздваивается» на зодиакальных ангелов/архангелов Сахаила и Сахиила. Это связано, в частности, с тем, что, согласно классическому исследованию Джошуа Трахтенберга «Еврейская магия и суеверие», имя Сахиила появляется в «Ключах Соломона» как форма имени иудейского ангела «Задкиила» (Trachtenberg 2004: 251). Вследствие этого фигура ангела/архангела Сихаила утрачивает анатолийские апотропеические коннотации и растворяется в новой традиции.

Зодиакальное преображение образа Сихаила вызывает парадоксальный ответ в восточнохристианских заговорных молитвах, которые теперь видят в нем падшего ангела-демона, антагониста ангела над лихорадками и сообщника Гилу-Абизут. Так, в состав корпуса текстов СМ Р. Гринфилдом под аббревиатурой «VA2» включен «Экзорцизм при той же болезни» [Ἐξορκισμὸς εἰς τὴν αὐτὴν ἀσθένειαν], опубликованный А. Васильевым (Vassiliev 1893: 336–337), из кодекса Barberini III. 3 (1497), находящегося ныне в Апостольской библиотеке Ватикана в Риме. В VA2 Христос с архангелом Михаилом встречают трех демонов, падших с неба (аналоги см. PR 1 и HE 6 в главе О.В. Чёха): Вельзевула, Сазаила и Сахаила (Σαχαήλ), идущих вместе с уродливой одноногой (μονοποδάρενα)[86] матерью, названной в тексте одним из имен Гилу — Далида (Δαλιδά)[87], — и ее двенадцатью сыновьями-страданиями[88], описание которых выполняет функцию, аналогичную функции двенадцати секретных имен Гилу. В этой версии 12 форм-имен Гилу, характерные для византийских версий СМ, рассматриваются как 12 ее демонических детей, что очевидно основывается на еврейской традиции четырех матерей демонов (Lilith, Naemah, Ogereth и Machalath), отраженной в историоле о Лилит и трех ангелах Sinoi, Sinsinoi, Semanglaf, связи которой с СМ были продемонстрированы Барбом (Barb 1964: 10–21) и детально исследованы В. Фаутом (Fauth 1999: 401–425). По мнению В. Фаута, упомянутая еврейская легенда — резервуар историй об ангельской триаде небесных защитников детей от враждебных демонов — преображается в христианской греко-византийской сисиниевой истории, что приводит:

нение этого круга, согласно с именем призываемого демона, расположением звезд, местом опыта, временем года и часом, — всегда употребляется много забот. <…> Средний круг был разделен на девять равных частей, и в этих домах было написано: в первом, обращенном прямо на запад, — тайное название часа, избранного нами для заклинания, именно пятничной полночи, Nethos; во втором — имя демона того часа, Sachiel; в третьем — характер этого демона; в четвертом — имя демона того дня, Anael, и его слуг, Rachiel и Sachiel» (Брюсов 2014: 95).

[86] У Ф. Праделя (со ссылкой на Вюнша): «die Einfüßige» (Pradel 1907: 344).

[87] Имя библейской Далилы в версии Септуагинты (и русском синодальном переводе): Δαλιδά (Суд 16: 4–22). См. также Δαλιδούσα в экзорцизмах Гилу OI 1 и OI 2 в главе О.В. Чёха.

[88] Обыгрывается традиционный эпитет Авизу «мать страданий».

«а) к излишнему дублированию святых всадников; б) или их частичному совмещению с еврейским царем Соломоном и архангелом Михаилом» (Fauth 1999: 418). Можно предполагать, что в историоле о Далиде (Далиле) также находит отражение легенда о порождавшей демонов Лилит, что подчеркнуто иудейскими именами всех демонов, одним из которых и оказывается ономастический антагонист архангела Сихаила — демон-декан Сахаил.

Между персонажами происходит диалог из заговора, известного еще с дохристианских времен по так называемому «заговору Антавры» (Kotansky 1994: 58–72) и перешедшего сперва в христианские версии молитв от головной боли (приписываемых Григорию Чудотворцу), а затем в восточнославянскую СМ «Михаил-типа». Таким образом, перед нами пример успешной компиляции двух типов греческих заговоров (от лихорадки и от головной боли), более поздние (и менее удачные) примеры которой мы наблюдаем в «таврических» рукописях из Крыма (см. о них в наст. изд., с. 307). Заимствование античной формы «заговора Антавры» в сюжет СМ «Михаил-типа» мы наблюдаем уже в первом из известных текстов этого типа — молитве на свинцовой табличке VIII в. с Кипра (подробнее см. в главе О.В. Чёха). Интересно, что рассматриваемый нами текст представляет собой попытку дальнейшей переработки СМ, однако сохраняет древнюю заговорную «кальку». Приведем начало экзорцизма с Сахаилом против мигрени из Cod. Barberini III. 3 (1497):

> Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ὡς ὑπήγαινεν ὁ Βελζεβουὴλ καὶ ὁ Σαζαὴλ καὶ ὁ Σαχαήλ καὶ ἡ μάνα (=μήτηρ) του ἡ μονοποδάρενα τὰ ὀμ(μ)άτιά της εἰς τὸν ὀπιστόλικον αὐτῆς, τὰ ὀνύχια αὐτῆς εἰς τὰς πτέρνᾶς καὶ ἐβάσταζον τὰ ιβ᾽ παιδικὰ τὸν κλαίοντα, τὸν στέλλο(ν)τα, τὸν λαβρίζοντα, τὸν ἐξισπῶντα, τὸν ὀλιγοθυμῶντα, τὸν ὀγκαρίζοντα, τὸν ἀδαυστὶν κράζοντα, τὸν ὀπτύοντα, τὸν κρού(ο)ντα εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα καὶ οἱ βοασμοὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνουσιν.
>
> καὶ ὑπήντησεν αὐτοὺς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος
>
> καὶ εἶπεν· ποῦ ὑπάγετε μὲ τὴν μάνα(ν) σας τὴν μονοποδάρενα(ν) καὶ τὸν Βεελζεβουήλ
>
> καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· <…> (Cod. Barberini III. 3 (1497 г.), Vassiliev 1893: 336–337).
>
> Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Когда шли Вельзевул и Сазаил, и Сахаил, и мать их Одноногая со взором на затылке, с ногтями на пятках, и несла она 12 детей своих: плачущего, приковывающего (к постели), раскалывающего голову, сдавливающего, высасывающего душу, воющего, адски вопящего, иссушающего, стучащего в голове раба Божия имярек, чьи крики поднимаются к небу.
>
> И повстречали их Господь наш Иисус Христос с Михаилом-архангелом.
>
> И спросили: «Куда ведете вы, матерь Одноногая и Вельзевул?»
>
> И ответила она (и) сказала <…>

Другой пример построенного по аналогичной схеме-кальке и использующего типовые формулы диалога греческого заговора от головной боли («Молитва (от) Мигрени») см. в экскурсе «Филактерий от Гилу из Евхология В.И. Григоровича и другие греческие филактерии из Крыма» (наст. изд., с. 313, табл. 2).

Герменевтически важным в ракурсе нашего исследования является также мотив падших с неба ангелов, ставших демонами, который отсылает к основной сюжетной фабуле книг Еноха. Этот мотив появляется также в двух других текстах: PR 1 и IR в аббревиатуре Р. Гринфилда, имеющих общий отдаленный протограф. Ф. Прадель (Pradel 1907: 275–276) публикует из кодекса Marc. 444 (XVI в.) «Экзорцизм архангела от духов, читаемый и в доме, и для больных» [Ἀφορκισμός τοῦ ἀρχαγγέλου κατὰ πνευμάτων λέγοντα καὶ εἰς οἶκον καὶ εἰς ἀσθενοῦντας] (PR 1), который начинается с этого мотива:

> Κατερχόμενος ὁ ἀρχιστρατηγὸς Μιχαὴλ ἀπὸ Συνὰ ὄρους ὑπήτησεν αὐτὸν Ἀβυζοῦ ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ δαιμόνια τὰ ῥιφθέντα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (Cod. Marc. 444 (XVI в.), л. 23–24. по Pradel 1907: 275–276).
>
> Спускался архистратиг Михаил с горы Синай, повстречал он (демона) Абизу, который владеет страданиями людей, и демонов, падших с небес.

Аналогичное начало имеет молитва «О Гилу» в рукописи BN gr 4644, F. 80v из Национальной библиотеки Мадрида (XV в.), конспективно опубликованная Ириарте (см.: IR) и недавно полностью A.G. Terriza (Terriza 2001). Обе рукописи включают среди имен Гилу-Абизу имя «Мелхиседек» (μελχησεδεκ)[89], а перечень имен заканчивается очевидной вставкой — фрагментом из ИСГ (ср.: ИСГ-2 433v: 14–16) с рекомендацией записать имя ангела Иоила и положить рядом для сна (в IR — от страхов). Приведем вставку соответствующего ИСГ фрагмента в версии PR 1:

> Когда же ложишься спать, скажи: «Святой Иоил, помоги мне». И помести его имя рядом с твоей головой [ὅταν δὲ κοιμᾶσαι, λέγε· ἅγιε Ἰωήλ, βοήθει μοι καὶ θὲς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πρὸς κεφαλὴν σου].

В настоящей главе уже обсуждалось, что провинцией Византии, где «де факто» признавалась канонической «Книга Еноха», была Каппадокия, а потому в этой области на протяжении долгого времени и после ее мусульманского завоевания сюжеты «Книги Еноха» как служили темами церковной живописи, так и включались в христианские тексты различного назначения. Тема падших ангелов, фрагмент ИСГ с инструкцией относительно врачевального использования имени Иоила и возможное упоминание Мелхиседека-ангела — на наш взгляд, свидетельствуют об анатолийском происхождении протографа текстов

[89] Поскольку тот же список включает искаженные имена Соломона (или Соломонии) и даже некоего Кирилла [κυριλλος], можно предположить, что они попали в список из заговоров, в которых имя заклинаемого демона табуировано.

СМ, имеющих аббревиатуру PR 1 и IR[90]. Путь СМ и ИСГ из Каппадокии в Европу может быть прослежен на примере рукописей, содержащих тексты PR 1 и IR. Обе рукописи родом с о. Сицилия, причем история одной из них, с текстом IR, может быть реконструирована. Это сборник греческих текстов и латинских переводов, собственноручно составленный известным византийским ученым К. Ласкарисом (Κωνσταντίνος Λάσκαρης, 1434–1501) в период его жизни на о. Сицилия, где он работал преподавателем у монахов-василиан (в основном из Калабрии), которые ведут свое начальное происхождение, как отмечалось нами ранее, из Анатолии, от монашеского Устава Василия Великого. В числе материалов (частично несущих дидактический характер) К. Ласкарис включил в сборник тексты Василия Великого и врачевальные заговоры, которые, очевидно, получил у василианских монахов. Их роль как посредников между мистическими восточнохристианскими традициями и западной культуой на других примерах была специально исследована Е.В. Аничковым в монографии «Иоахим Флорский и куртуазное окружение» (Anitchkov 1931).

ИТОГИ

Как уже обсуждалось ранее, в каппадокийской провинции Византии место защитника от лихорадок примерно с IX в. занимает специализированный ангел — Сихаил, который изображается подле Христа-Пантократора. Однако в иерархическую систему изображений в каппадокийских храмах включен и образ святого Сисиния. Г.П. Шименц составил полный список изображений Сисиния в Каппадокии (Schiemenz 1979–1980: 213). По его заключению, фигура св. Сисиния имеет синкретический характер и ее изображение выполняет апотропеические функции. На примере изображения св. Сисиния на апсиде арки церкви Кылычлар (Kılıçlar Kilisesi) (Гёреме 29) Г.П. Шименц пишет:

> В церкви Кылычлар (а также в пещерном храме в Балкан-Дереси № 3) можно было бы говорить о позиционированной роли Сисиния. Все же вопрос о его личности было бы ставить неправильно: личины парфянина, севастийского солдата, каппадокийского ученика Эльпидиоса и каппадокийца из долины Анаунии, похоже, объединились здесь в единого синкретического святого, которого характеризует не образ (изображение), а имя, аналогично как и ряда других мучеников, почитаемых каппадокийской церковью. Магические силы плюс роль в качестве каппадокийских местных святых делают их способными вместе с великомучениками защитить церковь от зла. Если по этим причинам был выбран однажды магически мощный Сисиний, то к нему можно подставить любого из сорока вели-

[90] То же происхождение вероятнее всего имеет и содержащий как смыслообразующий сюжет падших ангелов рассмотренный нами ранее текст под аббревиатурой «VA2».

> комучеников Севастийских: в Балкан-дереси 3 вместе с Прокопием, а в церкви Кылычлар — вместе с Орестием — Сисиний охраняет вход «на вечной вахте…» (Schiemenz 1979–1980: 213).

Это заключение поддерживается и другими исследователями. Так, в книге «Каппадокийские исследования» К. Жоливет-Леви пишет, что подобный выбор Сисиния —

> показывает стремление обеспечить защиту с помощью этого относительно популярного святого в Каппадокии, в основном из-за его апотропеической власти. Она представлена в Yilanli Kilise (Peristrema Valley), в Kiliçlar kilisesi (Гореме 29) и в его боковой часовне, Balkan deresi 4, Haci Ismail deresi 2, и в Новой церкви Токали в Гёреме. Святой воин, называемый на надписи Sinis, имя которого появляется в экзорцизмах и может быть только дублетом популярного Сисиния, также фигурирует в Часовне 21 Гёреме и храме Саклы-килисе[91]. Личность святого, изображенного как Сисиний в каппадокийских церквях, не всегда ясна (Jolivet-Lévy 2002: 163–164).

Существенно, что подобный синкретический образ св. Сисиния характерен и для СМ в целом. Таким образом, изучение каппадокийской предыстории архангела Сихаила и св. Сисиния представляет несомненную важность для понимания истоков специфики южно- и, в особенности, восточнославянской версии СМ.

Именно в восточнославянском мире происходит дальнейшее сближение двух христианских апотропеических персонажей: Сисиния и Сихаила. Этот процесс востребует новую иконографию, однако во многом опирается на связанные с этими именами греческие тексты.

В настоящей главе впервые публикуются перевод и комментарии к историоле святого Григория Богослова, ставшей в поздневизантийской заговорной практике своеобразной альтернативой магической традиции, основанной на фигуре Соломона и апокрифическом «Завещании Соломона». Поскольку происхождение образа Сихаила в восточнославянских заговорах до настоящего времени оставалось для исследователей туманным, его нередко объединяли с архангелом Михаилом. Этим, вероятно, объясняется и тот факт, что функции образа Сихаила в восточнославянских заговорах и апотропеической иконографии интерпретировались через «Михаил-тип» СМ и иконографию этого первоархангела. Выделение в настоящей работе образа архангела Сихаила как особого апотропеического персонажа, имеющего свою давнюю и разработанную в малоазийских провинциях Византии сакральную традицию, позволяет поставить вопрос о дифференциации заговорных исто-

---

[91] Церковь св. Иоанна, Гёреме 2a, сер. XI в. О Синисе и Сисинии см. Jolivet-Lévy 1991: 70, 126; 2002: 44, 56, 156, 163–164, 383. Высокая популярность Сисиния в Каппадокии может быть вызвана существованием местного святого с тем же именем, который был священником (Jolivet-Lévy 2002: 164).

риол с Сихаилом в особый тип, отличный от «Михаил-типа», с которым до настоящего времени они были объединены.

ИСГ вводит в заговорную практику фигуру архангела Сихаила, наделенного властью над всякой лихорадкой. За счет сходной апотропеической функции в восточнославянских заговорах от лихорадок-трясавиц образы святого Сисиния и архангела Сихаила объединяются, и они изгоняют лихорадку сообща в новой, порожденной таким объединением историоле, которую можно назвать СМ «Сихаил-типа». Изначальной особенностью этого типа становятся следующие специфические сюжеты: 1) В изгнании демонических болезней-трясавиц сообща принимают участие святые посланцы неба и земли: архангел Сихаил и святой Сисиний; 2) трясавицы выходят из моря; святые посланцы, наоборот, находятся на возвышенности (горе, столпе и т.д.), откуда видят трясавиц, встречают и вступают с ними в ритуальный диалог, формула которого известна еще с дохристианских времен[92].

Вероятно, море здесь символизирует глубину как место обитания нежита, близкое к аду, тогда как возвышенность, гора организуют противоположное внемирное сакральное пространство, близкое к небу, Богу. Если в византийской и аналогичных версиях СМ главной апотропеической фигурой (т.е. фигурой, чье записанное имя демоница обещает обходить стороной) выступают или Сисиний (со товарищи), или архангел Михаил (с Иисусом Христом и/или святыми спутниками), то в «Сихаил-типе» апотропеическая функция разделена между двумя персонажами историолы. Фигура и функции архангела Сихаила переходят в этот тип из ИСГ и связанных с ее инструкциями филактериев (византийские изображения Сихаила на иконках и мелкой пластике неизвестны). При этом «Сихаил-тип» заимствует мотив выхода нежита из моря от классических заклинаний против головной боли («Антавра-тип»), хорошо известных в славянской версии как «Заговор от нежита». Также заимствуется и формула диалога святых с трясавицами, единая для этого вида заговоров и СМ «Михаил-типа». В этой связи остановимся на заговорах от нежита и их связи с СМ подробнее.

Многочисленными исследованиями показано, как византийские заклинательные молитвы от головных болей перешли в славянские письменность и фольклор в виде молитв и историол, в которых персонифицированная болезнь получила имя «Нежит». И.Я. Порфирьевым из Требника Соловецкого монастыря изданы 4 русские версии врачевальных молитв от головной боли (Порфирьев 1891: 11–12). К началу XX в. русскими учеными были подробно исследованы греческие первоисточники (Алмазов 1901: 43–45, 90–95; Дмитриевский 1901: 452) и их славянское заимствование (Алмазов 1900: 48–49, 113–114). В. Качановский проанализировал славянские переводы заклинательной молитвы «Касательно боли в половине головы» (Kačanovskij 1881:

[92] Подробнее об этом см.: Kotansky 1994: 58–72.

151, 154–155). А.И. Алмазовым было показано, что многие из находящихся в русских Требниках XVI–XVII вв. версии греческих заговорных молитв имеют южнославянское происхождение[93]: например, молитвы от детских ночных страхов, вызванных «нечистым духом» (Алмазов 1900: 81). Сопоставительные исследования заговорных молитв от нежита и лихорадки с СМ были начаты в работах М.И. Соколова (Соколов 1894) и Вильо Мансикки (Mansikka 1909), обратившихся к раннехристианским источникам.

Современные отечественные исследователи разделяют эти молитвы по различным мотивам и элементам их топики, исторически разным первоисточникам, однако признают, что «эти молитвы явно демонстрируют следы взаимного влияния» (Агапкина 2010: 790). Учитывая, что «для восточнославянской заговорной традиции такие заговоры малохарактерны <…> соответствующие южнославянские молитвы очень редко попадали в русский требник» (Там же: 791).

Мотив «жены выходят из моря» подробно проанализирован в монографии Т.А. Агапкиной (Агапкина 2010). Сопоставляя сюжеты СЛ и заговоров от нежита, современный исследователь подчеркивает их различия и оспаривает мнение о их общем происхождении, на примере молитвы св. Григория от авры ранее высказанное М. Соколовым и сформулированное А.И. Алмазовым: «Настоящее заклинание повторяет по своей конструкции тот же мотив, какой имеется и в известном сказании о 12 трясавицах, и очевидно составлено по руководству одного и того же первоисточника» (Алмазов 1901: 45). Действительно, например, известны многочисленные южнославянские заговорные молитвы от вештицы, где архангел Михаил спускается с неба или с горы и встречает вештицу (см., например: Kačanovskij 1881: 155), после чего происходит диалог. Однако в этих молитвах отсутствуют мотивы выхода демоницы из моря или рубежного Иордана, характерные для византийских текстов от головной боли.

Исследованию заимствований русскими врачевальными и заговорными молитвами из греческих и южнославянских литургических и апокрифических памятников письменности посвящено немало специальных публикаций, большая часть которых, однако, была издана еще до Октябрьской революции

[93] «Относительно молитв общего назначения здесь не может быть сомнения, что источное начало их в греческой письменности. Что же касается до молитв специальных, то <…> имея начало в греческой письменности, врачевальные молитвы русского Требника, однако, не были непосредственным заимствованием из этой письменности. Они вошли в отечественный Требник исключительно чрез посредство Требника югославянского <…> Относительно же молитв специальных с безусловною несомненностью можно утверждать, что они — и внесены сюда в первый раз, и вносились в других редакциях после — из каких-либо апокрифических лечебников церковного характера, т. е. наполненных апокрифическими молитвами и заговорами, составленными на почве церковности» (Алмазов 1900: 95–96).

1917 г.: это труды акад. А.Н. Веселовского, книги А.И. Алмазова (Алмазов 1900; 1901) и др. Влияние южнославянской заговорной традиции СМ на восточнославянскую комплексно исследовано в главе А.Л. Топоркова в настоящем издании. Однако на основании сопоставления приводимых в настоящей главе текстов следует выдвинуть дополняющее выводы исследователей предположение. По нашей гипотезе, первоначальные версии текстов СМ, ИСГ и заговоров от нежита, возможно известные новгородцам, могли включать не только заговоры и амулеты южнославянского происхождения, но и византийские списки на греческом языке, содержащиеся в более легитимных Евхологиях и околоцерковной литературе. Здесь существовали, вероятно, и отдельные греческие списки врачевальных заговоров. Поздними копиями таких списков являются Сборник из мариупольского села Б. Каракубы (СБК) и Сборник заговорных молитв для некоего Флурия, сохранившийся в составе кодекса № 395 Национальной библиотеки Франции XV в. (SA).

Тексты СМ, описанные в главе О.В. Чёха, и заговоры от головных болей, которые перешли в славянскую письменность и фольклор, содержатся в одних и тех же сборниках с византийскими заклинательными и апокрифическими молитвами (см. таблицу 4).

Таблица 4. Перечень заговорных и апокрифических молитв в рукописном сборнике из Национальной библиотеки Франции № 2316 с указанием сюжета СМ и архангела Сихаила в них

лист	**название**	**тексты СМ и ИСГ с участием Сихаила**	**публикации**
313v	Святой филактерий. Филактерий раба Божьего имярек		
314v	Филактерий раба Божьего имярек		
316r–318r	Филактерий-именник архангелов для защиты раба Божьего имярек («Архангеликон»)		Reitzenstein 1904: 296 (фрагмент)
317v		Сихаил имеет власть над лихорадкой, которая трясет и которая бросает в жар	du Cange 1688: 1185
318r–319v	Филактерий Бога живого и экзорцизм Соломонов против козней дьявола и всякого зла	Этот амулет был дан Моисею в Египте, впоследствии он был дан Соломону подчинить всякого нечистого духа <…> трясучую лихорадку и с жаром, третьего и четвертого дня…	Reitzenstein 1904: 293

319r		Говори по-еврейски: Михаил, Гавриил, Уриил и Рафаил, Манусамуил, Сихаил…	Reitzenstein 1904: 298
319v–320	Касательно Мигрени		
320v–321r	Другие молитвы против мигрени и головной боли		
другие рукописи			
426v	Филактерий (от) болезней, вызванных нечистыми духами		
432r	Для (лечения) пароксизма		
432r–433r	(Молитва [от]) Гилу	Где бы ни были мои двенадцать имен и имя твое, архангел Михаил, и имя твое, Сисиний и Синодор (Cod.: Σινώδω), не войду в дом тот раба Божьего имярек	Legrand 1881: xviii; Reitzenstein 1904: 298–299. См.: LE
433r–434v	Молитва святого Григория Богослова		Legrand 1881: X–XII; Reitzenstein 1904: 19
433v		И молвил я: «Господин, укажи мне ангела от (всякой) лихорадки». И ответил он мне: «Зовется он именем Сихаил. Напиши имя его и носи, и не коснется тебя никакая немощь (болезни)»	
434v–435r	<Для связывающего заклинания>	В начале было слово…	Аналог см.: Delatte 1927: 89
435r–436	«Призываем тебя, владыко Боже»	Сихаил (имеет власть) над бессонницей, Сихаил (имеет власть) над лихорадкой, которая трясет и которая бросает в жар	Legrand 1881: XVIII–XIX
436v	Для (лечения) пароксизма	Заговор против мигрени и лихорадки, заканчивающийся молитвой «Изгнание болезни» (для ношения)	

Сохранился ряд средневековых рукописей, в которых совместно приводятся заклинательная молитва св. Григория и заговор «Сисиний/Мелетина-типа». Так, в не учтенном Р. Гринфилдом и позднейшими исследователями Евхологии В. Григоровича заклинательная молитва св. Григория включает заговор от мигрени и более краткую версию той же историолы «Сисиний/Мелетина-типа» (вариант SA1). Вероятно, отдельно стоящие в таких сборниках списки врачевальных и заговорных молитв могли восприниматься как единый текст, позволяющий производить контаминацию его элементов — отдельных молитв и заклинаний. Подобный феномен «совмещения в одно целое бывших дотоле двух отдельных заговоров» ранее был показан А.И. Алмазовым на примере сравнения ряда врачевальных молитв в русском Требнике и «заговоров на случай родов женщиною», в том числе византийских (Алмазов 1900: 77–78). Согласно его выводам, врачевальные заклинательные молитвословия, направленные к устранению вредного воздействия демонов на человека (так наз. «запрещальные молитвы»), имеют ряд особенностей, в число которых, кроме их заклинательного характера, можно отнести и то, что: «5) в литургические рукописи такие тексты вносятся группой и часто составляют особую главу; 6) в т.ч. за счет такой контаминации, греческая группа запрещальных молитв с течением времени все более и более усложнялась» (Алмазов 1900: 84–86).

По нашей гипотезе, родившаяся в Новгороде в период пика распространения здесь культа архангела Сихаила (XI–XIV вв.) версия СМ содержит пример такой «усложненной» историолы, представляющей собой текстовую контаминацию СМ, ИСГ и заговорных молитв от «нежита»: из моря выходят семь простоволосых дев-болезней, которых встречают святой Сисиний и ангел Сихаил.

Известно, что ряд особенностей построения славянские апокрифические молитвы и народные заговоры от трясавиц и вештицы переняли у византийских историол о Гилу (Мансветов 1881; Агапкина 2010: 693). Аналогичное заимствование наблюдается и в случае специальных молитв от головной боли/нежита (Соколов 1894; Алмазов 1900). В российской версии эти молитвы претерпевают бóльшие или меньшие изменения[94]. Контаминация этих различных заговорных сюжетов в одну историолу в новгородской берестяной

[94] Известны многочисленные примеры «адаптации» византийских заговорных молитв к российским условиям. Например, молитва от нечистых духов с именем свмч. Киприана, более поздняя, чем «анатолийские» молитвы, также происходит из греческой письменности, но в русских списках не тождественна первоисточникам. Так, в версию, изданную А.И. Алмазовым, переписчиком вносятся имена русских святых (Алмазов 1900: 96). В этой связи А.И. Алмазов отмечает, что «русские компиляторы не всегда были только беспрекословными переписчиками этих молитв <…> они не считали грехом по крайней мере отчасти “обрусить” молитву» (Там же: 96).

грамоте № 930[95] может свидетельствовать о ее «книжном» происхождении[96]. Аналогичная контаминация наблюдается в тексте СБК 3[α] сборника заговоров и апокрифических молитв на греческом языке из поселения крымских греков под Мариуполем. Текст начинается со слов: «Когда шел наш Господь Бог по другую сторону от Иордана, повстречал Мигрень, скверную проклятую армянку Гилу» (Чернухин 2005: 85). Здесь сюжет заговора «Антавра-типа» служит началом текста СМ «Михаил-типа»[97].

Имея текстологические доказательства заимствований в русские требники из южнославянских как врачевальных, так и ряда специальных заклинательных молитв, таких как молитвы над страждущим от духов нечистых (Алмазов 1900: 95–96), мы не вправе автоматически переносить эти выводы на все апокрифические и отреченные молитвы, связанные с СМ и имеющие параллели в византийской письменности. В ряде случаев восточнославянские версии этих молитв могут опираться на исходный греческий текст: в частности, в связи с особым культом архангела Сихаила — борца с лихорадками в Новгороде, перенесенным сюда как напрямую, так и через южнославянское посредничество, по всей вероятности, из византийских провинций Малой Азии. Следы этого влияния присутствуют не только в заговорной, но и в достаточно поздней околоцерковной литературе. Так, русский рукописный Требник XV в. включает заклинательную молитву для защиты дома от беса, версии которой также известны в русском заговорном фольклоре (Алмазов 1900: 89). В этой молитве стоят на страже дома архангелы Михаил, Гавриил, Рафаил, Сихаил и Уриил (Алмазов 1900: 130), «каноническая» пятерка каппадокийских архангелов[98].

---

[95] Подробный разбор этого наиболее раннего текста восточнославянского варианта СМ в новгородской берестяной грамоте № 930 (XIV в.) см. в главе А.Л. Топоркова, с. 630 и сл. наст. изд.

[96] Сама грамота представляет собой лист из книги, которой мог являться сборник заговорных молитв, аналогичный рассмотренным выше.

[97] Формула заимствуемого ритуального диалога, имеющего двухтысячелетнюю историю, приводится, в частности, М.И. Соколовым на примере заклинания от болезни головы в заговоре, приписываемом Григорию Чудотворцу, из Евхология Григоровича (л. 36 и сл.): «Вышла эта авра от моря. Встретил ее первый архангел Михаил и сказал ей: “Откуда идешь и куда направляешься…”» и т.д. (Соколов 1894: 24).

[98] Похожая молитва находится в Часослове из Софийской национальной библиотеки (№ 631, fol. 632): здесь упоминается лишь архангел Михаил, а св. Сисиний прогоняет демоницу-вештицу в море (Цонев 1923/2: 150–151; Tsonkova 2015: 231).

Приложение

САКРАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ СИСИНИЕВОЙ ЛЕГЕНДЫ: О ПРЕДЫСТОРИИ ИМЕНИ И ОБРАЗА

(А.Л. Рычков)

С конца XIX в. генезис Сисиниевой легенды связывали с историей и этимологией имени главного персонажа. В последние десятилетия получила обоснование новая гипотеза о происхождении имени Сисиния. Выяснилось, что имя бога-защитника в пехлевийских легендах (надписях на монетах), записанное на сасанидских амулетах как *ssn*, следует читать не как очевидный сакральный эпоним сасанидов *Sāsān*, а как *Sesen* — имя древнего семитского божества, зафиксированное в угаритских памятниках II тыс. до н.э. Выдвинутая в 1998 г. М. Шварцем гипотеза была подвергнута всестороннему обсуждению в научной печати и сегодня в целом принята (Fauth 1999; Huyse 2005; Timuş 2008; Schwartz 1998a; 2008; Lütge 2010; Torijano 2011; Grenet 2004; 2013).

В статье «Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharangēs, and ... ‘Semanglof’» Мартин Шварц (Schwartz 1998a) подробно обосновал прочтение имени *Сесен* в надписях под изображением божества на сасанидских амулетах и предположил, что сасанидский магический защитник женщин от демонов Сесен является «ономастическим родственником» византийского св. Сисиния и еврейских ангелов Санви, Сансанви и Самангелоф, чьи имена образованы от арамейского *Sæsæn, восходящего к древнему теониму *Sasm. Другой ономастической ветвью арамейского имени оказывается, по Шварцу, ангел позднеантичной магии и гностиков *Sesengen Barpharangēs,* чье имя в начале н.э. фигурирует на еврейских и греческих амулетах, а также в коптских гностических апокрифах. М. Шварц рассматривает в совокупности три отдельные истории имени *Ssn*: 1) от древнего сиро-финикийского теонима *Sasm к позднеантичным греческим и арамейским магическим именам Сесен и Сесенген Барфарангēс; 2) парфянский и среднеперсидский магический материал, упоминающий божество Сесен, защитника беременных и новорожденных (до сих пор ошибочно идентифицировавшегося с иранским именем *Sasan*); 3) синкретический восточнохристианский святой Сисиний и его спутники с похожими именами (Сисинодор, Синис и др.), а также связанная с ними триада еврейских ангелов, защищающих младенцев (подробнее о них см. главу М.М. Каспиной «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда»). Раскрывая этимологическую историю сакрального имени Сесен, Шварц указывает на фигуру арамейского божества-хранителя *Ssn* как на предшественника Сисиния в деле магической защиты женщин от демонов.

На серии сасанидских амулетов-печатей (Gyselen l995: 43) и ряде других изображений сакральным атрибутом Сесена служит пальмовая ветвь, что,

по предположению М. Шварца, может указывать на этимологию его имени. Согласно Шварцу, имя святого Сисиния содержит вторичную производную от аккадского слова *sissinnu*, сохранившегося в сирийском *sysn'/sīsānā/*, обозначающем «плодоносящую ветвь финиковой пальмы», т.е. является «растительным» культовым именем. В последующей статье, посвященной проблеме Сесена — Сисиния (Schwartz 2008), М. Шварц обобщил и развил представления о происхождении имени Сисиния и родственных ему имен.

Элегантное эпиграфически-лингвистическое доказательство прочтения на иранских амулетах имени Сесена было предоставлено директором Иранского центра Практической школы высших исследований (EPHE) Филиппом Гюизом (Huyse 2005). Он обратился к сасанидскому амулету-печати из Музея искусств Метрополитен, на котором ранее Ш. Шакед (Shaked 1994: 166) прочитал имена защитного божества *ssny*, а также противостоящей ему демоницы, имя которой было истолковано ученым как «смерть Сесена», что указывает на Сесена как на главного противника этого женского демона. Ф. Гюиз обратил внимание на окончание *-y* в огласовке имени защитного божества ssn, поскольку имя «ssny на печати показывает, что непосредственно предшествующий слог имеет аналогичную короткую гласную. <…> Действительно, — заключает из этого Гюиз, — имя *S'sn*, его производные *(s's'n /Sāsān/*) и патронимы филологически достоверно производятся от имени парфянского и персидского божества *ssn* /Сесен/ <…> Мы можем убедиться, что сакральное имя Сесен, в конечном счете, возвращается в сирийский язык как S*y*s*y*n (Сисиний и др. вариации), <…> Шварц прав» (Huyse 2005: 59–60). Выводы Шварца об исконных функциях Сесена как защитника беременных женщин и новорожденных были также проверены и подтверждены на зороастрийском эпиграфическом материале в работе «Легенды и перинатальные знания среди зороастрийцев» (Timuş 2008).

Опираясь на выводы М. Шварца, Михаель Лютге в работе, посвященной анализу источников гностического трактата «Зостриан» (2010), прослеживает ономастическую историю магического имени Сесенген Барфарангēс. В качестве одного из выводов автор отмечает: «Череда метонимических изменений имени угаритского демона-божества (SSM BN PDRŠŠA) от XIV в. до н.э. приводит к магии сирийско-арамейской культуры и появлению на еврейских амулетах от Лилит созвучных имен троицы ангелов, имени *Sasan* в иранских текстах и *Sesengen Barpharangēs* в сирийских и египетских магических текстах. Сесен имеет такие "врожденные" апотропеические функции, как лечение от лихорадки, обеспечение домашней безопасности и защита семьи, появляясь в кипрских, египетских и пунических текстах в качестве личного имени божества» (Lütge 2010: 212).

Пабло Торихано в работе «Соломон и магия» (Torijano 2013) рассмотрел, в частности, параллели между иконографией Соломона и св. Сисиния на античных амулетах и чашах. Торихано обратил внимание на важную роль

изображений демоницы и тот факт, что легендарные персонажи направляют свои копья в ее сердце. По его мнению, аналогичный образ покорителя демонов появляется уже на амулете из городища Арслан Таш (близ г. Айн эль-Араб в Сирии), наиболее древнем из известных амулетов от демониц. Это же мнение ранее было высказано М. Шварцем и подтверждено в специальной статье В. Фаута, в которой он указал на сходство мотивов, имен и иконографии амулета из Арслан Таша I и СЛ (Fauth 1999)[1].

Ил. 1. Финикийский амулет из Арслан Таша I. Фрагмент (лицевая и оборотная стороны). VII–VI вв. до н.э. Музей Алеппо (Сирия), инв. № 1329. Лицевая и оборотная стороны.

Финикийский амулет из Арслан Таша I, датируемый VII–VI вв. до н.э. и хранящийся ныне в музее Алеппо (инв. № 1329), актуален для истории СЛ, поэтому мы включаем в обзор исследований сакральной предыстории имени и образа св. Сисиния, борца с демоницами, перевод текста этого амулета, выполненный и прокомментированный для настоящей публикации А.К. Лявданским[2]. В тексте упоминаются три персонажа, так или иначе связанные с СЛ: 1) божество *ssm bn pdr(šš?)*, с именем которого ряд авторов сближает имена Сисиния и одного из ангелов в арамейских и еврейских версиях сюжета СЛ; 2) демонический персонаж «душительница ягнят», к которому, вероятно,

[1] Отметим также, что В. Фаут в статье «SSM BN PDRŠŠA» первым обратил внимание на имя таинственного божества SaSma, Sasmai в ассирийских документах VII в. до н.э. и предположил, что оно является прототипом имени Сесена в греческой магической формуле (Fauth 1970: 232).

[2] Перевод сделан по изданию: Pardee 1998.

восходит «душительница детей» в арамейских и арабских заговорах; 3) Лилит — главный персонаж еврейских версий сюжета СЛ, а также одно из имен демоницы в сирийской традиции.

По одной из популярных интерпретаций, амулет из Арслан Таша был предназначен для помощи при родах. Важно и то, что в тексте амулета поднимается тема договора «неба и земли», которая далее, вероятно, актуализируется в ЗС и СЛ как договор сакрального героя с демонами. Текст амулета[3]:

(I) $_{1}$ Заклинание от ʕTʔ. Договор $_{2}$ SSM BN PDRŠ[4], $_{3}$ Šʔ, бога. $_{4}$ И (заклинание) от душительницы яг-$_{5}$нят[5]. (B) дом, в который я вхожу,$_{6}$ вы не входите (II) $_{7}$, И во двор, в который я ступаю,$_{8}$ вы не ступайте. За-$_{9}$ключил он с нами договор $_{10}$ вечный. Ашшур заключил (его) $_{11}$ с нами и все дети богов $_{12}$ и величайшие (из) собрания святых (богов).$_{13}$ И (это —) договор неба и земли $_{14}$ [на]век, (скрепленный) клятвой владыки (III) $_{15}$ [….] земли, клятвой (IV) $_{16}$ [су]пруги Хаурана, чье слово истинно, (V) $_{17}$ и (клятвой) семи других его жен и (клятвой) во- (VI) $_{18}$ сьми жен святого владыки. (VII) $_{19}$ От ʕRTʔ. Из темной комнаты $_{20}$ пройди, быстро, быстро, этой ночью[6]. $_{21}$ Из моего дома наружу иди. (VIII) $_{22}$ [...] на $_{23}$ воротах $_{24}$ моих. И $_{25}$ свет на $_{26}$ (дверных) косяках. Взошло солнце. $_{27}$ [?] кони $_{28}$ ḤLB и LR[?] $_{29}$ [??]

П. Торихано указывает на многочисленные параллели с ЗС и СЛ в сюжете амулета, где Sasm выступает против демонических фигур, которые именуются в женском роде как *душительницы* и представлены в т.ч. изображением крылатой женщины-сфинкса. Эти фигуры относятся к наиболее ранним мифологическим образам женских демонов, таких как аккадская Ламашту, еврейская Лилит, христианская Гилу и Оноскелис, особо опасных

---

[3] I — лицевая сторона; II — оборотная сторона; III — левая боковая; IV — нижняя боковая; V — верхняя боковая; VI — правая боковая; VII — на фигуре «сфинкса» (лицевая сторона); VII — на фигуре «волка» (лицевая сторона); VIII — на фигуре «воина» (оборотная сторона). — *Примеч. А.К. Лявданского.*

[4] Наиболее популярно мнение, что *ssm bn pdrš* или *ssm bn pdršš?* представляет собой имя собственное. О сближении *ssm bn pdršš?* и *sesengenbarpharanges* см.: Scholem 1960: 100; Fauth 1970: 254. — *Примеч. А.К. Лявданского.*

[5] *ḥnqt ʔmr* «душительница ягнят». Возможен также перевод «душительница ягненка» или «душительницы ягнят (ягненка)». Однако форма единственного числа может метонимически использоваться и как обозначение неопределенной группы животных, поскольку речь идет не о конкретном убийстве ягненка, а о свойстве мифологического персонажа убивать ягнят. Т. Гастер указывает на примеры употребления эпитета «душительница» по отношению к Лилит в заклинательных чашах из Вавилонии, а также на использование этого эпитета по отношению к демонице в сирийских версиях СЛ (Gaster 1947: 186). — *Примеч. А.К. Лявданского.*

[6] Или: «Лиле» (<аккад. *Lilû*, Albright 1939), «Лили(т)» (Gaster 1942; Röllig 2000). Известный вариант прочтения как «ночные демоны» не подтверждается палеографическим анализом, поскольку отсутствует знак *нун* (Pardee 1998: 25). — *Примеч. А.К. Лявданского.*

для рожениц и младенцев. Схожую с амулетом из Арслан Таша I иконографию ученый обнаружил в корпусе пехлевийских текстов и на сасанидских амулетах с изображением встречи демонической женской фигуры и воина с копьем, пронзающего ее. На многих из этих амулетов воин идентифицируется как *ssny, SSN, sasyn*. Варианты того же имени появляются и на амулетах со «святым всадником» Сисинием, и на арамейских магических чашах, и в греческих магических папирусах. В последних присутствует имя магического ангела *Sesen(gen) bar Pharangēs*; на арамейских чашах появляются имена *swny, swswny snygly*, а в византийских амулетах — имена «Сисиний, Сисинарий».

Около III в. н.э. имена *ssn*, *sisin*, *ssn bar prngs* становятся мощными voces magicae: они были использованы арамейскоговорящими евреями в Месопотамии и привели к формированию магических историол (т.е. мифологических повествований, сопутствующих процедуре экзорцизма) о преследовании женского демона. Позднее в подобных историолах появляются христианские персонажи вроде св. Сисиния (Сисиния, Синеса и Сисинодороса и т.д.), который побеждает женского демона. Таким образом, по заключению П. Торихано, через еврейскую практику защитной магии магическая основа этого имени преодолела все границы, и в итоге оно стало использоваться в связи с иконографией святого всадника Сисиния (Torijano 2013: 115–117).

Известный французский археолог и исследователь, специализирующийся на междисциплинарной проблеме «эллинизм и Древний Восток», Франц Гренэ в недавней обзорной статье «Трансферы магии и демонов с Римского Востока в Среднюю Азию, III–IX вв. н.э.» (Grenet 2013a) провел сравнительный анализ сасанидских лечебных амулетов и аналогичных амулетов александрийского и византийского происхождения, показав параллелизм изображений и различных изводов «протоимени» Сесена, включая св. Сисиния.

Ил. 2. Божество Сесен на магической печати (Иран, нач. н.э.). Надпись на пехлеви начинается со слов: «Клянусь! Ты, преспокойный и справедливый Сесен…» (Gignoux 2002). Берлин, Музей исламского искусства. Публ. по: Grenet 2013: 83.

В пленарном докладе на ежегодно организуемой им международной конференции «Religions du monde iranien ancien» (2012) Франц Грене подвел итоги исследований сасанидских лечебных и профилактических амулетов и отметил, что один из изображенных персонажей на них — всегда Сесен (SSN, ssyn), а другой — его демоническая противница *Sesenmarg* (букв. «смерть-Сесен»). Грене подчеркнул, что Сесен на амулетах имеет свою четкую

специализацию: «Сасан, тезка династии Сасанидов, соответствует западно-семитскому *SASM (угаритский), Сесен (арамейский) и специализируется на борьбе с демоницами Лилит, которые нападают на новорожденных и их матерей» (Grenet 2013б: 44–45). См. ил. 2 на с. 755.

Ф. Грене обращает внимание на важное значение культурологических выводов, следующих из этимологической гипотезы М. Шварца. Оказывается, что противостоящий демоницам древневосточный бог со временем дает жизнь разным героям других культур, которые наделяются именами, происходящими от *Сесена*: такими как Сисиний в христианской или Сесенген в александрийской магической традициях (Grenet 2013а: 82–83). Таким образом, сакральная история имени и функций христианского мифологического персонажа — святого Сисиния — уходит в глубину тысячелетий и разворачивается во времени и в различных культурных и религиозных традициях подобно своеобразному «имени-свитку». Такова оказывается удивительная долговечность имени и функций магического божества, не входившего в официальные религиозные пантеоны, однако сохранившего сакральную силу посредством преобразований имени и сопутствующей ему легенды, получивших широкое географическое распространение на протяжении нескольких тысячелетий.

Дохристианские магические формулы и СЛ

Вместе с древней предысторией имени Сисиния и противостоящих ему демониц СЛ заимствует и переосмысляет другие образы и формулы дохристианской магии, присутствие которой в СЛ подтверждают параллели с ЗС. Наиболее ранним заимствованием из дохристианских магических практик следует признать так называемую «Беги-формулу», присутствующую на амулетах с Соломоном/Сисинием и в историолах СМ. Она представляет собой перформативную формулу ритуального обращения к демону: «Беги, (такое-то зло), (такой-то герой) преследует тебя». Формула найдена в тексте филактерия IV в. до н.э. из Фаласарны (Крит), а также на александрийских амулетах начала н.э. Так, на медальоне-амулете из малоазийского города Кизик III–IV вв. н.э. и его аналоге XII в. из Херсонеса[7] совместное изображение Соломона-всадника и ангела сопровождается надписью: «Убегай, ненавистная, Соломон преследует тебя (и) ангел Арааф!» (Perdrizet 1903: 47–48). Считается, что «Беги-формула» была христианизирована в V в. н.э. Так, в египетском папирусе V в. н.э. из Оксиринха (P.Oxy. 8.1151) содержится

[7] Описание амулета из Херсонеса см.: Матанцева 1994; его обсуждение: Matantseva 1994. Костяной амулет из Сердики (София, Болгария) конца V — начала VI в. к именам Араафа и Соломона добавляет Сисиния: «Арааф, Соломон. Сисиний» (Markov, Velichkov 2007: 45). Крым и Болгарию, где найдены амулеты, напоминающие малоазийские, можно назвать в качестве двух возможных путей проникновения на Русь амулетов из византийских провинций Малой Азии.

греко-византийский текст для изгнания именем Христа лихорадки у женщины Евфимии: «† Беги, ненавистный дух, Христос преследует тебя! <…> убегай и изыди от нее, всякая горячка и всякая трясучая лихорадка: перемежающаяся, трехдневная, четырехдневная, и всякое зло» (Meyer, Smith 1994: 42). В подобных формулах помимо Иисуса Христа фигурируют ангелы, святой Сисиний с братьями, имена которых произведены от того же корня, или с сестрой(?) Сисинией (Spier 2015: 53). При этом на ряде амулетов святые и ангелы действуют совместно (см. таблицу 1, № X). Постепенно христианизируются и традиционные апотропеические изображения святого всадника[8]. На амулете № VIII (табл. 1) из малоазийской Смирны VI–VII вв. н.э., приобретенном Г. Шлюмберже на местном базаре, Соломон-всадник пронзает демоницу копьем, заканчивающимся в навершии крестом, а окружающий рисунок текст гласит: «Убегай, ненавистная, Соломон преследует тебя! Сисиний, Сисинарий» (Schlumberger 1892: 74–75; Perdrizet 1903: 47; 1922: 27). Впоследствии имя Соломона совсем исчезает из формулы и иконографического сюжета.

Впервые формула «Беги, беги, Авизу!» появляется в греческом тексте на переходных иудео-христианских амулетах для исцеления матки с так называемой «истера-формулой»[9], изображением конного Соломона/Сисиния вместе с именами св. Сисиния и Сисинии. Имя *Сисиния*, вероятно, происходит из утраченной ныне ранней версии СМ, в которой фигурировала сестра святого с тем же именем в женском роде.

На одном из сирийских амулетов (см. таблицу 1, № V) вместе с именами Сисиния и Сисино(дора) над святым всадником появляется имя «Мелисий». Поскольку амулет классифицируется исследователями как предназначенный для защиты беременных и лечения женских репродуктивных расстройств, то маловероятно (несмотря на то что мужчины также использовали «амулеты для матки»), что это имя владельца, которому был подобран соответствующий его имени амулет с сюжетом из СЛ. Более вероятно, что это имя другого брата святого, которое образовано от древнегреческого слова μέλιττα/μέλισσα ‘пчела’, подобно имени Мелетины, сестры святого в византийской версии СЛ. Об удвоении и утроении имен и компаньонов Сисиния см.: (Fauth 1999: 415–416).

---

[8] Примеры иконографии такого рода медальонов-амулетов см.: Соколов 1894; Perdrizet 1903: 46–48; Bonner 1950; Walter 1991; Spier 1993: 60–62 и др. О гемме с изображением Соломона в Эрмитаже и обзор первоисточников см.: Банк 1956. Подробнее о «Беги-формуле» см.: Faraone 2001: 199–200.

[9] От др.-греч. ὑστέρα «матка». «Истера-формула» в виде текста «матка, черная, почерневшая, что ты как змея извиваешься, как дракон шипишь?» повторяется на древнерусских змеевиках, в связи с чем ее исследованием и расшифровкой занимался ряд русских ученых, подробнее см.: Агапкина 2010: 485–533. На бронзовых амулетах VI–VII вв. из сиро-палестинского региона отсутствует обращение «черная, почернелая» [μελάνη μελανωμένη], которое появляется позднее.

Амулеты типа Соломон/Сисиний

Исследованию амулетов типа Соломон/Сисиний, в том числе сиро-палестинского региона, посвящен ряд статей и глав монографий, на которых следует остановиться подробнее.

Историю специального научного изучения амулетов с Соломоном открывает, вероятно, публикация П. Пердризе «ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΩΝΟΣ» [«Печать Соломона»] (Perdrizet 1903). Комплексное фундаментальное исследование этих амулетов начинается с выхода монографии Кемпела Боннера «Studies in Magical Amulets Chiefly Greco-Egyptian» (Bonner 1950), в которой автор делит медицинские амулеты, в частности, с изображением конного Соломона/Сисиния, на категории по их назначению (медицинские амулеты против лихорадки, «маточные амулеты» и т.д.) (Bonner 1950: 208–213, 302). К. Боннер выделяет различные типы амулетов Соломона по изображениям на обратной стороне: «Самая большая группа использует на реверсе изображение πολυπαθής ὀφθαλμός [«многострадальный глаз»], как его называет «Завещание Соломона» (*TSol*. 18, 39]). Этот тип магического дизайна показывает «Дурной глаз», пронзаемый оружием и подвергающийся нападению нескольких животных» (Bonner 1950: 211). Большое количество амулетов с изображением Соломона и «Дурного глаза» исследуется в разделе «Апотропейная фигура Соломона, печать Соломона и Соломон-всадник» из фундаментальной монографии Джона Эллиота «Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World» (Vol. 4, 2017). Связи между историей о Гилу и сглазом рассмотрены в работах (Sorlin 1991: 413–414; Patera 2006–2007: 321–324; Passalis 2014: 126–127).

Наиболее объемное сравнительное исследование магических гемм «Die Magischen Gemmen…», в т.ч. с изображением Соломона/Сисиния, включающее обзор амулетов из основных музеев мира и их каталогизацию, вышло в свет в 2004 г. Это опубликованная диссертация немецкой исследовательницы позднеантичных магических гемм Симоны Михель (Michel 2004). Михель приводит в каталоге геммы, на которых вместе с образом святого всадника вырезано имя св. Сисиния (AGIE SISINNII) (Там же: 490, 501, 521). Геммы выполнены из гематита, который использовался для лечения матки, что подтверждает ту же специализированную направленность гемм с изображением святого, что и у обсуждаемых бронзовых амулетов. Существенно, что гематитовая гемма «Конный Соломон/Сисиний, убивающий Гилу» (2.0×1.7×0.35 см) из коллекции Müller, Bonn с надписью вокруг изображения «Σολομων Σισινι» [«Соломон, Сисиний»] и «Печатью Бога» с оборотной стороны датируется концом IV — началом V в. н.э., т.е. содержит одно из наиболее ранних упоминаний имени Сисиния на древнегреческом языке в контексте борьбы с демоницами (см. об этой гемме: Spier 1993: 37).

Еще до публикации своей диссертации, при сотрудничестве с другими известными исследователями магической глиптики, С. Михель подготовила

монографию «Магические геммы Британского музея» (Michel 2001), где в главе «Иудео-христианские мотивы» особое внимание уделено филактериям Соломона/Сисиния. Согласно С. Михель, смысл этих амулетов следует искать в «Завещании Соломона», где Соломон получает от архангела Михаила «Божью печать», которая дает ему магическую силу для победы над злыми демонами. Вот почему предметы этой группы в большинстве своем имеют на оборотной стороне надпись «СФРАГІС ΘΕΟΥ» («Печать Бога»). Эта легенда отразилась в изобразительных мотивах защитных амулетов для беременных женщин, рожениц, детей и подростков, поскольку Лилит была особенно опасна именно для них.

На таких амулетах Соломон, сидя на коне, поднявшемся на дыбы над лежащей на земле обнаженной демоницей, поражает ее копьем. Демоница изображена с распущенными волосами, которые символизировали для иудеев презренный род ее занятий. К этой схеме относится также восьмиконечная звезда — знак печати Соломона. На одной стороне амулета обычно изображаются Соломон (с именем или без) и демоница, а на оборотной помещается надпись «Печать Бога». На ряде гемм Соломон отождествляется со святым Сисинием, в связи с чем рядом с изображением всадника написаны оба имени. С. Михель описала ряд таких гемм-амулетов в разделе «Соломон и Лилит» (№ 430–450). Исследовательница показала, что изображения Соломона/Сисиния, поражающего демоницу, представляют собой особый иконографический сюжет, который позднее воспроизводился на амулетах из бронзы.

Подробное обсуждение амулетов с конным Соломоном/Сисинием предложено в монографии П. Торихано «Solomon the Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition» (2002) и в его же статье «Solomon and magic» (Torijano 2013: 107–125). В этих работах П. Торихано уделяет особое внимание христианизации образа Соломона на амулетах и в этой связи подробно останавливается на амулетах со св. Сисинием, проводя сравнительный анализ текстов СЛ, заговорных молитв, амулетов и арамейских магических чаш. В более поздней статье 2013 г. П. Торихано приходит к выводу, что упоминание Соломона всегда оказывается частью более крупной защитной инвокации (молитвы) против демонов и/или заболеваний, вызванных ими. Выводы П. Торихано, перенесенные на фигуру св. Сисиния и СЛ в целом, развиваются в статье В. Фосколу (Foskolou 2014), о которой будет сказано далее.

Важный вклад в представления о хронологии амулетов типа Соломон/Сисиний внесли статьи Кристофера Уолтера начиная с работы «The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints» (1991). Исследователь реконструировал возможные этапы развития иконографии на амулетах от изображений Соломона в III в. н.э. до VI в., когда всадник окончательно получил новую идентичность как христианский святой воитель (Walter 1990: 33–42). Уолтер считал св. Сисиния ключевой фигурой в тот переходный период, когда христианские святые перенимали от Соломона

его защитные функции, с которыми к ним переходили и элементы апотропеической иконографии святого воителя. Так, на некоторых амулетах этого периода присутствует ссылка на св. Сисиния вместе с Соломоном (Walter 1991: 41–42). Хронология была дополнена в последующих работах П. Торихано и А. Косентино. Статьи А. Косентино (Cosentino 2002; 2013) внесли также большой вклад в понимание связи магического образа Соломона с «Завещанием Соломона». В настоящее время итальянский исследователь готовит к публикации монографию «Печать Бога», посвященную амулетам с Соломоном.

Святой Сисиний на медальонах

Тематика металлических, чаще всего бронзовых, амулетов византийского периода, включающих образ св. Сисиния, освещена значительно слабее. Приятным исключением здесь можно назвать недавнюю монографию Марии Патера «Figures grecques de l'epouvante de l'antiquite au present: peurs enfantines et adultes» (Patera 2015), в 3-й главе которой, посвященной демонице Гилу, автор привлекает к обсуждению бронзовые амулеты со св. Сисинием и демоницей Авизу, предлагая свое истолкование сюжета ряда амулетов, опубликованных нами в таблице 1, на основе сопоставления с текстами историол СЛ. Использованный автором метод привлечения нарратива СЛ для описания византийских амулетов со св. Сисинием иногда приводит к спорным результатам, однако включает эти амулеты в контекст византийских версий СЛ. По мнению автора, в ряде случаев эти амулеты и чтение историолы СЛ должны были «работать» вместе. В книге представлен перевод на французский язык ряда текстов византийских филактериев и амулетов типа Соломон/Сисиний.

Замена апотропеической фигуры Соломона образом св. Сисиния на амулетах и медальонах была рассмотрена Петром Гротовски в монографии, посвященной иконографии византийских святых воинов (Grotowski 2009).

Остановимся далее на ряде статей, в которых обсуждается связь греческих надписей и изображений на металлических медальонах с их апотропеическими и медицинскими функциями.

Вопрос о лечебной направленности византийских медальонов был подробно рассмотрен Г. Виканом в статье «Искусство, медицина и магия в ранней Византии» (Vikan 1984), где показана роль апотропеев с изображениями святого всадника и фрагментов псалма 90 на амулетах от болей в животе, в том числе — паломнических.

Альфонс Барб в серии статей 1953–1972 гг. обсуждал византийские, римские и египетские амулеты для матки, включающие медальоны со св. Сисинием (таблица 1, № VII) (Barb 1964), а также образ демоницы Авизо в связи с амулетом № VI, табл. 1 (Barb 1972). В статье 1966 г. под названием «Антавра: русалка и чертова бабушка» А. Барб устанавливает связь между

«заговором Антавры», изображениями «головы Горгоны» с «истера-формулой» и Сисиниевой легендой (Barb 1966).

В статье «Средневековые византийские магические амулеты и их традиция» (1993) Джеффри Спир подробно изучил историю, формулы и иконографию византийских амулетов для матки и каталогизировал их, представив наиболее полный перечень этих амулетов, известных на сегодняшний день (Spier 1993).

В статье «Античная магическая книга использовалась в VI в. для изготовления византийских амулетов?» (2014) Спир расширил опубликованный ранее (Spier 1993) перечень бронзовых амулетов VI–VII вв., уделив особое внимание вариациям в передаче магических формул на амулетах из Сирии и Палестины, в том числе — обращенных к матке и св. Сисинию. Согласно выводам Спира, должен был существовать литературный прототип для сходных магических формул, разделенных между собой несколькими веками. Он также высказал гипотезу о существовании некоего магического справочника, в котором давались инструкции по изготовлению подобных амулетов (Spier 2014).

В том же 2014 г. вышла статья «Магия письменного слова: свидетельства надписей на византийских магических амулетах» В. Фосколу (Foskolou 2014). Опираясь на современные представления о «перформативных высказываниях» теории речевых актов Дж. Остина и об интегративной, по отношению к мифу и реальности, функции магической историолы в ритуальной практике (Frankfurter 1995), автор сопоставляет изображения святого всадника и надписи на амулетах для исцеления матки VI–VII вв. н.э. В. Фосколу приходит к заключению, что эти надписи являлись популярными фрагментами историол, известных позднеантичным владельцам амулетов, но не всегда — современным исследователям. Изображения на рассматриваемых амулетах также становятся иллюстрацией этих повествований: например, образ святого всадника с копьем над демоницей указывает на экзорцизмы Гилу. По мнению автора, важно, что на ряде наиболее ранних амулетов из сиро-палестнинского региона и Малой Азии встречаются вместе формулы для успокоения матки и образы и формулы, в которых фигурирует Сисиний. В обоих случаях формулы и символические образы отсылают к нарративам соответствующих историол (Foskolou 2014: 345–347).

Эта статья развивает тезисы Роя Котански (Kotansky 1991: 117), который ранее отнес тексты с элементами экзорцистических формул (в т.ч. «Беги-формулы») к «перформативным заклинаниям», где к демону обращаются напрямую. Отсюда мы можем сделать вывод, что амулеты с элементами историол СЛ призваны были напомнить демонице о некогда заключенном с ней договоре («я не войду туда, где написаны мои имена и имена св. Сисиния»), подобно тому как действовал в отношении изгнания

демониц уже самый древний из найденных амулет из Арслан Таша I, а впоследствии — филактерии и экзорцизмы Соломона. Все они были не просто защитными, но содержали также и элемент перформативного диалога с демоницей: напоминание о договоре одновременно оказывалось актом изгнания демоницы. Это очень заметно, в частности, в тексте найденного в Италии амулета позднеримского периода, призванного защитить некую Синтихию от демонов лихорадки, судорог и всякого сглаза. Амулет несет изображение «характеров», которые (по магической легенде) были на печати Соломона, и объявляет Синтихию неприкосновенной для демонов на следующем основании: «Всякий злой дух пусть вспомнит о договоре, который заключили из страха пред Соломоном и ангелом Михаилом» [πᾶν πνεῦμα πονηρόν, μνησθέντα τῆς διαθήκης ἧς ἔθεντο ἐπὶ δ<έ>ει Σολομῶνος καὶ / Μ<ι>χ<αήλ>ου τοῦ ἀνγέλου] (Merkelbach 1996: 44–46).

В статье «Metamorphosis, Mixanthropy, and the Child-killing Demon in the Hellenistic and Byzantine Period» (2017) Хета Бьёрклунд обращает внимание на то, что способность к метаморфозе при проникновении в дом и бегстве от преследователей является неотъемлемой частью историолы и характера демоницы из СЛ. В текстах амулетов часто описывались еда или питье крови при заклинании матки, которую считали особым существом, живущим в человеческом теле. Та же фраза «ешь (кровь)» и/или «пей (кровь)» встречается на амулетах из Сирии, а впоследствии из Малой Азии, несущих изображение святого всадника и имя Соломона или Сисиния. Серебряный кулон средневизантийского периода из Малой Азии содержит следующий вариант «истера-формулы»: «матка черная, почернелая, ешь кровь, пей кровь» (Spier 1993: 55). Х. Бьёрклунд обобщает выводы исследователей (С. Джонсон, Дж. Спира, и др.) о том, что ссылки на еду и питье крови на истера-амулетах были призваны стимулировать беременность: в контексте «маточной магии» прекращение месячных кровотечений должно было способствовать беременности и защищать от выкидыша (Spier 1993: 46). И, наоборот, неспособность матки «съесть кровь, выпить кровь» обозначала невозможность для женщины забеременеть или благополучно выносить дитя (Björklund 2017: 34). Византийские «маточные амулеты» содержат магическую формулу, в которой матку сравнивают с разными животными и заклинают стать спокойной, подобно ягненку или овце. «Истера-формула» описывает дикое поведение матки, а затем призывает ее успокоиться. По мнению исследовательницы, на амулетах с Сисиниевым сюжетом происходит слияние образа демоницы, убивающей детей, с образом блуждающей бесплодной матки: «совершающая метаморфозу беспокойная матка и убивающая ребенка демоница связаны друг с другом и, вероятно, отождествляются. В этих амулетах демоницу понимают как ипостась Гилу, что следует из контекстуальных подсказок “истера-формулы”, окруженного змеями лица, святого по имени Соломон или Сисиний и обращения к демонице Авизу» (Björklund 2017: 38).

В контексте данных исследований становится очевидным, что по крайней мере половина известных в настоящее время амулетов из сиро-палестинского региона и Малой Азии, отражающих разные сюжетные типы СЛ, в VI–X вв. н.э. были связаны с заклинанием матки как одержимой Гилу–Авизут и, вероятно, предназначались для защиты беременных женщин от этих демониц (см. таблица 1, № II, V, VI, IX, X).

Как и в случае с геммами, у формул и иконографии медальонов с именем св. Сисиния имеются свои прототипы, в которых аналогичную функцию выполнял образ царя Соломона. Среди наиболее исследованных и известных прототипов — упоминавшийся ранее медальон-амулет из Кизика, а также так наз. амулет-кулон из Акко VI в. н.э. (Брит. музей, № OA.1374), на аверсе которого выгравирована фигура Соломона в мантии, держащего кнут над убегающей обнаженной фигурой безымянной демоницы (см. ил. 3).

Ил. 3. Бронзовый амулет-кулон из Акко (Палестина, Израиль). VI в. н.э. Британский музей № OA.1374. Фрагмент (лицевая сторона). Публ. по: Spier 2014: 53.

На реверсе кулона приведен обширный фрагмент «истера-формулы». Этот амулет является прототипом рассматриваемой далее группы амулетов, на которых персонажем-защитником выступает уже св. Сисиний, а демоница приобретает имя Авизо. Демоница, изображенная на этих амулетах, получает имя Авизо после идентификации всадника с Сисинием, несмотря на то что происходит от демоницы Овизут из «Завещания Соломона» (см. главу А.К. Лявданского «“Завещание Соломона” и генезис сюжета Сисиниевой легенды»). Само имя св. Сисиния впервые появляется на металлических медальонах-амулетах VI в. только вместе с именем *Сисиния* и формулой «Здесь живет…» или «ἐνθάδε-формулой», которая впервые упоминалась в эллинистический период и была широко известна во времена Римской империи. Чаще всего формулу типа «Пусть никакое зло не войдет сюда, сын Зевса Геракл Каллиник живет здесь» писали на пороге дома для его защиты (Spier 2016: 54). Формула «Сисиний и Сисиния живут здесь» сопряжена с «Беги-формулой», относящейся к Авизо, из чего следует, что именно эта демоница изображена убегающей на амулетах данного типа. На медальоне № X таблицы 1 (X–XII вв.), который, судя по иконографии и формулам, сохраняет более ранний текст амулетов с Сисинием и Авизу, к

имени демоницы прибавляется имя Анабардалия из СЛ (о смысле имени см. главу О.В. Чёха «Сисиниева молитва в византийской традиции»). Это может свидетельствовать о месте и времени окончательного оформления греко-византийской версии «Сисиний/Мелетина-типа», известной лишь по более поздним средневековым спискам.

Тексты и иконография десяти наиболее ранних по датировке металлических медальонов со св. Сисинием (I тыс. н.э.) сведены в таблице 1. Изображения ряда медальонов-амулетов были приведены в работе (Spier 2014), сведения о других можно найти в нижеследующем примечании[10]. Отметим, что изображения на ряде представленных в таблице амулетов иллюстрируют слова псалма 90, скрытую аллюзию на который (по тексту Септуагинты) содержит формула с Сисинием и Сисинией, использующая глагол κατοικῖ. Этот глагол отсылает к начальным словам псалма 90 о находящем убежище в защите Божьей (ὁ κατοικῶν ἐν βοηθίᾳ). К. Боннер описал амулет со святым всадником и осеняющим его ангелом, — амулет, в котором начальные строки псалма приведены полностью (Bonner 1942: 468–469). В настоящее время считается, что само употребление в магической формуле вариаций глагола κατοικῶν (от др.-греч. κατοικέω ‘поселиться на постоянное место жительства’) отсылает к псалму 90, что должно было наделить текст дополнительными апотропеическими и терапевтическими функциями (Bonner 1942: 469; Kraus 2005).

---

[10] № I — Hahn 2001: 147–148. № II–IV — частная коллекция. № V — Музей искусства в Гарварде, № 1951.31.4.1868. Изображение см.: https: //www.harvardartmuseums.org/art/191293 (доступ от 01.10.2017). № VI — Бронзовые амулеты братьев Константина и Теодора находятся в Коллекции Г. Серига, Кабинет медалей Национальной библиотеки Франции (collection Henri Seyrig BNF). Текст «Амулет Теодора» см.: Seyrig 1934: 5–8; Barb 1972. № VII — Сделанный в конце XIX в. гальванопластический слепок этого бронзового амулета находится в Эрмитаже, а подлинник ныне хранится в Британском музее (BM 1938,1010.1). Изображение см.: http: //www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=58872&partId=1&searchText=Byzantine&page=86> (доступ от 01.10.2017). VIII. Schlumberger 1892: 74–75. № IX — Коллекция University of Michigan, № US-AA-SCL_Bonner 74 (из личной коллекции К. Боннера). Изображение см.: http: //www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/1078 (доступ от 01.10.2017). № X — Oxford, Ashmolean Museum, inv. 1980.5. Фото: Spier 1993, Plat. 3a. Изображения и краткие описания ряда приведенных в таблице 1 медальонов-амулетов представлены Э.А. Хайрединовой в статье, посвященной проникновению амулетов с изображением святого всадника в Крым (Хайринова 2014). В этой работе также опубликована фотография квадратного свинцового кулона-иконки из Египта, VI–VII вв., с изображением всадника, поражающего копьем демоницу, и именем всадника: Сисиниос (Horak 1999: 85–86).

Византийские медальоны со св. Сисинием и хронология становления СЛ

Говоря о грекоязычных амулетах с образами СЛ, необходимо остановиться на вопросе о месте сложения и хронологии типов историол этой легенды. Как уже отмечалось, в классической работе «Saint Sisinnios, the archangel Michael and the female demon Gelou» Ричард Гринфилд на греческом материале систематизировал различные варианты и рукописную традицию СЛ, выделив два основных типа СЛ (Greenfield 1989). Из 32 версий СЛ, проанализированных Гринфилдом, 7 были отнесены исследователем к «Сисиний/Мелетина-типу», 22 — к «Михаил-типу», а 3 были признаны такими, которые «содержат версии обоих типов». Наиболее древние манускрипты относятся к XV в., хотя историола СЛ встречается гораздо раньше. Самый ранний из известных на сегодняшний день византийских текстов «Михаил-типа» найден на кипрской свинцовой табличке начала VIII в. из Трикомо (Giannobile 2004), что позволяет перенести появление византийской версии СЛ по крайней мере на это время. Греческих текстов «Сисиний/Мелетина-типа» византийского периода не сохранилось, однако они известны в пересказе Пселла и Алляция. Кроме того, в начале XX в. при раскопках монастыря Бавит в Верхнем Египте (IV–XI вв.) французской экспедицией Ж. Кледа (Jean Clédat) в часовне XVII была открыта фреска, именуемая ныне «Св. Сисиний на коне, поражающий копьем демона Аверзелию» (см. ил. 1 на с. 769 наст. изд.). Кледа датировал постройку этой часовни VI в. К тому же периоду принято относить и появление фрески со св. Сисинием. Ж. Кледа сфотографировал и зарисовал ее, однако позднее толстая штукатурка на кирпичной стене часовни стала

Ил. 4 и 4а. Бронзовый амулет Титиана. V–VII вв. н.э. Восточное Средиземноморье. Частная коллекция (см. Каталог лотов АД «Кристис», 25 Oct. 2006, lot 145). Публ. по: Spier 2014: 53.

Таблица 1. Десять металлических медальонов со св. Сисинием I тыс. н.э.

Сведения о медальонах	Текст на лицевой стороне (А)
I. «Амулет трех святых». VI–VII вв. Сиро-палестинский регион (?) (Hahn 2004: 147–148)	«Сисинис, Сисиний и Сисиния [Σισίννις, Σισίννιος, καί Σισινία] живут здесь. Печать Бога».
II. Амулет Титиана. V–VII в. н.э. Сиро-палестинский регион (Spier 2014: 62–64). См. ил. 4, 4a.	«Беги, беги, Авидий [Ἀβίδιον]. Здесь живут Сисиний и Сисиния и охотничья собака. Титиан [Τιτιανός]». «Един Бог, который побеждает зло».
III. Оберег от Гекаты. До VIII в. Сиро-палестинский регион (Spier 2014: 61)	«Сисиний живет здесь» [Σισίνι(ος) ἐνθάδε (κα)τ(οι)κῖ]. Далее следует магическая инвокация (нижние 5 строк составляет глоссолалия гласных) и «характеры».
IV. Амулет Мараоки. До VIII в. Сиро-палестинский регион (Spier 2014: 52–54)	«Печать Соломонова (у) владельца сего. Арааф. Я есть Носкам» [σφραγὶς Σολομώντα τοῦ φοροῦ[ν]τος. Ἀραάφ. ἐγώ εἰμι Νοσκαμ].
V. Амулет с Сисинием и Богородицей на престоле. V–VII вв. Сирия (Kalavrezou 2003: 288)	«Господи, помоги!» По краю круговой текст: «<...> матка» (ΥΙΣΤΑΡΑ = ὑστέρα)
VI. Амулет Константина. VI–VIII вв. Сиро-палестинский регион (Barb 1972; Spier 2014)	«Конь. Михаил, Гавриил, Уриил, сохрани! Господь тебя посеял, помазал, пожал урожай, убрал. Печать Бога да пребудет. Я Носкам; ешь!»
VII. «Иудео-христианский амулет» (назван А. Барбом). VI в. Сирия/Египет(?) (Айналов 1900: 192–197; Придик 1901: 91–96; Barb 1964: 10–17)	Надпись из двух частей (по кругу и в 3 строки) развивает тему Пс 54.
VIII. Амулет из Смирны (Малая Азия). VI–VII вв. (Torijano 2013: 115–116)	«Беги, презренная, Соломон преследует тебя! Сисиний, Сисиннарий».

Текст на оборотной стороне (В)	**Перечень изображений**
«Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф» (Ис 6: 3).	А. Святой всадник. В. Крест, алтарь слева, справа солнце и луна. Внизу — лев, почти стерта — змея (Пс 90: 5, 13).
«Лошадь, мул, ибис, фаллос, страус, Аполлоний Тианский». «Голодный волк насытился: (я пью) из высушенной от голода могилы, могилы».	А. Святой всадник. Справа змея. В. Волк стоит на крокодиле (?). Цапля клюет змею.
«Превратившись в ледяной холод, такой холодный, как иней ночью» <...> «Эрешхигаль Небутосуалеф [Ερεσχιγάλ Νεβου(τ)οσουαληθ], беги назад от (из) (имя повреждено)».	А. Святой всадник поражает копьем стоящую демоницу.
«Беги, беги, Авизу! Сисиний и Сисиния живут здесь, и охотничья собака. Мараока защищена (там), где фурия» [φεῦγε, φεῦγε Ἀβίζου. Σισίνι(ο)ς καί Σισιννία ἐνθάδε κατ[οι]κῖ καί [λ]άβραξ ὁ κ[οίω]ν. Μαραοκα [φ]ὖλα[κ]τήρ ποῦ φυρια].	А. В уроборосе: ангел плетью гонит бегущую демоницу, ее руки связаны. Внизу – лев. В. Надпись из 8 строк заключена в уроборос. Формулы разделяет изображение ползущей змеи. Внизу «характеры».
«Мелисий» (Μέλισιας). По краю круговой текст: «Сисиний, Сисинно(дор?) <…>»	А. Святой всадник В. Богородица на престоле. По обе стороны ангелы в позе орантов.
«Беги, беги, Абизу, здесь живут Сисиний и Сисиния, и охотничья собака. Храни Константина, рожденного покойной (?) Христиной. Един бог!»	А. Соломон (?) плетью гонит бегущую демоницу. В. Дурной глаз, атакуемый животными.
«(Си)синий Висисиний попирает тебя, поганая. Больше уже не имеешь силы, (её) печать Соломона упраздняет. Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил связывают тебя. Алимербимах! (Ἀλιμερβιμαχ)».	А. Четыре ряда изображений (сверху вниз): ангелы несут Лик Божий в ореоле; благовещение пастухам и поклонение волхвов, чудеса исцеления (в т.ч. бесноватого, женщины с кровотечением (Мф 9: 20), паралитика (Мф 4: 6) и др.), брак в Кане Галилейской. В. Четырехкрылая мужская фигура стоит на двух крокодилах и держит в руках по два скорпиона. Внизу два льва и звезда-«печать Соломона».
«Завистливый глаз» (Φθόνος). «Печать Соломона, изгони всякое зло от владельца!»	А. Святой всадник. В. Дурной глаз, атакуемый животными. Ниже лежит демоница со спелёнутыми ногами.

Сведения о медальонах	Текст на лицевой стороне (А)
IX. Магический кулон К. Боннера. Ранне-византийский период (Bonner 1950: 325; Рычков 2014)	«Един Бог, побеждающий зло. Святой Сисиний!»
X. Серебряный кулон-амулет из Малой Азии. X–XII вв. (Spier 1993: 27, 30; Patera 2015: 201)	«<…> Печать Соломона. Я пью! <…> Как змея ты вьешься, как лев ты рычишь, как ягненок…» (текст «истера-формулы» поврежден)

Перечень сюжетных сокращений:

— «Богородица на престоле»: древнейший тип иконографии Богоматери с младенцем Христом на коленях и предстоящими.

— «Дурной глаз»: традиционный сюжет, сопровождающий геммы с Соломоном-всадником с III в. н.э. Изображение глаза, который пронзен тремя ножами церемониальной формы и на которого нападают два льва, аист, змея, скорпион, см. на фреске в Бавите.

— Звезда — «печать Соломона»: шестиконечная звезда.

— «Святой всадник»: всадник поражает копьем лежащую под копытами коня полуобнаженную женщину-демоницу с распущенными волосами.

обрушиваться, и в итоге остатки фрески были перевезены в Каирский музей. В таких обстоятельствах датировать фреску точнее не представляется возможным. Однако на фотографии фрески, опубликованной Кледа, отчетливо видно, что роспись нанесена поверх надписей, то есть была сделана не сразу после строительства часовни. Закрашенная надпись отчетливо различима в левом углу фотографии. Поскольку часовня, обновляясь, функционировала на протяжении веков, датировку фрески следует признать приблизительной. Мы можем с уверенностью ограничить лишь верхнюю дату ее возможного появления: начало VIII в. К этому периоду на стенах XVII капеллы появляется множество надписей, часть из них — поверх фресок, как видно в правом углу фотографии. В числе этих надписей Ж. Кледа опубликовал три текста заупокойного содержания, которые находятся на западной стене часовни и датированы 451, 453 и 455 годами «Диоклетиана», то есть 735, 737 и 739 гг. н.э. (Clédat 1904: 84–85).

В этой связи наиболее ранними свидетельствами бытования СЛ оказываются изображения и надписи на геммах и бронзовых амулетах из сиро-палестинского региона, ряд которых был найден в захоронениях

Текст на оборотной стороне (B)	**Перечень изображений**
«Я пью!»	A. Святой всадник. Глаз в виде ока, солнце и луна, лук и летящая над демоном стрела иллюстрируют Пс 90: 5,8. B. Птицы атакуют змею и скорпиона.
«Беги, Авизу Анабардалия (Ἀναβαρδαλεα), Сисиний преследует тебя! Ангел Араф (Ἀραφ)».	A. Фигуры ангела и святого. Лицо «горгоны-матки» с семью вьющимися змеями, внизу змея, звезда Давида, ветви, «характеры» B. Ангел (Араф) осеняет правым крылом (Пс 90: 4,11) святого всадника (св. Сисиния), пронзающего демоницу копьем с крестом в навершии; за святым звезда-«печать Соломона».

Ил. 1. Фреска из монастыря св. Аполлона в Бавите близ Ашмунейна, Верхний Египет. VI или VII в. Фотография. Источник: Clédat 1904. Табл. LV.

и датирован палеографически и стратиграфически с большой точностью. В конце V — начале VI в. изображение конного Соломона, поражающего демоницу, сменяется на этих амулетах изображением христианского святого: в навершии копья появляется крест, над головой всадника — нимб, а в греческих надписях — имя Сисиния. Мастерским, обслуживавшим потребности иудео-христианского населения региона, недавно была посвящена работа Дж. Спира (Spier 2014). В результате византийско-арабских войн VII–IX вв. контроль над большей частью этих территорий перешел к арабам, а основное производство христианских амулетов к VIII в. переместилось в византийские провинции Малой Азии. Здесь иконография св. Сисиния получила новые мотивы: возле всадника появился ангел (влияние малоазийского культа ангелов), преобразился и образ демоницы — наряду с классическим изображением обнаженной женщины с распущенными волосами (тип «Лилит», отражающий еврейскую версию СЛ) мы видим женские лица со змеями вместо волос (тип «Горгоны»). Сама демоница также все чаще изображается как полузмея и получает дополнительно имя Анабардалия, известное из средневековых греческих версий СЛ (см. № X, таблица 1).

Поскольку наиболее ранние тексты «Сисиний/Мелетина-типа» на арамейском языке также найдены на металлических амулетах из Сирии-Палестины, мы можем, вероятно, определить этот регион как очаг формирования различных версий «Сисиний/Мелетина-типа» в разных культурных традициях периода IV–VIII вв. Относительно большое количество всевозможных магических апотропеев на арамейском и греческом языках свидетельствует также о популярности историол о Сисинии в этом регионе до его захвата арабами. Таким образом, сохранившиеся амулеты с изображениями и фрагментами текстов, которые могут быть отнесены к СЛ, восполняют пробел в наших знаниях о ранневизантийском этапе становления СЛ и позволяют реконструировать приписываемые ей в то время специфические смыслы. Данный этап приходится на период, когда армяне составляли значительную часть населения ряда византийских провинций Малой Азии, в особенности Каппадокии. Интересно вспомнить в этой связи гипотезу А.Н. Веселовского о том, «что наша легенда и заклинание сложились в Армении; каппадокийские святые имени Сисинния указывают на Каппадокию (Малую Армению). <...> Из Армении легенда-заклинание проникла в Эфиопию; я предположу, <...> что и на Балканский полуостров» (Веселовский 1895: 230). Столицей Малой Армении был город Мелитена, что «напоминает имя сестры Сисинния в греческих и славянских текстах (Мелитина, Мелентия, Мелентиана)» (Там же: 233). По некоторым агиографическим версиям в городе Мелитене родился св. Георгий, что представляет определенный интерес в связи с параллелями между иконографией св. Сисиния и св. Георгия как воинов-всадников.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
(А.Л. Топорков)

Распространение «Сисиний/Мелетина-типа»

В греко-византийской, южнославянской и румынской традициях, с которых началось изучение СЛ в XIX в., известны оба сюжетных типа, условно названные Р. Гринфилдом «Сисиний/Мелетина-тип» и «Михаил-тип», причем тексты с этими сюжетами могли включаться в одни и те же рукописи, следовать друг за другом и даже контаминироваться. Между тем, как показало наше исследование, данные сюжетные типы по своему происхождению не связаны друг с другом. Их сближение, по-видимому, имело вторичный характер и произошло на греко-византийской почве.

Наиболее ранние тексты «Сисиний/Мелетина-типа» зафиксированы на арамейском языке в качестве надписей на глиняных чашах из Вавилонии (IV–VIII вв.) и металлических амулетах из Сирии-Палестины. В редакции А арамейской «Истории Смамит» уже представлены основные события этого сюжетного типа: Сидерос убивает детей Смамит; та строит себе дом и скрывается в нем; к ней приходят три ангела и просят впустить их; вместе с ангелами в дом проникает Сидерос, который убивает еще одного ребенка Смамит; ангелы преследуют Сидероса и настигают его посреди моря; Сидерос просит пощады и обещает не убивать детей там, где будут произносить имена трех ангелов. Несмотря на сходство с классическим сюжетом «Сисиний/Мелетина-типа» в греко-византийской традиции, этот арамейский текст все же существенно от него отличается: демон Сидерос — мужского пола, а не женского; после того как ангелы догоняют Сидероса, он клянется им больше не убивать детей, однако в тексте отсутствует мотив возвращения убитых или похищенных ранее детей; нет в нем и мотивов выпытывания имен у демона; в клятве демона речь идет об именах трех ангелов, а не самого демона; средством защиты от него является произнесение имен, а не их запись на амулете.

Данная арамейская версия, по-видимому, является исходной для всех последующих версий «Сисиний/Мелетина-типа», которые могут быть объединены в несколько культурных кругов: 1) греко-византийские, южнославянские, румынские, новогреческие; 2) еврейские; 3) коптские и эфиопские; 4) сирийские(?).

1) Для греко-византийской, южнославянской и румынской традиций «Сисиний/Мелетина-типа» характерно появление новых персонажей и дополнительных эпизодов. Место трех «ангелов» занимает Сисиний и его братья, место Смамит — Мелетина, вместо Сидероса в греко-византийской традиции появляется Гилу, в южнославянской — дьявол-вештица, в румынской — дьявол. Демоница или дьявол возвращает

убитых или похищенных ранее детей, хотя в арамейских записях на чашах и амулетах этого эпизода нет.

В рассказ о преследовании демоницы/дьявола вводится дополнительно серия эпизодов. Сисиний встречает по дороге деревья, спрашивает их о том, видели ли они демоницу/дьявола и в зависимости от их ответа проклинает или благословляет их; демоница превращается в рыбу, птицу или волос, а святые соответственно в рыбаков или хищных птиц и т.д.; Гилу/дьявол задает своим преследователям трудную задачу — изрыгнуть на ладонь материнское молоко, а те успешно справляются с этим требованием. В заключение Сисиний и его спутники выпытывают имена у демоницы или дьявола, а те обещают не ходить туда, где записаны их имена или имя Сисиния.

Все эти изменения и дополнения в сюжете «Сисиний/Мелетина-типа» появляются скорее всего в греко-византийской традиции и позднее сохраняются в южнославянской, румынской и новогреческой, хотя наиболее ранние из имеющихся в нашем распоряжении записей славянских текстов «Сисиний/Мелетина-типа» хронологически предшествуют греко-византийским.

2) Еврейская легенда о трех ангелах и Лилит в своей заключительной части имеет некоторые общие черты с арамейской. В обоих традициях фигурируют три ангела и демон, который вредит маленьким детям. В еврейских текстах Лилит убегает к морю, где ее настигают ангелы, и клянется не вредить детям там, где будут произносить или хранить в записанном виде имена этих ангелов. Наиболее убедительно на близость арамейских и еврейских текстов указывает сходство трех ангельских имен, содержащих анаграмматический комплекс *s-n*.

В остальном еврейская легенда отличается от арамейской. На месте Сидероса в ней появляется Лилит. Начало сюжета в еврейских текстах совсем другое: вместо рассказа об убийстве Сидеросом детей Смамит приводится рассказ о создании первых людей, размолвке между Адамом и Лилит и бегстве Лилит из рая. Не исключено, что при создании арамейской легенды о Сидеросе и еврейской о трех ангелах и Лилит были использованы общие мифологические мотивы, известные задолго до того в традициях Сирии-Палестины и прилегающих территорий.

Наиболее ранние упоминания об ангелах Синуй, Синуни, Саманглаф относятся к VIII–IX вв. н.э. Первый подробный рассказ о Лилит, ангелах-защитниках и амулете для новорожденных имеется в «Алфавите Бен Сиры» (конец X в. н.э.) (наст. изд., с. 96).

3) Коптская и эфиопская версии «Сисиний/Мелетина-типа» могут быть связаны по своему происхождению и с греко-византийской версией, и с редакцией В арамейской «Истории Смамит». Сцены убиения ребенка или нескольких детей имеются в завязке эфиопской версии, как и в арамейской и греко-византийской, хотя в деталях они различаются. Далее в текстах всех трех традиций следует погоня за демоном и расправа с ним. На месте трех

ангелов арамейской легенды в эфиопских текстах появляется святой Сисиний в образе вооруженного всадника; то же и в греко-византийских текстах, хотя в последних Сисиний обычно выступает не в одиночку, а в сопровождении одного или двух других всадников.

Коптские и эфиопские тексты зафиксированы достаточно поздно, однако на основании иконографических материалов (фреска в Бавите, коптские ткани) можно утверждать, что легенда о всаднике Сисинии, поражающем демоницу, была известна в Египте уже в VI–VII вв. (Каковкин 2003). У. Уоррел отмечал связь эфиопской версии легенды с коптской и греческой и предполагал, что этот сюжет проник в Эфиопию из Египта в XIV–XV вв. (Worrell 1910: 400). В «Хронике царя Сисинния», составленной в начале XVII в., сообщается, что Сисинний (правил в эфиопском царстве в 1607–1632 гг.) был назван в честь мученика Сисинния, который победил колдунью Верзилью; таким образом, в конце XVI в. легенда была уже хорошо известна в Эфиопии (Чернецов 1975: 203).

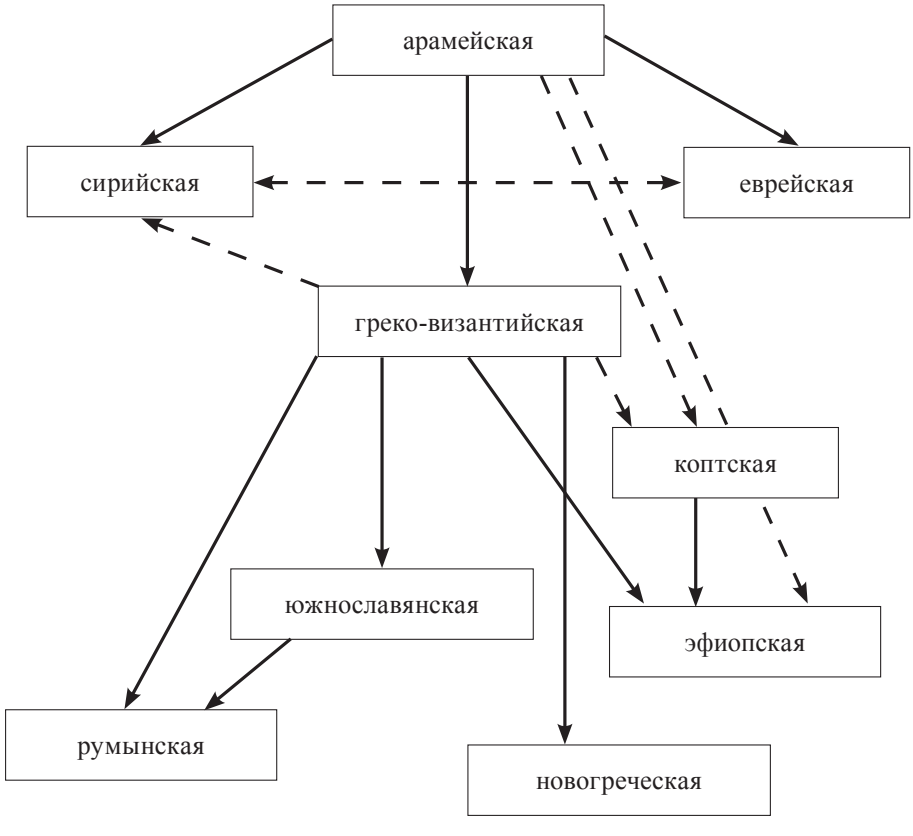
Эфиопская версия СЛ известна в двух редакциях, которые значительно отличаются друг друга: одна из них распространялась в магических свитках, а другая — в агиографических сочинениях о св. Сисинии. Агиографическая редакция известна в краткой (синаксарной) подредакции и в пространной подредакции, включенной в свод «Гадла сама'этат» (наст. изд., с. 142). Тексты краткой подредакции также иногда включались в магические свитки.

Агиографическая редакция отличается от «магической» прежде всего тем, что в ней ведьмой является сестра святого Сисиния; сначала она убила свою дочь и выпила ее кровь, а потом родила странного ребенка от Сатаны; св. Сисиний поразил своим копьем и сестру, и ее сына. В синаксарной подредакции жития эпизод изложен короче, чем в пространной, и некоторые детали в нем опущены, но в целом сюжет легенды в обеих подредакциях совпадает. Источник семейной коллизии можно видеть в редакции В арамейской «Истории Смамит», где Смамит играет роль не жертвы, а душительницы, а ангелы Сини, Сасини, Снигри и Артики пытаются ее задушить и убивают ее сына.

«Магическая» редакция легенды о св. Сисинии имеет значительно более развернутый и детализированный характер, чем агиографическая. Человек по имени Сисиний женат, и у него есть дети, которых похищает ведьма Верзилья. Этот человек или его святой покровитель Сисиний гонится за Верзильей, встречает старуху и спрашивает ее, куда пошла ведьма; та направляет его в сад; Сисиний находит Верзилью под деревом; он обращается с молитвой к Иисусу Христу и потом поражает ведьму копьем в бок. В заключение Верзилья дает клятву не ходить туда, где читают житие св. Сисиния. Эпизоды погони, обращения Сисиния с молитвой к Господу и клятвы демоницы имеют параллели в греко-византийских текстах. Эпизоды встречи со старухой и Верзильей в саду встречаются только в эфиопских версиях СЛ; вероятно, они сформировались на местной почве.

4) В сирийском «Заклятии Симона Кифы против Теб'а» главным героем является апостол Петр, а первая часть текста напоминает эпизоды «Деяний апостолов» и библейских рассказов об Илье-пророке. В то же время в тексте имеются некоторые эпизоды, напоминающие «Сисиний/Мелетина-тип»: у жены царя было 7 сыновей и ни один из них не остался в живых; погиб и младенец, который родился последним; Симон Кифа связал демона, а тот рассказал ему, что убивает детей во чреве их матерей; Симон Кифа заклял демона, чтобы тот не имел власти там, где вспоминают святые имена Иисуса Христа и Симона Кифы. Перечень имен демона отсутствует, и защиту от него обеспечивают имена святых.

Стемма 1. Соотношение версий «Сисиний/Мелетина-типа»



Распространение «Михаил-типа»

Предыстория этого сюжетного типа связана с эпизодом встречи Соломона и демоницы Обизуф. Данный эпизод известен в составе «Завещания Соломона» (ЗС), однако не исключено, что он бытовал также в устной традиции в качестве самостоятельного текста на еврейском и/или греческом языке или использовался в качестве апотропея подобно краткой версии XVIII главы ЗС о духах-деканах зодиака и защите от них, которая сохранилась в виде амулета на папирусе VI в. н.э. (Preisendanz 1956: 162–164). В ЗС этот эпизод находится в одном ряду со множеством эпизодов, имеющих сходную структуру и направленных против других демонов. Его можно рассматривать как структурную основу (матрицу) текстов «Михаил-типа» в последующих традициях, причем воздействие ЗС на тексты «Михаил-типа» было как непосредственным, так и опосредованным. Впрочем, структура «Михаил-типа» имеет настолько универсальный характер, что она могла передаваться или воссоздаваться заново и вне зависимости от влияния ЗС.

ЗС возникло, вероятно, около IV в. н.э., хотя какая-то исходная редакция могла существовать уже в I в. н.э. Рукописи ЗС известны в основном не ранее XV–XVI вв. Несмотря на то что ЗС сохранилось на греческом языке, оно могло сформироваться в иудейской среде (например, в Иерусалиме). Таким образом, можно предполагать, что протосюжет «Михаил-типа» сложился уже к IV в. н.э. и существовал в эллинизированной двуязычной иудейской среде в Иерусалиме и на смежных территориях. Из двуязычной иудео-греческой среды заговоры «Михаил-типа» могли распространяться среди населения Византийской империи, говорившего на греческом, арамейском, древнееврейском и других языках.

По свидетельству Иосифа Флавия (Иудейские древности, VIII.2.5), Соломону приписывалась способность управлять демонами и сочинять заклинания: «Господь Бог даровал Соломону также возможность изучить искусство входить в общение с демонами на пользу и на благо людям. Дело в том, что Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям. Это искусство до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас» (Иосиф Флавий 1994/1:396; пер. с древнегреч. Г.Г. Генкеля). На геммах поздней античности Соломон изображается в виде всадника с копьем, поражающего демоницу. В последующей традиции место этого всадника занимает св. Сисиний.

Различные версии «Михаил-типа» могут быть объединены в несколько культурных кругов: 1) греко-византийские, южнославянские, румынские, новогреческие; 2) еврейские; 3) арабские, 4) сирийские; 5) армянские; 6) восточнославянские.

1) Уже к VIII в. в греко-византийской традиции сформировалась особая версия «Михаил-типа», которая еще сохраняла некоторую связь с эпизодом из ЗС, но уже заключала в себе основные признаки балканских

версий СЛ. Наиболее ранняя фиксация «Михаил-типа» на греческом языке обнаружена на свинцовой табличке с Кипра (VIII в.), опубликованной в 2004 г. На непосредственную связь с ЗС указывают общая структура текста, имя демоницы Авизу и описание ее внешности. По сравнению с ЗС в тексте появляется ряд новых деталей и эпизодов; в частности, место Соломона в заговоре занимает Михаил-архангел, который спускается с горы Синай, а демоница называет 12 или более своих имен. Всё это мы встретим впоследствии в заговорах «Михаил-типа» у южных славян и румын, а в преобразованном виде — также в заговорах от лихорадки у русских и украинцев.

2) В еврейских текстах «Михаил-типа» пророк Илья (ангел Михаил) встречает Лилит (Звезду Маргалит, ангела Аштрибо и др.). Наиболее ранние тексты «Михаил-типа» на иврите из критских рукописей XIV–XV вв. имеют много общего с греческими и считаются переходными от греко-византийской к еврейской традиции.

3) В арабском тексте о Соломоне и Умм ас-сибйан (из амулета «Семи договоров Соломона») ситуация несколько напоминает эпизод из ЗС, хотя в нем есть обычный для «Михаил-типа» список имен, которого нет в ЗС. Другой арабский текст (из «Книги милосердия») ближе к греко-византийским, еврейским и сирийским текстам «Михаил-типа».

4) Сирийское «Заклятие Авдишо против демона Теб'а» похоже на эпизод из жития святого отшельника. Авдишо живет 40 лет на безлюдной горе среди животных; к нему является злой дух в виде отвратительной женщины, которая хочет стать его женой; Авдишо спрашивает о ее именах, и она называет сначала четыре своих имени, а затем еще 12; Авдишо связывает женщину и произносит заклинание с именами ангелов. Структура текста и эпизод перечисления имен близки греко-византийской версии «Михаил-типа». Однако общий колорит сирийского заговора иной: рассказ о жизни отшельника Авдишо и появление женщины, пытающейся его соблазнить, характерны для книжных сказаний о святых. Вполне вероятно, что сирийское «Заклятие Авдишо против демона Теб'а» не восходит непосредственно к греческим текстам «Михаил-типа», а впитало в себя топику не только греческой, но и других традиций — арамейской, арабской и персидской.

5) Армянские версии в целом воспроизводят сюжет греко-византийской версии «Михаил-типа». В большинстве армянских текстов фигурируют св. Петр, св. Павел, св. Сила и др., однако встречаются и имена Сисиний, Сисианий, Сисиатний, Сисианэ, Сисой, Сисий, Сианий, Санос. В текстах имеются красочные описания демонов ала и тпхи, которые входят в женское чрево и пожирают печень роженицы и мясо грудных детей; за ала иногда заступается его мать; демоны перечисляют свои 12 имен и клянутся не ходить туда, где будут находиться эти имена или имена святых. Некоторые армянские заговоры близки греческим, к которым они, вероятно, и восходят; возможно также влияние на них ЗС.

6) У восточных славян получил распространение специфический тип СЛ — заговор (или неканоническая молитва) от лихорадки, в котором последняя персонифицируется в образах 7 или 12 трясавиц, а те, в свою очередь, отождествляются с дочерями царя Ирода. Обычно текст начинается с того, что св. Сисиний сидит на горе Синайской и видит, как из Чермного моря выходят 12 простоволосых жен. Св. Сисиний обращается с молитвой к Господу, а тот посылает на землю ангела Сихаила в огненном столпе. Св. Сисиний и ангел Сихаил бьют трясавиц; каждая из них по очереди называет свое имя и объясняет, какие болезни приносит людям; в заключение они обещают не приближаться к тому месту, где услышат имена св. Сисиния и ангела Сихаила.

Восточнославянская неканоническая молитва от трясавицы сложилась не позднее XIV в. На рубеже XIV–XV вв. она зафиксирована фрагментарно в берестяной грамоте из Новгорода и в списке ложных книг из «Погодинского Номоканона». Эта версия СЛ перекликается с иконографическим сюжетом «Явление ангела Сихаила святому Сисинию» на складне мастера Лукиана 1312 г. и в других произведениях древнерусского прикладного искусства.

С точки зрения сюжета, системы персонажей и их имен, русские заговоры от лихорадки напоминают тексты «Михаил-типа» в греко-византийской и южнославянской традициях. Непосредственным источником пространной редакции восточнославянских заговоров от лихорадки мог быть текст, сходный с четвертой молитвой от вештицы из сербского сборника попа Драголя третьей четверти XIII в. (Соколов 1888: 35–39, № 4; наст. изд., с. 431–432). Древнерусские заговоры от трясавиц могли испытать и непосредственное воздействие греко-византийской традиции. В частности, имя ангела Сихаила, вероятно, попало в русские заговоры из греко-византийских текстов, в которых он выступал как защитник от лихорадки. Характерно, что в южнославянской версии СЛ ангел Сихаил неизвестен.

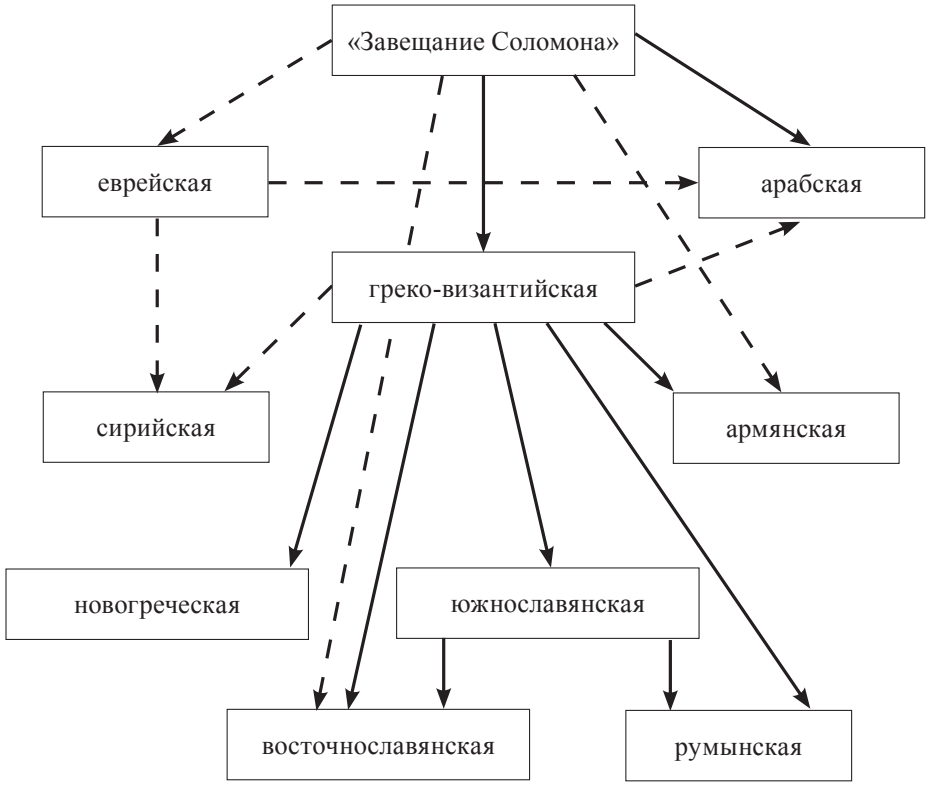
Таким образом, русские заговоры от лихорадки, зафиксированные уже на рубеже XIV–XV вв., могли возникнуть в результате кардинального редактирования южнославянской версии СЛ при использовании отдельных мотивов греко-византийской традиции (ангел Сихаил как борец против лихорадки), а также мотивов апокрифических сочинений о царе Ироде и его дочерях-плясуньях.

Эпизод русских заговоров пространной редакции, в котором ангел спрашивает у каждой из 12 трясавиц, как ее зовут, а те в ответ называют свои имена и рассказывают о том, какие болезни они вызывают у человека, имеет близкие параллели в «Завещании Соломона», хотя влияние этого памятника на русские заговоры могло иметь только опосредованный характер.

В России СЛ стала важной частью народномедицинских практик и заняла свое место среди других магических средств лечения и профи-

лактики простудных и воспалительных заболеваний. Заговоры от лихорадки функционировали во множестве вариантов в устных и рукописных традициях; этими заговорами могли пользоваться и грамотные люди, и неграмотные; они были доступны и простым людям, и знахарям, и представителям сельского клира.

Стемма 2. Соотношение версий «Михаил-типа»



Взаимодействие «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа»

Рассмотренные нами традиции в самом общем плане можно разделить на такие, в которых был один сюжетный тип СЛ, и такие, в которых имелось два сюжетных типа СЛ. И «Сисиний/Мелетина-тип», и «Михаил-тип» представлены в греко-византийской, южнославянской, румынской, новогреческой и еврейской традициях. Тексты «Сисиний/Мелетина-типа» известны также в традициях арамейской, коптской и эфиопской, в то время как тексты «Михаил-типа» в них не зафиксированы. Тексты «Михаил-типа» имелись также у армян и арабов, в то время как тексты «Сисиний/Мелетина-типа» у них не отмечены. У сирийцев известны тексты «Михаил-типа», однако вопрос о

наличии у них «Сисиний/Мелетина-типа» остается спорным. У восточных славян, как уже отмечалось, получила распространение особая версия СЛ, сопоставимая отчасти с «Михаил-типом», в то время как «Сисиний/Мелетина-типа» у них не было.

Таблица 1. Сюжетные типы СЛ в разных традициях

№ п/п	Этноязыковые версии сюжетных типов	«Михаил-тип»	«Сисиний/Мелетина-тип»
1	«Завещание Соломона»	Эпизод с Соломоном и Обизуф	—
2	арамейская	—	«История Смамит»
3	еврейская	«Пророк Илия и Лилит»	«Три ангела и Лилит»
4	коптская	—	Житие св. Суснийуса
5	арабская	«Соломон и Карина»	—
6	эфиопская (магическая редакция)	—	Легенда о св. Сисинии и Верзилье
7	эфиопская (агиографическая редакция)	—	Житие св. Сисиния
8	сирийская	Заклятие Авдишо против демона Теб'а	Заклятие Симона Кифы против Теб'а (?)
9	армянская	Заговоры от ала и тпхи	—
10	греко-византийская	Молитва от Гилу	Легенда о том, как святые Сисиний, Синий и Синодор спасают детей Мелетины от Гилу
11	новогреческая	Заговор от сглаза	Заговор от женского демона
12	южнославянская	Молитва архангела Михаила	Молитва св. Сисина
13	румынская	Авестица, крыло Сатаны	Легенда о св. Сисине
14	восточнославянские	Заговоры от трясавиц	—

Сближение текстов «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа», по-видимому, произошло в греко-византийской традиции. Предпосылкой такого сближения могло стать то, что они имели сходную функциональность: и те и другие были направлены против злых духов и демониц, которые вредят беременным женщинам, роженицам и младенцам. И в тех и в других воспроизводилась ситуация, при которой сакральный мужской персонаж

побеждал демоницу, а та, в свою очередь, клялась ему не причинять вреда людям в дальнейшем. В греко-византийских текстах «Михаил-типа» демоница рассказывала, что она наносит ущерб людям, а в текстах «Сисиний/Мелетина-типа» она убивала детей или похищала их.

Функциональная, сюжетная и структурная близость текстов обоих сюжетных типов приводила к тому, что они входили в единый цикл заговоров (неканонических молитв-оберегов) в рукописных и устных традициях. В свою очередь, циклизация текстов вызывала их сближение на уровне отдельных эпизодов и мотивов.

1) В греко-византийской, южнославянской и румынской традициях тексты «Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа» периодически включались в одни и те же рукописи. Параллельное их бытование в рамках рукописной традиции стало одной из предпосылок для их взаимного влияния. Например, в некоторых текстах «Михаил-типа» в южнославянской и румынской традициях на месте архангела Михаила появились св. Сисин или св. Сисой.

2) В еврейской традиции два разных сюжетных типа: тексты о Лилит и Илии и тексты о Лилит и трех ангелах — существовали вполне независимо друг от друга и текстуально не пересекались.

3) В сирийской традиции «Заклятие Авдишо против демона Теб'а» и «Заклятие Симона Кифы против Теб'а» могли встречаться в рамках одних и тех же магических рукописей. Оба текста испытали сильное влияние христианской книжности, включив в себя общие места агиографической литературы. В «Заклятии Симона Кифы против Теб'а», в котором имеются элементы сюжета «Сисиний/Мелетина-типа», есть и ситуация, характерная для «Михаил-типа».

Историческая динамика СЛ

Рассмотренный материал не позволяет однозначно определить, где и когда зародились сюжетные типы СЛ. Можно только констатировать, что оба сюжета СЛ сложились уже к VI–VII вв. н.э. и были известны на территории Византийской империи — в провинциях Ближнего Востока и северо-восточной Африки. В целом можно присоединиться к мнению В. Фаута о том, что область, на которой появилась базовая модель легенды, следует искать на юго-восточной периферии Средиземноморья: в Палестине, Сирии и Египте (Fauth 1999). Проблема только в том, что́ именно считать базовой моделью, поскольку термин «Сисиниева легенда» покрывает собой по меньшей мере два разных сюжета.

Оба сюжетных типа СЛ скорее всего сложились в дохристианский или раннехристианский период. В эпизоде с Обизуф из «Завещания Соломона», который можно считать протосюжетом «Михаил-типа», нет никаких следов влияния христианства. То же можно сказать об «Истории Смамит» в арамей-

ских текстах, с которой начинается документированная история «Сисиний/Мелетина-типа». Версии СЛ известны в арабской (мусульманской) и еврейской (иудейской) традициях. Христианизация «Михаил-типа» прослеживается по греческому тексту начала VIII в. на свинцовой пластине с Кипра. Место сакрального героя здесь занимает Михаил-архангел, который спускается с Синайской горы и встречает Авизу. Демоница рассказывает ему, что она пыталась навредить Марии, когда та родила Слово Истины. Несмотря на то что текст сохранился не полностью, христианские мотивы прочитываются в нем вполне ясно.

На протяжении примерно полутора тысяч лет СЛ подвергалась ряду закономерных и более или менее случайных трансформаций. В наименьшей мере эти процессы затронули еврейскую традицию, которая в целом, как мы уже отмечали, существовала достаточно автономно. При этом динамика текстов не сводилась к плоско понимаемой эволюции; даже в рамках одной этноязыковой традиции она могла иметь разнонаправленный и неравномерный характер. В целом устные тексты подвергались более сильным трансформациям и изменялись быстрее, чем тексты, зафиксированные в рукописях и тем более в печатной книге.

Соответственно пограничному положению СЛ между фольклорным нарративом, заговором и магическим актом тексты эволюционировали либо в сторону заговоров, либо в сторону сюжетных повествований. При переходе в заговоры тексты, как правило, сокращались, из них выпадали отдельные эпизоды, детали, персонажи, имена собственные. Эти тенденции наиболее заметны там, где СЛ сохранилась в устной традиции в XIX–XX вв. Например, в новогреческой традиции заговоры от Гилу трансформировались в заговоры от сглаза и всякого зла; русские заговоры от лихорадки краткой редакции утратили в основном перечни имен трясавиц, из них выпало имя Сисиния и т.д. Сокращение текстов само по себе не приводило к появлению новых типов, однако в случаях, когда текст утрачивал характерные признаки СЛ, он мог уподобиться другим заговорам со структурой Encounter-charms.

Во втором случае сюжет усложнялся, включал новые эпизоды, диалог и сцена побивания демоницы смещались из центра композиции на его периферию и встраивались в один ряд с другими эпизодами («Сисиний/Мелетина-тип» в греко-византийской, новогреческой, южнославянской и румынской традициях). Если вторая тенденция характерна для бытования СЛ в рукописной традиции и связана с ее христианизацией и влиянием книжных жанров (агиография, нравоучительная притча, проповедническое «слово»), то первая, во многом противоположная, реализуется при переходе СЛ в устную традицию.

В результате кардинального редактирования текста, его «распухания», обрастания новыми эпизодами, христианизации и жанровой трансформации появились агиографические версии СЛ в греческой, коптской и эфиопской

традициях, сирийские «Заклятие Авдишо против демона Теб'а» и «Заклятие Симона Кифы». В греко-византийском агиографическом сочинении XV в. «Житие и деяния святых Христовых Сисиния и Сисинодора, родных братьев святой Мелетины» Сисиний и Сисинодор именуются святыми и божьими ангелами, они обращаются за помощью к Господу, однако привнесенные христианские элементы ничего существенного в сюжете не меняют. Коптский вариант жития св. Сисиния сохранился в египетско-арабских синаксарях; в эфиопской письменности представлены две редакции жития — краткая и пространная. Сирийское «Заклятие Авдишо против демона Теб'а» напоминает эпизод из жития святого отшельника.

В случае параллельного бытования текстов в рукописной и устной традиции писцы имели возможность править тексты при их копировании, опираясь на свое знакомство с местным фольклором. В результате в некоторых культурах наблюдается широкая вариативность рукописных текстов (например, у армян, русских, украинцев).

Имя Сисиния

Происхождению образа Сисиния посвящена глава «Сакральный персонаж Сисиниевой легенды: о предыстории имени и образа» (А.Л. Рычков).

Имя Сисиния приобретает особое значение для текстов СЛ главным образом в греко-византийской, южнославянской, румынской, коптской, эфиопской и восточнославянской традициях, где Сисиний и персонажи со сходными именами встречаются довольно регулярно. В армянских текстах Сисиний также фигурирует, однако относительно редко и в одном ряду со многими другими персонажами.

При этом имя Сисиния отсутствует в текстах, исходных для всей традиции СЛ. Его нет в «Завещании Соломона», а также в арамейских, еврейских, арабских и сирийских текстах, относящихся к СЛ. Только в южнославянских и румынских традициях имя Сисиния (Сисина, Сисоя) встречается в текстах обоих сюжетных типов —«Сисиний/Мелетина-типа» и «Михаил-типа». Имя Сисиния характерно главным образом для текстов «Сисиний/Мелетина-типа». В разных вариантах оно представлено в греко-византийских, южнославянской, румынской, коптской, эфиопской версиях этого типа. В текстах «Михаил-типа» имя Сисиния имеется только у южных славян, румын, армян и восточных славян.

На основании имеющихся у нас данных о соотношении двух сюжетных типов СЛ мы вправе предположить, что имя Сисиния появилось первоначально в текстах «Сисиний/Мелетина-типа». Скорее всего это произошло в греко-византийской традиции, которая повлияла, с одной стороны, на южнославянскую и румынскую, а с другой — на коптскую и эфиопскую. В восточнославянских заговорах от трясавицы Сисиний мог появиться и под греко-византийским, и под южнославянским влиянием.

В научной традиции высказывались разные предположения о том, кто мог быть историческим или мифологическим прототипом Сисиния. Отметим, что имя св. Сисиния известно в преданиях христианской церкви. В греко-византийской, южнославянской, румынской, русской, коптской, эфиопской, армянской традициях Сисиний идентифицируется с конкретными персонажами церковного предания. Например, у русских Сисиний как персонаж заговоров от лихорадки вызывал ассоциации с тремя Сисиниями: севастийским, лаодикийским и кизическим. Сцена мучений Сисиния, епископа Кизического, иногда изображалась на русских «кумошных» иконах.

В коптской церкви сюжет СЛ включался в житие св. Сисиния Никомедийского. В Египте не позднее VI–VII вв. сложился особый местный культ Сисиния. «На рассматриваемых коптских памятниках представлен другой святой, можно сказать “египетский”, поскольку он не был признан греческой церковью, но пользовался популярностью в долине Нила (о чем свидетельствуют не менее десятка художественных памятников: росписи, каменные рельефы, поделки из кости, ткани, поздние иконы — и нарративные источники)» (Каковкин 2003: 173).

Изобразительные материалы показывают, что в разных культурах под именем Сисиния подразумевались разные персонажи. Например, на коптских фресках и тканых изделиях, а также в эфиопских магических свитках Сисиний изображается как вооруженный всадник, а на русских иконах Сисиний предстает как старец в епископском облачении.

Иллюстрации к СЛ выполняли информационные и магические функции. Они расширяли потенциальную аудиторию пользователей СЛ, поскольку изображения были понятны и тем людям, которые по неграмотности не могли прочитать текст СЛ. В Эфиопии тексты магических свитков писались на языке, который в принципе не был доступен пользователям.

Помимо иллюстрированных рукописей изображения на сюжет СЛ представлены на известной фреске в египетском Бавите, на коптских тканых изделиях, в эфиопской станковой живописи, в древнерусской мелкой пластике и в русской иконописи и т.д. В еврейской традиции получили распространение настенные листы с сюжетом о Лилит и трех ангелах. Изображения, на которых демониц преследовали, наказывали или убивали, несомненно, были более выразительными и доступными для восприятия, чем рукописи с описаниями тех же сцен.

Сисиний мог действовать в одиночку или вдвоем со своим братом или ангелом, либо втроем с двумя товарищами (братьями). Появление рядом с Сисинием спутника со сходным именем (например, Сисиний и Сисинодор, Сисиний и Синидор в греческих текстах) или персонажа христианской мифологии (например, архангелов Михаила или Рафаила) привело к формированию своеобразной сакральной пары (ср. парных персонажей в книжных преданиях и иконографии: архангелы Михаил и Гавриил, апостолы Петр и Павел, святые

целители Косма и Дамиан, святые воины Феодор Стратилат и Федор Тирон, святые Флор и Лавр, русские князья-великомученики Борис и Глеб и др.).

В древнейших версиях «Сисиний/Мелетина-типа», арамейской и еврейской, встречается троица сакральных персонажей. В «Истории Смамит» на арамейских магических чашах фигурируют «ангелы» Сони, Сасони, Санигру и Артику. В еврейских заговорах Лилит преследуют три ангела Санви, Сансанви и Самангелоф. В других текстах «Сисиний/Мелетина-типа» также иногда появляются три и более сакральных персонажа, причем один из них может именоваться Сисинием: например, в греко-византийских текстах встречаются Сисиний, Синий и Синодор, в южнославянском глаголическом амулете Sisinъ, Sisinosъ, Sikinorъ, Sikisanorъ, Tĕodor', в одном из армянских заговоров — Сисианэ, Сисиний и Шихас и т.д. В связи с этим вспоминаются другие сакральные троицы: три ангела, явившиеся Аврааму, три волхва, пришедшие поклониться новорожденному Христу, три отрока в пещи огненной и т.д.

В именах ангелов из арамейских и еврейских заговоров встречается сочетание *s-n,* которое сохраняется впоследствии и в имени Сисиния, и во многих других именах СЛ. Появление имени Сисиния в структуре текстов «Сисиний/Мелетина-типа», а потом и «Михаил-типа», вероятно, было в какой-то мере обусловлено эффектом анаграмматической инерции, которая возникла в прототекстах СЛ и сохранялась впоследствии в разноязычных текстах СЛ на протяжении по меньшей мере полутора тысяч лет. Общая тенденция заключается в том, что имена персонажей, которые в разных традициях появляются на месте Сисиния или в дополнение к нему, часто содержат тот же набор согласных *s-n* или *s-s-n* (иногда также сочетания: *si-si, se-se, sin-sin, sen-sen*). Например, в русских заговорах имя Сисиния заменялось другими близкими ему в звуковом отношении: *Сизиний, Сезентий, Силиний, Сифиний, Синей, Сисими, Насисений, Сихеней, Исасил, Сосентий, Иси́мон* и т.д.

Разные тексты СЛ строятся таким образом, чтобы доказать могущество Сисиния, его святость и способность подчинять себе демонов. Существует несколько направлений сакрализации имени Сисиния и персонажей со сходными именами: 1) Сисиний и его спутники именуются святыми, ангелами, апостолами, учениками Христа, великими воинами и т.д.; 2) Сисиний совершает действия, характерные для того или иного сакрального персонажа религиозного предания (например, спускается с горы Синайской, как Моисей или пророк Илия); 3) демоны признают власть Сисиния и клянутся быть послушными молитвам и заговорам с его именем, что уподобляет его другим сакральным именам и прежде всего имени Христа; 4) Сисиния и его товарищей могут сопровождать ангелы, апостолы, святые, выполняющие сходные функции. В русских заговорах от лихорадки Сисиний выступает в одном ряду с архангелами Сихаилом, Михаилом, Рафаилом.

Тема магических имен в СЛ

Два персонажа СЛ — мужской и женский — представлены в тексте, как правило, сакральным именем святого или ангела и демоническими именами вредительницы и похитительницы детей. При этом оба персонажа имеют тенденцию к редупликации: на их месте в ряде традиций может появляться два, три и более персонажей.

В сюжете СЛ искусно разыгрывается тема имени как инструмента магического воздействия. Манипуляции с именами — важный элемент сюжета СЛ, придающий тексту особую действенность и результативность. Сисиний или другие мужские персонажи выпытывают имена демоницы, заставляя ее произнести свои имена, и таким образом получают над ней власть. Мотив записывания имен связывает текст СЛ с практикой изготовления амулетов (Познанский 1912).

Эпизоды, относящиеся к выпытыванию имен и клятве ими, могут разрастаться и осложняться. Сакральный персонаж иногда не только спрашивает демоницу, как ее зовут, но и избивает ее, таскает за волосы, наносит удары палкой и т.д. Христианизированные версии эпизода в славянских заговорах напоминают эпизод из жития Никиты Бесогона, который, поймав дьявола, выпытывает у него его имя и подвергает телесным мучениям.

Характерная для архаики в целом нерасчленность восприятия человека и его имени дополняется и корректируется христианскими представлениями о божественной природе имен Христа, Бога Отца и ангелов, а также новозаветными рассказами о случаях исцеления именем Христа (Мк 16: 17–18; Деян 3: 6; 4: 9–10; 14: 10). Имена демоницы и ангелов, включенные в текст СЛ, играют в повествовании особую роль и в принципе могут использоваться и отдельно от основного текста (например, в виде записанного перечня). В разных версиях СЛ магическое воздействие приписывается то тексту в целом, то одним именам, причем это могут быть имена как святых, так и демониц. С точки зрения функциональной имя святого и имя демоницы (демона) становятся орудиями власти и подчинения.

Письменная фиксация позволяет воспринимать СЛ не только как средство магического воздействия на силы зла, но и как закрепленный в документе договор между сакральным персонажем и демоном, имеющий обязательную силу для обеих сторон. В этом отношении записанный текст обладает более высоким статусом, чем текст устный, поскольку представляет собой документ, сопоставимый с другими рукописями религиозного и юридического содержания. В целом сакрализация магических рукописей характерна не только для высокообразованных людей, но и для людей полуобразованных или даже неграмотных, которые воспринимают книгу и документ как атрибут религиозной или светской власти. Имена Сисиния и демоницы в данном случае выступают как подписи этих персонажей, которыми засвидетельствована подлинность договора, его легитимность и ответственность за взятые на себя обязательства.

Таблица. 2. Персонажи в текстах «Сисиний/Мелетина-типа»

№ п/п	Этноязыковые версии «Сисиний/Мелетина-типа»	Сакральные персонажи (защитники)	Жертвы	Демоны
1	арамейская	Сини, Сасини, Снигри и Артики	Смамит	Сидерос
2	еврейская	ангелы Санви, Сансанви и Самангелоф	—	Лилит
3	коптская	Сисинниос, св. Суснийус	сестра св. Суснийуса	Верзелия, Алабастрия, сестра св. Суснийуса,
4	арабская	—	—	—
5	эфиопская (магическая редакция)	св. Сисиний (всадник с копьем)	жена Сисиния (без имени)	Верзилья, Верзелия, Аберзелия
6	эфиопская (агиографическая редакция)	св. Сисиний (всадник с копьем)	сестра св. Сисиния Анастасия	сестра св. Сисиния Анастасия
7	сирийская (?)	Симон Кифа	жена царя (без имени)	демон
8	армянская	—	—	—
9	греко-византийская	св. Сисиний, Синий и Синодор	сестра св. Сисиния Мелетина	Гилу
10	новогреческая	пятеро братьев	их сестра Мелетина	злая соседка Суда, Муда
11	южнославянская	св. Сисин, св. Сисон, св. Сисой и др.	сестра св. Сисина Мелетина, Мелентия	дьявол-вештица
12	румынская	св. Сисин; св. Сисой, Исидор и Теодор	Мелинтия, Мелетия	дьявол
13	восточнославянская	—	—	—

В большинстве изученных нами традиций в роли демонов выступают женские персонажи. В еврейских текстах это Лилит, в греко-византийских — Гилу, в южнославянских — вештица, в румынских — авестица, в сирийских — Теб'а, в эфиопских — Верзилья, в арабских — Карина, в новогреческих — злая соседка Суда, Муда, в русских — 7 или 12 жен-трясавиц. Тем не менее в ряде традиций эту позицию может занимать мужской демон; в арамейских текстах это Сидерос, в армянских — ала и тпха, в сирийском «Заклятии Симона Кифы против Теб'а» — демон.

В культурах, в которых известны оба сюжетных типа СЛ, женские персонажи в них могут как совпадать, так и различаться. Например, в греко-византийских текстах обоих типов фигурирует Гилу; в южнославянских текстах «Михаил-типа» появляется вештица, а в текстах «Сисиний/Мелетина-типа» — прежде всего дьявол, который иногда подменяется вештицей; в румынских текстах «Михаил-типа» действует авестица, Авизуха, а в текстах «Сисиний/Мелетина-типа» — дьявол.

В ономастиконе СЛ женских имен гораздо больше, чем мужских. Если мужские имена СЛ по большей части имеют параллели в христианском предании, то женские имена часто заимствованы из фольклора или представляют собой заумные слова, малопонятные даже для носителей традиции. В целом имя демоницы обладает значительно меньшей устойчивостью, чем имя Сисиния. При переводе текстов на другой язык в них происходила замена одной демоницы, представленной в культуре-доноре, на другую, характерную для культуры-реципиента; впрочем, отдельные имена могли переводиться или калькироваться.

Таблица. 3. Персонажи в текстах «Михаил-типа»

№ п/п	Этноязыковые версии «Михаил-типа»	Сакральные персонажи (помощники)	Демоны
1	«Завещание Соломона»	Соломон, ангел Рафаил	Обизуф, Абизут
2	арамейская	«ангелы» Сони, Сасони, Санигру и Артику	Смамит
3	еврейская	пророк Илия, ангел Михаил	Лилит, Звезда Маргалит, Аштрибо
4	коптская	—	—
5	арабская	Соломон	Карина
6	эфиопская	—	—
7	сирийская	отшельник Авдишо	Теб’а
8	армянская	св. Петр, св. Павел, св. Сисиний, св. Сианий и др.	ала, тпха
9	греко-византийская	архангел Михаил	Гилу, Авизу и др.
10	новогреческая	ангел Михаил, Христос	Еллу, Васкантира
11	южнославянская	архангел Михаил, св. Сисин	вештица
12	румынская	св. Сисой / Сисин, архангел Михаил	авештица / авестица; Авизуха
13	восточно-славянская	Св. Сисиний, ангелы Сихаил, Михаил, Рафаил, апостолы и др.	трясавицы

Один из первых перечней имен появляется на терракотовой магической чаше с надписью на арамейском языке: заклинатель перечисляет демонов, которых он связывает своим заклинанием (наст. изд., с. 34–36). Однако более значимы для традиции СЛ такие перечни имен, которые раскрывает святому сама демоница. Наиболее ранний из подобных перечней входит в греко-византийский заговор «Михаил-типа» со свинцовой пластины VIII в.; перечень включает 12 имен, причем каждому имени присваивается порядковый номер («первое имя такое-то, второе такое-то» и т.д.) (наст. изд., с. 271–273). Мотивы выпытывания имен и последующего самоименования демона впоследствии встречаются в южнославянских и румынских текстах «Михаил-типа» и «Сисиний/Мелетина-типа», а также в еврейских, сирийских, армянских текстах «Михаил-типа». В новогреческих текстах обоих типов, а также в арамейских, коптских и эфиопских текстах «Сисиний/Мелетина-типа» эти мотивы отсутствуют.

Можно предположить, что связка таких мотивов, как «выпытывание имени» / «произнесение перечня имен» / «клятва демоницы», возникла в греко-византийских текстах «Михаил-типа» под влиянием «Завещания Соломона» (ЗС) или других текстов со сходными эпизодами и впоследствии была усвоена текстами «Сисиний/Мелетина-типа». В некоторых вариантах ЗС Обизуф говорит, что ее имена несметны (Завещание Соломона 2015: 30, примеч. 1), однако ни одна из демониц в ЗС не приводит перечня своих имен, как в СЛ.

Зато в ЗС есть точная параллель к русским заговорам от лихорадки, где каждая из 12 трясавиц называет свое имя и сообщает о том, какие болезни она вызывает у людей. Соломон рассказывает, в частности, о том, как к нему явились «семь духов, скованных друг с другом по рукам и ногам, обликом прекрасные и изящные: Я, Соломон, при виде их подивился и спросил их: “Кто вы?” Они ответили: “Мы — небесные тела, мироправители [kosmokratores] тьмы”. Первая сказала: “Я — Обман”. Вторая сказала: “Я — Раздор”. Третья сказала: “Я — Рок”. Четвертая сказала: “Я — Горе”. Пятая сказала: “Я — Грех”. Шестая сказала: “Я — Власть”. Седьмая сказала: “Я — Наихудшее. <...>”» (Завещание Соломона 2015: 23; пер. А. Блейз). Далее демоницы рассказывают, какое зло они причиняют.

Впоследствии к Соломону приходят еще 36 духов, и каждый их них также называет свое имя и говорит, какие болезни он вызывает. Некоторые из этих реплик напоминают русские заговоры, например: «Пятнадцатый сказал: “Я зовусь Катракс. Я насылаю на людей неизлечимые лихорадки. <...>”» (Завещание Соломона 2015: 37; пер. А. Блейз). Среди 36 духов примерно половина имеют параллели в заговорах от трясавиц (ср. самоописания 36 духов из ЗС и трясавиц из русских заговоров с именами *бессонная, блудея, глядея, глухея, грудея, знобея, кашлея, колотия, корчея, немея, огнея, портежная, пухлея, трясея*). Хотя русские заговоры вряд ли могли испытать непосредственное

влияние ЗС, они воспроизводят ту же композиционную структуру и сходный перечень имен и болезненных симптомов, что вряд ли случайно.

Принцип перечисления имен с использованием порядковых числительных оказался важным для традиции СЛ. Имеет значение и последовательность имен, и их место в списке; наиболее отмечены, как правило, первое и последнее имена списка. Общее количество имен чаще всего 12, что символизирует полноту и самодостаточность этого списка, а также его соотнесенность с основополагающими структурами Вселенной и социальной жизни: 12 месяцев в году, 12 знаков зодиака, 12 колен израилевых, 12 апостолов и т.д.

Множественность имен характерна для конструирования демонического мира во многих традициях. «Такое разнообразие имен <...> объясняется тем, что формировались эти повествования в разноязычной среде, и не только в литературных кругах, но и в устном предании. Не исключено, что разные имена дьяволиц указывают и на многообразие зла в мире, на то, что зло многочисленно и повсеместно» (Каковкин 2003: 174).

Перечни демонических имен в разных традициях, перечни демониц из «рода» вештиц в южнославянских или 12 трясавиц в русских заговорах и неканонических молитвах формируют особые заклинательные фрагменты в текстах СЛ. Эти перечни часто имеют ритмизованный характер, включенные в них слова сопоставимы друг с другом по своему размеру и морфологической структуре; иногда они объединяются в пары или тройки при помощи рифмы или других звуковых повторов. Имена сакральных персонажей также могут быть связаны рифмой (например, имена ангелов на *-ил*), однако эти имена никогда не сопровождаются порядковыми числительными. Такой способ счета характерен только для демонов.

При появлении новой этноязыковой версии СЛ демонологический именослов мог значительно обновляться. Например, у восточных славян сам принцип счета сохранился, однако он был кардинально переосмыслен: вместо перечней имен демоницы, вредящей женщинам и новорожденным, в заговорах появились перечни имен персонифицированных трясавиц. Большинство имен образованы по моделям собственных имен типа *Мария/Марея*: *трясея, знобея, ледея, огнея, желтея* и т.д. Таким образом, в русских версиях СЛ сложились сотни новых имен, которые принципиально отличались от именослова СЛ в других культурах и по своей мотивации, и по способам словообразования.

О причинах долговечности и широкого распространения СЛ

Историола СЛ представляет собой одновременно: сюжетное повествование (нарратив), обладающее определенной занимательностью и приспособленное для запоминания и ретрансляции; пользующийся авторитетом магический текст с искусно инкорпорированными в него сакральными и демоническими именами и перформативными высказываниями (заклинаниями

и клятвами); описание прецедентного события, которое привело к победе священных сил над демонами и гарантировало защиту от них в будущем; сценарий магического действа, который актуализируется в процессе исполнения текста. Рукописные версии СЛ являются своеобразным материальным воплощением договора о ненападении между человеком и демонами.

Положение СЛ в «серой зоне» между фольклорно-мифологическими традициями и официальной религией, между устными и книжными (рукописными) традициями, между магическими ритуалами, преследующими прагматические цели, и литературой (или протолитературой), предназначенной для занимательного чтения, позволяло ей чутко реагировать на изменения внешней среды и приспосабливаться к ней.

Сюжетное зерно «Михаил-типа», включающее встречу и диалог двух или более персонажей и их драматическое противоборство, оказалось чрезвычайно удобным и для построения различных повествовательных структур, и для их переосмысления и смысловой переакцентуации. В разных традициях этот сюжет сумел модифицироваться таким образом, чтобы наиболее адекватно соответствовать потребностям общества и включиться в выполнение социально значимых функций. Например, в еврейской культуре, в которой популярны поверья о Лилит, СЛ стала заговором-оберегом и/или амулетом от этой демоницы.

При всех различиях, существовавших между теми культурами, в которых была известна СЛ, в них имелись и определенные константы. В частности, на территории Балкан, Кавказа, Ближнего Востока, северной и восточной Африки были широко распространены мифологические представления о демоницах, причинявших вред роженицам и новорожденным. И именно в этих культурах тексты СЛ оставались востребованы на протяжении полутора тысяч лет, поскольку их представители нуждались в магических текстах, которые могли защитить беременных женщин, рожениц и младенцев от могущественных демониц. Характерно, что у восточных славян, у которых подобные представления были выражены слабо, СЛ изменилась функционально, трансформировавшись в заговор от лихорадки.

Долговечность СЛ обусловлена тем, что эти тексты, с одной стороны, были достаточно увлекательными, а с другой — выполняли определенные социальные функции и позволяли людям решать практические задачи по защите своей семьи и сохранению здорового потомства. Именно благодаря удачному сочетанию нарративного и магического начал СЛ сохранялась и воспроизводилась на протяжении столетий.

Идея массового распространения текстов заложена в содержательной структуре СЛ, благодаря которой она функционирует как «машина», порождающая новые тексты. Специальные вербальные формулы направлены на то, чтобы побудить человека переписывать, хранить, передавать и исполнять текст СЛ (мы бы предложили назвать это «принципом святого письма»).

При этом были предусмотрены варианты хранения письменного амулета и исполнения устного заговора. В первом случае требовалось переписать или приобрести амулет с текстом заговора (возможно, и с картинками, иллюстрирующими этот текст), хранить этот амулет дома или носить его на себе, а во втором — выучить текст заговора или имена его персонажей и произносить их при необходимости. В некоторых традициях в СЛ вводились фразы типа «Пусть с тем, у кого есть этот амулет, не случится никакой беды».

Механическое тиражирование большого количества текстов СЛ происходило в тех случаях, когда их начинали размножать типографским способом. Например, румыны и южные славяне публиковали тексты СЛ для распространения среди народа. В еврейской традиции печатались настенные листы с оберегами от Лилит.

Психологически и эмоционально СЛ удовлетворяла потребности в защите беременной женщины и младенца. И клятва демоницы, и заклинание сакрального персонажа, и весь текст в целом выполняли две основные функции: призвать на помощь высшие силы и отогнать демоницу от роженицы и ее ребенка. Из контекста можно догадаться, что на тех, кто не переписывает и не хранит заговор, помощь сакрального персонажа не распространяется и они не получат магической защиты в случае нападения демонов.

В СЛ сакральный мужской персонаж выступает как носитель религиозных ценностей и социального порядка, он стоит на страже семьи и обеспечивает ее воспроизводство, в то время как демоница несет в себе явную угрозу и пытается погубить рожениц и новорожденных. По мере развертывания сюжета СЛ мужской персонаж вступает в единоборство с женским и побеждает его. Самолюбию распространителей текстов СЛ, несомненно, должны были льстить такие сюжетные ситуации, в которых достойный и сильный святой воин или церковный деятель побеждал и наказывал носительницу злого начала. Традиция СЛ лишний раз оправдывала благодетельное насилие против женщин, которое якобы должно было послужить для спасения самих женщин и их потомства. Такое распределение функций между мужскими и женскими персонажами вполне соответствовало менталитету патриархального общества.

Сыграла свою роль и пластичность СЛ, которая не просто переводилась на другие языки, а «врастала» в новые фольклорные и книжные культуры, включала в себя персонажей живой фольклорной традиции, воспринималась не как рассказ о прошлом, а как жизненно необходимый инструмент воздействия на подступающие с разных сторон дьявольские силы.

Сам способ распространения СЛ несколько напоминает функционирование компьютерного вируса. Попадая в иную среду, СЛ сначала приобретает новую языковую оболочку, модифицируется и приспосабливается к культурному окружению. Потом включается пусковой механизм и новая структура начинает интенсивно порождать тексты и распространять их по

Сети. Сравнение с компьютерным вирусом можно и продолжить. Для того, чтобы пользователь открыл полученное им письмо, нужно, чтобы оно было адресовано персонально ему и обещало решить его личные проблемы. Именно такое заманчивое предложение и содержится в текстах СЛ.

В исследованных традициях СЛ фиксировалась на письме и благодаря этому могла сохраняться в практически неизменном виде на протяжении столетий и переноситься на большие расстояния. Распространение рукописных амулетов обеспечивалось участием грамотных людей, в том числе представителей низового клира, в копировании магических рукописей и осуществлении лечебных и апотропеических ритуалов. Магические свитки и амулеты изготавливались на заказ и продавались за деньги, поэтому низшее духовенство было заинтересовано в существовании этой традиции. В роли хранителей устного предания выступали разного рода знахари и колдуны, которые передавали свои знания по наследству и также получали плату за свои услуги.

«Помехоустойчивость» текстов СЛ поддерживалась и тем, что в культурах восточного христианства сохранялось относительно толерантное, по сравнению с западным христианством, отношение к проявлениям народных верований и религиозных практик, существовала широкая переходная зона между церковным культом и «низовой» культурой, магические тексты параллельно функционировали в устных и рукописных традициях. Важно и то, что на протяжении веков поддерживалась вера в спасительную силу святых воинов и ангельской иерархии, в то время как болезни, порча и сглаз персонифицировались в образах демониц.

Наиболее массовый характер порождение текстов СЛ получило на южной и северной территории ее распространения — в Эфиопии и в России. Это соответствует общей закономерности, в соответствии с которой архаика лучше сохраняется не в центральной зоне, а в зонах маргинальных и периферийных. Сыграла свою роль и конкретная историческая ситуация: и в России, и в Эфиопии выработались устойчивые формы народной религиозности, соединяющие в себе черты церковного и прицерковного культа и «низовых» религиозных практик и верований.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Абрамян 1983 — *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.

Авгерян 1813 — Մկրտիչ Վարդապետ Աւգերեան. Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն Սրբոց, հ. Թ. Վենետիկ, Վանս Սրբոյն Ղազարու, 1813. 287–290 էջ (*Авгерян М.А.* Полное житие и сведения о святых, которые есть в календаре Армянской церкви. Том IX. Венеция, Монастырь св. Лазаря, 1813. С. 287–290).

Агапкина 1999 — *Агапкина Т.А.* О тодорцах, русалках и прочих навях // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 1999. Т. 2. С. 145–160.

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 2014 — *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: боярышник, терновник и другие колючие деревья и кустарники // Славянский альманах 2013. М., 2014. С. 352–373.

Агапкина 2016 — *Агапкина Т.А.* Наименования демонов в южнославянской версии Сисиниевой молитвы // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13. № 2. С. 126–145.

Агапкина, Топорков 2012 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Сисиниева молитва от трясовиц и древнерусские индексы ложных книг // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М., 2013. С. 197–227. (Серия «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика» / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов.)

Агапкина, Топорков 2013 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Сисиниевы молитвы у восточных и южных славян // Заједничко у словенском фолклору: Зборник радова / Уред. Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 77–92.

Агапкина, Топорков 2014 — Восточнославянские заговоры: Материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография / Авт.-сост. Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков. М., 2014.

Айналов 1900 — *Айналов Д.В.* Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранне-византийскаго искусства. СПб., 1900. С. 192–197

Алексеев 1868 — *Алексеев Александр (Нахлас Вульф).* Общественная жизнь евреев, их нравы, обычаи и предрассудки. Новгород, 1868.

Алишан 1895 — Ալիշան Ղ. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց. Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1895 (*Алишан Г.* Древняя вера и языческая религия армян. Венеция, 1895).

Алмазов 1900 — *Алмазов А.И.* Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900.

Алмазов 1901 — *Алмазов А.И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: (К истории византийской отреченной письменности.) Одесса, 1901.

Алмазов 2015 — *Алмазов А.И.* Письма // Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России и других стран. Изд. Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2015. С. 51–90.

Алпатов 2004 — *Алпатов С.В.* Берестяные грамоты в контексте фольклорной и литературной традиции // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). С. 123–128.

Амроян 2012 — *Амроян И.Ф.* Сборник болгарских народных лечебных заговоров. М., 2012.

Ананикян — *Ананикян М.* Мифы Армении. М., 2010.

Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* Село Радуил: Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948. Т. 8–9.

Андроников 1909 — *Андроников В.А.* Страничка из истории народно-бытовой медицины // Труды III областного историко-археологического съезда, бывшего во Владимире 20–26.VI. 1906 г. Владимир, 1909. Доклады. С. 1–30.

Аничков 1908 — История русской литературы / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, А.Н. Овсянико-Куликовского. Т. 1: Народная словесность / Под ред. Е.В. Аничкова. М., 1908.

Аничков и др. 2002 — Народная словесность / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, А.Н. Овсянико-Куликовского. М., 2002.

Ан-ский 1909 — *Ан-ский С.А.* Заговоры от дурного глаза, болезней и несчастных случаев среди евреев Северо-Западного края // Еврейская старина. 1909. Т. 1. С. 72–80.

Антонов 2010 — *Антонов Д.* «Беса поймав, мучаше...» Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1. С. 61–75.

Антонов, Майзульс 2013 — *Антонов Д., Майзульс М.* Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013.

Апокрифи 1982 — Стара българска литература. Т. 1: Апокрифи / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982.

Армяне 2012 — Армяне / Отв. ред. Л.М. Варданян, Г.С. Саркисян, А.Е. Тер-Саркисянц. М., 2012.

Арутюнян 2006 — Հարությունյան Ս. Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ. Երևան, 2006 (*Арутюнян С.* Армянские заговоры и народные молитвы. Ереван, 2006).

Архангельский 1890 — *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности». Казань, 1890. Т. 3.

Архив РГО — Архив Русского географического об-ва (Санкт-Петербург).

Асатрян 1995 — Ասատրյան Գ. Դիվականք. Miscellanea Daemonologica // Իրան-նամէ, № 14–15, 1995. 21–35 էջ: (*Асатрян Г.* Диваканк. Miscellanea Daemonologica // Иран-намэ. № 14–15. 1995. С. 21–35).

Афанасьев 1862 — Несколько народных заговоров / Сообщены А.Н. Афанасьевым // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 4. Отд. III. С. 72–80.

Афанасьев 1865–1869/1–3 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3 (репринт: М., 1994).

Афанасьев 1984–1985/1–3 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Изд. подг. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков. М., 1984–1985. Т. 1–3.

Ачарян 1971, 1973, 1977, 1979 — Աճառյան Հ. Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971 (*Ачарян Гр.* Этимологический коренной словарь армянского языка. Т. 1. Ереван, 1971; Т. 2. Ереван, 1973; Т. 3. Ереван, 1977; Т. 4. Ереван, 1979).

Балалыкин 2014 — *Балалыкин Д.А.* Преемственность взглядов Гиппократа и Галена на природу организма человека // История медицины. 2014. № 4. С. 89–103.

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

БАН — Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Банк 1956 — *Банк А.В.* Гемма с изображением Соломона // Византийский временник. 1956. Т. 8. С. 331–337.

Баранов 1899 — *Баранов Е.З.* Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Владикавказ, 1899. Вып. 26. Отд. 2. С. 167–244.

БВ — Босанска вила. Сарајево.

Беговић 1986 — *Беговић Н.* Живот Срба граничара. Београд, 1986.

Белетич, Лома 2013 — *Белетич М., Лома А.* Сон, смерть, судьба: (Наблюдения над праслав. **mora, *mara*) // Slavica Svetlanica: К юбилею С.М. Толстой. М., 2013. С. 56–75.

Белова 2000 — *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.

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

Бенчев 2005 — *Бенчев И.* Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М., 2005.

Березкин 2013 — *Березкин Ю.Е.* Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб., 2013.

Березович 2010 — *Березович Е.Л.* Русский *ад* на иноязычном фоне: К сопоставительному изучению деривационной семантики межъязыковых лексических эквивалентов // Вопросы языкознания. 2010. № 6. С. 37–57.

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб., 2000. Т. 3: XI–XIII века; 1997. Т. 4: XII век.

Блейз 2015 — «Завещание Соломона» (пер. А.И. Блейз) // Завещание Соломона: гримуары западной магической традиции. М., 2015.

БНМ — Българска народна медицина: Енциклопедия / Ред. М. Георгиев. София, 1999.

БНПП — Българска народна поезия и проза. София, 1981–1983. Т. 1–7.

Богатырев 2007 — *Богатырев П.Г.* Магические действия и обряды Закарпатья // Богатырев П.Г. Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин. М., 2007. С. 21–130.

Богдановић 1978 — *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

Борисовский 1875 — *Борисовский А.И.* Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского у. // Нижегородский сб. Нижний Новгород, 1875. Т. 5. С. 259–276.

Братић 1903 — *Братић Т.* Пабирци из народне медицине у Херцеговини // Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. 1903. Св. 1. С. 153–180.

Братић 1908 — *Братић Т.А.* Народно лијечење: Из времена једне љекаруше из 1843. године // Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево, 1908. Т. 20. С. 343–362.

Брюсов 2014 — *Брюсов В.Я.* Собрание сочинений в семи томах. Т. 4. Огненный ангел. М., 2014.

Булушева 1994 — *Булушева Е.* Заговоры в фольклоре Саратовского Поволжья // Саратовский вестник. Вып. 4: Заговоры. Саратов, 1994. С. 3–65.

Бусева-Давыдова 2003 — *Бусева-Давыдова И.Л.* К феноменологии народной иконы // Традиционная культура. 2003. № 2(10). С. 14–21.

Бусева-Давыдова 2008 — *Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М., 2008.

Буслаев 1859 — *Буслаев Ф.И.* О народной поэзии в древнерусской литературе. М., 1859. С. 1–51. Приложения. С. 1–32.

Быстрикова 1978 — *Быстрикова М.Г.* Коптские ткани-медальоны в роли защитных амулетов // Вестник древней истории. 1978. № 4. С. 64–69.

«В свете горнем» 2003 — «В свете горнем»: Выставка произведений древнерусского искусства и современной иконописи из частных собраний / Сост. А.В. Ренжин, Ю.А. Малофеев. М., 2003.

Велинова 2010 — *Велинова В.* Из българско-сръбските книжовни връзки през XIII в. // Зборник радова Византолошког института. 2010. Т. 47. С. 161–176.

Верещагин 1898 — *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 113–151.

Веселовский 1882 — *Веселовский А.Н.* Новые журналы по народной словесности и мифологии // Журнал Министерства народного просвещения.1882. № 9. Отд. II. С. 209–221.

Веселовский 1883 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X // Сб. Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб., 1883. Т. 32. № 4. С. 1–461.

Веселовский 1883а — *Веселовский А.Н.* Заметки по литературе и народной словесности. VII: Молитва св. Сисиния и Евангелистая песнь // Приложение к XLV-му тому Зап. Имп. Академии наук. № 3. СПб., 1883. С. 87–95.

Веселовский 1886 — *Веселовский А.Н.* Заметки к истории апокрифов // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. № 5. С. 288–302.

Веселовский 1888 — *Веселовский А.Н.* Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения // Зап. Романо-германского отд-ния Филол. об-ва при Имп. С.-Петербургском ун-те. СПб., 1888. Вып. 1. С. 47–61.

Веселовский 1889 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XVI: Легенды об Ироде и Иродиаде и их народные отражения // Сб. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 306–329.

Веселовский 1895 — *Веселовский А.Н.* Молитва св. Сисиния и Верзилово коло // Журнал Министерства народного просвещения. 1895. № 5. С. 226–234.

Ветухов 1903/49 — *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова: (Из истории мысли) // Русский филологический вестник. Варшава, 1903. Т. 49. С. 250–296.

Ветухов 1905 — *Ветухов А.В.* Из этнографических рукописных материалов предварительного комитета XII археологического съезда // Сб. Харьковского историко-филологического об-ва. 1905. Т. 16. С. 292–298.

Ветухов 1907/1–2 — *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова: (Из истории мысли). Варшава, 1907. Ч. 1–2.

Византийский словарь 2011/1–2 — Византийский словарь: В 2 т. / Сост., общ. ред. К.А. Филатова. СПб., 2011.

Викторов 1879 — *Викторов А.Е.* Собрание рукописей В.И. Григоровича. М, 1879.

Виноградов 1901 — *Виноградов И.А.* О деятельности Тверской архивной комиссии за 1900 год. Тверь, 1901.

Виноградов 1908–1910/1–3 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.: (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1908. Вып. 1; 1909. Вып. 2; 1910. Вып. 3.

Виноградов 2015 — *Виноградов А.Ю.* «Апокрифическая» надпись с Мангупа и обряды «изобличения вора»: магия и право между Античностью и Средневековьем // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. № 1.

Востоков 1842 — Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума, составленное А. Востоковым. СПб., 1842.

Вохин 1878 — *Вохин Н.Н.* Народные заговоры против болезней начала XVIII века // Русская старина, 1878. № 7. С. 490–492.

Вражиновски 2006 — *Вражиновски Т.* Македонска народна Библија: Библиски мотиви во народната традиција. Скопје, 2006.

Вранска 1940 — *Вранска Цв.* Апокрифите за Богородица и българската народна песень // Сборник на Българската академия на науките. София, 1940. Кн. 34. С. 1–208.

Вроцлавски 1984 — *Вроцлавски К.* Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски. Скопје, 1984.

Вукановић 2001 — *Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији (VI — почетак XX века). Београд, 2001.

Вукмановић 1988 — *Вукмановић Ј.* Црмница, антропогеографска и етнолошка испитивања // Српска академија наука и уметности. Посебна издања, књ. 583. Београд, 1988.

Высоцкий 1907 — *Высоцкий Н.Ф.* Лихорадка, ее происхождение и способы лечения, по народным воззрениям // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Казань, 1907. Т. 23. Вып. 4. С. 249–273.

Высоцкий 1976 — *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской: (По материалам XI–XIV вв.). Киев, 1976.

Высоцкий 1985 — *Высоцкий С.А.* Киевские граффити XI–XVII вв. Киев, 1985.

Гальковский 1913/2 — *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913 (репринт: М., 2000).

Гарена, Илиев 2005 — *Гарена П., Илиев И.* Новооткрит старобългарски надпис-заклинание от Кърджалийско // Културни текстове на миналото. Книга II. Текстове на култа и религията. Материалы от Юбилейната международна научна конференция в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, Велико Търново, 29–31 октомври 2003. София, 2005. С. 148–157.

Георгиев 1966 — *Георгиев Е.* Литература на изострени борби в средневековна България. София, 1966.

Герасименко 2010 — Святое воинство: Образы небесных защитников в русском искусстве XII — начала XX века: Каталог выставки 6 мая — 15 августа 2010 года / Куратор выставки и авт.-сост. каталога: Н.В. Герасименко. М., 2010.

Герасимов 1898 — *Герасимов М.К.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком у. Новгородской губ. // Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 158–183.

Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–1978. Ч. 1–6.

ГЗМ — Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево.

ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва).

Гиппиус 2005 — *Гиппиус А.А.* «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 136–142.

Глик 1890 — *Глик Л.* Хајмалије и записи у народњем љекарству Босне и Херцеговине // Гласник Земаљског Музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1890. Год. 2. Књ. 1. С. 45–55.

Гнутова 1993 — *Гнутова С.В.* Становление местных типов форм в новгородской меднолитой пластике XIV века // Древнерусская скульптура / Под редакцией А.В. Рындиной. М., 1993. Вып. 2, ч. 1.

Гнутова 1996 — *Гнутова С.В.* Каталог // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода / Ред.-сост. И.А. Стерлигова. М., 1996. С. 351–411.

Гнутова 1996а — *Гнутова С.В.* Новгородское медное художественное литьё (мелкая пластика) XIV–XV веков // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: художественный металл XI–XV веков. М., 1996.

Гнутова, Зотова 2000 — *Гнутова С.В., Зотова Е.Я.* Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI — начала XX века: Из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева: Альбом. М., 2000.

Голицын 1882 — *Голицын Ф.С.* Заговор от лихорадки (списано со старинной рукописи) // Саратовский сб.: Материалы для изучения Саратовской губернии. Саратов, 1882. Т. 2. С. 365–367.

Голубых 1930 — *Голубых М.Д.* Казачья деревня / Под ред. М. Феноменова. М., 1930.

Голышев 1872 — *Голышев И.А.* Мифические изображения двенадцати лихорадок // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1872. Вып. 9. С. 36–41.

Голышев 1882 — *Голышев И.А.* Памятники русской старины Владимирской губернии. Голышевка, 1882.

Гранстрем 1897 — *Гранстрем Е.Э.* К истории заговоров и апокрифических молитв в византийской письменности (неизвестный сборник греческих врачевальных молитв) // Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur). Berlin, 1987. Bd 133. S. 169–178.

Григорович 1874 — *Григорович В.И.* Записки антиквара о поездке его на Калку и Кальмиус, в Корсунскую землю и южные побережья Днепра и Днестра. Одесса, 1874.

Грицевская 2003 — *Грицевская И.М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.

Грицевская 2012 — *Грицевская И.М.* Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV–XVII вв. СПб., 2012.

Грушевский 1864 — *Грушевский С.* Простонародные верования относительно лихорадки // Руководство для сельских пастырей. 1864. № 31. 2 авг. С. 529–540; № 32. 9 авг. С. 557–570.

Гуляев 1848 — *Гуляев С.И.* Этнографические очерки Южной Сибири // Биб-ка для чтения. 1848. Т. 90, отд. III. С. 1–142.

Гуляев 1859 — *Гуляев С.И.* Сказание о двунадесять тресовицах // Вестник РГО. 1859. Ч. 26. № 8, отд. II. С. 153–155.

Гусев 1893 — *Гусев А.* Поверья, праздники, песни и сказки в ст. Ардонской Терской области // Сб. Материалов для описания местностей и племен Кавказа Тифлис, 1893. Т. 16. С. 317–366.

Даль 2002/1–4 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2002.

Декоративно-прикладное искусство 1996 — Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: Художественный металл XI–XV века / Редактор-составитель И.А. Стерлигова. М., 1996.

Демич 1894 — *Демич В.Ф.* Очерки русской народной медицины: Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа. СПб., 1894.

Джаникян 1895 — Ճանիկյան Հ. Հնութիւնք Ակնա. Թիֆլիս, 1895 (*Джаникян О.* Древности Акна. Тифлис, 1895).

Димитрий Ростовский 1906 — Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 7: Месяц март. 2-е изд. М., 1906.

Димитров 1995 — *Димитров П.* Петър Черногорец. Шумен, 1995.

Дмитриевский 1901 — Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2. Εὐχολόγια. Профессора Киевской духовной Академии Алексея Дмитриевского. Киев, 1901.

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

Дончева, Попконстантинов 1994 — *Дончева Л., Попконстантинов К.* Апокрифна молитва от X–XI в. върху оловен амулет от с. Одърци, Толбухинско // Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. София, 1994. С. 288–292.

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

Дубровин 1871 — *Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. I. Кн. II.

Дуйчев 1971 — *Дуйчев И.* Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания // Старобългарска литература: Изследвания и материали. София, 1971. Кн. 1. С. 157–163.

Дукова 2015 — *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.

Дучић 1931 — *Дучић Ст.* Животи обичаји племена Куча // СЕЗб. 1931. Књ. 48.

Ђорђевић 1941/1990 — *Ђорђевић Т.Р.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд; Ниш, 1990.

Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Т.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. Београд, 1953. Књ. 67. С. 5–55.

Еганян 1980 — Եգանյան Օ. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մասնաւոր անձանց // Բանբեր Մատենադարանի. Երևան, № 3, 1980. 297–339 էջ: (*Еганян О.* Список армянских рукописей у частных лиц // Вестник Матенадарана. Ереван, 1980. № 3. С. 297–339).

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

Ефименко 1878 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2. (Изв. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. 30: Тр. этнографического отдела. Кн. 5. Вып. 2.)

Жития — Жития святых по изложению Димитрия Ростовского. Электронный ресурс. Код доступа: http://www.truechristianity.info/saints_04

Жития 1999/13 — Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Т. 13: Август. М., 1999.

Жолобов 2002 — *Жолобов О.Ф.* Об одном балто-славянском архаизме: ‘3 × 9’ // Studia Mythologica Slavica. 2002. Т. 7. С. 155–171.

Жолобов 2002а — *Жолобов О.Ф.* Было ли в Древней Руси девятичное счисление? // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 3 (9). С. 54–60.

Жолобов 2005 — *Жолобов О.Ф.* ТРИДЕВЯТО АНЕЕЛО ТРИДЕВЯ АРОХАНЕЛО (Функция и формы числительных в берестяной грамоте № 715) // Вопросы языкознания. 2005. № 3. С. 32–43.

Жолобов 2011 — *Жолобов О.Ф.* Генезис и функции девятичного счета в Древней Руси // Письменное наследие и современные информационные технологии: Сборник статей, докладов и лекций лекторов междунар. науч. школы для молодежи (Ижевск, 12–15 октября 2009 г.) / Отв. ред. В.А.Баранов. Ижевск: Удмуртия, 2011. С. 133–152.

Журавлев 2005 — *Журавлев А.Ф.* Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

Забылин 1880 — Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1880.

Завьялова 2006 — *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст: Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Залесская 1974 — *Залесская В.Н.* К вопросу об атрибуции Суздальского змеевика (в связи со статьей А.В. Рындиной «Суздальский змеевик») // Византийский временник. 1974. Т. 36. С. 184–189.

Зализняк 1993 — *Зализняк А.А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 104–107.

Зализняк 2004 — *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд. М., 2004.

Зализняк 2012 — *Зализняк А.А.* Доклад о новгородских берестяных грамотах из раскопок 2012 года // Электронный ресурс: http://mitrius.livejournal.com/913355.html. Дата обращения: 28.07.2015.

Зализняк, Янин 2003 — *Зализняк А.А., Янин В.Л.* Берестяные грамоты из новгородских раскопок 2002 г. // Вопросы языкознания. 2003. № 4. С. 3–11.

Зализняк, Янин 2013 — *Зализняк А.А., Янин В.Л.* Берестяные грамоты из новгородских раскопок 2011 и 2012 гг. // Вопросы языкознания. 2013. № 4. С. 3–16.

Замовы 1992 — Замовы / Уклад., сістэмат. тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Замовы 2009 — Замовы / Уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Мінск, 2009.

Зеленин 1915/2 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического об-ва. Пг., 1915. Вып. 2.

Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Ибн Сина 1979 — *Ибн Сина*. Канон врачебной науки. Ташкент, 1979. Т. 3.

Иваницкий 1892 — *Иваницкий Н.А.* К народной медицине Вологодской губернии // Этнографическое обозрение. 1892. Вып. 1. С. 182–185.

Иванов 1885 — *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина. 1885. № 12. С. 730–744.

Иванов 1925/1970 — *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925/1970.

Иванова 1994 — *Иванова К.* За един ръкопис с палимпсест от библиотеката на Йерусалимската патриаршия // Palaeobulgarica / Старобългаристика. 1994. № 2. С. 3–31.

Иващенко 1878 — *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.

ИВР РАН — Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург).

Из коллекций 1993 — Из коллекций академика Н.П. Лихачева: Каталог выставки. СПб., 1993.

Иосиф Флавий 1994/1 — Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. / Пер. с древнегреч. Г.Г. Генкеля. Минск, 1994. Т. 1.

ИРЛИ, ФА — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Фольклорный архив (Санкт-Петербург).

Исраелян 2012 — Իսրայելյան Ա. XVII-XX դդ. դդ. հայկական հմայական պահպանակներ. Երևան, 2012.-200 էջ + 24 էջ ներդիր: (*Исраелян А.* Армянские магические амулеты XVIII–XX веков. Ереван: Музей истории Армении, 2012. 200 с.+ 24 с. Каталог).

История 2008 — История на българската средновековна литература / Съст. А. Милтенова. София, 2010.

Истрин 1898 — *Истрин В.М.* Греческие списки Завещания Соломона. Одесса, 1898.

Истрин 1899 — *Истрин В.М.* Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899.

Истрин 1994 — Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В.М. Истрина / Подготовка издания, вступ. ст. и приложения М.И. Чернышевой. М., 1994.

Казанский 2000 — *Казанский П.С.* История православного монашества на Востоке. Ч. I. М., 2000.

Казарян 2013 — Ղազարյան Դ.Գ. Պահպանության գրերի (հմայիլների) գեղարվեստական հարդարանքը (15-րդ դարից մինչև 1659 թ.) // Արվեստաբանության գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության սեղմագիր. Երևան, 2013 (*Казарян Д.Г.* Худо-

жественное оформление амулетов в виде свитков (с XV века по 1659 год): Автореф. … канд. искусствовед. Ереван, 2013).

Каковкин 2003 — *Каковкин А.Я.* Две ткани VIII века из Эрмитажа с изображением святого Сисиния // Византийский временник. Т. 62 (87). 2003. С. 170–175.

Калайдович 1824 — *Калайдович К.* Иоанн, эксарх Болгарский: Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824.

Калачов 1854 — *Калачов Н.* Названия лихорадок в заговорах // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым. М., 1854. Кн. 2. 2-я половина. Отд. V. С. 56–57.

Кальве 1818 — [*Гесс де Кальве Г.Г.*] О лихорадке // Украинский вестник. 1818. Ч. 9. С. 342–357.

Капанцян 1945 — Ղափանցյան Գ.Ա. Խեթական մի առասպելի մասին՝ կապված կռունկի և գարնան աստվածության հետ // Ն. Մառի Կաբինետի աշխատություններ, № 1. Երևան, 1945. 176–186 էջ: (*Капанцян Г.А.* Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны // Труды Кабинета Н.Я. Марра. Ереван, 1945. № 1. С. 173–186).

Карановић 2014 — *Карановић З. Ој купино, свиндукиньо, суво дрвце силовито* — значење и функција купине у традиционалној култури Срба и Словена // Биље у традиционалној култури Срба. Нови Сад, 2014.

Караџић 1818 — *Караџић В.С.* Српски рјечник. У Бечу, 1818.

Каспина 2009 — *Каспина М.* «Drai vayber zitzn af a shtein»: Представление о дурном глазе в традиционной культуре современных евреев Украины // Идиш: Язык и культура в Советском Союзе. М., 2009. С. 328–346.

Каспина 2014 — *Каспина М.* Заговор от Лилит на ашкеназских амулетах для роженицы и младенца // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2014. С. 184–206.

Каталог 2014 — Каталог «Нагрудные кресты позднего средневековья и Нового времени из археологических коллекций Государственного Владимиро-Суздальского музея-заповедника». Владимир, 2014.

Катанић 1938 — *Катанић Т.К.* Народно вероване. Знание ѿъ рождена // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1938. Књ. 13. С. 156–158.

Кашин 1860 — *Кашин Н.* Домашние средства, употребляемые жителями Приаргунского края при лечении болезней и народные врачи Приаргунского края // Вестник РГО. 1860. Ч. 13. № 11. Отд. II. С. 121–145.

Кефалайа 1998 — Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат / Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е.Б. Смагиной. М., 1998.

Кляус 1997 — *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Кляус 2016 — *Кляус В.Л.* Вещица в мифологических рассказах русского населения Приаргунья // Традиционная культура. Научный альманах. 2016. № 4(64). С. 123–134.

Кобяк 1984 — *Кобяк Н.А.* Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и славянские апокрифические Евангелия // Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. М., 1984. С. 19–30.

Кобяк 1987 — *Кобяк Н.А.* Списки отреченных книг // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 441–447.

Кобяк 1988 — *Кобяк Н.А.* Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 1988. Ч. 4. С. 697–716.

Кобяк 1997 — *Кобяк Н.* Чудовская и Оксфордская редакции индекса ложных книг, приписываемого митрополитам Киприану и Зосиме // Palaeobulgarica / Старобългаристика. 1997. Т. 21. № 4. С. 88–103.

Кокорина 2014 — Литые нагрудные кресты с древнерусской иконографией из фондовой коллекции «Металл» Государственного Владимиро-Суздальского музея-заповедника [Каталог] / Сост. Н.А. Кокорина. Владимир, 2014.

Комашко 2004 — Иконы из частных собраний. Русская иконопись XIX — начала XX века: Каталог выставки / Ред.-сост. Н.И. Комашко. М., 2004.

Константин Багрянородный 1991 — *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. 2-е изд., испр. / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1991.

Коровашко 1997 — Нижегородские заговоры: (В записях XIX–XX веков) / Сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.

Короленко 1892 — *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сб. Харьковского историко-филологического об-ва. Харьков, 1892. Т. 4. С. 274–282.

Костарев 1907 — *Костарев А.И.* Материалы по этнографии Пермского уезда // Зап. Уральского об-ва любителей естествознания. Екатеринбург, 1907. Т. 26. С. 101–104.

Косцова, Побединская 1990 — *Косцова А.С., Побединская А.Г.* Русские иконы с надписями, подписями и датами: (Каталог выставки). Л., 1990.

Красносельцев 1889 — *Красносельцев Н.Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки и Иерусалиме. Казань, 1889.

Кузів 1889 — *Кузів И.* Житє-бутє, звычаї и обычаї гірского народу // Зоря. 1889. № 20. С. 226–337.

Кузнецова 1998 — *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

Кънчева Мурджева 2007 — *Кънчева Мурджева И.* Етнографско изследване а с. Свобода (Чирпанско). София, 2007.

Лаврентьева 2006 — *Лаврентьева Е.* Повседневная жизнь дворянства пушкинской поры. Приметы и суеверия. М., 2006.

Лалаян 1897 — Լալայան Ե. Վարանդա // Ազգագրական հանդես, գ. II, Թիֆլիս, 1897. 4–244 էջ: (*Лалаян Е.* Варанда // Этнографический журнал. Тифлис, 1897. Кн. II. С. 4–244).

Лалаян 1908 — Լալայան Ե. Նոր Բայազետի գավառ // Ազգագրական հանդես, գ. XVII, Թիֆլիս, 1908. 86–125 էջ: (*Лалаян Е.* Ново-Баязетская провинция // Этнографический журнал. Тифлис, 1908. Кн. XVII. С. 86–125).

Лалаян 1910 — Լալայան Ե. Վասպուրական // Ազգագրական հանդես, գ. XX, Թիֆլիս, 1910. 116–196 էջ: (*Лалаян Е.* Васпуракан // Этнографический журнал. 1910. Кн. XX. С. 182–183).

Лахтин 2012 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности: Дословный текст лечебника, хранящегося в Московской Патриаршей библиотеке. 2-е изд. М., 2012.

Лебедева 1973 — Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 5: Греческие рукописи / Сост. И.Н. Лебедева. Л., 1973.

Лебедева 2014 — Каталог греческих рукописей Российской национальной библиотеки / Сост. И.Н. Лебедева, науч. ред. Ж.Л. Левшина. СПб., 2014.

Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Нави // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. № 3. С. 351–353.

Леопольдов 1850 — [*Леопольдов А.*] Народное лечение лихорадки // Саратовские губ. вед. 1850. № 26. Отд. 2. Ч. неоф. С. 122.

Лилек 1894 — *Лилек Е.* Bjерске старине из Босне и Херцеговине // ГЗМ. 1894, св. 6. С. 141–166, 259–282, 365–388, 631–674.

Лиль-Адам 1871 — *Лиль-Адам Вильер де.* Деревня Княжая Гора и ее окрестности // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. 1871. Т. 4. С. 235–366.

Линца 1980/1984 — *Линца Е.* Најстарији словенски егзорцизам познат у Румунији // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1980 (1984). Књ. 46. С. 59–67.

Лисицян 1969 — Լիսիցյան Ս.Դ. Զանգեզուրի հայերը. Երևան, 1969 (*Лисицян С.Д.* Армяне Зангезура. Ереван, 1969).

Литвинский 1992 — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религии / Под ред. Б.А. Литвинского. М., 1992.

Лихачев 1906/1–2 — *Лихачев Н.П.* Материалы для истории иконописания: Атлас. СПб., 1906. Ч. 1–2.

Лихачева 1993 — *Лихачева О.П.* Лев — зверь лютый // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 129–137.

Логиновский 1904 — *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Зап. Об-ва изучения Амурского края Владивостокского отд-ния Приамурского отд. РГО. Владивосток, 1904. Т. 9. Вып. 1.

Лэйн 1982 — *Лэйн Э.У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века. М., 1982

Лявданский 2013 — *Лявданский А.К.* Об одном из имен «душительницы детей» в сирийских заговорах // Иудаика и библеистика: Материалы второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К.А. Битнер и Л.А. Лукинцова. СПб., 2013. С. 167–178.

Лявданский 2015 — *Лявданский А.К.* Лилит в традициях сирийских христиан Курдистана и Иранского Азербайджана // In Umbra: Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д. Антонов, О. Христофорова. М., 2015. Вып. 4.

Ляцкий 1893 — *Ляцкий Е.А.* К вопросу о заговорах от трясовиц // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 121–136.

М.-ов 1872 — *М.-ов К.* Народный взгляд на болезни и способы их лечения // Прибавл. к Тульским епарх. вед. 1872. № 8. 15 апр. С. 276–282; № 14. 15 июля. С. 45–52.

Майзульс 2009 — *Майзульс М.Р.* «Демоном сокрушниче»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. № 5. М., 2009. С. 122–157.

Майков 1869 — *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 417–580.

Малинка 1902 — *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.

Мандакуни 2008 — Св. Ован Мандакуни. Избранные речи. Эчмиадзин, 2008.

Мансветов 1881 — *Мансветов И.Д.* Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности: Труды имп. Московского археологического об-ва. М., 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24–36.

Мансветов 1883 — *Мансветов И.Д.* [Рец. на:] Evchologium Glagolski, Spomenik monastira Sinai brda. Izdao D-r L. Geitler. U Zagrebu, 1882 // Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1883. Кн. 3. С. 347–385.

Мансикка 1909 — *Мансикка В.* Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. 1909. № 4. С. 3–30.

Матанцева 1994 — *Матанцева Т.А.* Амулет с Соломоном-всадником из Херсонеса // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1993. М., 1994. С. 501–509.

МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. СПб.

Медынцева 2000 — *Медынцева А.А.* Грамотность в Древней Руси: (По памятникам эпиграфики X — первой половины XIII века). М., 2000.

Месяцеслов 1880/3 — Месяцеслов святых, всею русскою церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божьей Матери и св. угодников Божиих в нашем Отечестве. Тамбов, 1880. Т. 3.

МИЕВР — Музей истории евреев в России (Москва).

Мизеров, Скалозубов 1893 — *Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л.* К вопросу о народной медицине в Красноуфимском уезде. Пермь, 1893.

Милетич, Агура 1893 — *Милетич Л., Агура Д.Д.* Бележки от едно научно пътуванье в Ромъния // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1893. Кн. 9. С. 161–210.

Миллер 1893 — *Миллер В.Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. № 7. С. 66–89.

Милтенова 1991 — *Милтенова А.* Цикълът от историко-апокалиптически творби в Драголовия сборник — произход, източници, композиция // Старобългарска литература. 1991. № 25–26.

Милтенова, Кирилова 1994 — Средновековни лековници и амулети / Сост. и ред. А. Милтенова, А. Кирилова. София, 1994.

Минх 1890 — *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ. // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. СПб., 1890. Т. 19. Вып. 2. С. 1–152.

Моллесон 1869 — *Моллесон И.* Очерк народной медицины в России // Архив судебной медицины. 1869. Кн. 4. Дек. Отд. III. С. 1–19.

Мордовцев 1871 — *Мордовцев Д.* Русские чародеи и чародейки конца прошлого века // Заря. СПб., 1871. № 1. С. 148–179.

Мороз 2013 — Знатки, ведуны и чернокнижники: Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общей ред. А.Б. Мороза. М., 2013.

Мороз 2015 — *Мороз А.Б.* Церковнославянский язык в фольклорных текстах: Глоссолалия или герменевтика? // Рябининские чтения-2015: Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 372–374.

МС — Мифологический словарь. М., 1990.

Навасардянц 1894 — *Навасардянц Т.* Армянские народные сказки. Тифлис, 1894. Кн. 8.

Нагрудные кресты позднего средневековья 2014 — Нагрудные кресты позднего средневековья и Нового времени из археологических коллекций Государственного Владимиро-Суздальского музея-заповедника. Каталог. Владимир, 2014.

Нафтали Бахарах 1648 — Нафтали Хирш бен Эльханан Бахарах. Эмек ха-мелех. Амстердам, 1648.

НБУВ — Отдел рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (Киев).

НГБ 2000 — *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990–1996 гг.): Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. М., 2000.

Недељковић 1990 — *Недељковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Несколько заклинаний 1896 — Несколько заклинаний // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1. С. 22–24.

Николаев 2004 — *Николаев С.И.* От Кохановского до Мицкевича: Разыскания по истории польско-русских литературных связей XVII — первой трети XIX в. СПб., 2004.

Николаева 1968 — *Николаева Т.В.* Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана // Сов. археология. 1968. № 1. С. 89–102.

Николаева 1983 — *Николаева Т.В.* Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // Свод археологических источников. М., 1983.

Николић 1961 — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // Гласник Етнографског института. Београд, 1961. Књ. 9–10. С. 113–137.

Николић 1991 — *Николић И.* Мотив проклињања трепетлике у македонској, српскохрватској и бугарској народној поэзији // Македонски фолклор. 1991. Год. 24, бр. 48. С. 9–15.

НИОР РГБ — Научный институт Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).

Новомбергский 1907/4 — *Новомбергский Н.Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4. (Изв. имп. Томского университета; Кн. 31.)

Носенко 2002 — *Носенко Е.* Амбивалентность образа Лилит в народной еврейской демонологии и народные магические приемы, направленные на борьбу с ней // Материалы IX Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2002. С. 172–186.

Нуруллина 2012 — *Нуруллина А.С.* Сирийские заклинания как продолжение арамейской заклинательной традиции поздней античности: Исследование на материале рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4: Дипломная работа. М.: РГГУ, 2012. (Рукопись.)

О.Л. 1898 — *О.Л.* Заговор от лихорадки // Киевская старина. 1898. Т. 60. № 1. С. 10–11.

Овсянников 1869 — *Овсянников А.* Заговоры против лихорадки и зубной боли // Ярославские губ. вед. 1869. Ч. неоф. № 18. С. 1–2.

Овчинников 1908 — *Овчинников М.П.* Материалы для изучения народного знахарства и отреченной литературы в Иркутской губернии // Изв. Вост.-Сиб. отд. имп. РГО. Иркутск, 1908. Т. 39. С. 24–35.

Омархали 2005 — *Омархали Х.* Йезидизм: Из глубины тысячелетий. СПб., 2005.

Орлов 2011 — *Орлов А.А.* «Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. М., 2011.

Остапенко 2015 — *Остапенко А.А.* Христианские древности Рязанской земли XI–XVI вв. (мелкая пластика). АКД. М., 2015.

Отреченное чтение 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

Павловић 1921 — *Павловић Ј.М.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗб. 1921. Књ. 22.

Павловић 1953 — *Павловић Л.* Рукописни молитвеник Етнографског музеја у Београду // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1953. Књ. 16. С. 144–162.

Павловић 1959 — *Павловић Л.* Београдски молитвени свитци // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 1959. Књ. 8. С. 117–135.

Палладий 2003 — *Палладий, еп. Еленопольский.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 2003.

Панайотов 2003 — *Панайотов В.* Сисиниева молитва от XVI–XVII век // Глъбины кънижьныя / Ред. Х. Трендафилов. Шумен, 2003. С. 247–251.

Папазян 1982 — *Папазян А.А.* Лилит // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 55.

Патай 2005 — *Патай Р.* Иудейская богиня. Екатеринбург, 2005.
ПВЛ 1996 — Повесть временных лет / Подг. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачева; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996.
Передрієнко 1984 — Лікарські та господарські порадники XVIII ст. / Підгот. видання В.А. Передрієнко. Київ, 1984.
Пермский сборник 1860/2 — Пермский сборник. Пермь, 1860. Кн. 2. Прилож. С. XXXI–XXXVIII (*S.* «Домашний обиход. Рукописный сборник XVII века»).
Пескова 2003 — *Пескова А.А.* Каталог энколпионов Древней Руси // Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. / Труды ИИМК РАН. Т. VII. СПб., 2003. С. 40–427.
Петканова 1978 — *Петканова Д.* Апокрифна литература и фолклор. София, 1978.
Петканова 1982/1 — Стара българска литература. Т. 1: Апокрифи / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982.
Петканова 1991 — *Петканова Д.* Средновековната литература като извор за балканския фолклор // Старобългарска литература. 1991. Кн. 25–26. С. 85–89.
Петров 2003 — *Петров А.В.* Феномен теургии. СПб., 2003.
Петров 2013 — *Петров Н.В.* Чудовище и герой в эпических традициях: Построение словесного портрета // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2013. Вып. 2. С. 207–230.
Петровский-Штерн 2010 — *Петровский-Штерн Й.* Славянско-еврейские контакты в области практической магии и народной медицины на рубеже XVII–XVIII вв. // История еврейского народа в России: От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим: Гешарим, 2010. С. 453–475.
Петухов 1859–1860 — *Петухов Д.* Медико-топографические замечания о дедюхинской соляной местности // Протоколы заседаний Об-ва русских врачей в СПб. за 1859–1860 гг. СПб., 1859–1860. С. 89–138.
ПЗ 2003 — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
Пивоварова 2008 — Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Концепция и сост. Н.В. Пивоваровой. СПб., 2008.
Пигулевская 1952 — *Пигулевская Н.В.* Имя «Рус» в сирийском источнике VI в. н.э. // Пигулевская Н.В. Академику Борису Дмитриевичу Грекову ко дню семидесятилетия. М., 1952. С. 42–48 (переизд.: *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000. С. 361–369).
Платонов 1996 — *Платонов В.М.* Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга: Каталог. СПб., 1996.
Платонов, Чернецов 1987 — *Платонов В.М., Чернецов С.Б.* Эфиопская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1. М., 1987. С. 201–240. (Культура народов Востока: Материалы и исследования.)

Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2013 — *Плотникова А.А.* Семантические и культурные балканизмы // Плотникова А.А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013. С. 38–50.

Подвысоцкий 2009 — *Подвысоцкий А.О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. М., 2009.

Познанский 1912 — *Познанский Н.Ф.* Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. № 1. С. 95–116.

Покровский 1987 — *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.

Полосин 1984 — *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (*Китаб ал-аснам*) / Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М., 1984. (Памятники письменности Востока; LXVIII.)

Попконстантинов 1999 — *Попконстантинов К.* Молитва против нежит върху амулет от X век ль Пъкул луй Соаре // Българите в Северното Причерноморие: Изследвания и материали. Т. 6. В. Търново, 1999. С. 123–129.

Попконстантинов 2000 — *Попконстантинов К.* Два средновековни амулета от Добруджа // Българите в Северното Причерноморие: Изследвания и материали. Т. 7. В. Търново, 2000. С. 181–186.

Попконстантинов 2004 — *Попконстантинов К.* Два оловни амулета от X в. против тресавици // Сборник в чест на проф. д-р Ангел Давидов. В. Търново, 2004. С. 469–475.

Попконстантинов 2005 — *Попконстантинов К.* За два оловни амулета от X век от Варненския музей // Acta musei Varnensis, VII-2: Нумизматични, сфрагистични и епиграфски приноси в историята на Черноморското крайбрежие: Международна конференция в памет на ст.н.с. Милко Мирчев. Варна, 15–17 септември 2005. С. 301–313.

Попов 1863 — *Попов В.* Некоторые раскольнические заблуждения, нечуждые и православного русского простонародия // Духовный вестник. Харьков, 1863. Т. 4. № 1. С. 74–85.

Попов 1875 — *Попов А.* Первое прибавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1875.

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

Попруженко 1905 — *Попруженко М.Г.* Абагар: (Из истории возрождения болгарского народа) // Известия ОРЯС. СПб., 1905. Т. 10, вып. 3. С. 229–258.

Порфирьев 1891 — *Порфирьев И.Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой* библиотеки // Труды VI Археологического съезда, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань, 1891. Т. 2.

Привалова 1980 — *Привалова Е.Л.* Роспись Тимотесубани: Исследования по истории грузинской средневековой монументальной живописи. Мецниерева, 1980.

Придик 1901 — *Придик Е.М.* Гностический амулет неизвестного происхождения // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. Ч. 336. № 8. Отдел классической филологии. С. 91–96.

Прохоров 2003 — Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского. РНБ, К.-Б. собр., № XII / Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2003.

Пр-ский 1873 — *Пр-ский И.С.* Народные суеверия. Наговоры // Олонецкие губ. вед. 1873. 29 сент. № 76. С. 870–871; 6 окт. № 78. С. 891–892.

Пругавин 1909 — *Пругавин С.* О способе лечения лихорадки простым народом, о происхождении и разделении ее по его понятию / Публ. Н. Виноградова // Живая старина. 1909. Вып. 4. С. 6–12.

Пыпин 1862 — *Пыпин А.Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической комиссии за 1861 г. СПб., 1862. Вып. 1. С. 1–55.

Пыпин 1862а — Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. М., 1862. (Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. Костомарова. Вып. 3.)

Пыпин, Спасович 1879 — *Пыпин А.Н., Спасович В.Д.* История славянских литератур. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 1879. Т. 1.

Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народна басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

Раденковић 1984 — *Раденковић Љ.* Имена нечисте силе у народним бајањима // Матица Српска. Зборник радова «Лексикографија и лексикологија». Нови Сад; Београд, 1984. С. 141–146.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.

Раденковић 1999 — *Раденковић Љ.* Називи вештице код балканских словена // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 379–388.

Раденковић 2004 — *Раденковић Љ.* Названия демонов, ведущие происхождение от детей, умерших до крещения, у славян // Balcanica. Belgrade, 2004. XXXIV. С. 203–221.

Раденковић 2007 — *Раденковић Љ.* Зао дух нежит у словенским писаним споменицима и народној култури // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 2007. Т. 50. С. 697–714.

Радојчић 1931 — *Радојчић Н.* Српски Абагар // Etnolog. Ljubljana, 1931. N IV/2. С. 187–211.

Райан 2006 — *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. М., 2006.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).

Резван 2011 — *Резван М.Е.* Коран в системе мусульманских магических практик. СПб., 2011.

РЗРИ 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010.

РИБ 1880/6 — Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Ч. 1.

РИИР 1977 — Редкие источники по истории России / Под ред. А.А. Новосельского, Л.Н. Пушкарева. М., 1977. Вып. 1.

РКЖБН 2004/1 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004.

РКЖБН 2006/2/1 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб., 2006.

РКЖБН 2007/5/2 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007.

РНБ — Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки. СПб.

Ровинский 1881/1–5 — *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки: В 5 кн. СПб., 1881.

Рождественская 1987 — *Рождественская М.В.* Мучение Никиты // Словарь книжности и книжников Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 266–268.

Рождественская 1999 — Житие святого мученика Никиты // Апокрифы Древней Руси / Сост. и предисл. М. Рождественской. СПб., 1999.

Розов 2001 — *Розов А.Н.* Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции // От конгресса к конгрессу: Материалы II Всероссийского конгресса фольклористов: Сборник докладов. М., 2001. Т. 2.

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

Рохмистров 2009 — «Завещание Соломона» (рус. перевод рукописи D) // Рохмистров В. Книга магов. М., 2009.

РСКЈ — Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Књ. 1–6.

РСКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–1996. Књ. 1–15 (нокавац).

Рукописные книги 1988 — Рукописные книги собрания М.П. Погодина: Каталог / Ред. О.В. Творогов, В.М. Загребин. Л., 1988. Вып. 1.

Русское искусство 2006 — Русское искусство из собрания Государственного музея истории и религии. М., 2006.

РФВ — Русский филологический вестник. Варшава.

Рындина 1973 — *Рындина А.В.* Складень мастера Лукиана // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 311–316.

Рычков 2014 — *Рычков А.Л.* Александрийский демон в русской глубинке: история трясавицы по имени Пина // In Umbra. Демонология как семиотическая система. М., 2014. Вып. 3. С. 93–98.

Сагарда 1916 — *Сагарда Н.И. Святой Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Петроград, 1916.*

Садовская 2003 — *Садовская Ю.Н.* Росписи церкви Пресвятой Богородицы (Эгри Таш) IX–X веков в долине Ихлара. АКД. СПб., 2003.

Сакар 2002 — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.

Сафонов 1894 — *Сафонов М.* Народное знахарство // Сев. вестник. 1894. № 6. С. 1–13.

Сахаров 1836 — Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И.П. Сахаровым. Ч. 1: Сказания русского народа о чернокнижии. СПб., 1836.

Сахаров 1841–1849/1–2/1–8 — Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И.П. Сахаровым. СПб., 1841. Т. 1. Кн. 1–4; 1849. Т. 2. Кн. 5–8.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889– . Кн. 1– .

Светлов 1996 — *Светлов Р.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.

Светлов 1998 — *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

СД 1–5 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012.

Седова 1981 — *Седова М.В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). М., 1981.

СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.

Селиванов 1862 — *Селиванов А.* Этнографические очерки Воронежской губернии. Ч. III: О народных болезнях и их суеверном лечении // Воронежские губ. вед. Ч. неоф. 1862. № 45. С. 488–489.

Сиднева 2006 — *Сиднева С.А.* Растения и религиозные образы в греческом фольклоре // Scripta mediterranea: Вопросы классической филологии. М., 2006. Т. 14. С. 129–139.

Смилянская 2002 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 99–172.

Смирнов, Ильинская 1992 — «Встану я благословясь...» Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Подгот. Ю.И. Смирнов и В.Н. Ильинская. М., 1992.

Соболева 2005 — *Соболева Л.С.* Рукописная литература Урала: Наследование традиций и обретение самобытности. Очерк 1-й: Рукописный облик устного слова. Екатеринбург, 2005.

Соболевский 1910 — *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. (Сб. ОРЯС имп. АН; Т. 88, № 3.)

Соколов 1888 — *Соколов М.И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1.

Соколов 1889 — *Соколов М.И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Т. 263. Отд. 2. С. 339–368.

Соколов 1892 — *С*[*околов*] *А*. Заговоры и наговоры: (Из книги «Сказание о немощах человеческих», писанной в прошлом столетии) // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. 1892. Т. 10. Вып. 1. С. 116–117.

Соколов 1892а — *Соколов А*. Заговоры // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. 1892. Т. 10. Вып. 2. С. 232–234; Вып. 3. С. 337–338.

Соколов 1894 — *Соколов М.И.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками. М., 1894 (отд. оттиск).

Соколов 1895 — *Соколов М.И.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Труды Слав. комиссии имп. Московского археологического об-ва. 1895. Т. 1. С. 134–202.

СПбФАРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.

Сперанский 1893 — *Сперанский М.Н.* О змеевике с семью отроками // Археологические известия и заметки, изданные имп. Москов. археол. об-вом. М., 1893. Т. 1. № 4. С. 51–60.

Сперанский 1903 — *Сперанский М.Н.* Описание рукописей Тверского музея. Тверь, 1903. Вып. 2.

Срезневский — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. СПб., 1893–1912.

Срезневский 1882 — *Срезневский И.И.* Древние памятники русского письма и языка. (X–XIV веков). 2-е изд. СПб., 1882.

СРНГ 1978/14; 1983/19; 1985/20 — Словарь русских народных говоров. Л., 1978. Вып. 14; 1983. Вып. 19; 1985. Вып. 20.

Станюкович 2011 — *Станюкович А.К.* Неизвестные памятники русской металлопластики. Миниатюрные иконки-привески XI–XVI веков. М., 2011.

Стара българска литература 1 — Стара българска литература. София, 1981. Т. 1 (Апокрифи).

Старославянский словарь 1999 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1999.

Стороженко 1892 — «Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные 1776 года» (Рукопись А.И. Чепы) / Публ. Н.В. Стороженко // Киевская старина. 1892. Т. 36. С. 119–130.

Странджа 1996 — Странджа: Материална и духовна култура. София, 1996.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

Сырку 1883 — *Сырку П.* Отрывок малорусского простонародного лечебника и два заговора: По рукописи начала XVII в., хранящейся в Румынском государственном архиве в Букуреште // Филологические записки. 1883. Вып. 1. С. 1–12 (4-й паг.).

Тантлевский 2002 — *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2002.

Тарасов 1995 — *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

Титова 1987 — *Титова Л.Б.* «Беседа отца с сыном о женской злобе»: Исследование и публикация текстов. Новосибирск, 1987. С. 196–236.

Тихомиров 1983 — *Тихомиров Н.Б.* Собрание В.И. Григоровича (ф. 87) // Рукописные собрания Гос. библиотеки СССР имени В.И. Ленина: указатель. М., 1983. Т. 1, Вып. 1.

Тихонравов 1863/1–2 — Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 1–2.

Тихонравов 1878 — *Тихонравов Н.С.* [История русской статьи о книгах истинных и ложных] // Труды III Археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г. Киев, 1878. Т. 1. С. LVIII–LIX.

Ткаченко 2008 — *Ткаченко А.* Завещания апокрифические // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 461–468.

Толмачев 1911 — *Толмачев П.М.* Заговоры и поверья в Забайкалье // Сибирский архив. 1911. № 2. С. 63–75.

Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica. Ljubljana, 1998. № 1. С. 141–152.

Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 292–308.

Толстая 2005а — *Толстая С.М.* Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 543–562.

Толстой — Толстой И.И. Сербскохорватско-русский словарь. Изд. 5-е. М., 1982.

Тончева 2000 — *Тончева Х.* Старобългарските молитви за всяка потреба в развоя на славянската ръкописна книжнина (до края на XIX век). Пловдив, 2000.

Топорков 2005 — *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.

Топорков 2012 — *Топорков А.Л.* Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»: Генезис, история и социальное функционирование // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2012. Вып. 1. С. 247–289.

Топорков 2014 — *Топорков А.Л.* Русские заговоры против вражеского меча // О вере и суевериях: Сборник статей в честь Е.Б. Смилянской / ф-т истории НИУ ВШЭ; сост. В.Е. Борисов; отв. ред. Д.И. Антонов. М.: Индрик, 2014. С. 15–26.

Топоров 1993 — *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3–103.

Торэн 1935 — *Торэн М.Д.* Об образе лихорадки // Сов. этнография. 1935. № 1. С. 107–113.

Требјешанин 1991 — *Требјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.

Трифковић 1886 — *Трифковић С.* Врачања и гатања у околици Сарајевској // Босанска вила. Сарајево, 1886. Год. 1, бр. 21. С. 329–332.

Трифуновић 2009 — *Трифуновић Ђ.* Стара српска књижевност: Основи. 3-е, проширено изд. Београд, 2009.

Трухелка 1889 — *Трухелка Ђ.* Лијечништво по народној предаји босанској и по једном старом рукопису // Гласник Земаљског Музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1889. Год. 1. Књ. 4. С. 95–116.

Тур 1913 — *Тур.* Темнота народная // Вестник Олонецкого губернского земства. 1913. № 22. С. 2–3.

Тураев 1906 — *Тураев Б.А.* Эфиопские рукописи в С.Петербурге. СПб., 1906.

Тураев 1909 — *Тураев Б.А.* Свиток Оправдания // Сборник в честь 70-летия Г.Н. Потанина. СПб. 1909. С. 359–378. (Зап. Имп. Русского географического об-ва по отд-нию этнографии; 34.)

Тураев 1916 — *Тураев Б.А.* Абиссинские магические свитки // Сборник статей в честь графини П.С. Уваровой. М., 1916. С. 176–201.

Тураев, Айналов 1914 — *Тураев Б.А., Айналов Д.В.* Произведения абиссинской живописи, собранные д-ром А.И. Кохановским // Христианский Восток. СПб., 1914. Т. 2, вып. 2. С. 199–215, табл. X–XXIV.

Турилов 2005 — *Турилов А.А.* К вопросу датировки и происхождения складня мастера Лукиана // Неисчерпаемость источника: К 70-летию В.А. Кучкина. М., 2005. С. 151–160.

Турилов 2007 — *Турилов А.А.* Драголя попа сборник // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 121–122.

Турилов 2009 — *Турилов А.А.* Иеремия // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 287–289.

Турилов 2010 — *Турилов А.А.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М., 2010.

Урицкая, Якерсон 2009 — *Урицкая Л.Б., Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга. Ашкеназские коллекции Российского этнографического музея. СПб., 2009.

Усачева 1999 — *Усачева В.В.* Ежевика // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 180–181.

Усачева 2004 — *Усачева В.В.* Лихорадка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 117–123.

Усачева 2010 — *Усачева В.В.* Судьба благословенных и про́клятых деревьев в традиционной культуре славян // Этноботаника: Растения в языке и культуре / Отв. ред. В.Б. Колосова. СПб., 2010. С. 130–163.

Успенский 1905 — *У*[*спенск*]*ий Д.И.* Небесные целители от трясовичного недуга // Труды Комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины г. Москвы и Московской епархии. М., 1905. Т. 3. С. 1–6 (2-й паг.).

Успенский 1906 — *Успенский Д.* Народные верования в церковной живописи // Этнографическое обозрение. 1906. № 1/2. С. 73–87.

Уставы 1994 — Древние иноческие уставы. М., 1994.

Фасмер — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1964–1973.

Фенютин 1863 — *Фенютин А.* Заговор против лихорадки // Ярославские губ. вед. 1863. Ч. неоф. № 35. С. 241–242.

Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Књ. 61.

Флоровский 1992 — *Флоровский Г.* Восточные отцы IV века. М., 1992.

Франклин 2010 — *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300) / Пер. Д.М. Буланина. СПб., 2010.

Французов 2007 — *Французов С.А.* Об одной новозаветной цитате в арабо-мусульманских сочинениях // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. III: Филология. 2007. Вып. 1 (7). С. 99–106.

Французов 2011 — *Французов С.А.* Завет святому в арабо-коптском житии Иоанна Каливита // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. 2011. Вып. 4 (26). С. 87–95.

Французов 2012 — *Французов С.А.* Арабский православный агиографический сборник из Библиотеки Румынской академии и проблема происхождения завета святому // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С. 57–72.

Хайрединова 2014 — *Хайрединова Э.А.* Медальоны с изображением святого всадника из могильника у с. Лучистое // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. 19. Симферополь, 2014. С. 147–210.

Харатян 1989 — *Харатян З.В.* Культовые мотивы семейных обычаев и обрядов у армян // Армянская этнография и фольклор: Материалы и исследования. Ереван, 1989. Вып. 17.

Христова 2001 — *Христова Б.* Амулетите и талисманите в българската писмена традиция. София, 2001.

Христова, Джурова, Велинова 2000 — *Христова Б., Джурова А., Велинова В.* Опис на славянските ръкописи от сбирката на Центъра за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». София, 2000.

Хухарев 2013 — *Хухарев В.В.* Сюжет из жития «Никитино мучение» на предметах личного благочестия // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2013. Вып. 2. С. 141–156.

Цонев 1923/2 — *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2.

Чајкановић 1985 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.

Чајкановић 1927 — *Чајкановић В.* Српске народне приповетке. 1 // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 41: Српске народне умотворине, књ. 1.

Черепанова 1977 — *Черепанова О.А.* Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1977. С. 44–57.

Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

Черепанова 2005 — *Черепанова О.А.* Девы-трясовицы, Иродовы дочери: (Типология и генезис названий лихорадок в заговорах и народной речи) // Черепанова О.А. Культурная память в древнем и новом слове. СПб., 2005. С. 17–29.

Чернецов 1975а — *Чернецов С.Б.* Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594 — 14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье // Из культурного наследия народов Америки и Африки. Л., 1975. С. 200–207. (Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 31.)

Чернецов 1975б — *Чернецов С.Б.* Описание эфиопских рукописных амулетов («магических свитков») из собрания МАЭ // Из культурного наследия народов Америки и Африки. Л., 1975. С. 208–226.

Чернецов 2003 — *Чернецов С.Б.* Эфиопская магическая литература // Манифестация. СПб. 2003. № 5. С. 106–110.

Чернов 2000 — *Чернов С.З.* Погост Афанасия и Кирилла Александрийских в Радонеже по данным археологических исследований 1997–1998 гг. // Российская археология. 2000. № 1. С. 63–81.

Чернухин 2005 — Греческие молитвы, заклинания и заговоры из Большой Каракубы / Вступ. ст., пер., ист.-филол. коммент. и подгот. текста Е.К. Чернухина. Донецк, 2005.

Черных и др. 2016 — *Черных А.В., Русинова И.И., Шкураток Ю.А.* «Вещица» в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья // Традиционная культура. Научный альманах. 2016. № 2(62). С. 62–79.

Чёха 2015 — *Чёха О.В.* Новогреческие трансформация древнегреческой Гелло // In Umbra. Демонология как семиотическая система. М., 2015. Вып. 4. С. 309–328.

Шарко 1891 — *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губернии // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. С. 168–175.

Шейн 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

Шемаханская 2000 — *Шемаханская М.С.* Результаты химико-технологического анализа комплекса меднолитых энколпионов и крестов могильника

в урочище «Погост» на Афанасовом поле в Радонеже // Российская археология. 2000. № 1. С. 82–89.

Шилиманов 2009 — Архангел Михаил: Альбом-каталог / Изд. М. Шилиманов; Авторы статей П. Мангилев, Ю. Алферова, С. Белобородов. Екатеринбург, 2009.

Шмайда 1992 — *Шмайда М.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. Братислава; Пряшів, 1992. Т. 1.

Шнитер 2001 — *Шнитер М.* Молитва и магия. София, 2001.

Штављанин-Ђорђевић 1986 — Опис ћирилских рукописа Народне Библиотеке Србије / Приредиле: Љ. Штављанин-Ђорђевић, Л. Черњић и М. Гроздановић-Пајић. Београд, 1986.

Шухевич 1908 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5. Львів, 1908.

Щуров 1867 — *Щуров И.* Знахарство на Руси // Чтения в имп. Об-ве истории и древностей российских при имп. Московском университете. 1867. Кн. 4, отд. V. С. 143–174.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М.

Юдин 1997 — *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Юдин 1998 — *Юдин А.В.* Имена персонифицированных лихорадок в восточнославянских заговорах: Проблема вариативности // Славяноведение. 1998. № 3. С. 53–64.

Ягич 1871 — *Ягич В.* История сербохорватской литературы. Казань, 1871.

Якушкин 1868 — *Якушкин Е.* Молитвы и заговоры в Пошехонском у. Ярославской губ. // Труды Ярославского губ. статистического комитета. 1868. Вып. 5. С. 157–182.

Янин, Зализняк, Гиппиус 2015 — *Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2011–2014 гг.). М., 2015. Т. 12.

Ясинская 2014 — *Ясинская М.В.* «У страха глаза велики»: глаза в славянской народной демонологии // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии. М., 2014. С. 282–305.

Ясинская 2015 — *Ясинская М.В.* Карта № 21 L 2253 ‘женщина, которая занимается колдовством’ (в соавторстве) // Общеславянский лингвистический атлас. Вып. 10: Народные обычаи. М.; СПб., 2015. С. 105–109.

Яцимирский 1921 — *Яцимирский А.И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1.

Abeghian 1899 — Abeghian M. Der armenische Volksglaube. Leipzig: Druck von W. Drugulin, 1899.

Abousamra 2013 — Abousamra G. Two Syriac Amulets from Hadath Grotto (Qadisha) // Parole de l’Orient. 2013. 38. P. 213–230.

Abousamra, Schmidt 2014 — Abousamra G., Schmidt A. Une amulette syriaque dans la collection du Matenadaran à Yerevan (rouleau 9–90) // The Harp. 2014. 29. P. 1–22.

ABS — Shaked S., Bhayro S., Ford J.N. Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls. Vol. 1. Leiden: Brill, 2013. (Magical and Religious Literature of Late Antiquity. 1).

Abu-Rabia 2015 — Abu-Rabia A. Indigenous Medicine among the Bedouin in the Middle East. New York, 2015.

AEL — Lane E.W. An Arabic-English Lexicon. London; Edinburgh: Willliams & Norgate, 1863–1893.

Aešcoly 1932 — Aešcoly A.Z. Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Éthiopiens // Journal asiatique. 1932. T. 220, janvier-mars. P. 87–137.

Albright 1939 — Albright W.F. An Aramaean Magical Text in Hebrew from the Seventh Century BC // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 1939. №. 76. P. 5–11.

Alexander 1986 — Alexander P.S. Incantations and Books of Magic // Schürer E. A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). Vol. III.1. Revised by G. Vermes, F. Millar, and M. Black. Edinburgh, 1986. P. 372–379.

Alexander 2003 — Alexander P.S. Contextualizing the demonology of the Testament of Solomon // A. Lange (ed.) Die Dämonen: Die Dämonologie der alttestamentlich-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. Tübingen, 2003. S. 613–635.

Alexander 2013 — Alexander T. When Elijah Met Lilith — Magic Healing Incantations in Judeo-Spanish. The Sixteenth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem. July 2013. (Устное сообщение.)

Allatius 1645 — Leo Allatius. De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinationibus, ad Paullum Zacchiam. Cologne, 1645.

AMB — Naveh J., Shaked S. Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem, 1998.

Amélineau 1890 — Amélineau F. Les actes des martyrs de l'église copte: étude critique. Paris, 1890.

Amtahat Binyamin 1716 — Binyamin Beinisha Koen. Amtahat Binyamin. Williamsburg, 1716 (иврит и идиш).

Arakelova 2003 — Arakelova V. Al (Spirit possessions. The Caucasus, Central Asia, Iran and Afghanistan) // Encyclopaedia of Women and Islamic Culture. Leiden: Brill, 2003. Vol. 1. P. 21–25.

Ardalić 1902 — Ardalić V. Bukovica // ZNŽO. 1902. Knj. 7, sv. 2.

Asatrian 2001 — Asatrian G. Ãl Reconsidered // Iran and the Caucasus. 2001. Vol. 5. P. 149–156.

Asatrian 2013 — Asatrian G. Armenian Demonology: A Critical Overview // Iran and the Caucasus. 2013. Vol. 17.1. P. 9–25.

Asatrian, Arakelova 2014 — Asatrian G., Arakelova V. On the South Caspian Contact Zone: Some Talishi Folk Beliefs // Iran and the Caucasus. 2014. Vol. 18.2. P. 135–146.

Atiya 1991 — Atiya Aziz S. Saints, Coptic // The Coptic Encyclopedia / Ed. in Chief Aziz S. Atiya. Vol. 1–8. New York, 1991. Vol. 7. P. 2081–2087.

ATU — Uther H.-J. The types of international folktales. A classification and bibliography. Helsinki, 2004. Parts I–III.

Augustinus 1841 — Augustinus. Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres // J. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. XLII. Parisiis, 1841. Col. 207–518.

Badalanova Geller 2015 — Badalanova Geller F. Between Demonology and Hagiology. The Slavonic Rendering of the Semitic Magical Historiola of the Child-Stealing Witch // In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia / Ed. by J. Cale Johnson. Boston; Berlin: Walter de Gruyter, 2015. P. 177–205.

Bahrah 1648 — Naftali Hirsch ben Elkhanan Bahrah. Emek ha-Melekh. Amsterdam, 1648 (иврит).

Balicka-Witakowska 2005 — Balicka-Witakowska E. Equestrian saints // EAE. 2005. Vol. 2. P. 347–351.

Baratin, Rougemont, Grenet 2009 — Baratin Ch., Rougemont G., Grenet F. Les provinces orientales de l'empire parthe. Lyon: Université Lumière Lyon, 2009. P. 510–515.

Barb 1964 — Barb A.A. Three Elusive Amulets // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1964. Vol. 27. P. 1–22.

Barb 1966 — Barb A.A. Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966. Vol. 29. P. 1–23.

Barb 1972 — Barb A.A. Magica varia // Syria. 1972. Vol. 49. P. 343–370.

Barocas 2011 — Barocas L.D.F. I santi cavalieri nella pittura monastica copta // Aegyptiaca et Orientalia. Studi in onore di Sergio Pernigotti / A cura di P. Buzi, D. Picchi, M. Zecchi. Oxford, 2011. P. 125–150.

Baroudy et al. 2011 — Baroudy F., Badwi A., Khawaja P., Moukarzel J. Asi-l-Hadath, Lebanon: History of a Grotto. Kaslik: PUSEK, 2011.

Basset 1894 — Basset R. Les Apocryphes éthiopiens. IV: Les légendes de S. Tertag et de S. Sousnyos. Paris, 1894.

Basset 1922 — Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte). IV: Les mois de barmahat, barmoudah et bachons / Texte arabe publié, traduit et annoté par R. Basset // Patrologia Orientalis. Paris, 1922. T. 16. P. 185–424 (827–1066).

Baudissin 1912 — Baudissin W.W. Tammūz bei den Ḥarrānern // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 66 (1912). P. 163–164.

Bausi 2005 — Bausi A. Gädlä Säma'ətat // EAE. 2005. Vol. 2. P. 644–646.

Bayer 1982 — Bayer V. Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi, a napose u Hrvatskoj. 3. izd. Zagreb, 1982.
Becking 1999 — Becking B. Sasam // K. van der Toorn, B. Becking and P. W. van der Horst (eds.) Dictionary of deities and demons in the Bible, 2nd edition. Leiden, 1999. P. 725–726.
Benveniste 1960 — Benveniste E. Le dieu Ohrmazd et le démon Albasti // Journal Asiatique. 1960. T. CCXLVIII / 1. P. 65–74.
BHO 1910 — Bibliotheca hagiographica orientalis. Ediderunt socii Bollandiani // Subsidia hagiographica. Bruxelles, 1910. 10. P. 327.
Bianu 1907 — Bianu I. Catalogul manuscriptelor româneşti. Bucureşti: Editura Academiei, 1907. Vol. I.
Björklund 2017 — Björklund H. Metamorphosis, mixanthropy and the child-killing demon in the Hellenistic and Byzantine periods // Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa, LX (2017). P. 22–49.
Blau 1874 — Blau O. Griechisch-türkische Sprach-Proben aus Mariupoler Handschriften // ZDMG. 1874. Bd 28. S. 562–576.
BLMJ — Bible Lands Museum, Jerusalem.
Blochet 1925 — Blochet E. Bibliothèque Nationale. Catalogue des Manuscrits Arabes des nouvelles acquisitions (1884–1924). Paris, 1925.
Bogrea 1971 — Bogrea V. Pagini istorico-filologice / Ed. M. Borcilă şi I. Mării. Cluj: Dacia, 1971.
Bohak 2008 — Bohak G. Ancient Jewish Magic: A History. Cambridge, 2008.
Bonner 1942 — Bonner C. Two Studies in Syncretistic Amulets // Proceedings of the American Philosophical Society. 1942. Vol. 85, No. 5. P. 466–471
Borjian 2005 — Borjian H. BIDOḴT // Encyclopedia Iranica. Online edition, 2005.
Bošković-Stulli 1967–1968 — Bošković-Stulli M. Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967–1968. Knj. 5–6.
Brockelamnn 1938 — Brockelamann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Zweiter Supplementband. Leiden, 1938.
Brown, Driver, Briggs 1996 — A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic / Written by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs, based on the Hebrew lexicon of W. Gesenius as translated by E. Robinson. Oxford, 1996.
Brune 1999 — Brune K.-H. Der koptische Reiter: Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres «Volkskunstcharakters». (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten. 11.) Altenberge, 1999.
Buber, Freimann 1912 — Buber S., Freimann J. (eds.), Siddur Rashi. Berlin: Chevrat Mekitse Nirdamim, 1912 (иврит). http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21221&st= &pgnum=279
Burtea 2001 — Burtea B. Zwei äthiopische Zauberrollen. Aachen, 2001 (Semitica et Semitohamitica Berolinensia 1).

Burtea 2002 — Burtea B. Äthiopische Zauberrollen. Zwischen Philologie und Ethnologie // N. Nebes (Hrsg.). Neue Beiträge zur Semitistik. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002. S. 13–25.
Burtea 2004 — Burtea B. Eine Äthiopische Magische Rolle und ihre Illustrationen // Mitteilungen zur Christlichen Archäologie. 2004. Vol. 10. S. 9–20.
Burtea 2005 — Burtea B. Demons // EAE. 2005. Vol. 2. P. 130–132.
Burtea 2006 — Burtea B. Notes on Ethiopian Demonology // Annals of the Sergiu Al-George Institute. 2006. Vol. 9–11 (2000–2002). P. 91–97.
Burtea 2007a — Burtea B. Magic Literature // EAE. 2007. Vol. 3. P. 638–640.
Burtea 2007б — Burtea B. Märbäbtä Sälomon // EAE. 2007. Vol. 3. P. 777–778.
Burtea 2010 — Burtea B. Susənyos // EAE. 2010. Vol. 4. P. 772–773.
Busch 2006 — Busch P. Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung. Berlin, 2006.
Busch 2012 — Busch P. Solomon as a True exorcist: The Testament of Solomon in its cultural Setting // Verheyden J. (ed.) The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect. Leiden, 2012. P. 183–195.
CAD — Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1956–2010.
CAL — Comprehensive Aramaic Lexicon (электронный ресурс) // cal.huc.edu
Canaan 1937 — Canaan T. The Decipherment of Arabic Talismans // BERYTUS. IV (1937). P. 69–110.
Canaan 2004 — Canaan T. The Decipherment of Arabic Talismans // BERYTUS. IV (1937). Magic and Divination in Early Islam (The Formation of the Classical Islamic World. 42). 2004.
Candrea 1999 — Candrea I.-A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică / Ed. L. Berdan. Iaşi: Polirom, 1999 [1944].
Caquot 1973 — Caquot A. Observations sur la Première Tablette Magique d'Arslan Tash. // Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University. 1973. 5. P. 45–51.
Cartojan 1929 — Cartojan N. Cărţile populare în literatura românească. T. I. Epoca influenţei sud slave. Bucureşti: Editura Casei Şcoalelor, 1929.
Casas 2011 — Casas Olea M. San Sisinio y Sichael: los amuletos en corteza de abedul como fuente sobre la magia cristiana bizantinoeslava // MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas. 2011. Vol. 11. P. 273–284.
Cassuto 1934 — Cassuto U. Un antico scongiuro ebraico contro Lilit // Estratto. Rivista degli studi orientali. 1934. Vol. XV, fasc. II–III. P. 259–261.
Catalogue Magie 2015 — Catalogue Magie. Anges et démons dans la tradition juive. Coédition Musée d'art et d'histoire du Judaïsme et Flammarion. Paris, 2015.
Čéplö 2012 — Čéplö S. Testament of Solomon and Other Pseudepigraphical Material in Aḥkām Sulaymān (Judgement of Solomon) // Vahan S. Hovhanessian (ed.) The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East (Bible in the Christian Orthodox Tradition, 2). New York, 2012. P. 21–37.

Chantraine 1968 — Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968. Vol. I.
Charms 1912 — Charms. Now Edited for the First Time from Syriac mss. London: H. Frowde, 1912.
Chernetsov 2003 — Chernetsov S. Asmat // EAE. 2003. Vol. 1. P. 381.
Chernetsov 2004 — Chernetsov S. Ethiopian Magic Scrolls from MAE collection // Manuscripta Orientalia. 2004. Vol. 10, 4. P. 40–68.
Chernetsov 2006 — Chernetsov S. Ethiopian Magic Literature // Scrinium. 2006. Vol. 2. P. 92–113.
Chernetsov 2007 — Chernetsov S. Magic Scrolls // EAE. 2007. Vol. 3. P. 642–643.
Chivu 1993 — Chivu G. Codex Sturdzanus, studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie de text şi indice de cuvinte. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1993.
Ciomu 1938 — Ciomu L.I. Un vechi monument epigrafic slav la Turnu-Severin. O rugăciune descântec slavo-sârbă din sec. XIII–XIV // Revista istorică română. 1938. 8. P. 210–234.
Ciubotaru 2005 — Ciubotaru S. Folclorul medical din Moldova. Tipologie şi corpus de texte. Iaşi: Editura Universităţii «Alexandru Ioan Cuza», 2005.
Clédat 1904 — Clédat J. Le monastère et la nécropole de Baouît 1. Le Caire: Impr. de l'Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1904. (Mémoires / Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire; 12.)
Cod. A — Codex A по изданию: Gollancz 1912.
Cohen 2010 — Cohen L. Susənyos // EAE. 2010. Vol. 4. P. 770–772.
Colceriu 2010 — Colceriu Ş. Le chevalier, la femme et le diable. Les gemmes magiques et la datation probable du Testament de Salomon // Diversité et Identité Culturelle en Europe. (DICE) 2010. 1. P. 41–64.
Colin 1995 — Le Synaxaire éthiopien. Mois de Miyâzyâ / Édition critique... par G. Colin // Patrologia Orientalis. 1995. T. 46, fasc. 4. P. 522–527.
Comşa 1944 — Comşa N. Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj. Blaj: Tipografia “Lumina”, 1944.
Conybeare 1898 — Conybeare F.C. The Testament of Solomon // The Jewish Quarterly Review. 1898. T. 11. № 1. P. 1–45.
Cosentino 2002 — Cosentino A. La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista // A. Mastrocinque (ed.). Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Bologna, 2002. P. 41–59.
Cosentino 2013 — Cosentino A. Personaggi divini in armi sulle gemme magiche // Arys. Antiguedad, Religiones y Sociedades. 2013. Vol. 11. P. 271–284.
Cristescu 2003 — Cristescu Ş. Descântatul în Cornova — Basarabia / Ed. S. Golopenţia. Bucureşti: Paideia, 2003 [1984].
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSIB — Moriggi M. A Corpus of Syriac Incantation Bowls: Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia. Leiden: Brill, 2014.

Cumont 1909 — Cumont F. Adamas, génie manichéen // Philologie et linguistique. Mélanges offerts à Louise Havet. Paris, 1909. P. 79–82.
Dan 1980 — Dan Samael J. Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah // Association for Jewish Studies. Review. 1980. N 5. P. 17–40.
Daniel 2013 — Daniel R. Testament of Solomon: Addentum to P. Rain. Cent. 39 // Tyche. 2013. Vol. 28. P. 37–39.
Davies-Browne 2004 — Davies-Browne B.P. The significance of parallels between the 'Testament of Solomon' and Jewish literature of late antiquity (between the closing centuries BCE and the Talmudic era) and the New Testament. PhD. Diss. University of St Andrews, 2004.
Davila 2008 — Davila J.R. Rewriting the Testament of Solomon: Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon. By Todd E. Klutz // The Journal of Theological Studies. 2008. T. 59. № 1. P. 249–251.
DC — Drower collection. Bodleian Library, Oxford.
DDD — Dictionary of Deities and Demons in the Bible. 2nd ed. Leiden: Brill, 1999.
de Haro-Sanchez 2010 — de Haro-Sanchez M. Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique dans les papyrus iatromagiques grecs. Fièvres, traumatismes et «épilepsie» // Bulletin of the American Society of Papyrologists (BASP). 2010. Vol. 47. P. 131–153.
De Lacy O'Leary 1974 — De Lacy E. O'Leary. The Saints of Egypt: an alphabetical compendium of martyrs, patriarchs and sainted ascetes in the Coptic calendar, commemorated in the Jacobite Synaxarium. Repr. Amsterdam, 1974. P. 258–259.
Dege, Smidt 2010 — Dege S., Smidt W. Tälsäm // EAE. 2010. Vol. 4. P. 850–852.
Delatte 1927 — Delatte A. Anecdota atheniensia. Paris, 1927.
Densusianu 1968 — Densusianu O. Limba descântecelor. II–III: Forme şi înţelesuri vechi, Creaţiuni proprii descântecelor // Opere. I. Lingvistică. Scrieri lingvistice / Ed. B. Cazacu, V. Rusu, I. Şerb. Bucureşti: Editura pentru Literatură, 1968 [1931–1934]. P. 236–345.
Der Nersessian 1941 — Der Nersessian S. Pagan and Christian Art in Egypt: an Exhibition at the Brooklyn Museum // The Art Bulletin. Past, Present and Future. Vol. 23. June 1941. N 2. Chicago, 1941. P. 164–167.
Detelić 2001 — Detelić M. Saint Sisinius in the Twilight Zone of Oral Literature // Studia Mythologica Slavica. 2001. Vol. 4. P. 225–239.
Di Tommazo 2012 — Di Tommazo L. Pseudepigrapha Notes IV: 5. The Testament of Job. 6. The Testament of Solomon // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2012. T. 21.3. P. 313–320.
Dillmann 1878 — Dillmann A. Verzeichnis der abessinischen Handschriften. Berlin, 1878 (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 3. Bd).
Dima 2012 — Dima C.I. Apocalipsul Maicii Domnului. Versiuni româneşti din secolele al XVI-lea — al XIX-lea. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2012.

DJBA — Sokoloff M. Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002.
DJPA — Sokoloff M. A dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period. Ramat Gan, 1990.
DLR — Dicţionarul limbii române (DLR), serie nouă, vol. XII/2. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2002.
DMWA — Wehr H. Dictionary of Modern Written Arabic. 3rd ed. New York, 1976.
Dobberahn 1974 — Dobberahn F.E. Fünf äthiopische Zauberrollen. Text, Übersetzung, Kommentar. Walldorf-Hessen, 1974.
Doutté 1909 — Doutté E. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger, 1909.
Duijcev 1967 — Dujčev I. Apocrypha Byzantino-Slavica: Une collection serbe d'exorcismes d'origine byzantine // Zbornik Filozofskog fakulteta Univerziteta Beograd. 1967. 9. P. 247–250.
Duling 1975 — Duling D.C. Solomon, exorcism, and the son of David // Harvard Theological Review. 1975. T. 68. № 3–4. P. 235–252.
Duling 1983 — Duling D.C. 'The Testament of Solomon' // Charlesworth J.H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. P. 935–959.
Duling 1992 — Duling D.C. Testament of Solomon // The Anchor Bible Dictionary. New York; London, 1992. Vol. 6. P. 117–119.
Dunbabin 1983 — Dunbabin K.M.D., Dickie M.W. Invidia rumpantur pectora: The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art // Jahrbuch für Antike und Christentum (JbAC). 1983. Vol. 26. P. 7–37.
EAE — Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 1–3 / Ed. by S. Uhlig. Vol. 4 / Ed. by S. Uhlig in cooperation with A. Bausi; Vol. 5 / Ed. By A. Bausi in cooperation with S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, 2005, 2007, 2010, 2014.
Edmonds 1922 — Lyra Graeca. Being the remains of all the Greek lyric poets from Eumelus to Timotheus excluding Pindar / Newly edited and translated by J.M. Edmonds. London, 1922. Vol. 1.
Elitzur-Leiman 2014 — Elitzur-Leiman R. Victim or Assailant? — A New Understanding of the Ancient Smamit Legend in Light of an Aramaic Amulet from the Bible Lands Museum // Oral presentation on the Xth Congress of the European Association of Jewish Studies. Paris, July 2014.
Elitzur-Leiman 2016 — Elitzur-Leiman R. Aramaic amulet at the Bible Lands Museum collection — a New Version for the Ancient Legend about Smamit (Aggadat Semamit al Qame'a Arami be-Muze'on Arẓot ha-Mikra' // Eretz-Israel. 2016. 32. P. 4–10 (иврит).
Elliott 2015 — Elliott John H. The Evil Eye in the Bible and the Ancient World. Vol. 1. Introduction, Mesopotamia, and Egypt. Eugene, Oregon, 2015.
Encyclopedia Iranica — Encyclopedia Iranica // www. iranicaonline.org (электронный ресурс.)
Eurinqer 1924 — Eurinqer S. Ein abessinisches Amulet mit Liedern zu Ehren der Heiligen Gabra Manfas Qeddus, Johannes und Kyros // ZS. 1924. 3. S. 116–135.

Eurinqer 1928 — Euringer S. Das Netz Salomons. Ein äthiopischer Zaubertext: Nach der Hs. im ethnographischen Museum in München herausgegeben, übersetzt und erläutert // ZS. 1928. 6. S. 76–108.
Eurinqer 1937 — Euringer S. Der Spiegel Salomons. Ein abessinisches Amulett // ZDMG. 1937. 91. S. 162–174.
Eurinqer 1940 — Euringer S. Die Binde der Rechtfertigung // Orientalia. 1940. 2nd ser. 9. S. 76–99.
Fabijanić 1986–1987 — Fabijanić R. O narodnoj medicini u Tešanjskom kraju // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1986–1987. Knj. 41–42. S. 249–274.
Faraj 2010 — Faraj A.H. Coppe magiche dall'antico Iraq con testi in aramaico giudaico di età ellenistica. Milan, 2010.
Faraone 2001 — Faraone C.A. Handbook or Anthology?: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in late Hellenistic Egypt // Archiv für Religionsgeschichte. 2001. Vol. 2. P. 195–214.
Farber 1989 — Farber W. (W)ardat-lilî(m) // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archaeologie. 1989. Bd 79. S. 14–35.
Farber 2014 — Farber W. Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia BC (Mesopotamian Civilizations 17). Winona Lake, IN, 2014.
Fauth 1970 — Fauth W. SSM BN PDRŠŠA // ZDMG. 1970. 120. S. 229–256.
Fauth 1986 — Fauth W. Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten // Die Welt des Orients. 1986. 17. S. 66–94.
Fauth 1999 — Fauth W. Der christliche Reiterfolge des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnämige Dämonin // Vigiliae christianae. Vol. 53. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 401–425.
Fazlagić 1895 — Fazlagić H. Štovanje trešnje // ГЗМ. 1895. Год. VII. Кн. 3. С. 467–468.
Feldmeier 1995 — Feldmeier R. World Rulers, κοσμοκράτορες // K. van der Toorn, B. Becking, P. van der Horst (eds.). Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden, 1995. P. 908–909.
Feydit 1986 — Feydit Fr. Amulettes de l'Arménie chrétienne. Venise; St. Lazare, 1986.
Filipović 1969 — Filipović M. Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969 (ANU BiH. Građa. Knj. 16. Odjelj. društv. nauka. Knj. 12).
Finkel 1997 — Finkel I.L. Babylonian Elements in Aramaic Childbirth Magic? // NABU. 1997/22.
Fleck 1837 — Fleck F. Testamentum Salomonis // Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, Italien, Sicilien und Frankreich II,3, Anecdota Maximam Partem Sacra. Leipzig, 1837. S. 113–140.
Fochi 1976 — Fochi A. Datini şi credinţe populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu. Bucureşti: Minerva, 1976.
Folmer 2007 — Folmer M. A Jewish Childbirth Amulet for a Girl // Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture. Presented to Albert van der Heide on

the occasion of his sixty-fifth birthday. 2007. P. 41–54. (Amsterdam Studies in Jewish Thought. Vol. 12).

Folmer 2011 — Folmer M. A Jewish Childbirth Amulet from the Bibliotheca Rosenthaliana // Tradition and Innovation in Biblical Interpretation. Studies Presented to Professor Eep Talstra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011. P. 223–241.

Ford 2016 — Ford J.N. New Light from Babylonia on the Semamit Story (Or Ḥadash mi-Bavel al Sippur Semamit) // Eretz-Israel. 2016. 32. P. 149–161 (иврит).

Foscolou 2013 — Foskolou V. The Virgin, the Christ-child and the evil eye // Études coptes XII. Quatorzième journée d'études (Rome, 11–13 juin 2009) éditées par Anne Boud'hors et Catherine Louis. Paris, 2013. P. 251–262. (Collections de l'Université de Strasbourg. Études d'archéologie et d'histoire ancienne. Cahiers de la Bibliothèque copte 18).

Foskolou 2014 — Foskolou V. The Magic of the Written Word: the evidence of inscriptions on Byzantine magical amulets // Deltion of the Christian Archaeological Society 35 (2014). P. 329–348.

Fox 2009 — Fox M.V. Proverbs 10–31. Yale University Press, 2009.

Frankfurter 1995 — Frankfurter D. Narrativing Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells // Ancient Magic and Ritual Power. Leiden, 1995.

Frantsouzoff 2006 — Frantsouzoff S.A. A Minaic inscription on the pedestal of an ibex figurine from the British Museum // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. 2006. 36. P. 69–77.

Frazer 1913 — Frazer J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. New York; London, 1913. Vol. 11.

Fries 1893 — Fries K. The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula (Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania). 2 Parte, Section I, B. Stockholm, 1893. P. 55–70.

Frisk 1960–1972 — Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960–1972.

Gaster 1880 — Gaster, M. Lilith und die drei Engel // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1880. Bd. 29. S. 553–565.

Gaster 1887 — Gaster M. Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its Relation to the Folklore of Europe during the Middle Ages. London: Trübner & Co, 1887.

Gaster 1891 — Gaster M. Chrestomathie roumaine. Textes imprimés et manuscrits du XVIe au XIXe siècle. T. I–II. Leipzig: F.A. Brockhaus; Bucureşti: Socec & Comp., 1891.

Gaster 1896 — Gaster M. "The Sword of Moses" // Journal of the Royal Asiatic Society. 1896. P. 149–198, I–XXXV.

Gaster 1900 — Gaster M. Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // Folklore. 1900. T. 11. P. 129–162.

Gaster 1942 — Gaster T. A Canaanite magical text // Orientalia. 1942. T.11. P. 41–79.
Gaster 1947 — Gaster T.H. The magical inscription from Arslan Tash // Journal of Near Eastern Studies. 1947. T. 6. №. 3. P. 186–188.
Gaster 1950/1951 — Gaster T. The child-stealing witch among the Hittites? // Studi e materiali di storia délie religioni. 1950/1951. Vol. 23. P. 134–137.
Gaster 1954 — Gaster, T. Pagan Ideas and the Jewish Mind // Commentary. 1954. Vol. 17. P. 185–190.
Gaster 1971 — Gaster M. Studies and Texts in Folklore, Magic, and Medieval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology. New York, 1971. Vol. 1–3.
Gaster 1983 — Gaster M. Literatura populară / Ed. Mircea Anghelescu. Bucureşti: Minerva, 1983.
Gaster 2003 — Gaster M. Lilith şi cei trei îngeri // Studii de folclor comparat / Ed. Petre Florea. Bucureşti: Saeculum I. O., 2003. P. 46–51 (впервые: Anuar pentru israeliţi. 1881. 4. P. 73–79).
Geller 1980 — Geller M. Four Aramaic incantation bowls // Rendsburg J. et al. (eds). The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon, New York, 1980. P. 47–60.
Geller 2010 — Geller M. Lillith // Angels and Demons, Jewish Magic Through the Ages: (Exhibition catalogue) / Ed. by F. Vukosavović. Jerusalem, 2010.
Gheţie 1968 — Gheţie I. Cu privire la textele slavo-române cu traducere interliniară din secolele al XVI — lea şi al XVII-lea // Limba română. 1968. 17. P. 75–78.
Gheţie, Mareş 1985 — Gheţie I., Mareş A. Originile scrisului în limba română. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985.
Gheţie, Mareş 2001 — Gheţie I., Mareş A. De când se scrie româneşte. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2001.
Giannobile 2004 — Giannobile S. Un dialogo tra l'arcangelo Michele e il demone Abyzou in un'iscrizione esorcistica cipriota // Mediterraneo antico. Vol. 7. 2004. P. 727–750.
Gieschen 1998 — Gieschen C. Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence. Leiden: Brill, 1998.
Gignoux 1987 — Gignoux P. Incantations magiques syriaques. Collection de la Revue des Études Juives dirigée par G. Nahon et Ch. Touati. Louvain, 1987.
Gignoux 1995 — Gignoux Ph. Sāsān ou le dieu protecteur // N. Sims-Williams (ed.) Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995. Part 1: Old and Middle Iranian Studies (Beiträge zur Iranistik 17:1). Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1998. P. 1–7.
Gignoux 1998 — Gignoux Ph. Sāsān ou le dieu protecteur // Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies. Part 1: Old and Middle Iranian Studies, ed. N. Sims-Williams. Wiesbaden, 1998.
Gignoux 2002 — Gignoux Ph. Une amulette du Museum für Islamische Kunst de Berlin // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 2002. 26. P. 176–186.

Gollancz 1898 — Gollancz H. “A Selection of Charms from Syriac Manuscripts” // Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes. Paris–1897. Quatrième section: hébreu — phénicien — araméen — éthiopien — assyrien. Paris: Imprimerie nationale, 1898. P. 77–97.

Gollancz 1912 — Gollancz H. The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac mss. London: H. Frowde, 1912.

Golopenţia 2007 — Golopenţia S. Limba descântecelor româneşti. [Limba română, 8]. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2007.

Gordon 1941— Gordon C. Aramaic Incantation Bowls (Concluded) // Orientalia n.s. 1941. Vol. 10. P. 339–360.

Gorovei 1931 — Gorovei A. Descântecele românilor. Studiu de folklor. Bucureşti: Regia Monitorul Oficial, Imprimeria Naţională, 1931.

Goshen-Gottstein 1979 — Goshen-Gottstein M.H. Syriac manuscripts in the Harvard College Library: a catalogue (Harvard Semitic Studies, 23). Missoula, Montana: Scholars Press, 1979.

Grébaut 1933a — Grébaut S. Prière magique contre l’infection des plaies // Aethiopica. 1933. Vol. 1.

Grébaut 1933b — Grébaut S. Prière magique contre la dysenterie // Aethiopica. 1933. Vol. 1.

Grébaut 1934a — Grébaut S. Formule magique pour entrer au Paradis // Aethiopica. 1934. Vol. 2. P. 31.

Grébaut 1934b — Grébaut S. Prière magique contre la peste // Aethiopica. 1934. Vol. 2. P. 121–123.

Grébaut 1934c — Grébaut S. Prière magique contre la pleurésie // Aethiopica. 1934. Vol. 2. P. 87.

Grébaut 1936 — Grébaut S. Prière magique contre le feu // Aethiopica. 1936. Vol. 4. P. 36–37.

Grébaut 1937 — Grébaut S. La légende de Sousneyos et de Werzelyâ d’après le ms. éthiop. Griaule n° 297 // Orientalia. NS. 1937. Vol. 6. P. 177–183.

Grébaut 1938 — Grébaut S. Prière magique contre la grèle // Aethiops. VI, 10. 1938.

Grébaut, Griaule 1939 — Grébaut S., Griaule M. Recueil de textes magiques éthiopiens (Miscellanea Africana Lebaudy 1). Paris, 1939.

Greenfield 1989 — Greenfield R. Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories // Byzantina. 1989. Vol. 15. P. 83–141.

Grenet 2004 — Grenet F. Conférences de M. Frantz Grenet // École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. T. 113. 2004–2005. 2004. P. 151–153 (147–153).

Grenet 2013a — Grenet F. Transfers of magic and demons, from the Roman East to Central Asia, 3rd–9th c. // Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути // Сб. ст. Международной научной конференции (Самарканд 12–14 сентября 2013). Париж; Самарканд, 2013. С. 82–96.

Grenet 2013б — Grenet F. Religions du monde Iranian ancient // Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses. T. 119. 2011–2012. 2013. P. 43–49.
Griaule 1930 — Griaule M. Le livre de recettes d'un dabtara abyssin : (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XII). Paris, 1930.
Griaule 1932 — Griaule M. Prière pour être protégé des serpents // Aethiopica. 1932. Vol. 47.
Grotowski 2010 — Grotowski P. Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261). Translated by Richard Brzezinski. Leiden, Boston: Brill, 2010.
Grüneisen — de Grüneisen W. Les caractéristiques de l'art copte. Florence, 1922.
Gyselen 1995 — Gyselen R. Sceaux magiques en Iran sassanide. Paris, 1995 (Stlr, Cahier 17).
Hahn 2001 — Hahn S., Metken S., Steiner P.B. Sanct Georg. Der Ritter mit dem Drachen, exhibition catalogue. Freising, Diözesanmuseum Freising, 2001.
HALOT — Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament / Transl. and ed. under the supervision of M.E.J. Richardson. Leiden, 1994–2000.
Hamilton 1971 — Hamilton V. P. Syriac Incantation Bowls. Ph. Diss. Brandeis University, 1971.
Hammerschmidt, Six 1999 — Hammerschmidt E., Six V. Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1999.
Harper 1992 — Harper P.O., Skjærvø P.O., Gorelick L., Gwinnett A.J. A seal-amulet of the Sasanian era: imagery and typology, the inscription and technical comments // Bulletin Asia Institute. New Series. 1992. 6. P. 43–58.
Hartnup 2004 — Hartnup K. "On the Beliefs of the Greeks": Leo Allatios and Popular Orthodoxy. Leiden: Brill, 2004.
Hăşdeŭ 1879 — Petriceicu-Hăşdeŭ B. Cărţile poporane ale Românilor in secolul XVI in legaratura cu literatur'a poporana cea nescrisa. Bucureşci, 1879.
Hasdeu 1984 — Hasdeu B.P. Cuvente den bătrâni / Ed. Gh. Mihăilă. Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1984.
Hazard 1893 — Hazard W.H. A Syriac Charm // Journal of the American Oriental Society. 1893. 15. P. 284–296.
Hida 1874 — Haim Azulay (Hida). Avodat ha-Kodesh. Warsaw: Naftali Zisberg printing house, 1874 (иврит).
Hiers 1985 — Hiers R.H. "Binding" and "Loosing": The Matthean Authorizations // Journal of Biblical Literature. 1985. T. 104. №. 2. P. 233–250.
Hoffmann 1880 — Hoffmann G. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig, 1880.
Horak 1999 — Horak U. Reiter und Reiterheilige (Kat. Nr. 75-82) // Henner J. u.a. (Hg.), Christliches mit Feder und Faden: Christlichen in Texten, Textilien und Alltagsgegenständen aus Ägypten (Nilus 3). Wien, 1999. Bd. 3. S. 81–88.
Horovitz 1893 — Horovitz S. (ed.) Mahzor Vitry. Nürnberg, 1893 (иврит).

Horovitz, Rabin 1931 — Horovitz S., Rabin I.A. Mekhilta deRabbi Yishmael. Frankfurt, 1931.
HS — Коллекция Гильпрехта. Йена, Германия.
Hulubaş 2012 — Hulubaş A. Obiceiuri de naştere din Moldova: tipologie şi corpus de texte. Iaşi: Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza", 2012.
Hunter 1987 — Hunter E.C.D. Saints in Syriac Anathemas: A Form-Critical Analysis of Role // Journal of Semitic Studies. 1987. №32:1. P. 83–104.
Hunter 1993 — Hunter E.C.D. A Scroll Amulet from Kurdistan // ARAM. Periodical of Society for Syro-Mesopotamian Studies. Oxford. 5, 1993. P. 243–254.
Hunter 1995 — Hunter E.C.D. Combat and Conflict in Incantation Bowls: Studies on Two Aramaic Specimens from Nippur // Studia Aramaica: New Sources and New Approaches / Ed. M.J. Geller, J.C. Greenfield and M.P. Weitzmann. Oxford, 1995. P. 61–66.
Hunter 1998 — Hunter E.C.D. Who are the demons? The iconography of the incantation bowls // Studi epigrafici e linguistici. 1998. T. 15. P. 95–115.
Hunter 1999 — Hunter E.C.D. Another Scroll Amulet from Kurdistan // G.J. Reinink and A.C. Klugkist (eds.). After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers (Orientalia Lovaniensia Analecta 89; Louvain: Peeters, 1999). P. 161–172.
Hunter 2004 — Hunter E.C.D. Nippur and Aramaic incantation texts // Studia Orientalia. 2004. 99. P. 69–82.
Hunter 2009 — Hunter E.C.D. Magic and Medicine amongst the Christians of Kurdistan // Hunter E.C.D. (ed.) The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity in Iraq I-V Seminar Days. Piscataway, NJ: Gorgias Press., 2009. (Gorgias Eastern Christian Series 13.)
Hunter 2013 — Hunter E.C.D. Traversing Time and Location: A Prayer-Amulet to Mar Tamsis from Turfan // Winkler D.W. and Tang Li, (eds.). From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia. Salzburg, 2013. P. 23–41. (Orientalia-patristica-oecumenica. Vol. 5).
Hurwitz 2004 — Hurwitz S. Lilith. Die erste Eva: Eine historische und psychologische Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Einsiedeln, 2004.
Huyse 2005 — Huyse P. Ein erneuter Deutungsversuch für den Übergang vom Schluß -y der mittelpersischen Inschriften zum Endstrich im Buchpahlavi (6.-7. Jh.) // Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie / Ed. by Dieter Weber. (IRANICA 8). Wiesbaden, 2005. S. 51–68.
Iles Johnston 2002 — Iles Johnston S. The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance // J.N. Bremmer, J.R. Veenstra and B. Wheeler (eds.) The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Leuven, 2002. P. 35–49.
IM — Iraq Museum, Baghdad.
Ioannidis 1870 — Ioannidis S. Historia kai statistikē Trapezountos kai tēs peri tautēn chōras hōs kai ta peri tēs entautha hellēnikēs glōssēs. Kōnstantinoupolei, 1870.

Iobi Ludolfi 1691 — Iobi Ludolfi aliàs Leutholf dicti Ad suam Historiam Æthiopicam, antehac editam Commentarius. Francofurti ad Moenum: Sumptibus Johannis Davud Zunneri. Typis Martini Jacqueti, 1691.
Iriarte 1769 — Iriarte J. Regiæ bibiliothecæ matritensis codices græci mss. Joannes Iriarte. Matriti, 1769.
Ivanišević 1905 — Ivanišević F. Polica // ZNŽO. 1905. Knj. 10, sv. 1. S. 11–111.
Ivanow 1926 — Ivanow W. Muhammadan Child-Killing Demons // Man. 1926. T. 26. P. 195–199.
Iveković — Iveković F., Broz I. Rječnik hrvatskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1901. Sv. 1–2.
Ivšić 1967 — Ivšić Stj., Vrana J. Zapřěštenije dijavola // Rad JAZU. 1967. N 348. Zagreb, 1967.
Jackson 1988 — Jackson H.M. Notes on the Testament of Solomon // Journal for the Study of Judaism. 1988. T. 19. P. 19–60.
Jastrzębowska 1998 — Jastrzębowska E. Une amulette de Chersonèse Taurique avec Salomon terrassant la démone femelle. Inscription énigmatique // Kwartalnik historii kultury materialnej. 1998. Vol. 46. S. 69–74.
Jäger 1966 — Jäger O. Äthiopische Zauberrollen und ihre Bilder. Baessler Archiv 14. Vol. 1. 1966. P. 139–180.
JBA — Чаши, опубликованные в ABS.
Jerphanion 1925 — Jerphanion G. de. Les églises rupestres de Cappadoce. Une nouvelle province de l'art byzantin. Paris, 1925–1942. I–II.
Jerphanion 1937 — Jerphanion G. de. Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne // Analecta Bollandiana. 1937. Vol. 55. P. 1–28.
JNF — Анонимная частная коллекция чаш, которые готовятся к изданию Дж.Н. Фордом.
Jolivet-Lévy 1991a — Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. Paris, 1991.
Jolivet-Lévy 1997b — Jolivet-Lévy C. La Cappadoce, mémoire de Byzance. Paris, 1997.
Jolivet-Lévy 2001 — Jolivet-Lévy C. La Cappadoce Médiévale. Images et spiritualité. Paris, 2001.
Jolivet-Lévy 2002 — Jolivet-Lévy C. Études cappadociennes. Londres, The Pindar Press, 2002.
Jones 1974 — Jones A.M. The Equestrian Motif in Coptic Textiles Including a Catalogue of Textiles in the Collection of the Kelsey Museum of Ancient and Medieval Archaeology. Ann Arbor, 1974.
Johnston 1994 — Johnston S.I. Penelope and the Erinyes: Odyssey 20.61-82 // Helios. 1994. Vol. 21. № 2. P. 137–159.
Johnston 1995 — Johnston S.I. Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon // Ancient magic and ritual power. Leiden, 1995. P. 361–387.
Johnston 1997 — Johnston S.I. Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia // Clauss J. J., Johnston S.I. Medea: Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art. Princeton University Press, 1997.

Johnston 2002 — Johnston S.I. The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance // J. Bremmer et J. Veenstra (eds), The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Leuven; Paris; Dudley, 2002.
Justi 1895 — Justi F. Iranisches Namenbuch. N. G. Marburg, 1895.
Kabbalah 2003 — Kabbalah: Mysticism in Jewish Life. New York: Jewish Theological Seminary, 2003.
Kačanovskij 1881 — Kačanovskij V. Apokrifne molitve, gatanja i priče // Starine. Zagreb, 1881. T. 13. S. 150–161.
Kahle 1982 — Kahle E. Mater puerorum, the History of a Term // Histoire des sciences médicales. 1982. T. 17. P. 319–322.
Kaiteris 2005 — Kaiteris C. Déroulement de l'ange, rouleaux magiques éthiopiens. Apt. L'Archange Minotaure, 2005.
Kaïteris 2006 — Kaïteris C. Enchantement du démon. Rouleaux magiques éthiopiens — II. Montpellier, 2006.
Kalavrezou 2003 — Kalavrezou I. Byzantine Women and Their World: Exh. cat., Harvard University Art Museums. Cambridge, 2003.
Kalopissi-Verti 2012 — Kalopissi-Verti S. The Murals of the Narthex. The Paintings of the Late Thirteenth and Fourteenth Centuries // Asinou Across Time. Studies in the Architecture and Murals of the Panagia Phorbiotissa, Cyprus (Eds. A. Weyl Carr and A. Nicolaidès). Washington, D.C., 2012. P. 115–208.
Kapaló 2011 — Kapaló J. Text, context and performance. Gagauz folk religion in discourse and practice. [Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 135]. Leiden: Brill, 2011.
Kaplan 2005 — Kaplan S. Däbtära // EAE. 2005. Vol. 2. P. 53–54.
Kaplan 2005б — Kaplan S. Magic // EAE. 2007. Vol. 3. P. 636–638.
Kencis 2011 — Kencis T. Latvian Fever Charms: Comparative Coordinates and Cases // Oral Charms in Structural and Comparative Light. M., 2011. P. 166–172.
Ķencis 2017 — Ķencis T. Salome on Ice: a Case of a Rare Latvian Fever Charm // Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming. Issue 5. 2017. P. 29–35.
Khan 2008 — Khan G. The Neo-Aramaic Dialect of Barwar. Leiden, 2008.
Kirchner 1726 — Kirchner P.Ch. Jüdisches Ceremoniel. Nurnberg, 1726.
Klein 1998 — Klein M. A Time to be Born: Customs and Folklore of Jewish Birth. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1998.
Klutz 2005 — Klutz T. Rewriting the Testament of Solomon: tradition, conflict and identity in a late antique pseudepigraphon. London, 2005.
Kocój 2015 — Kocój E. Bizantyjsko-słowiańska literatura pseudo-kanoniczna (apokryficzna) i jej wpływ na folklore oraz ikonografię Europy Środkowo-Wschodniej — przyczynek do badań // Ľudová próza na Slovensku v kontexte dejín slavistiky. Bratislava, 2015. S. 133–153.

Kotansky 1991 — Kotansky R. Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets // Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion / Ed. by Chr. Faraone and D. Obbink. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 107–137.
Kotansky 1994 — Kotansky R. Antaura, the Migraine Demoness (№ 13) // Kotansky R. Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. P. 58–71.
Kottek 1981 — Kottek S. “Mater Puerorum”. A Medieval Naming for an Enigmatic Children’s Disease // European Journal of Pediatrics. 1981. T. 137. P. 75–79.
Kovačević 1878 — Kovačević Lj. Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti // Starine. Zagreb, 1878. Knj. 10.
Köhler 1898 — Köhler R. Kleinere Schriften. Bd. 1. Zur Märchenforschung. Weimar, 1898.
Krämer 1924 — Krämer K.Fr. Textstudien zu Ostsyrischen Beschwörungsgebeten. Diss. Friedrich Wilhelms Universität. Berlin, 1924.
Krämer 1928 — Krämer K.Fr. Babylonisches Gut in syrischen Zaubertexten. Altorientalische Studien. 1928. 4. P. 108–121.
Kraus 2005 — Kraus T.J. Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial // Biblische Notizen. 2005. T. 125. S. 39–73.
Krause 1980 — Krause M. Koptische Literatur // Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1980. Bd III. Col. 694–728.
Kraushar 1895 — Kraushar A. Frank i frankiści polscy: 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych. Kraków: sk. gł. G. Gebethner, 1895.
Krausher 2001 — Krausher A. Jacob Frank: The End to the Sabbataian Heresy. Lanham: University Press of America, 2001.
Krausher, Levy 2001 — Krausher A., Levy H. Jacob Frank: The End to the Sabbataian Heresy. Lanham: University Press of America, 2001.
Kriss, Kriss-Heinrich 1962 — Kriss R., Kriss-Heinrich H. Volksglaube im Bereich des Islam. Bd II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, Wiesbaden, 1962.
Kropp 1931 — Kropp A.M. Ausgewählte koptische Zaubertexte. Bruxelles, 1931. I–II.
Lang 1914 — Lang M. Samobor: Narodni život i običaji // ZNŽO. 1914. Knj. 19. N 1. S. 39–152.
Lefèbvre 1920 — Lefèbvre G. Le dieu Hrwn d’Égypte // Annales du service des antiquités de l’Égypte. Vol. 20. Le Caire, 1920. P. 237–250.
Legrand 1881 — Legrand E., ed. Bibliothèque grecque vulgaire. Paris: Maisonneuve, 1881. Vol. 2.
Leicht 2000 — Leicht R. Gnostic myth in Jewish garb: Niriyah (Norea), Noah’s bride // Journal of Jewish studies. 2000. T. 51. № 1. P. 133–140.
Lemm 1904 — Lemm O. von. Kleine koptische Studien // Bulletin de l’Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. St.-Pétersbourg, 1904. Vol. XXI. Nr. LI. P. 2–3.

Lemm 1907 — Lemm O. von. Koptische Miszellen XVI–XXV // Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VI série. St.-Pétersbourg, 1907. Vol. 1, Issue 13. P. 495–510.

Levene, Marx, Bhayro 2014 — Levene D., Marx D., Bhayro S. "Gabriel is on their Right": Angelic Protection in Jewish Magic and Babylonian Lore // Studia Mesopotamica. Jahrbuch für altorientalische Geschichte und Kultur. 2014. Bd. 1. S. 185–198.

Levita 1541 — Levita Elya. Sefer ha-Tishbi. Isni, 1541 (иврит).

Lida 1710 — Lida D. Sod ha-Shem (Secret of God). 2nd ed. Berlin, 1710 (иврит).

Liddell, Scott 1996 — Liddell H.G., Scott R. Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

Lifchitz 1940 — Lifchitz D. Textes éthiopiens magico-religieux. Paris, 1940. (Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie; 38).

Lilienthal, Landau 1908 — Lilienthal R., Landau A. Das Kind bei den Juden // Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde. 1908. XXV. S. 1–24.

Littmann 1904 — Littmann E. The Princeton Ethiopic magic scroll // Princeton University Bulletin. 1904. Vol. XV. P. 31–42.

Littmann 1950 — Littmann E. Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten. Leipzig, 1950.

Löfgren 1963 — Löfgren O. Äthiopische Wandamulette // Orientalia Suecana. 1962. Vol. XI. Uppsala, 1963. P. 96–120.

Löfgren 1972 — Löfgren O. Der Spiegel des Salomo. Ein äthiopischer Zaubertext // Ex Orbe Religionum. Leiden: Brill, 1972. Vol. 1. P. 208–223 (Supplements to Numen).

Lombard 2003 — Lombard L.G. Ethiopian Prayer Scrolls: An Iconographic and Archetypal Study. Ohio, 2003. (PhD thesis).

Lupescu 1899 — Lupescu M. Un leac contra răului copiilor // Şezătoarea. 1899. 5. P. 156–157.

Lütge 2010 — Lütge M. Iranische Spuren im Zostrianos von Nag Hammadi: persische Einflüsse auf Gnosis und Christentum. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums; T. 16.)

Lyavdansky 2011 — Lyavdansky A. Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // Oral Charms in Structural and Comparative Light / Eds. Tatyana A. Mikhailova, Jonathan Roper, Andrey L. Toporkov, Dmitry S. Nikolayev. M., 2011. P. 15–21.

Macdonald 1978 — Macdonald D.B. Ḳarīn // Encyclopaedia of Islam, 2nd edition. Vol. IV. Leiden, 1978. P. 643–644.

Macdonald 2004 — Macdonald D.B. Budūḥ // Encyclopaedia of Islam (New ed.). Supplement (Leiden, 2004). P. 153–154.

Mach 1995 – Mach M. Raphael // K. van der Toorn, B. Becking, P. van der Horst (eds.). Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden, 1995. P. 688.

Manichaean Psalm-Book 1938 — A Manichaean Psalm-Book / Ed. by C.R.C. Allberry. (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection). Stuttgart, 1938.

Mansikka 1909 — Mansikka V.J. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1).
Marathakis 2011 — Marathakis I. The Magical Treatise of Solomon or Hygromanteia. Singapore: Golden Hoard Press, 2011.
Mareş 1985 — Mareş A. Datarea unor texte din Codicele Sturdzan // Limba română.1985. 34. P. 46–52.
Mareş 1994 — Mareş A. (coord.). Crestomaţia limbii române vechi. Vol. I. 1521–1639. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1994.
Mareş 2005a — Mareş A. Două lecţiuni din Codex Sturdzanus // Scriere şi cultură românească veche. Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005. P. 440–445.
Mareş 2005b — Mareş A. Consideraţii pe marginea indicelor de cărţi oprite din secolul al XVII-lea // Studii şi materiale de istorie medie. 2005. 23. P. 257–280.
Mareş 2006 — Mareş A. Cărţi populare din secolele al XVI-lea — al XVIII-lea. Bucureşti: Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2006.
Margalioth 1966 — Margalioth M. Sepher Ha-Razim. Jerusalem: Yediot Achronot, 1966 (иврит).
Marian 1892 — Marian S.F. Naşterea la români, Carol-Göbl. Bucureşti, 1892.
Marian 1996 — Marian S.F. Descântece poporane române. Vrăji, farmece şi desfaceri. Bucureşti: Coresi, 1996 [1886 şi 1893].
Markov, Velichkov 2007 — Markov N., Velichkov Z. Late Antique Bone Amulet from Serdica // Archaeologia Bulgarica. 2007. Vol. 11 (2). S. 45–50.
Marks 2007 — Marks Lj. «Ni o drvo, ni o kamen...»: magične formule u hrvatskim predajama o vještицama // Narodna umjetnost. 2007. Knj. 44/2. S. 27–42.
Matantséva 1994 — Matantséva T. Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles // Jahrbuch fur Antike und Christentum 37. 1994. P. 110–121.
Mateescu 1911a — Mateescu C.N. Minunea Sf. Sisoe // Ion Creangă. 1911. 8. P. 194–197.
Mateescu 1911b — Mateescu C.N. Patru variante ale cărţii poporane Avestiţa, aripa Satanii // Ion Creangă. 1911. 4. P. 38–40; 70–71.
Mathiesen 2007 — Mathiesen R. The Key of Solomon: Toward a Typology of the Manuscripts // Societas Magica Newsletter. 2007. Issue 17.
Matres 1997 — Matres H. Hebrew charm books (Sifrey Segulot u-Refuot be-Ivrit): Dissertation in Hebrew University in Jerusalem. Jerusalem, 1997 (иврит).
Mazilu 2008 — Mazilu M. Legenda Sfântul Sisinie. Redacţiile româneşti // Limba română. 2008. 57. P. 75–88.
Mazilu 2013 — Mazilu M. Avestiţa, aripa Satanei. Redacţiile româneşti // Limba română. 2013. 62. P. 491–498.
McCown 1922 — McCown C.C. The Testament of Solomon, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. Leipzig, 1922.
MD — Drower E. S., Macuch R. A Mandaic Dictionary. Oxford, 1963.

Mercier 1976a — Mercier J. Les däbtära et le vocabulaire de la magie et de la medicine // Abbay. 1976. Vol. 7. P. 113–134.
Mercier 1976b — Mercier J. Les plus anciens rouleaux protecteurs éthiopiens // Aethiopica. 1976. Vol. 10.
Mercier 1979a — Mercier J. Zauberrollen aus Äthiopien. Kultbilder magischer Riten. München, 1979.
Mercier 1979b — Mercier J. Rouleaux magiques éthiopiens. Paris: Éditions du Seuil, 1979.
Mercier 1979c — Mercier J. Ethiopian Magic Scrolls. New York: G. Baziller, 1979.
Mercier 1988 — Mercier J. Asrès, le magicien éthiopien: Souvenirs 1895–1985. Paris, 1988.
Mercier 1994 — Mercier J. Le magicien en apôtre pervers ou comment un lettré éthiopien (däbtära) legitimait sa pratique de la vaticanation (ṭenqwäla) // Proceedings of 10th International Conference of Ethiopian Studies. 1994. Vol. 1. P. 485–490.
Mercier 1997 — Mercier J. Art that Heals. The Image as Medicine in Ethiopia. Prectet: The Museum for Africa Art, 1997.
Merkelbach 1996 — Merkelbach R. Das Amulett der Syntyche // Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts. Vol. 17: 4. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1996. S. 44–46.
Meyer, Smith 1994 — Meyer M. and R. Smith (eds.) Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power. San Francisco: Harper, 1994.
Michel 2001 — Michel S., Zazoff P., Zazoff H. Die magischen Gemmen im Britischen Museum. London: British Museum Press, 2001. Bd I.
Michel 2004 — Michel S. Die Magischen Gemmen: zu Bildern und Zauberformeln aufgeschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
Mifalot Elokim 1725 — Galperin Ioel ben Uri. Mifalot Elokim. Zholkva, 1725.
Migne 1865 — Testamentum Salomonis // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Vol. 122. Paris, 1865. Coll. 1315–1358.
Miklosich 1963 — Miklosich F.R. von. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Wien: Scientia Verlag Aalen, 1963 [1862–1865].
Milčetić 1911 — Milčetić I. Hrvatska glagoljska bibliografija // Starine. Zagreb, 1911. Knj. 33. S. 198–201.
Minczew 2003 — Minczev G. Święta księga — ikona — obrzęd: Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Łódź, 2003.
Mingana 1933 — Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. I. Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge, 1933.
Minov 2010 — Minov S. Noah and the Flood in Gnosticism // M.E. Stone, A. Amihay and V. Hillel (eds.). Noah and His Book(s). Atlanta, 2010. P. 215–236. (Society of Biblical Literature. Early Judaism and its Literature; 28).

Molitǎvnic 2009 — Molitǎvnic (Bălgrad, 1689). Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi glosar de Ana Dumitran, Alin-Mihai Gherman şi Dumitru A. Vanca. Reîntregirea: Alba Iulia, 2009.
Montgomery 1913 — Montgomery J.A. Aramaic incantation texts from Nippur. Philadelphia: University Museum, 1913.
Morgan 1983 — Morgan M.A. (Transl.). Sepher ha-Razim. The Book of the Mysteries. Chico, California, 1983.
Morony 2007 — Morony M.G. Religion and the Aramaic incantation bowls // Religion Compass. 2007. Vol. 1. №. 4. P. 414–429.
Mošin 1955 — Mošin Vl. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. I. Zagreb, 1955. T. 1–2.
MSF — Naveh J., Shaked S. Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem, 1993.
MTKG — Shaked S., Rohrbacher-Sticker C., Veltri G. (ed.). Magische Texte aus der Kairoer Geniza. Tübingen: Mohr, 1994.
Müller-Kessler 1994 — Müller-Kessler C. Eine aramäische Zauberschale im Museum für Vor- und Frühgeschichte zu Berlin // Orientalia. 1994. Vol. 63. P. 5–9.
Müller-Kessler 2005 — Müller-Kessler C. Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen. Wiesbaden, 2005.
Müller-Kessler, Kwasman 2000 — Müller-Kessler C., Kwasman T. A unique Talmudic Aramaic incantation bowl // Journal of the American Oriental Society. 2000. Vol. 120, № 2. P. 159–165.
Murray 1935 — Murray G.W. Sons of Ishmael: A Study of the Egyptian Bedouin. London, 1935.
NABU — Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires.
Nachtigal 1941–1942/1–2 — Nachtigal R. Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. 1 del. Fotografski posnetek. Lujbljana, 1941; 2 del. Tekst s komentarjem. Lujbljana, 1942.
Năsturel 1987 — Năsturel P. Autour du phylactère slavo-roumain de Budăneşti // Études et documents balkaniques et méditerranéens. 1987. 13. P. 52–55.
Nau 1907 — Nau F. Conjuration de Nestorius contre les migraines // Patrologia Orientalis. T. XIII, fasc. 2. 1907. P. 317–320.
Naveh, Shaked 1993 — Naveh J., Shaked S. Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem: The Magnes Press, 1993.
Naveh, Shaked 1998 — Naveh J., Shaked S. Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem: The Magnes Press; The Hebrew University, 1998.
Nazianzenus 1858 — Nazianzenus Gregorius. Precatio et Exorcismus ad immundos spiritus ejiciendos // Migne J.-P. (ed.). Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. XXXVI: 2. Paris: Migne, 1858.
Nöldeke 1898 — Nöldeke T. Kurzgefaßte syrische Grammatik. Leipzig, 1898.

Nünlist 2015 — Nünlist T. Dämonenglaube im Islam. Berlin, 2015.
Oeconomides 1965 — Oeconomides D.B. Yello dans les traditions des peuples hellénique et roumain // Λαογραφία. 1965. 22. P. 328–334.
Oelsner 1989 — Oelsner J. Review of J. Naveh and S. Shaked: Amulets and Magic Bowls // Orientalistische Literaturzeitung, 1989. Bd 84. Cols. 38–41.
Ohrt 1927 — Ohrt F. Westliche Spuren des Lilith- oder Gello-Segens // ZfVk. 1927. Bd. 37. S. 1–5.
Ohrt 1935/1936 — Ohrt F. Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen // Hessische Blätter für Volkskunde. 1935/1936. Bd. 35. S. 49–58.
Ohrt 1935/1936a — Ohrt F. Segen // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin; Leipzig, 1935/1936. Bd 7. S. 1582–1620.
Olufsen 1911 — Olufsen O. The Emir of Bokhara and his Country. London: William Heinemann, 1911.
Palme 2017 — Palme B. Kat. — Nr. 13: Testamentum Salomonis XVIII 27–28 & 33–40 // Mairhofer D., Palme B., Shanzer D. (Hrsg.). Handschriften und Papyri. Wege des Wissens (Nilus 24), Wien, 2017. S. 110–111.
Pamfile 1916 — Pamfile T. Mitologie românească. Bucureşti: Socec & Co.; Leipzig: Otto Harrassowitz; Viena: Gerold & Co., 1916.
Pantelić 1973 — Pantelić M. Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael // Slovo. Zagreb, 1973. T. 23. S. 161–205.
Pardee 1998 — Pardee D. Les documents d'Arslan Tash: authentiques ou faux? // Syria. 1998. T. 75. P. 15–54.
Passalis 2011 — Passalis H. Secrecy and Ritual Restrictions on Verbal Charms Transmission in Greek Traditional Culture // Incantatio. An international Journal on Charms, Charmers and Charming. 2011. Issue 1. P. 7–24.
Passalis 2012 — Passalis H. From the power of words to the power of rhetoric: nonsense, pseudononsense words, archaisms and artificially constructed compounds in Greek oral charms // Incantatio. An international Journal on Charms, Charmers and Charming. 2012. 2. P. 7–22.
Passalis 2014 — Passalis H. From Written to Oral Tradition. Survival and Transformation of St. Sisinnios Prayer in Oral Greek Charms // Incantatio. An international Journal on Charms, Charmers and Charming. 2014. 4. P. 111–138.
Patai 1968 — Patai R. The Hebrew goddess. New York: Ktav Publishing House, 1968.
Patera 2006–2007 — Patera M. Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec // Revue des études byzantines. 2006–2007. 64–65. P. 311–327.
Patera 2015 — Patera M. Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent: peurs enfantines et adultes. Leiden; Boston: Brill, 2015.
Pearson 1977 — Pearson B.A. The Figure of Norea in Gnostic Literature // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, August 20–25 1973 / Ed. G. Windengren. Stockholm: Royal Academy, 1977.
Peeters 1908 — Peeters P. Rec.: Fr. M. Esteves Pereira. Acta martyrum. I. Textus. II. Versio. Rome, 1907 // Analecta Bollandiana. T. XXVII. 1908. P. 69–71.

Perdrizet 1903 — Perdrizet P. Σφραγὶς Σολομῶνος // Revue des Études Grecques. 1903. Vol. 16, № 68. P. 42–61.
Perdrizet 1922 — Perdrizet P. Negotium Perambulans in Tenebris // Études de démonologie gréco-orientale. Strasbourg, 1922. P. 24–31.
Perdrizet 1928 — Perdrizet P. L'Archange Ouriel, étude d'Archéologie générale // Seminarium Kondakovianum. 1928. Vol. 2. P. 241–276.
Pereira 1907 — Pereira F.M.E. Acta Martyrum. Romae, 1907 // CSCO. Vol. 37, 38; Scriptores Aethiopici. 20, 21.
Pertusi 1994 — Pertusi A. Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale // Scritti sulla Calabria greca medievale, introduzione di Enrica Follieri. Soveria Mannelli-Messina: Rubbettino, 1994. P. 191–223.
Peterson 1926 — Peterson E. Εἷς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. 24 [=41]). Göttingen, 1926.
Phillott, Shirazi 1906 — Phillott D.C., Shirazi M.K. Notes on certain Shi'ah Tilisms' // Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal. 1906. P. 534–537.
Pinero 1987 — Pinero A. Testamento de Salomón // Diez Macho A.(ed.) Apócrifos del Antiguo Testamento. Madrid: Cristandad, 1987. Vol. 5.
Popkonstantinov, Kronsteiner 1997 — Popkonstantinov K., Kronsteiner O. Старобългарски надписи / Altbulgarische Inschriften // Die Slawischen Sprachen. Wien, 1997. Bd 52.
Pradel 1907 — Pradel F. Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters. Giessen, 1907.
Preisendanz 1956 — Preisendanz K. Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis // Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum. 1956. Vol. 48. P. 161–167.
Purdela Sitaru 1999 — Purdela Sitaru M. Etnomedicină lingvistică. Timişoara: Amarcord, 1999.
Radenković 1997 — Radenković Lj. Apocryphal Prayers and Apotropaisms among Southern Slavs // Balkanica. Belgrade, 1997. XXVIII. P. 152–163.
Raineri 1990 — Raineri O. Catalogo dei rotoli protettori etiopici della collezione Sandro Angelini. Roma, 1990.
Raineri 1996 — Raineri O. Santi guerrieri a cavallo. Tele etiopiche di Qēs Adamu Tesfaw. Warrior Saints on Horseback. Ethiopian Paintings by Qēs Adamu Tesfaw. Clousone, 1996.
Rebiger 2010 — Rebiger B. (ed.) Sefer Shimmush Tehillim: Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen: Edition, Übersetzung und Kommentar. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 137).
Rebiger, Schäfer 2009 — Rebiger B., Schäfer P. Sefer ha-Razim I und II: Das Buch der Geheimnisse I und II. Bd II. 2009.
Reitzenstein 1904 — Reitzenstein R. Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig: Teubner, 1904.

Restle 1967 — Restle M. Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen, 1967.
Restle 1969 — Restle M. Byzantine Wall Painting in Asia Minor (3 vols). Shannon, 1969.
Rhodokanakis 1904 — Rhodokanakis N. Eine äthiopische Zaubergebetrolle im Museum der Stadt Wels // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1904. Vol. 18. S. 30–38.
RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
Richler 2008 — Richler B. (ed.). Hebrew manuscripts in the Vatican Library. Biblioteca Apostolica Vaticano, 2008.
RMTL-LE 2006 — Richardin P., Mercier J., Tiêu G., Legrand-Longin S., Elarbi S. Les rouleaux protecteurs éthiopiens d'une donation au musée du quai Branly: Étude historique, scientifique et interventions de conservation-restauration // Techne. 2006. Vol. 28.
Rodinson 1967 — Rodinson M. Magie, médecine et possession en Éthiopie (à Gondar). Paris: La Haye, 1967.
Röllig 2000 — Röllig W. Begegnungen mit Göttern und Dämonen der Levante // Hölscher T. (hrsg.). Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike. Leipzig, 2000. S. 47–66.
Rosenzweig 2014 — Rosenzweig C. Elye hanovi and the Vampire in a Yiddish Manuscript from the 16th century // Xth Congress of the European Association of Jewish Studies. Paris, July 2014. Oral presentation.
Rosetti 1975 — Rosetti A. Limba descântecelor româneşti. Bucureşti: Minerva, 1975.
Roth, Zadoff — Roth P., Zadoff E. "Smamit and Her Children": An Unpublished Silver Aramaic Amulet (неопубликованная рукопись).
Rouse 1899 — Rouse W.H.D. Folklore from the Southern Sporades // Folklore. Vol. 10, No. 2. Jun., 1899. P. 150–185.
Russell 2013 — Russell J.R. An Armenian Spirit of Time and Place: Švot // Workshop on Armenian Folklore and Mythology. Massachusetts: Belmont & Watertown, 2013. P. 1–55.
Ryan 2006 — Ryan W.F. Ancient Demons and Russian Fevers // Magic and the Classical Tradition / Ed. by Ch. Burnett and W. F. Ryan. London; Turin, 2006. P. 37–58. (Warburg Institute Colloquia. Vol. 7.)
Rybakova 2004 — Rybakova M. The Child-snatching Demons of Antiquity: Narrative Traditions, Psychology and Nachleben: PhD Dissertation. Yale University, 2004.
Sabar 2002 — Sabar S. Childbirth and magic: Jewish folklore and material culture // Cultures of the Jews: A New History / Ed. by D. Biale. New York: Schocken Books, 2002. P. 671–722.
Sala, Avram 2012 — Sala M., Avram A. (coord.). Dicţionarul etimologic al limbii române. T. I (A–B). Bucureşti: Editura Academiei Române, 2012 [2011].
Salzberger 1907 — Salzberger G. Die Salomosage in der semitischen Literatur: ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. Berlin, 1907.

Sathas 1876 — Sathas C.N. Bibliotheca graeca medii aevi. T. V. Athena; Paris: Maisonneuve [et al.], 1876.
Schiemenz 1979–1980 — Schiemenz G.P. 1979–1980. Wunderkraft gegen kampfende Widersacher // EEBΣ. 1979–80. 44. P. 165–222.
Schiffman, Swartz 1992 — Schiffman L.H., Swartz M.D. Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1 [Semitic Texts and Studies 1]. Sheffield, 1992.
Schlumberger 1892 — Schlumberger G. Amulettes byzantins anciens, destinés à combattre les maléfices et maladies // Revue des Études Grecques. 1892. Vol. 5, № 17. P. 73–93.
Schmid 2012 — Schmid D. Jüdische Amulette aus Osteuropa — Phänomene, Rituale, Formensprache. Wien, 2012.
Scholem 1960/1965 — Scholem G. On the Magical Formulae “akramachamarei” and “sesengen barpharanges” // Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition (New York: Jewish Theological Seminary). 1960; rev. ed. 1965.
Scholem 1965 — Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic tradition. New York, 1965.
Scholem 1973 — Scholem G. Lilith // Encyclopedia Judaica. Vol. 11. Jerusalem, 1973. P. 245–249.
Scholem 2004 — Scholem G. Lilith // Libes I. (ed.). Sheidim, ruhot u-neshamot: Mehkarim be-Demonologiya. Jerusalem, 2004. P. 65–79 (иврит).
Schrire 1966 — Schrire T. Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
Schroeder 2008 — Schroeder R. Images of Christ Emmanuel in Karanlik Kilise // Studies in Iconography. 2008. Vol. 29. P. 23–54.
Schwartz 1998a — Schwartz M. *Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharanges, and … ‘Semanglof’ // Bulletin of the Asia Institute. 1998 [1996]. Vol. 10. S. 253–257.
Schwartz 1998b — Schwartz M. Sesen, a Durable East Mediterranean God in Iran // Proceedings of the Third Indo-European Conference of Iranian Studies. Pt. 1 / Ed. by N. Sims-Williams // Beiträge zur Iranistik. Wiesbaden, 1998. 17.
Schwartz 2008 — Schwartz M. On Aiiehiiā, Afflictress of Childbirth, and Pairikā: Two Avestan Demonesses (With an Appendix on the Indo-Iranian Shipwrecked Seaman) // Bulletin of the Asia Institute. New Series. 2008. Vol. 22. P. 95–104.
Schwarz 2007 — Schwarz S.L. Reconsidering the Testament of Solomon // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2007. T. 16. № 3. P. 203–237.
Schwartz 2008 — Schwartz M. On Aiiehiiā, Afflictress of Childbirth, and Pairikā: Two Avestan Demonesses (with an Appendix on the Indo-Iranian Shipwrecked Seaman) // Bulletin of the Asia Institute. 2008. T. 22. P. 95–103.
SED II — Militarev A., Kogan L. Semitic Etymological Dictionary, Volume 2. Animal Names (AOAT 278/2). Münster, 2000.

Seder Takhanot u-Bakashot 1805 — Seder Takhanot u-Bakashot. Wien, 1805 (иврит и идиш).
Sefer Raziel 1701 — Sefer Raziel ha-Malakh. Amsterdam, 1701 (иврит).
Segal 2000 — Segal J.B. Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum. London, 2000.
Sengers 2003 — Sengers G. Women and Demons: Cultic Healing in Islamic Egypt. Leiden: Brill, 2003.
Sepher Schimmusch Tehillim 1788 — Sepher Schimmusch Tehillim. Berlin, 1788 (иврит, немецкий).
Seyrig 1934 — Seyrig H. Saint Sisinnius et les petits enfants / Invidiae medici (2) // Berytus: Archaeological Studies. 1934. Vol. 1. P. 1–11.
Shachar 1981 — Shachar I. Jewish Traditional Art: The Feuchtwanger Collection of Judaica. Jerusalem: The Israel Museum, 1981.
Shadur 2002 — Shadur J. Traditional Jewish Papercuts: An Inner World of Art and Symbol. University Press of New England, 2002.
Shaked 1994 — Shaked S. Notes on the Pahlvai Amulet and Sasanian Courts of Law // Bulletin of the Asia Institute. New Series. 1994. Vol. 7. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar. P. 165–172.
Shaked, Ford, Bhayro 2013 — Shaked S., Bhayro S., Ford J.N. Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls. Vol. 1. Leiden: Brill, 2013. (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 1.)
Shelemay 1992 — Shelemay K.K. The Musician and Transmission of Religious Tradition: The Multiple Roles of the Ethiopian Däbtära // Journal of Religion in Africa. 1992. Vol. 22, 3. P. 242–260.
Six 1989 — Six V. Kategorien der äthiopischen Zaubertexte // ZDMG. 1989. Vol. 139, 2.
Six, Delamarter, Getachew Haile etc. 2011 — Six V., Delamarter S., Getachew Haile, Kesis Melaku Tefere, Brown J.R., Young E.C. Catalogue of the Ethiopic Manuscript Imaging Project. Vol. 2: Cod. 106–200, Magic Scrolls 135–284. Cambridge, 2011.
SJS — Slovník jazyka staroslověnského / Hl. red. J. Kurz. Praha, 1958– . Sv. 1– .
Skjærvø, Harper 1994 — Skjærvø P., Harper P.O. The Earliest Datable Inscription on a Sasanian Bowl. Two Silver Bowls in the J. Paul Getty Museum // Bulletin of the Asia Institute. 1994. 7. P. 181–192.
Skok — Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.
SL — Sokoloff M. A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Eisenbrauns. Winona Lake, Ind., 2009.
Sorlin 1991 — Sorlin I. Striges et Géloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition // Travaux et Mémoires. 1991. T. 11. P. 411–436.
Spier 1993 — Spier J. Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1993. Vol. 56. P. 25–62.

Spier 2014 — Spier J. An Antique Magical Book Used for Making Sixth-Century Byzantine Amulets? // V. Dasen, J.M. Spieser (eds.). Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance. Florence, 2014. P. 43–66.
Stark 1971 — Stark J. K. Personal names in Palmyrene inscriptions. Oxford: Clarendon Press, 1971.
Stegemann 1934 — Stegemann V. Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien. Heidelberg, 1934.
Steinscheider 1858 — Steinscheider M. Alphabetum Siracidis. Berlin, 1858.
Stewart 1991 — Stewart C. Demons and the Devil: moral imagination in modern Greek culture. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1991.
Strelcyn 1955 — Strelcyn S. Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes // Rocznik Orientalistyczny. Warszawa, 1955. N 18.
Strelcyn 1972 — Strelcyn S. Catalogue of Ethiopian Manuscripts of the Wellcome Institute of the History of Medicine in London // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1972. Vol. 35. No. 1.
Ştrempel 1978–1992 — Ştrempel G. Catalogul manuscriselor româneşti. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978–1992. Vol. I–IV (I: 1978; II: 1983; III: 1987; IV: 1992).
Ştrempel, Moisil, Stoianovici 1967 — Ştrempel G., Moisil F., Stoianovici L. Catalogul manuscriselor româneşti. Bucureşti: Editura Academiei, 1967. Vol. IV.
Stroomer 2002 — Stroomer H. Magic parchment scrolls from Ethiopia // Werner, Bobzin Hartmut (eds.) "Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!" 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift fuer Otto Jastrow zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. S. 685–694.
Stroumsa 1984 — Stroumsa G.A.G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: Brill, 1984. (Nag Hammadi Studies; 24.)
STS — Margoliouth P. Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. Oxford: Clarendon, 1927.
Synaxarium — Synaxarium Alexandrinum. Interpretatus est I. Forget. II // CSCO. Scriptores Arabici. Series tertia, tomus XIX. Lovanii, 1926.
Tardieu 1991 — Tardieu M. La nisba de Sisinnios // Altorientalische Forschungen. 1991. 18. S. 3–8.
Th — Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958. Vol. 1–6.
Theodorus Bar Koni 1910–1912 — Theodorus Bar Koni. Liber Scholiorum / Ed. A. Scher // CSCO. Vol. LV, LXIX. 1910–1912.
Thureau-Dangin 1921 — Thureau-Dangin F. Rituel et amulettes contre Labartu // Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale. 1921. Vol. 18.
Tiktin 1889 — Tiktin H. Descântec din 1800 // Arhiva. 1889. P. 247–248.
Timotin 2003 — Timotin E. Despre funcţia substantivelor formate prin moţiune în descântecele româneşti // Limba română. 2003. 52. P. 561–572.

Timotin 2005 — Timotin E. Legenda duminicii, studiu monografic, ediţie şi glosar. Cele mai vechi cărţi populare în literatura română, X. Bucureşti: Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2005.

Timotin 2010 — Timotin E. Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII-lea — al XIX-lea). Ediţie critică, studii lingvistice şi filologice. Bucureşti: Editura Academiei, 2010.

Timotin 2010a — Timotin E. Les noms de la fièvre en roumain ancien (XVIe — XVIIIe siècles) // Maria Iliescu et alii (ed.), Actes du XXVe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes (3–8 septembre 2007, Innsbruck). Berlin; New York: De Gruyter Verlag, 2010. T. VI. P. 583–592.

Timotin 2009 — Timotin E. Queen of the Fairies and Biblical Queen. Notes of the Romanian Herodias // Acta Ethnographica Hungarica. 2009. Vol. 64. P. 363–376.

Timuş 2008 — Timuş M. Légendes et savoirs périnataux chez les Zoroastriens // Bulletin of the Asia Institute. New Series. 2008. Vol. 22. P. 105–111.

Toldot Adam 1720 — Ioel ben Uri Galperin. Toldot Adam. Zholkva, 1720 (иврит).

Toporkov 2011 — Toporkov A. Visual Representations of Charms against Fever on Russian Icons // Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming. 27–29th October 2011, Moscow / Eds. Tatyana A. Mikhailova, Jonathan Roper, Andrey L. Toporkov, Dmitry S. Nikolayev. Moscow, 2011. P. 173–179.

Torijano 2002 — Torijano P.A. Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition. Leiden; Boston; Köln, 2002.

Torijano 2011 — Torijano P.A. Judaism, Magic and Globalization: the Transmission of the Nomina Magica Sesen, Sinui and Semanglof // G. Urso (ed.), Iudaea Socia, Iudaea Capta: Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22–24 settembre 2011. Pisa: Edizioni ETS, 2011. P. 285–297.

Torijano 2013 — Torijano P.A. Solomon and Magic // The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect / Ed. J. Verheyden. Leiden: Brill, 2013. P. 107–127.

Torijano 2013a — Torijano P.A. The Hygromancy of Solomon // R.Bauckham, J.R. Davila, A.Panayotov. Old Testament Pseudepigrapha: More Non-canonical Scriptures. Leiden, 2013. Vol. 1. P. 305–325.

Trachtenberg 1939 — Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. New York: Behrman's Jewish Book House, 1939.

Troupeau 1972 — Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes. 1» partie: Manuscrits chrétiens. T. 1. Paris, 1972.

TS — Payne Smith R. et al. Thesaurus Syriacus. 2 vols. Oxford, 1868–1901.

Tsonkova 2015 — Tsonkova S. Charms, Amulets, and Crisis Rites: Verbal Magic in Daily Life in Medieval and Early Modern Bulgaria: Diss. Ph.D. CEU: Department of Medieval Studies. Budapest, 2015.

Uhlig 1988 — Uhlig S. Äthiopische Paläographie. Stuttgart: F. Steiner, 1988.

Uhlig 1990 — Uhlig S. Introduction to Ethiopian palaeography. Stuttgart: F. Steiner, 1990.
Ullendorff 1968 — Ullendorff E. Ethiopia and The Bible. London, 1968.
Vassiliev 1893 — Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. Pars prior. Mosquae, 1893.
Vélat 1954 — Vélat B. Chantres, poètes, professeurs: Les Dabtara éthiopiens // Les Cahiers coptes. 1954. Vol. 5. P. 21–29.
Vermes 1975 — Vermes G. The Archangel Sariel: A Targumic Parallel to the Dead Sea Scrolls // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty / Ed. J. Neusner; SJLA, 12.3. Leiden: Brill, 1975. P. 159–166.
Véronèse 2003 — Véronèse J. The Ars notoria in the Medieval and Early Modern Period: Study of a Manuscript Tradition of Theurgic Magic (XIIth–XVIIth century) // Societas Magica Newsletter. 2003. № 10. P. 6–8.
Vikan 1984 — Vikan G. Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. 1984. Vol. 38. P. 65–86.
Vikan 1998 — Vikan G. Byzantine Pilgrim's Art // Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium / Ed. by L. Safran. Pennsylvania, 1998. P. 229–263.
Vukelić 2014 — Vukelić D. Uvod u klasifikaciju verbalne magije i verbalna magija u zapisanoj usmenoj hrvatskoj tradiciji // Studija Mythologica Slavica. 2014. XVII. S. 243–270.
Vukosavovic 2010 — Vukosavovic F. (ed.). Angels and Demons: Jewish Magic through the Ages. Jerusalem, 2010.
Wagner 1967 — Wagner E. Die Illustrationen der äthiopischen Zauberrollen der Sammlung Littmann // W. Hoenerbach (ed.). Der Orient in der Forschung für Otto Spies zum 5. April 1966. Wiesbaden, 1967. S. 706–732.
Waldman 2008 — Waldman F. Local and Universal Folklore: The Story of Lilith // Studia Hebraica. 2008. 8. P. 96–107.
Wallis Budge 1930 — Wallis Budge E.A. Amulets and talismans. New Hyde Park, NY: University Books, 1930.
Wallis Budge 1990 — Wallis Budge E.A. Lady Meux Manuscripts 2–5. London, 1990.
Wallis Budge 1992 — Wallis Budge E.A. Amulets and talismans. 2nd ed. New Hyde Park, 1922. P. 177–179.
Walter 1990 — Walter Ch. The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints // Deltion tes Christianikes Archaiologikes Hetaireias. 1989–1990. Vol. 15. P. 33–42.
Wereńko 1896 — Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1. S. 99–228.
West 1991 — West D.R. Gello and Lamia: two hellenic daemons of semitic origin // Ugarit Forschungen. 1991. T. 23. S. 359–368.
West 1997 — West M.L. The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford, 1997.
Wiggermann 2000 — Wiggermann M. Lamastu, Daughter of Anu: A Profile // M. Stol (ed.). Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean Setting (Cuneiform Monographs 14). Groningen, 2000. P. 217–249.

Wilkinson 2015 — Wilkinson R.J. Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God: from the Beginnings to the Seventeenth Century. Leiden, 2015.

Wingate 1930 — Wingate J.S. The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet // Folklore. 1930. Vol. 41, No 2 (Jun. 30). P. 169–187.

Winkler 1930 — Winkler H.A. Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei. (Studien zur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift "Islam". Heft 7). Berlin; Leipzig, 1930.

Winkler 1931 — Winkler H.A. Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden. Stuttgart, 1931. (Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Abhandlungen zur allgemeiner Religionsgeschichte, 4. Heft.)

Wójcik-Owczarek 2010 — Wójcik-Owczarek K. A Few Words on the Sisinnios-type of Gelo Story // Scripta Classica. 2010/7. P. 73–83.

Worrell 1909, 1910, 1914/1915 — Worrell W.H. Studien zum abessinischen Zauberwesen // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Bd 23. 1909. S. 149–183; Bd 24. 1910. S. 59–96; Bd 29. 1914–1915. S. 85–141.

Worrell 1910 — Worrell W.H. Abyssinian Amulets // Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburg, 1910. P. 399–400.

Wright 1870–1872 — Wright W. Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. 3 vols. London, 1870–1872.

Wright 1901 — Wright W. A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge. Cambridge, 1901.

Wrocławski 1978 — Wrocławski K. Analiza porównawcza bałkanskiej legendy o świętym Sisoe (Sisiniju) // Z polskich studijów slawistycznych. Warszawa, 1978. Ser. V. S. 357–366.

Yassif 1984 — Yassif Eli. Sipurey Ben Sira be-Yamei ha-Beinaim. Jerusalem, 1984 (иврит).

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

ZS — Zeitschrift für Semitistik.

Žulić 1906 — Žulić M. Narodna medicina u Varesu (Bosna) // ZNŽO. 1906. Knj. XI, sv. 2. S. 218–261.

Zwemer 1920 — Zwemer S.M. The influence of animism on Islam: an account of popular superstitions. New York, 1920.

Αικατερινίδης 1990 — *Αικατερινίδης Γ.Α*. Η Γελλώ στη δημώδη παράδοση της Κρήτης // Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Αθήνα, 1990. Τ. 26/27. Σ. 236–256.

Βαρδάκης 1926 — *Βαρδάκης Σπ.Γ*. Κρητικαί επωδαί // Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας κατά τριμηνίαν εκδιδόμενον. Εν Αθήναις, 1926–1928. Τ. 8. Σ. 239–248.

Βίος 1921 — *Βίος Σ*. Χιακαί παραδόσεις // Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας κατά τριμηνίαν εκδιδόμενον. Εν Αθήναις, 1921. Τ. 7. Σ. 427–439.

Γκιολές 1990 — *Γκιολές Ν*. Ο βυζαντινός τρούλλος και το εικονογραφικό του πρόγραμμα (μέσα 6ου αι. — 1204). Αθήνα, 1990.

Δετοράκης 1978 — *Δετοράκης Θ.Ε*. Περιγραφικός κατάλογος των χειρογράφων των βιβλιοθηκών της πόλεως Ηρακλείου Κρήτης // ΕΕΒΣ. 1978. Τ. 43. Σ. 188–229.

ΕΕΒΣ — Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών.

Ήμελλος 1965 — *Ήμελλος Στ.Δ*. Εξορκισμοί της Γελλούς εκ χειρογράφων εξ Αμοργού // Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου. Αθήνα, 1965. Τ. 15. Σ. 40–52.

Ιωνάς 2007 — *Ιωνάς Ι*. Γητειές-Σώμα Κυπριακών Επωδών. Τόμος Β΄. Λευκωσία, 2007.

Κοντομίχης 1985 — *Κοντομίχης Π*. Η λαϊκή ιατρική στη Λευκάδα. Αθήνα, 1985.

Κουρίλας 1957 — *Κουρίλας Ε*. Ο καβαλλάρης Άγιος Γεώργιος εν τη αγιογραφία και λαογραφία δημώδης τύπος εν Θράκη // Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού. 1957. 22. Σ. 17–186.

Μιχαηλίδης-Νουάρος 1932 — *Μιχαηλίδης-Νουάρος Μ*. Καρπαθιακά μνημεία Β΄ // Λαογραφικά Σύμμεικτα Καρπάθου. Αθήνα, 1932. Τ. 1.

Μιχαηλίδης-Νουαρός 1935 — *Μιχαηλίδης-Νουάρος Μ*. Γλωσσικά και λαογραφικά Κάσου. Αθήνα, 1935.

Οικονομίδης 1940 — *Οικονομίδης Δ.Β*. Απεραθίτικα Λαογραφικά Σύμμεικτα. Αθήνα, 1940.

Οικονομίδης 1956 — *Οικονομίδης Δ.Β*. Εξορκισμοί και γιατροσόφια εξ ηπειρώτικου χειρόγραφου // Επετηρίς του λαογραφικού Αρχείου. Εν Αθήναις, 1956. Τ. 8. Σ. 19–23.

Οικονομίδης 1975 — *Οικονομίδης Δ.Β*. Η Γελλώ εις την ελληνικήν και ρουμανικήν λεογραφίαν // Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας κατά τριμηνίαν εκδιδόμενον. Αθήνα, 1975. Τ. 30. Σ. 246–279.

Πάγκαλος 1983 — *Πάγκαλος Γ.Εμμ*. Περί του γλωσσικού ιδιώματος της Κρήτης. Τα λαογραφικά. Αθήναι, 1983.

Παπαδόπουλος-Κεραμεῦς 1894 — *Παπαδόπουλος-Κεραμεῦς Ἀ*. Ἱεροσολυμιτικη βιβλιοθηκη ἠτοι καταλογος των ἐν ταις βιβλιοθηκαις του … πατριαρχικου θρονου των Ἱεροσολυμων και πασης Παλαιστινης ἀποκειμενων ἑλληνικων κωδικων. СПб., 1894. Т. 2 (1).

Πασσαλής 2000 — *Πασσαλής Χ*. Νεοελληνικές λαϊκές επωδές (γητειές, ξόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές [Neo-Hellenic Incantations (Charms-Spells). Morphological Analysis and Ethnographic Data]. Unpublished doctoral dissertation. Aristotle University of Thessaloniki: School of History and Archaeology (online: http://thesis.ekt.gr/13624).

Πάτση-Garin 1969 — *Πάτση-Garin Ε*. Επίτομο λεξικό Ελληνικής Μυθολογίας. Αθήνα, 1969.

Πολίτης 1965 — *Πολίτης Ν.Γ*. Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ. Α΄ — Β΄.

Προβατάκης 1976 — *Προβατάκης Θ.Μ.* Το «πεδουλοχάρτι». Ένα άγνωστο χειρόγραφο εξορκισμών από τον βορειοελλαδικό χώρο // Β΄ Συμπόσιο λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου (Ήπειρος — Μακεδονία — Θράκη), Κομοτηνή, 19–22 Μαρτίου 1975. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 401–409.

Ρούσιας 1912–1913 — *Ρούσιας Γ.* Επωδαί Ξηροχωρίου // Λαογραφία. Αθήνα, 1912–1913. Τ. 4. С. 46–52.

Σάθας 1876 — Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη ή Συλλογή ανεκδότων μνημείων της Ελληνικής Ιστορίας / Επιστασία Κ.Ν. Σάθα. Τόμος Ε΄. Εν Βενετία, 1876.

Σέττας 1976 — *Σέττας Δ.Χ.* Εύβοια λαϊκός πολιτισμός. Δημοτικά τραγούδια – Επωδές – Παραδόσεις. Αθήνα, 1976.

Σπυριδάκης 1941 — *Σπυριδάκης Γ.Κ.* Εξορκισμοί και μαγικοί κατάδεσμοι εκ κρητικών χειρογράφων // Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου. 1941–1942. Τ. 3–4. Σ. 60–76.

Στέλλας 2004 — *Στέλλας Ζ.* Της Πάρος, ζουγραφιές ατσούμπαλες. Αηθειές και άλλα λαογραφικά και γλωσσικά. Αθήνα, 2004.

Τσουμελέας 1912 — *Τσουμελέας Σ.* Επωδή της Βασκανίας // Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας κατά τριμηνίαν εκδιδόμενον. Εν Αθήναις, 1912–1913. Τ. 4. Σ. 289.

Χριστοδουλάκης 2011 — *Χριστοδουλάκης Στ.Ν.* Γητειές, Λαϊκή θεραπευτική της Κρήτης. Αθήνα, 2011.

ОБ АВТОРАХ ЭТОЙ КНИГИ

Татьяна Алексеевна Агапкина,
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва), главный редактор издательства «Индрик». Славист, этнолингвист, фольклорист. Научные интересы: славянская традиционная культура и фольклор, специально — народный календарь, вербальная магия, этноботаника.
agapi-t@yandex.ru

Екатерина Валентиновна Гусарова,
кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института Восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Старший преподаватель и ведущий научный сотрудник НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербургская школа социальных и гуманитарных наук. Библиотекарь 1 категории сектора Восточных фондов, Отдел рукописей (РНБ). Научные интересы: востоковедение, история стран Ближнего Востока, эфиопская филология, рукописное дело.
ekater-ina@mail.ru

Мария Михайловна Каспина,
кандидат филологических наук, доцент Учебно-научного центра библеистики и иудаики РГГУ, заместитель директора по научной работе Музея истории евреев в России (Москва). Научные интересы: еврейский фольклор, народная религиозность, еврейская магия и амулеты.
kaspina@mail.ru

Шушанна Кареновна Коцинян,
магистр педагогики, соискатель на кафедре литературы Ванадзорского государственного университета имени О. Туманяна (Республика Армения, г. Ванадзор).
shushanna.kotsinyan@mail.ru

Алексей Кимович Лявданский,
старший преподаватель Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Институт восточных культур и античности РГГУ; приглашенный лектор в Институте стран Азии и Африки МГУ. Научные интересы: северо-западные семитские языки, древнееврейский язык, арамейские языки, семитская эпиграфика, фольклор ассирийцев и евреев Курдистана, заклинательная литература народов Ближнего Востока.
andurar@gmail.com

Мариус Мазилу,
исследователь кафедры филологии Института лингвистики им. Йоргу Йордана и Александра Розетти Румынской АН (Бухарест). Основными областями его интереса являются апокрифические тексты и румынская современная литература. В настоящее время работает над монографией, посвященной румынским легендам о святом Сисинии, и над изданием свода румынских законодательных источников XVII в. Участвует в исследовательской группе, изучающей корпус маргиналий на ранних румынских книгах из архива Румынской АН.
mariusmazilu80@gmail.com

Анна Сергеевна Нуруллина,
редактор проекта «Мой ГУЛАГ» в Государственном музее истории ГУЛАГа; магистрант Института восточных культур и античности РГГУ. Научные интересы: классический сирийский язык, классический арабский язык, семитология.
tanandajubeo@gmail.com

Харалампос Пассалис,
выпускник филологического факультета Салоникского университета им. Аристотеля, где защитил кандидатскую диссертацию на кафедре языкознания (1994) и докторскую диссертацию в отделе фольклора и социальной антропологии (2000). С 1992 по 2000 год — сотрудник центра византийских исследований на кафедре византийской филологии, член редколлегии «Словаря средневековой греческой народной литературы» Эм. Криараса. Член Комиссии по вербальной магии Международного общества по изучению фольклорных нарративов (ISFNR), участник греческих и международных конференций, автор публикаций в греческих и международных изданиях. Действующий преподаватель отделений греческого языка (ТЕГ) в Гааге и в Утрехте.
harapass168@gmail.com

Александр Леонидович Рычков,
старший научный сотрудник Группы религиоведения Комплексного научно-исследовательского отдела ВГБИЛ им. М.И. Рудомино. Член Платоновского философского общества. Научные интересы: раннехристианский гнозис, апокрифическая литература, гностико-герметические искания в Серебряном веке русской культуры, софиология, младосимволизм.
vp102243@list.ru

Евгения Борисовна Смагина,
кандидат филологических наук, зав. Отделом истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, зам. директора Учебно-научного центра египтологии им. В.С. Голенищева (РГГУ), доцент Свято-Филаретовского богословского института. Сфера интересов: коптология, гностицизм, манихейство, культура поздней античности, библеистика.
esmagi54.54@mail.ru

Тадевос Вруйрович Тадевосян,
кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и кафедры литературы Ванадзорского государственного университета имени О. Туманяна (Республика Армения, г. Ванадзор). Занимается русской литературой, а также армянским, русским и осетинским фольклором и мифологией.
tadevossyan@yandex.ru

Эмануэла Тимотин,
старший научный сотрудник кафедры филологии Института лингвистики им. Йоргу Йордана и Александра Розетти Румынской АН (Бухарест). Основными направлениями ее исследований являются заговоры, апокрифы, румынская и романская филология.
etimotin@yahoo.com

Андрей Львович Топорков,
член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва). Область научных интересов: славянский фольклор, русская литература, история филологической науки, славянская этнография.
atoporkov@mail.ru

Оксана Владимировна Чёха,
научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, кандидат филологических наук. Окончила отделение русского языка и литературы, отделение византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ. Этнолингвист, эллинист, балканист. Изучает традиционную культуру современных греков и ее взаимодействие с традициями балканских славян в зонах греко-славянских контактов, народную астрономию и народный календарь.
tchoekha@gmail.com

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА

в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы

Издательство «Индрик»

Редактор *М. Л. Береснева*
Корректор *М. Н. Толстая*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 938-01-00
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book
outside Russia and CIS countries.
This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
www.indrik.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.
55,0 п. л. Тираж 300 экз.
Отпечатано с оригинал-макета
в типографии «Август Борг»