

А. В. КОРОВАШКО
(Н. Новгород)

КАК СТАТЬ ВОЛШЕБНИКОМ, ИЛИ «ЧУРАНЬЯ» СЕРГЕЯ МАКСИМОВА

В книгу Сергея Максимова «Лесная глушь», составленную из текстов, опубликованных с 1855 по 1857 гг. в журнале «Библиотека для чтения», входит очерк «Колдун», который примечателен описанием обряда посвящения в чародеи. Хотя у Максимова репутация писателя-этнографа, глубокого знатока всех сторон народной жизни, все-таки не следует относиться к его текстам с безоговорочным доверием, полагая, что в них заключена какая-то абсолютно объективная информация. Если в качестве беллетриста Максимова можно считать ярким предшественником таких авторов, как Левитов, Решетников или Глеб Успенский (идуших в ногу со временем и не отстающих от поступательного развития литературы), то в роли «культурного антрополога» он, скорее, прямой продолжатель историко-филологического дилетантизма Снегирева, Сахарова и Терещенко.

Наглядный пример этой негативной преиспещенности — книга «Нечистая, неведомая и крестная сила», которая имеет статус хрестоматийной, но на самом деле представляет собой опус в жанре занимательного народоведения. Решение поручить именно Максиму-ву обработку соответствующей части тенишевского архива стало печальным анахронизмом, свидетельствующим о весьма слабой ориентации составителя «Программы этнографических сведений» в современном ему славяноведении. Наука о «живой старине» ушла бесконечно далеко вперед от красочных

описаний хождения в народ, а громадный житейский опыт и наблюдательность беллетриста не смогли заменить Максиму навыков источниковедческой и текстологической работы.

Но и в рамках собственно художественного творчества Максимов был фигурой совсем не однозначной. Как мы увидим в дальнейшем, находить в его очерках одну лишь «крайнюю практичность и жизненную точность» [Лебедев 1986, 18] нет никаких оснований: для достижения своей главной цели — дать художественно выразительную сцену из повседневного быта — Максимов совершенно свободно использовал весь доступный материал, а не только «личные наблюдения» и «голые факты», «целостно взятые из жизни» [Лебедев 1987, 11]¹.

Итак, в очерке, который нам предстоит проанализировать², выдающий себя за сильного колдуна Кузьма Кропивин («черный, словно цыган... мужик»³) приводит ночью в лес Матюхи Жеребцова, желающего обрести колдовское искусство. Начинается обряд с того, что Кузьма требует у Матюхи произнести вслух все те «чуранья», которые он ему «даже сказывал». При этом он торопит посвящаемого, с тем чтобы тот все успел сделать до того, как «кочетье взопят». На поверку «чуранья» оказываются воспроизведением в диалогической форме незначительно видоизмененных отрывков из апокрифов, духовных стихов, заговоров и поверий, разбросанных по нескольким страницам статьи А. Н. Афанасьева «Языческие предания об острове Буяне»⁴. Так что,

¹ Лебедевым в данном случае воспроизводится автохарактеристика Максимова.

² Анализ этот будет касаться исключительно эпизода колдовской «инициации».

³ Здесь и далее текст Максимова цитируется по следующему изданию без указания страниц: [Максимов 1981].

⁴ Первая публикация (ей и пользовался Максимов): [Временник 1851]. В нашей

именно Афанасьева можно считать подлинным «учителем» доверчивого Матюхи. Чтобы убедиться в этом, приведем список всех имеющихся соответствий в виде таблицы (произведение Максимова цитируется сплошным текстом, без разрывов): см. табл. на с. 64—65.

После столь высоконаучного «чуранья» Максимов дает описание дальнейших действий посвящаемого и, надо сказать, делает это крайне неумело, точнее сумбурно, потому что буквально сваливает в одну кучу множество различных этнографических сведений, нисколько не заботясь о том, чтобы они были приведены хоть в какую-то систему, вызывающую у читателя представление о целостном, реально существующем обряде. В этом отношении он вновь заставляет вспомнить уже упомянутого нами Сахарова, описания которого всегда отличались крайней хаотичностью и полным отсутствием наглядности: отталкиваясь, например, от сведений, содержащихся в «Сказаниях русского народа», совершенно невозможно представить, как выглядели некоторые игры и обряды⁵.

Закончив подавать реплики в ритуальном диалоге, Кузьма требует у Матюхи, чтобы тот отвернулся от него, снял крест и положил его «под пяту в лапоть». Матюха соглашается на эти условия («Теперь, Кузьма Семеныч, что хошь сделаю все по твоему по велению...»), но тут же получает дополнительный наказ: «Лишнего говорить не надо. Становись и сказывай: “Отдаю себя в руки дьяволам”». В отличие от предыдущего «чуранья», подобное сочетание акциональных и вербальных компонентов коренится уже не в научной литературе, а в реальной обрядовой практике. Так, в Архангельской губернии полагали, что для получения колдовской силы необходимо «снять с шеи крест, положить его в сапог под пяту и ходить так несколько времени, говоря слова: отрекаюсь Бога и Животворящего Его Креста, *отдаю себя в руки дьяволам* (выделено курсивом нами. — А. К.)» [Ефименко 1997, 271].

Следующая фраза — «Матюха сделал все, как указал ему тот...» — заканчива-

ется двоеточием, настраивающим нас на то, что будут перечислены действия, только что предписанные Кузьмой Семенычем. Однако вместо этого идет совершенно неожиданный, ничем не подготовленный перечень: «выворотил рубаху наизнанку, левый лапоть надел на правую ногу и обратно, два раза перевернулся через голову, опять сказал после всего старое заклятие <Какое? То, что требовало диалога с наставником, или то, где говорится о переходе в руки дьяволов? — А. К.> и обернулся лицом на запад...». Эта чисто художественная немотивированность усугубляется еще и тем, что почти все действия Матюхи являются на самом деле оберегами от нечистой силы. Например, для избавления от лесных наваждений и злых проделок лешего предпринимают аналогичные меры: «Снимают с себя всю одежду, выворачивают наизнанку (“на леву сторону”) сорочки, платья, кофты и пр. <...> На ногах меняют портянки: с левой на правую и наоборот. Иные даже переобувают сапоги или лапти таким же способом» [Криничная 1993, 28]⁶. Двукратное переворачивание Матюхи через голову хоть и лишено апотропейной функции, к рассказам о получении колдовского искусства прямого отношения тоже не имеет. Его привычное место — те многочисленные былички, где фигурируют оборотни.

Поворот «лицом на запад» Матюха делал уже по новому приказанию учителя, которое сопровождалось словами: «Пройдет день на вечер, вынь ты тот крест на ветер, на стену повесь, и придут к тебе дьяволы. Для того ты спать ложись, не молясь, не крестясь. Придут — не придут; сказывай им, что я учил; придут и учить тебя станут повсякому. А вот тебе соль и кусочек; соль наговорена, кусочек — страшное дело: потеряешь — дня не проживешь». Этот загадочный кусочек имеет весьма прозаическую «внешность» («не то содовая сера, не воск или вар, липкий такой») и, видимо, должен обеспечить хоть какое-то присутствие тайны. Что до соли, то Кузьма Семеныч дает подробные инструкции по ее применению, сопровождаемые тремя заговорными формулами. Последняя из них представ-

работе мы цитируем эту статью по переизданию: [Афанасьев 1996].

⁵ Чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать, например, главку, посвященную гаданию на бобах [Сахаров 1997, 119—120].

⁶ Выворачивание одежды и перемена обуви служит «эквивалентом отворачивания опасности» [Левкиевская 2002, 126].

С. В. Максимов «Колдун»	А. Н. Афанасьев «Языческие предания об острове Буяне»
1	2
Сказывай про китов, на которых земля держится... — На тех китах земля стоит, — начал Матюха... дрожащим голосом. — Один кит потронется — земля всколыхнется, а все-то вместе — в тартарары пойдем; один помрет — все туда же пойдем. — Что китов держит? — Огненная река. — Что реку держит? — Дуб железный.	Земля, как рожденная синим морем, должна была представляться <i>островом</i> , плавающим по беспредельной массе вод. Чтобы укрепить ее, предание основало землю на <i>трех огромных рыбах</i> , как жителях океана. Между этими рыбами есть кит. Когда он тронется — бывает землетрясение: «кит тронется — земля всколыхнется». По другим вариантам, все три и даже четыре рыбы — киты. Когда умрет последний из них, будет светопреставление... В одной болгарской рукописи XV ст. находим следующее указание: «...Да что држит китове златы? Рече: <i>река огньная</i> ... Да что држить того огня? Рече: <i>дуб железны</i> ...».
Куда солнце на ночь уходит? — В златотканые чертоги на востоке;	Где же бывает солнце ночью и куда удаляются его животворные лучи зимою?.. В Несторовой летописи мы встречаем темное указание на солнцеву страну: «и взиде на восточныя страны до моря, нариченное <i>Солнце место</i> »... Страна эта лежит где-то на востоке.
там стоит Буян-остров,	То же положение на востоке (или юго-востоке), соединяемое с синим морем и с тем же значением страны вечного лета, придано нашими поверьями таинственному <i>острову-Буяну</i> .
и живет в нем змия Македонница, всем змиям старшая, на зеленой осоке сидит птица, всем птицам старшая, и ворон, всем воронам старший брат, и стоят там реки-кладези студеные...	На острове-Буяне лежит <i>инарокая змия Гарафена</i> , <i>инарокая</i> — т. е. главная, почетная (нарочитый). Следов<ательно>, змия Гарафена едва ли не тождественна с <i>змиею Македонницею</i> , упоминаемую в наших преданиях, которая <i>всем змиям старшая</i> ... ⁷ . На этом острове сидит в зеленой осоке <i>птица, всем птицам старшая</i> ... на нем сидит и <i>ворон, всем воронам старший брат</i> . Г-н Киреевский сообщил весьма важный стих о Голубиной книге, из которого узнаем, что... <i>Индрик-зверь всем зверям отец</i> ... и пропускает реки-кладези студеные.
Сказывай дальше про Афонскую гору!..	Под именем святой горы в народе разумеют гору Афонскую.
— На горе Афонской дуб стоит ни наг, ни одет,	...на этом острове <Буяне — А. К.> растет дуб (<i>мокрецкой</i> — от <i>мокрый</i> , что указывает на связь с океаном), <i>который ни наг, ни одет</i> ... ⁸ .



⁷ Змея Гарафена попала в статью Афанасьева из сахаровского «Заговора от ужаления козюльки», начинающегося словами: «На море на Окиане, на острове Буяне, стоит дуб ни наг, ни одет, под тем дубом стоит липовый куст, под тем липовым кустом лежит золотой камень, на том камне лежит руно черное, на том руно лежит инорокая змия Гарафена» [Сахаров 1997, 44, № 11]. Змея Македонница — гостья «Заговора от укушения змеи» той же подборки: «Змия Македонница! Зачем ты, всем змиям старшая и большая, делаешь такие изъяны, кусаешь добрых людей» [Там же,

43, № 10]. Если *Гарафена* является антропонимом, восходящим к женскому имени *Аграфена*, то *Македонница* представляет собой «чрезвычайно редкий случай трансонимизации географического названия в мифозооним» [Юдин 1997, 166]. Впрочем, вряд ли стоит напрямую возводить *Македонницу* к названию одного из балканских регионов. Скорее, здесь нужно предположить влияние такого «посредника», как *Александр Македонский*, — персонажа не только исторического, но и легендарного.

⁸ Источник этой формулы см. в предыдущем примечании.

1	2
а под дубом тем живут семь старцев, семь ставцов, ни скованных, ни связанных. И приходит один старец и приносит семь муриев черных и велит их взять и колоть.	В одном заговоре сказано, что на острове-Буяне под дубом живут седмирицею семь старцев, ни скованных, ни связанных; к ним приходит еще <i>старец</i> , приносит тьму тем черных муриев и говорит: возьмите и колите их ⁹ . А в другом заговоре говорится о тринадцати старцах со старцем Пафнутием, которые сидят под дубом на Афонских горах и помогают от лихорадок ¹⁰ . Старец приносит муриев на истребление ¹¹ ; он запирает и руду (кровь), которая создана было от «черна моря»: «идет старец, всем ставец, несет печать на руду» ¹² .
И клюет тех муриев птица Гагана.	В одном заговоре упоминается птица <i>Гагана</i> «с железным носом и медными когтями», которая сидит на Буяне-острове; она призывается клевать <i>черных муриев</i> ¹³ .
И лежит там бел-горюч камень Алатырь, и излизывают тот камень лютые змии весь и ядовиты летом и через всю зиму оттого сыты бывают.	Как выражение творческой силы, алатырь лежит на Буяне... Камень-алатырь называется <i>бел</i> и <i>горюч</i> ... В народе существует поверье, что на Воздвиженье <i>змеи</i> собираются в кучу в ямах, ярах и на городищах: там является <i>белый, светлый камень-алатырь</i> . <i>Змеи излизывают его весь и тем насыщаются на целую зиму</i> ¹⁴ .

⁹ Афанасьев имеет в виду сахаровский «Заговор на отгнание черных муриев», где мы находим следующее вступление: «За морем синим, за морем Хвалынским, посреди Окиан-моря, лежит остров Буян; на том острове Буяне стоит дуб, под тем дубом живут седмирицею семь старцов, ни скованных, ни связанных. Приходил к ним старец, приводил к ним тьму черных муриев. Возьмите вы, старцы, по три железных рожна, колите, рубите черных муриев на семьдесят семь частей» [Сахаров 1997, 44, № 12].

¹⁰ Речь идет о сахаровском «Заговоре от лихорадки», представляющем собой один из вариантов так называемой «Сисиниевой легенды» [Там же, 49—50, № 28].

¹¹ Немотивированное — из-за своей избыточности — возвращение к «Заговору на отгнание черных муриев».

¹² Под видом точного цитирования источников Афанасьев занимается конструированием собственного текста, в реальности никогда не существовавшего. Во-первых, фраза, в которой говорится, что кровь была создана от «черна моря», не имеет никакого отношения к последующей, заимствованной из сахаровского «Заговора на остановление руды» [Там же, 49, № 27]. Во-вторых, продолжая приписывать указанным фразам общее происхождение, Афанасьев (видимо, в целях большей убедительности) слегка модифицирует последнюю из них: к аутентичному сахаровскому «Идет старец, всем ставец, несет печать» он добавляет целевое уточнение «на руду», отсутствующее в исходном тексте. Кроме того, можно предложить конъектуру, согласно которой вместо «ставец» следует читать «старец». Объясняется это тем, что слово «ставец» имеет значение, противоречащее смыслу той фразы, в которую

оно входит. Ставцем называли «деревянную, точеную чашку, глубокое блюдо, общую застольную миску» [Даль 1991, 311]. Вполне допустимо (если наше предположение верно), что «старец» превратился у Сахарова в «ставец» не в результате простой опечатки, а вследствие подсознательной психологической ассоциации, вызванной близким «соседством» обоих слов в многочисленных фразеологизмах: «*Что старец, то и ставец. Всякий старец в свой ставец. Всякому старцу по ставцу. Сколько старцев, столько ставцев; у старца по ставцу*» [Там же].

¹³ Речь идет о все том же сахаровском «Заговоре на отгнание черных муриев». Правда, и здесь Афанасьев не отказывает себе в удовольствии подправить исходный текст. У Сахарова мы, например, читаем не «с железным носом и медными когтями», а «с железным носом, медными когтями». Однако если замена запятой на союз «и» выглядит чем-то несущественным, то дальше мы уже сталкиваемся с прямой фальсификацией, потому что в оригинале птица Гагана вовсе не призывается клевать черных муриев. Приказ, обращенный к ней, выглядит совсем иначе: «Ты, птица Гагана, сядь у дома, где стоят кади железные, а в кадах лежат черные мурии, в шелковых тенетах; сиди дружно и крепко, никого не подпускай, всех отгоняй, всех кусай». Что касается имени этого пернатого «сторожа», то под ним скрывается «русское диалектное название птицы *гаги*» [Юдин 1997, 169].

¹⁴ Указанное поверье приведено в книге В. И. Даля «О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа», печатавшейся первоначально в журнале «Иллюстрация» с 1845 по 1846 гг. Современное издание: [Даль 1996, 38].

ляет собой стандартную закрепку, а первые две заставляют вспомнить изложенные заклинаний в судебно-следственных делах о колдовстве (все эти формулы мы выделили в нижеследующей цитате курсивом): «На соль шептать надо то, что хочешь супротивнику своему сделать: *сохни, мол тот человек, как эта соль сохнуть станет; отступите, мол, дьяволы, от меня и приступите к тому человеку, а мне-ко, мол, благо.* И ступай на дорогу или в избу ступай, где тому человеку идти надо будет, и зарой ту соль, и не вдолге опять сходи, и вырой и скажи: «Подите, дьявольщина, прочь от меня». И крест надень. А супротивнику твоему будет скорбь и сухота. *И вот тебе слово мое крепко.*»

Во многом данный фрагмент соотносится с заговором для напущения икоты, записанным в Пинежском уезде Архангельской губернии Ф. Крыковым. Примечательно, что начинается он почти так же, как и обряд получения колдовской силы, описанный выше¹⁵: «*Должно снять с шеи крест, положить его к себе под пяту и, проносив так полсуток, проговорить:* “Отрекаюсь от Бога и животворящаго Его креста, отдаю себя в руки дьяволам”» [Майков 1997, 92, № 244]. И только «*потом должно шептать на соль следующее:* Пристаньте сему человеку (имя рек) скорби-икоты, трясите и мучьте его до окончания жизни. *Затем, вынув свой крест из обуви, должно повесить его на спину: в то время будут являться дьяволы. Сутки спустя должно переменить крест на перед, а соль бросить на дорогу или туда, куда пойдет тот человек, на которого болезнь напускается, и притом приговорить:* Как будет сохнуть соль сия, так сохни и тот человек. *Тогда дьяволы начнут его мучить икотой*» [Там же].

Но и на «соляных» напутствиях обстоятельный Кузьма не останавливается. Он заставляет своего подопечного чураться так, «как учил с утра» (восстановить реальную хронологию этого растянувшегося учебного процесса совершенно невозможно). Сомневаясь, видимо, в надежности памяти Матюхи, Кузьма требует, чтобы «неофит» повторял очередное чуранье за ним слово в слово: «Стать мне на месте, быть веду-

ном, знали бы меня люди и боялися — добрые и злые, неведомые и знакомые, и всякая душа человеческая, и зверья, и птичья. И будь то чистое место, на котором стою, нечисто, и будь тот ветер, на который дышу, поганым. Слово мое крепко, запечатано, заказано, замок, замок!.. Аминь, аминь, аминь!..».

Затем Кузьма отдает новый, почти комический приказ: «Ложись и не вставай, пока не взоплю!». Над распростертым Матюхой он «говорил... много всякого вздору, какой только лез ему в голову, и руками махал, и кричал совой, и глухо лаял собакой, мяукал кошкой, как и всякий другой искусник, которых так много ходит по белому свету на смех и забаву доброго православного люда. Другой раз тот же бы Матюха поджал живот от смеха, махал бы руками и надрывался бы до слез и кашля; теперь он лежал на земле, не шелохнувшись...». В этом отрывке мы вновь сталкиваемся с очередным противоречием, потому что в начале очерка Максимовым было обещано поведать не про мошенников (каким здесь, вне всяких сомнений, предстает Кузьма Семеныч), а «про двух из настоящих и присяжных колдунов». Литературной же основой шуточного «камлания» хитроумного Кузьмы стала, по всей видимости, придуманная Сахаровым «Песня ведьм на роковом шабаше». В пользу того, что Максимов ориентировался именно на нее, говорит наличие в данной песне не только глоссолалических фраз, идентичных «всякому вздору», но и тех звукоподражаний, которые перечисляет писатель. Примечательно, что все они — имитация крика совы, лая собаки и мяуканья кошки — сменяют друг друга в рамках одной строфы, хотя и несколько в иной последовательности:

Мяу! згин, згин!
 Гааш! згин, згин!
 У-у-у! згин, згин!
 [Сахаров 1997, 89].

Когда напоминающая хлыстовское радение импровизация, наконец, завершилась, Кузьма торжественно сообщил напуганному, но уже вставшему на ноги Матюхе о его благополучном переходе в новое состояние: «Знай же раз навсегда, что теперь ты колдун стал и будет тебе все по желанию по твоему».

Затянувшаяся ночная «инициация» увенчивается возвращением в придо-

¹⁵ Вполне возможно, что Ефименко сознательно «отщепил» этот обряд от целостного описания иного ритуала.

рожный кабак, где накануне Кузьма вытребовал у целовальника водку, ведерко, кочергу, золу и соль. Так как «ни один аксессуар не должен остаться неиспользованным в фабуле, ни один эпизод не должен остаться без влияния на фабульную ситуацию» [Томашевский 1928, 145], мы вправе были ожидать от Максимова композиционной обоснованности этих предметных мотивов. Однако писатель, похоже, напрочь забыл о «материально-техническом» снабжении своих героев: зачем Кузьма таскал с собой в лес весь этот инвентарь, и какую роль он должен был сыграть в обряде посвящения, так и осталось неясным. Ведь даже наговоренную соль, которую Кузьма вручил Матюхе, совсем не обязательно отождествлять с той, что была получена у целовальника¹⁶.

Итак, подробный анализ всего лишь одного эпизода из очерка «Колдун» позволяет усомниться, как минимум, в двух стереотипных оценках творчества Максимова. Во-первых, теряет универсальный характер представление, согласно которому писатель вел свою работу «не в архивах, не за книгами и бумагами, а в живом общении с мужиком» [Лебедев 1986, 14]. Во-вторых, убежденность, что читатель всегда найдет в его очерках «и композиционное изящество, и строгость сюжета, и ритмическую законченность» [Плеханов 1987, 22], переходит в разряд сугубо частных мнений.

Та художественная неудача, которую при воссоздании обряда колдовской инициации, безусловно, потерпел Максимов, была обусловлена необходимостью не столько передать увиденное, сколько реконструировать гипотетически существующее, ускользающее от непосредственного наблюдения¹⁷. Для

¹⁶ Правда, можно предполагать, что водку дядя Кузьма и его младший коллега все-таки выпили, потому что, войдя поутру в кабак, старший колдун решительно потребовал у целовальника: «Давай ты нам теперь водки побольше, да не казенной». Представив ему «новоставленного», Кузьма тут же очертил круг возможностей последнего: «А там, знай, указывай всякому и на него, как и на меня. Знает-де, мол, и трясцу напускать, и домовых окуривать, и с лешими знается от мала до велика, что с братьями, и от дьявольских напущений способит».

¹⁷ «О способе получения колдуном силы приходится почти исключительно довольствоваться рассказами крестьян. Сами кол-

писателя, который даже «не был этнографом-собираателем в роде Киреевского, Якушкина или Рыбникова, а только талантливым описателем бытовых сюжетов» [Ягич 2003, 512], такая задача оказалась непосильной.

Литература

Афанасьев 1996 — *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 16—31.

Временник 1851 — *Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских.* М., 1851. № 9. 1-я паг. С. 1—24.

Даль 1991 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4: Р-Я. М., 1991.

Даль 1996 — *Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.

Ефименко 1997 — *Ефименко П. С.* Из материалов по этнографии русского населения Архангельской губернии // *Русское колдовство.* СПб., 1997.

Криничная 1993 — *Криничная Н. А.* Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» леса). Петрозаводск, 1993.

Лебедев 1986 — *Лебедев Ю. В.* Писатель-первопроходец // *Максимов С. В.* Литературные путешествия / вступ. ст. и коммент. Ю. В. Лебедева. М., 1986. С. 5—28.

Лебедев 1987 — *Лебедев Ю. В.* Сергей Васильевич Максимов (1831—1901) // *Максимов С. В.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. Год на Севере: Ч. 1 и 2 / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. Ю. В. Лебедева. М., 1987. С. 3—24.

Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.

Майков 1997 — *Великорусские заклинания* / сост. Л. Майков. М., 1997.

Максимов 1981 — *Максимов С. В.* Избранное / подгот. текста, сост., вступ. ст., примеч. С. И. Плеханова. М., 1981. С. 147—169.

Никитина 1997 — *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // *Русское колдовство, ведовство, знахарство: сборник / отв. ред. М. Стерлигов.* СПб., 1997. С. 172—205.

Плеханов 1987 — *Плеханов С. И.* Странник // *Максимов С. В.* Избранные произведения: в 2-х т. Т. 1. Год на Севере: Ч. 1 и 2. М., 1987.

Сахаров 1997 — *Сахаров И. П.* Русское народное чернокнижие. М., 1997.

Томашевский 1928 — *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М.; Л., 1928.

Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Ягич 2003 — *Ягич И. В.* История славянской филологии. М., 2003.

дуны о таком интимном вопросе обычно не говорят, поэтому тут мы встретим особенно много фантастики» [Никитина 1997, 181].