

Всякий род бесов злых,  
Слепых,  
Хромых,  
Равно и всяких иных,


Внемлите слову уст моих,  
Внемлите зову уст моих!

.....  
Вся зыбкая тварь,

.....  
Заклятие,  
Проклятие  
Вам возглашаю,  
Вас устрашаю

.....  
Именем священным  
И неизреченным,  
Четверогласным,  
Над вами властным  
И вам опасным,  
Повелеваю:  
Изыдите бесславно,  
Ларвы, фавны,  
Нимфы, сирены, паны,  
Пенаты, инкубы, маны,  
Повинуясь слову,  
В бездну мрака злого,  
.....

(Вальтер Шатильонский. Изгнание бесов. XII век).



## полет на “шабаш” (быль и небылицы)

Известия из источников средневековья Западной Европы повествуют о том, что почти все ведьмы и ведьмаки перед “полетом на шабаш” натирались волшебными мазями и снадобьями, отчего они нередко теряли разум или ощущали себя в состоянии опьянения<sup>1</sup>. В конце XVII века в Германии в Граце появилась “диссертация”, подробно доказывающая эту излюбленную черту “нечистой силы”<sup>2</sup>. Ведьмы Африки для того, чтобы летать по ночам на спинах гиен, натирали руки и лицо мазью (mushonga), а в племени кагуру ведьмы для этой цели привязывали себя к брюху гиен<sup>3</sup>. Существовали даже определенные знахари - специалисты по изготовлению мазей для “ночных” ведьм<sup>4</sup>. “Uarraninkalla” в племени бамбара, то есть лица, которые “превращались” в леопардов, потребляли для этой цели различные порошки, которые они называли собирательным словом “baschi”. Аниото в

восточном Конго использовали “тайную мазь”<sup>5</sup>; на юго-востоке Африки для полетов также изготавливали “особые средства”<sup>6</sup>. Как правило, подобные средства у разных племен и народов готовились из различных растений и корешков. В племени зулу одним из таких растений являлась “iyoli”, то есть “общая сорная трава деревни” (*Datura stramonium*), иначе табак<sup>7</sup>. В районе расселения уланга - кашка из сваренных листьев *Datura fastuosa*<sup>8</sup>. Исследователи, занимающиеся вопросом состава этих средств, чаще всего основой их считали дурман (*Datura L.*)<sup>9</sup>.

Среди африканских ученых интересно отметить наличие двойственности восприятия ими веры в существование ведьм. Их мнение по этому вопросу то смыкается со взглядом таких западноевропейских исследователей, которые не только решительно отменяют веру в существование ведьм, но и не придают большое значение занятию подобными народными верованиями<sup>10</sup>, то - с мнением своего народа, который глубоко верит в наличие последних. Так, например, одно из африканских племен пришло в ужас от британского законодательства, в котором не существует наказания для ведьм, поскольку таковых нет<sup>11</sup>. Африканский ученый Мбити считает, что если и нет в действительности ведьм, то все же есть такие люди, которые встречаются по ночам, чтобы обмениваться опытом в деле колдовства и составлять планы на будущее чародейство<sup>12</sup>. Некоторые из исследователей предполагают, что подобного рода вещи “трудны для понимания при помощи терминов нашего (то есть европейского - Е.Ш.) анализа”<sup>13</sup>.

Однако последним авторам можно поставить в упрек то, что они плохо смотрят и что у них “под носом” люди с таким же мышлением на протяжении столетий верили и верят в то, во что верят те африканские народы, которых они же исследовали на этот предмет. Так, еще буквально до наших дней в Венгрии существовала организация ведьм, члены которой натирались “колдовским жиром” для того, чтобы иметь возможность “летать”<sup>14</sup>. Также и прочие европейские ведьмы и ведьмаки использовали, как и их африканские коллеги, идентичные наркотические средства, которые по мнению самих “экспериментаторов” отуманивали мозг и вызывали пелену перед глазами,

как, например, рассказывала в 1590 году Иоанна Михэлис из Шато-Салэн, “летавшая” по ночам на шабаш<sup>15</sup>. И так же, как и их европейские коллеги, ведьмы Южной части Тихого океана летают в подземный мир, купаются и натираются мазями, после чего они блестят как райские птицы, именем которых их и называют. Затем они отправляются к дереву, карабкаются по стволу вверх и исчезают вдаль, чтобы из подземного мира добыть прежде всего семена *huowana*, то есть “счастья”<sup>16</sup>.

Акты европейских ведовских процессов по большей своей части ничего не сообщают о составе мазей и масла, которыми натирались перед полетами ведьмы<sup>17</sup>. Исследователи, занимавшиеся уже с XVIII века этой проблемой, чаще всего черпали свои сведения из трудов таких демонологов как Порта, Вейер и др.<sup>18</sup>. В актах же, если вообще идет речь о галлюциногенных или “ночных” растениях, то лишь в связи с вредоносной магией<sup>19</sup>. Впрочем, семена белены (*Hyoscyamus L.*) использовались и для других целей: палачами для опьянения своих жертв<sup>20</sup>; для лечения<sup>21</sup> и для предсказаний<sup>22</sup>. Иванова трава (*Hypericum perforatum*) применялась при гаданиях о будущем<sup>23</sup>. У германского племени салических франков запрещалось при пытке ведьм давать им для облегчения их мук напитков из опиума<sup>24</sup>. В § 6 статьи 58 *Constitutio Criminalis Theresiana* судьям запрещалось вынуждать показания всяческими “травмами”. Более позже дурман использовался “ясновидцами”. В 1648 году одному немецкому крестьянину, у которого потерялся вол, дали “пуговки” дурмана с тем, чтобы он его нашел<sup>25</sup>. В целом же, как уже выше говорилось, состав мазей или любого другого средства для полета на шабаш в протоколах ведовских процессов не фиксируется. Лишь от 1596 года в деле некоей Агнессы Герхард и ее подруг, летавших по ночам на “*dantz*” (танец), звучит, что они “*vf den fußsolen mit salben geschmiert*” (натирали подошвы ног мазью), а сама Агнесса “*nehme reinfarn, nie wurz, haselwurz und brat es mit eim ei in butter das gebe die salben*” (брала папоротник, морозник, лещину и все это варила вместе с одним яйцом в масле, чтобы получить мазь)<sup>26</sup>.

Как известно, папоротник (*Chrysanthemum vulgare*) содержит алколоид и сильно действующее эфирное масло. Его листья в народной медицине использовались против головокружения и

эпилепсии, но при чрезмерной дозе их использование может привести к параличу и потере сознания. Наркотическое растение из семейства лютиковых черный морозник (*Helleborus niger*) в средневековье часто приводил к отравлениям, поскольку его корневище содержит два глюкозида - хеллеборейн и хеллебрин, которые, подобно яду, выделяемому из кожи жаб, телодицинобуфагину, действует на сердечные мышцы. О подобном действии морозника повествуется и в древнегреческой мифологии<sup>27</sup>.

Кроме данных из протокола допроса Агнессы Герхард в других документах ведовских процессов ничего не упоминается о ядовитых растениях как составных частях мазей ведьм. В XIV веке Анна-Мария Жоржель показала, что на ядовитые растения ей указал огромный козел. Но что это были за растения, - из протокола не видно<sup>28</sup>. А в 1651 году одна женщина сказала, что некая особа дала ей жевать "горький миндаль" и этой жвачкой она и должна была натираться<sup>29</sup>. По всем симптомам "горький миндаль" явно относится к галлюциногенным растениям. О шведских ведьмах говорили, что они добывали яд из трав и цветов и для изготовления своих мазей смешивали его с жиром жаб и змеиной пеной<sup>30</sup>. Впрочем, подобные указания исходят опять-таки не из актов процессов. Сожженные жабы и их слизь как составная часть волшебных мазей фигурируют в сагах и народных преданиях<sup>31</sup>. В кожных выделениях жаб содержится бутофенин, но в фармакологической литературе его галлюциногенные свойства оспариваются<sup>32</sup>. Однако в коже всех этих видов животных (будь то жабы наземные - *Bufo bufo*, или жабы, ведущие подводный образ жизни - *Bufo viridis*), содержится сильное галлюциногенное вещество стерин<sup>33</sup>. В коже огненной саламандры также содержатся два сверхядовитых алкалоида - самандрин и самандаридин<sup>34</sup>. Сожженные жабы на исходе средневековья нередко использовались как лечебное средство: "Ob wohldiekroth vergifft ist / Jedoch wann sie zu Aschen verbrennt ist worden / verlieret sie die krafft de Giffts / vnd wird artzneyisch". (Ядовита ли жаба вообще? Все же, когда ее сожгут до пепла, она теряет силу свою ядовитую и пригодна для медицинских целей)<sup>35</sup>. Подобным лечебным свойством обладал и жир гадюки<sup>36</sup>. В сагах герои нередко использовали его для того,

чтобы понимать язык птиц и зверей<sup>37</sup>. Бутофенин и вышеназванные галлюциногенные вещества находятся также в семенах и листьях мимозы (*Ahadenantera peregrina*), а также в отдельных разновидностях мухомора<sup>38</sup>. Упомянутая мимоза - это то самое растение, о котором повествовал Христофор Колумб. Его использовали для того, чтобы спросить совета у чёрта, жители Антильских островов<sup>39</sup>. Еще и поныне гватемальские индейцы употребляют кожу жаб и растения с галлюциногенными веществами для натирания тела<sup>40</sup>, а в древнем Китае изготовляемый из желез жаб бутофенин применялся при приготовлении опьяняющего напитка<sup>41</sup>.

Наиболее известные рецепты мазей ведьм приводятся в трактатах врачей, астрологов, демонологов и других лиц, занимавшихся "magia licita", то есть "естественной магией". Так, например, в одном трактате XVI века дан следующий состав: "Kinderfeiste / vnnd Eppichsafft / Wolffskraut / Tormentill / Solano vnd Ruß" (жир детей, сок сельдерея, волчья трава, дурная трава, паслен и сажа)<sup>42</sup>. Подобно звучит и у знаменитого Кардана, у которого, очевидно, и было почерпнуто предыдущее сообщение: "luuantur ergo ad haec unguento, quo se totas perungunt. Constat ut creditur puerorum pinguedine e sepulchris erunta, succis que apij aconiti que tum pentaphylli siligine que"<sup>43</sup>. Таким образом, для того, чтобы собрать перед глазами демонов, Кардан советует использовать дым сгоревшего кориандра, а также сожженных сельдерея, белены и болиголова<sup>44</sup>. Здесь же можно привести рецепт философа Фрэнсиса Бэкона: "The ointment that withches use is reported to be made of the fat of children digged out of their graves: of the juices of smallage, wolf-hane, and cinquefoil, mingled with the meal of fine wheat. But I suppose that the soporiferous medicines are likest to do it: which are henbane, hemlock, mandrake, moonshade, tobacco, opium, saffron, poplar-leuaves, &c." (Мазь, которую используют колдуны, говорят, изготавливается из жира детей, выкопанных из своих могил; из корней только что народившейся волчьей ягоды и лапчатки ползучей, смешанных с крупно помолотой лучшего сорта пшеницей. Но я предполагаю, что наркотические лечебные свойства делаются также; ими являются белена черная, болиголов крапчатый, мандрагора, курослеп, табак, опиум, шафран, осокорь и т.д.)<sup>45</sup>.

Те же наркотические травы как, например, паслён, белена, мандрагора и т.п. упоминает в 1570 году Андрес Лагуна<sup>46</sup>. В Каталонии же главной составной частью мазей ведьм являлась рута (*Herbe de bruixa*)<sup>47</sup>. У Иоганна Вальвассора ингредиентами таких мазей были пятипалечник, красавка, водяное молочко, марьянник, сельдерей и волчья трава<sup>48</sup>, а в 1626 году Франческо-Мария Гуаццо ведет речь о мимулосе, красавке, мандрагоре, золототысячнике зонтичном и маке<sup>49</sup>. Фромман в 1675 году называет опиум, крокус, кориандр, сторакс и цикуту<sup>50</sup>. Еще можно было бы привести ряд других рецептов, отличающихся друг от друга весьма незначительно<sup>51</sup>, по всем странам и областям Европы. Знаменитая “мазь Афродиты” (*Fattura d’amore*), состоящая из корня мандрагоры, белены, черного паслёна, дурмана и т.д., еще и поныне употребляется в южной Италии<sup>52</sup>. Севернее Альп используют часто вербену<sup>53</sup>. Травы, которые в народе носили общее наименование “ведьмины травы”, больше не называются так по их колдовскому свойству; ныне приводят другое объяснение - поскольку их растрепанные соцветия напоминают спутанные волосы ведьм. Или, например, папоротник из-за своего похожего на крылья опахала именуют “ведьминый полет” (*drudafeddara*)<sup>54</sup>.

Брали ли лица, приводящие вышеназванные рецепты колдовских мазей, свои сведения “из воздуха”, от собирателей трав или “летавших” на шабаш, установить невозможно. Но есть свидетельства, что некоторые из них пробовали эти мази на себе<sup>55</sup>. А в 1590 году Богио писал, что некие лица не будучи ведьмами при помощи колдовских мазей вылетали через камин<sup>56</sup>. Однако, в народе не столько использовали и знали рецепты колдовских мазей, сколько рецепты мазей “*contra maleficia*” (против колдовства). Вот один из рецептов такой мази, дошедший до наших дней из XVII века: можжевельник (*Junipeus L. = Cromitper vnd staudn*); белена (*Hyoscyamus L. = Dullkhrautt*); вербена (*Verbena L. = Eisen krautt*); папоротник (*Fahrn krautt*); зеленая конопля (*Cannabis sativa = Griener hanif*); паслён (*Solanum L. = Nachtschaden*); масличное семя (*Papaver sonmiferum = Ollmäger sammen*); луковица (*Mentha pulegium = Polley*); рута (*Ruta L. = Rautten*); чистый папоротник (*Reinfahrn*); колокольчик (*Schellkraut*); “волосы Венеры” (*Venus harr*)<sup>57</sup>. При

этом каждую траву или растение необходимо было собирать в особый для нее день недели<sup>58</sup>. Однако, при всей осведомленности астрологов, демонологов и прочих лиц, занимавшихся изучением рецептуры колдовских мазей, сами обвиняемые в колдовстве, как правило, ничего не знали о подобной рецептуре<sup>59</sup>. Большинство судей, допрашивавших обвиняемых, стереотипно предполагали наличие такой мази, хотя сами же упорно отрицали ее галлюциногенное свойство. Применение мази ведьмами объясняли, например, тем, что ведьмы “das harte grausame und unbarmherzige Angreifen des Teuffels nicht koennen ertragen / darum so erhartet er durch dieses ihre Glieder” (не могут переносить очень свирепые и немилосердные нападения чёрта и поэтому, таким образом, он (чёрт - Е.Ш.) укрепляется благодаря этому маслу их члены)<sup>60</sup>. Позже сам полет на шабаш уже прямо назывался как “полет при помощи мази”; ведьмы именовались “намазанными птицами”<sup>61</sup>. Еще в период Ренессанса современники наблюдали женщин, которые при помощи мазей впадали в транс и вещали по выходе из него о полетах, а также совершали при этом оргиастические танцы<sup>62</sup>. При этом многие из женщин жаловались на следующий день на головокружение и большую усталость и называли точные признаки, которые можно наблюдать при так называемой “пориомании”<sup>63</sup>. Однако ряд исследователей нередко полностью игнорирует подобные свидетельства, считая, что все эти высказывания были сделаны лишь под пытками инквизиции, не прислушиваясь к показаниям очевидцев и полностью их отменяя<sup>64</sup>.

Отсутствие показаний о составах мазей в протоколах инквизиционных процессов можно объяснить и тем, что вопросы судей были направлены лишь на выяснение “obs sie ... vorn oder hinten gesessen ... wie sie sich in der Luft rekhennen mögen” (действительно ли они (ведьмы - Е.Ш.) сидели на метле вперед (лицом) или, напротив, назад или, как они могли оказаться в воздухе)<sup>65</sup>. Если и ставились вопросы относительно мазей и их составе, то, как правило, они были наводящими, с желаемым для судей ответом<sup>66</sup>. Так, например, в районе Мюнстера в Германии судьи делали акцент на сок крушины (*Rhamno cathartica*)<sup>67</sup>; на нижнем Рейне - на Ивановы червячки (*Lampyrus noctiluca* L.) или, как их называли в народе, “Kleuärschen”<sup>68</sup>; в



Португалии - на росу, собранную в ночь накануне Иванова дня<sup>69</sup>; в других областях Западной Европы - на жир крупного рогатого скота, мед, воск<sup>70</sup>, пирожки, смешанные с золой<sup>71</sup>, или различные “волшебные” травы, даже и не встречающиеся в природе<sup>72</sup>. Однако, сами подсудимые нередко не знали о тех снадобьях и их составе, которые им упорно приписывали судьи<sup>73</sup>. И, поскольку ведьмы являлись воплощением всего того, что противоречило обычному ходу вещей, то составной частью их мазей являлся для судей даже любой так называемый “обман” природы, то есть какое-либо отклонение от нормы. Так, например, в 1474 году в Базеле был публично сожжен живой петух, снесший яйцо, который был обвинен в “противоестественном деянии”<sup>74</sup>.

В современных англоязычных странах, где в наше время создаются и действуют так называемые секты ведьм и колдунов, также применяются и используются особые мази<sup>75</sup>. Впрочем, данные некоторых современных авторов весьма сомнительны. В одном из исследований приводится наперстянка (*Digitalis purpurea*)<sup>76</sup>, которую автор, очевидно, спутал с аконитом (*Aconitum* L.), поскольку наперстянка не играла никакой роли ни в народной медицине, ни в народных поверьях Западной Европы. Совершенно без всяких на то оснований и доказательств некоторые исследователи принимают за ингредиенты колдовских мазей спорынью (*Claviceps Purpurea* Tull.), паразитирующую в колосьях ржи<sup>77</sup>, или же экстракт из поганок (*Boletus erythropus*) или красных мухоморов (*Amanita muscaria*)<sup>78</sup> или, когда, например, ведут речь о нынешних португальских ведьмах, “галлюциногенный” гриб *Panaeolus papilionaceus*<sup>79</sup>. Что касается ведьм периода инквизиционных процессов, то судьи, допрашивая их, редко отклонялись от официальных опросников, рекомендуемых, как, например, вопросник от 1588 года земли Баден-Баден<sup>80</sup>, церковными властями. Нередко дело доходило до прямых спекуляций и опросники менялись в соответствии с текущим моментом на пользу “святой” инквизиции. Так, например, в XV веке инквизиция обвинила вальденсов в Аррасе в том, что они, якобы, и это следовало из опросника, при приготовлении мазей для полета использовали жаб, выкормленных гостями, растолченные в порошок кости казнен-

ных, травы и, наконец, кровь маленьких детей<sup>81</sup>. Схожие обвинения были предъявлены катарам. Чаще же всего обвинение в основном направлялось против использования “колдовских чародейных” трав, носивших недифференцированное наименование “папоротник” или “дурная блуждающая” трава, при помощи которой можно, якобы, понимать язык животных<sup>82</sup>. Трудно определить, какая трава пряталась под наименованием “папоротник”, поскольку это слово в германских, например, языках (farn) первоначально просто обозначало любую “высокую траву”<sup>83</sup>.

Поскольку в большинстве случаев реальность полета ведьм судьями предполагалась уже до вопроса<sup>84</sup>, то и в вопросах коренился готовый ответ на то, что ведьмы не сами себя намазывали мазью, но в основном те аппараты, при помощи которых они летали: метлу, вилы, ухваты и т.п.<sup>85</sup>. В очень редких случаях ведьмы летали также в яичной скорлупе<sup>86</sup>. Однако, в некоторых процессах, например, в знаменитом ведовском процессе от 1670 года в Швеции, судьи ставили все же вопрос о достоверности уверений ведьм об их встречах с чёртом, выдвигая предположение, что обвиняемым это всего лишь приснилось либо привиделось в бессознательном состоянии<sup>87</sup>. Опираясь на вышеприведенные данные, ряд исследователей нередко безмерно переоценивает роль колдовских мазей<sup>88</sup>. Однако, говорить, что данные об использовании белены и красавки в сведениях о “ведовских” процессах “бесчисленны”, как это делают некоторые авторы<sup>89</sup>, не совсем верно. Преувеличением является и утверждение отдельных представителей так называемой “психоделической” школы в этнологической науке о частоте применения “галлюциногенных” средств в средневековой европейской народной культуре, а также приписывание даже невинным растениям, упоминаемым в сказках или сагах, галлюциногенных свойств. И даже, если эти растения могут хоть незначительным образом воздействовать на психику человека, то это отнюдь не означает, что они в народной культуре обязательно должны иметь мифическое или магическое значение. Так, например, спорынья (*Claviceps purpurea*), действие экстракта из которой может нередко привести к ослеплению, была отмечена народом не по этой причине, а из-за своего

внешнего вида, поскольку ее семенные коробочки напоминают собой длинные соски груди некоей мифической женщины<sup>90</sup>. Представители вышеупомянутой “психоделической” школы в западной этнологической науке указывая, что и нередкое название в народе чёрта как “Krütli” (травник) также подтверждает их гипотезу, и в этом своем утверждении неправы, поскольку это наименование, распространенное в Швейцарии, прежде всего использовалось в смысле “испорченный человек”, “молочник”, “фрукт”<sup>91</sup>. Даже без учета всяческих мазей и трав на исходе средневековья и в начале нового времени твердо верили, что ведьмы летают на шабаш. В 1609 году Жан Филесак писал, что тот, кто сомневается в полете ведьм, не приверженец чистой веры, а просто дурак<sup>92</sup>. Точно так же говорил и ломбардский инквизитор Сильвестр Приериас Моззолино<sup>93</sup>. А в 1529 году инквизиционный совет шестью голосами против двух решил, что ведьмы Наварры действительно, а не в их фантазии, летали на свои сборища<sup>94</sup>.

Но, если речь шла при рассмотрении этих полетов о мазях, то нередко, с учетом аппаратов для полетов, доходили до самых горячечных фантазий, не принимая во внимание при этом лишь галлюциногенное свойство самих мазей. Весьма естественным казалось утверждение, что мазь, в случаях совершения ведьмами полета на метлах, вводилась ведьмами для облегчения посадки на данных “аппаратах” во влагище и наносилась на малую и большую срамные губы<sup>95</sup>. Обычно же предполагалось, что ведьмы натирали мазью грудь, руки, локти, икры и колени<sup>96</sup>. Таким образом, когда некоторые исследователи полагают, что прежде всего возникла вера в то, что первоначально намазывались “аппараты” для полета и лишь потом ведьмы принялись намазывать себя (исходя из предположения, что ведьмы, как, например, когда ведут речь об английских ведьмах, очень ленивых на полет<sup>97</sup>, первоначально на свои шабаши не летали, а ходили туда пешком<sup>98</sup>), то в данном случае можно рассматривать такое утверждение как ставящее все с ног на голову.

Роль влияющих на психику человека растений часто замалчивалась, поскольку, как это показывает исследование трудов упоминаемых врачей, философов и демонологов, таких, на-

пример, как Порта, Вейер или Кардан, естественное объяснение подобных явлений было налицо, и оно-то давало возможность устранения фигуры чёрта, которому-то и придавалось в инквизиционных процессах большое значение. Едва ли в подобном случае его образ выполнял бы свою идеологическую функцию врага и соблазнителя верующих; ему лишь оставалась бы роль шута или обманщика, всплывавшая бледной тенью в головах ведьм<sup>99</sup>. Да и вышеприведенные демонологи, боясь, что их обвинят в потворстве нечистой силе, всячески оговаривали на страницах своих трудов действие колдовских мазей, как это делал, например, Вейер, уверявший, что мази скорее используются чёртом для притупления “бдительности” ведьм, чтобы превратить их затем в свое орудие<sup>100</sup>. В этом же отношении весьма показателен процесс над колдуном, знатоком трав, ясновидцем и “летающим” по ночам Дьель Брелем из Кальбаха в 1630 году, который показал, что он четыре раза в году посещал некую гору, но сам не знал, каким образом он туда попадал; от одной особы он узнал, что он туда летал по ночам и встречался там с фрау Хольт, которая спереди была прекрасна, но сзади представляла собой дерево; именно там, на Венериной горе, он изучал травы. И, далее, он показал, что фрау Венус (fraw Venus - второе имя fraw Holt) наливала из котла варево и они ели и много пили; при этом не произошло ничего дурного, хотя сам обвиняемый не хотел, чтобы все это вообще происходило<sup>101</sup>. Очень похожая история приведена в письме доктора А.Либария к доктору Шнитцеру от 1608 года<sup>102</sup>.

Из вышеприведенного можно заключить, что ведьма заставляла данного мужа, выманив ночью его душу, пока он спал в постели, приобщаться к колдовству, то есть пыталась сделать его ведьмаком, поскольку она учила его применять для этой цели травы. Все же необходимо отметить, что сам обвиняемый подчеркивал, что она не обучала его ничему дурному, кроме как полету; то есть данная особа попросту хотела либо приобщить его к своей свите, летавшей по ночам, либо сделать из него знатока колдовских трав.

И все-таки, хотя и в самих актах процессов вопросы судей к обвиняемым ставились в том же духе, что и в трудах демонологов, сами демонологи, выполнявшие фактически в своих ра-

ботах идеологическое оправдание инквизиции, находили резкую критику со стороны церковнослужителей, усматривавших в их произведениях отход от библейских сюжетов<sup>103</sup>. Уменьшение власти злого означало бы, что оно только с помощью ослепляющего действия трав спутывает разум ведьм и колдунов. Чёрт, который имел бы возможность воздействовать только на души, но не на мир материальных вещей, уже не существо, с которым допустимо заниматься гражданским властям. Если обращаться только к действию галлюциногенных веществ, то и чёрта можно вообще в этом случае отместить. Вот поэтому, даже в тех трудах магов и медиков, в которых приводятся рецепты колдовских мазей, уже намечена тенденция объяснить все действием нечистой силы.

Как обыгрывалось значение воздействующих на психику растений, отчетливо видно в объяснении инквизиции о культе кактуса в Новой Испании, в котором отрицалась сила этого растения вызывать фантастические галлюцинации<sup>104</sup>. Даже испанский врач Хуан де Кардан, утверждая, что колдовские травы могут вызывать определенные сновидения, путаницу и жуткие сцены в головах язычников, все же заявлял, что эти “гнусности” вызваны чёртом, заставлявшим принимать те кактусы, травы и грибы, чье воздействие погружает души в темноту; однако, они сами не способны вызвать появление чёрта<sup>105</sup>. Напротив, Фрэй Диего Дуран, который в 60-е года XVI века писал об использовании у ацтеков мази из “*ololiuhqui*” (*Rivea corymbosa*) или “*Ipomea violacea*”, но не из “*Datura meteloides*”, как часто указывают<sup>106</sup>, придерживался мнения, что люди, которые натирали себя такой мазью и становились колдунами, с ее помощью только вступали в контакт с чёртом<sup>107</sup>.

Впрочем и некоторые из современных исследователей в своем суждении о характере воздействия галлюциногенных растений недалеко ушли от приводимых выше мнений. “Было бы интересно, - пишет один из них, - узнать, что видят индейцы при грибном опьянении. Поскольку их психика структурирована относительно просто и они находятся на примитивной ступени развития сознания, у них не может существенно отличаться алкогольное опьянение от бодрствующего сознания, не считая эффекта цвета и ощущения потери чувствительности тела. К

сожалению, индейцы недоступны для таких вопросов и они не в состоянии интерпретировать их душевные или опьяняющие переживания”<sup>108</sup>. Наиболее последовательно выражают подобные мысли В.Хоопс, М.Добкин де Рисс и др.<sup>109</sup>, хотя в западной этнологической литературе можно встретить и резкую критику подобных взглядов<sup>110</sup>.

Лишь в более позднее время, когда появилось научное объяснение всем этим использованиям галлюциногенных растений и феи с эльфами были вытеснены в подсознание, стали признавать, что “ведьмы” пали жертвой своих видений, навеванных приемом подобных веществ<sup>111</sup>. Подобные мысли стали высказывать уже в XVII веке<sup>112</sup>. Однако, и намного раньше пытались интерпретировать все эти “демонические” опыты как заболевания, проявляющиеся с той или иной интенсивностью. Так, например, у Исидора Севильского каждый акт еретичества выглядит как “pestilentia” (чума), которая проникает в “viscera” (желудок) через испорченный воздух<sup>113</sup>. То, чем была проказа для тела, тем и являлась ересь для души. Тереза из Авилы пыталась, напротив, спасти тех монахинь, которых охватывали видения, от нападков инквизиции тем, что она относила эти “неинтеллектуальные” видения к болезни типа меланхолии<sup>114</sup>. Также комиссия, учрежденная для исследования одержимости монахинь из Оксонна в 1661 году парламентом Дижона, пришла к выводу, что в данном случае речь должна идти о “furor uterinus” (бешенстве матки). Монахини были охвачены буйством любви и ни о чем не думали и не говорили как только о любви<sup>115</sup>.

Представление о видениях некоторых женщин, а именно так называемых “летающих” по ночам, как лишь о дико движущихся фантазиях или о том, что они являются жертвами какого-либо демонического наваждения, и, наряду с этим, мнение, что “новая секта” ведьм по существу летает “против общего обычая и самой природы” (wider den gemeinen brauch / vnd die Natur selber)<sup>116</sup>, но что эти обе группы демонических людей не всегда довольно четко отличаются друг от друга, допускает понять то, что в 1508 году заявил проповедник Иоганн Гейлер из Кайзерсберга: “Nun fragestu: Was sagstu uns aber von den weibern, die zu nacht faren und so si zusammen kumen? Du fragest, ob etwas daran sei. Wen sie faren in fraw Venusberck, oder die hexen, wenn sie

also hin und her faren sie oder bleiben sie, oder ist es ein gespenst? Nun zum ersten sprich ich, das sie hin und her faren und blißen doch an einer stat, aber sie wenen sie faren, wan der teuffel kan inen ein schein also in kopff machen und also ein fantasey”; “Das ist eine gewisse regel in der matery, das der teuffel kan ein ding von einem ort an das ander tragen, das leiplich ist (per motum localem), durch die angeschöpffte stercke, die er hat von got dem allmechtigen. Daher kummet es, wann ein hex uff ein gabel sitzt und salbet die selbig und spricht die wort”. (И ты спрашиваешь: “Но что ты скажешь нам о женщинах, которые путешествуют по ночам и собираются таким образом вместе?” Ты спрашиваешь, действительно ли есть нечто в этом? Когда они ездят на Венерину гору или эти ведьмы, если они, итак, туда и сюда путешествуют, сами ли они путешествуют или они пребывают на месте; или это только призрак? И вот, во-первых, я говорю, что они туда и сюда путешествуют и остаются, все же, на одном месте; но они полагают, что они путешествуют, когда чёрт имеет возможность видение, а также фантазию, в голову им внести. - И далее Гейлер продолжает: “Есть определенное правило в материи, что чёрт может перенести вещь с одного места на другое, то есть физически через скопившуюся силу, которую он имеет от бога всемогущего. Поэтому и случается, что ведьма сидит на вилах и натирается мазью и говорит слово...”<sup>117</sup>). Гейлер также повествует об одном рыцаре, который пожелал отправиться к фрау Венусберг, но, когда он пришел в себя, он оказался лежащим в навозной луже. “Это была фрау Венусберг”, - лаконично и насмешливо устанавливает Гейлер<sup>118</sup>.

В 1540 году в Иннсбруке было объявлено, что арестованные “колдуны” должны на глазах всего народа натираться своей колдовской мазью, с целью показать, что их полет является только “fantasey”<sup>119</sup>. И все же, мнения о том, летают ли ведьмы на самом деле или нет, резко расходились и по этому вопросу на протяжении ряда веков шла жестокая полемика<sup>120</sup>. Впрочем, то, что демоны не могут воздействовать на телесное, утверждал уже Посейдоний<sup>121</sup>. Весьма туманно о полетах ведьм высказывался Лютер, склоняясь то к одному, то к другому мнению<sup>122</sup>. И, наконец, в конце XVI века Христофор Вагнер высказался от имени чёрта: “Wenn einer will wissen wie es in frembden

Landen zugeht / so können wir einen dahin bringen gar geschwind / so bereden wir denselben / da sie eine Salb machen von Menschen Schmaltz vnd andern dingen / wenn sie sich damit schmiren / vnd einen Beesen oder Stecken zwischen die Beyn nämmen / so warten wir flei ig auff vnd führen sie dauon / vnd bringen sie wohin sie begert haben / Vnd wenn es dann Zeit ist / so führen wir sie wider heym. Bi weylen auch nämen wir sie nicht mit dem Leib in die Lufft / sondern machen jre Gedancken also verkehrt vnd verwirrt / das sie nicht anders meynen sie wären an dem Ort vnnd Stell da sie hin begert haben / vnd sehen zles was sich alda zutrug vnnd verlieffe / wären auch selber dabey vnd hülffen darzu / da sie doch nur einem ort still ligen vnnd vnbewegt bleibend". (Если кто желает знать, как достичь чужой земли, так мы можем быстро туда перенести, и в том мы оговариваем, чтобы они сделали мазь из жира людей и других веществ, затем этим натерлись и между ног поместили бы метлу или палку и прилежно бы ждали и о том бы пути думали, и их перенесет туда, куда они желали; и, когда наступит время, так они окажутся опять дома. Иногда, также, мы не берем их вместе с телом в воздух, но так переворачиваем их мысли и спутываем, что они иначе и не думают о том, что они были якобы в том месте, поскольку они жаждали, и видят все, что тут протекает и проносится, и что они сами были также при этом и помогали этому; но они все же лишь на одном месте спокойно лежали и оставались неподвижными)<sup>123</sup>.

В более поздние времена можно было также наблюдать нечто подобное в Западной Европе. Так, например, еще в прошлом веке в Германии об одной "ведьме" очевидцы рассказывали, что она в тайных местах натиралась мазью, крутилась неистово жестикулируя по кругу и, наконец, падала в конвульсиях на землю. Спустя полчаса, бледная и ослабленная, она приходила в себя и утверждала, что она только что была в обществе ведьм на Пятнистой горе<sup>124</sup>. Неаполитанский маг и ученый Джамбаттиста делла Порта повествует об одной из ведьм: "Als ich nun solchen dingen mit gantzem flei ein scharpffes nachgedencken hat / denn da ich eben die warheit bekenn vn verjähē / so hab ich selbst in der sach gezweiflet / ist mir eine alte Vettel an die hand gestossen / dere nemlich eine / welche in Lateinischer Zungen einem Nachtuogel nach / dieweil sie / als man



vermeint / den jungen Kindern nächtlicher weise das Blut au saugen / Stryges genent werden / die hat mir freywillighen zugesagt vnnd versprochen / sie wölle mir in eyl vber meine frage guten bescheid bringen / Heisset derhalben mich vn alle die so bey mir waren / hinau gehen, Nach dem sie nun au gezoge / hat sie sich gantz vnd gar / ich wei nit mit was Salbe / geschmieret / welches vns den ein spaltlein der Thüren wol ist zusehen gewest. Also ist sie au krefftiger wirckung der schlaffendmachenden Salben zu boden gefallen / vnnd in einen tieffen schlaff versunken. Wir aber sind zugefahren / die Thür geöffnet / vnd jr die haut ziemlich erbeht. Aber so hert hat sie geschlaffen / da sie es nit vmb ein haar empfunden hette. Nach solchem sind wir widerumb hinau gewixen / der sachen weiters au warten wölle. So bald nun aber salbung krafft nachgelassen / ist sie eine mals erwachet / vnd viel seltzamer stemponeyen / wie sie vber Berg vnd thal gefahren sey / erzehlet. Wir verneineten es / sie wolt recht haben / wir wiesen jhr die streich / aber es war verloren / in summa / es war bey jhr all vnser fürnemen vnd handeln / nit anderst / denn als der in einen kalten Ofen blast". (Когда я ныне очень прилежно задумался о таких вещах /поскольку я лишь истину узнаю о прошлом и я сам сомневался, раздумывая об этом деле/, мне подвернулась старая неряха /а именно, одна из тех, которую по-латыни именуют ночной птицей, поскольку она, как полагают, в ночное время высасывает у маленьких детей кровь и именно поэтому ее называют "стрига"/, которая мне добровольно обещала и возвестила о своем желании в скором времени как следует ответить на мой вопрос. Затем она приказала уйти половине тех лиц, которые меня окружали. После того, как они ушли и она всю себя натерла, но какой мазью я не знаю, а само натирание было нам хорошо видно через дверную щель, она упала на пол от очень сильного действия мази, вызывающей сон, и погрузилась в глубокий сон. Но мы подобрались к приоткрытой двери и подробно исследовали ее кожу. Но она так крепко заснула, что она это ни на волосок не почувствовала. После этого мы опять вышли, потому что хотели подождать дальнейших событий. Вскоре сила мази ослабла и она вдруг проснулась и рассказала много редких приключений; как она была на горе и в долине. Мы отрицали это, но она утверждала, что права. Мы доказывали ей ее проделку, но это было напрас-

но. В целом мы просили ее при всех нас взять и действовать; но напрасно, поскольку все это выглядело так, как будто кто-то дует в холодную печь)<sup>125</sup>. Первое издание “*Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium*” появилось в 1558 году в Неаполе. Два года спустя в Венеции был опубликован итальянский перевод, в котором был опущен вышеприведенный текст<sup>126</sup>. Среди некоторых исследователей трудов и деятельности Порты есть и такие, которые утверждают, правда бездоказательно, что Порта сам экспериментировал с колдовскими мазиями<sup>127</sup>. Многие демонологи XVI века отклоняли это утверждение<sup>128</sup>. Как повествует один из демологов о лицах, натиравшихся мазиями, что в основном “*Dise sind arbeit selige bettelweiber, so in thaeleren wonen / vnd sich mit kestenen oder wilden kreütter speien / wann sie auch nit etwas milch hetten / moechten sie nit leben, darüb sind sie mager / vngestalt / tieff augen / bleich vnd schwartz / also dz man de gesicht erkennet / da sie voll Melancholey oder schwartzer verbrenter galle sind. Sie reden nit vyl / sennd doll / vnd habe ein kleinen vnderscheid von dene so der boe geist besessen hat*”. (Это жадные до работы женщины, которые живут в долинах и питаются хлебом, водой и дикими травами, когда у них нет и немного молока; иначе они не могли бы прожить. Поэтому они худы, с неоформившимися фигурами, со впавшими тусклыми и черными глазами; итак, если человек взглянет на их лица, он поймет, что они полны меланхолии или черной сжигающей желчи. Они говорят неохотно, совершенно глупы и совсем не отличаются от тех, кто охвачен злым духом)<sup>129</sup>.

И, действительно, недостаток витаминов “В” и “С”, обусловленный тем, что в отдаленных горных местностях, особенно в зимнее время, нехватало ни овощей, ни свежих фруктов, а также масла, яиц и мяса, вызывал экзотические и галлюциногенные видения у населения<sup>130</sup>. С улучшением питания населения, когда в большом ходу стали такие богатые аминокислотами овощи как зеленый горошек и бобы, уменьшилось и число вышеприведенных случаев<sup>131</sup>. Что касается свидетельства Порты о старой “неряхе”, то она очень напоминает анекдот в истории Лукиана “Луций и осел”, в котором он рассказывает о том, как в маленькую щель приоткрытой двери наблюдали за женщиной, обнажившейся догола и втиравшей в себя оливко-

вую мазь. Неожиданно у нее выросло оперение, нос превратился в клюв и, крича как сова, она вылетела в окно<sup>132</sup>. Впрочем, подобная сцена повторяется во многих сагах<sup>133</sup>. Также и богини Гера и Афродита обнажались и натирались мазями, чтобы затем улететь<sup>134</sup>. Рассказ Лукиана в эпоху Ренессанса стал известен благодаря распространившимся “Метаморфозам” Апулея, в которых он и передан; он вызвал в умах людей той эпохи множество параллелей, как это, например, делают и в наше время исследователи, когда сравнивают древнегреческих богинь и ацтекских “*nahualli*”, которые могли превращаться в зверей<sup>135</sup>. Также и Порта “надел”, так сказать, на свой рассказ классическую “одежду”, что не было необычным для того времени<sup>136</sup>. Подобные стереотипные представления уже были налицо в древности для описания ритуальных экстазов<sup>137</sup>.

Итак, ведьмы, которые перед полетом на шабаш натирались мазями, ведут, как мы увидели, свое происхождение от “летавших” по ночам женщин, использовавших галлюциногенные вещества. Так называемые “*gude wuchties*” (добрых колдуний) и “*cunning folk*”, которых в кельтских странах связывали с лесными феями, также использовали такие мази. По шотландскому законодательству от 1563 года к смертной казни присуждались не только они, но и те лица, которые консультировались у них об этих мазях<sup>138</sup>. Казненная в 1324 году Алиса Кителер также натиралась подобными мазями<sup>139</sup>. Некоторые исследователи усматривают в “летавших” по ночам пережитки архаических культов и главная ошибка таких суждений заключается в том, что они при этом смешивают этих женщин с поздними ведьмами и при помощи манипуляций с древними текстами конструируют древний культ Дианы, который, в лучшем случае, находился в фантазиях некоторых инквизиторов и демонологов<sup>140</sup>. Северные саги также повествуют об одной повивальной бабке, которая натиралась “мазью эльфов”, чтобы иметь способность видеть то, что происходит под землей<sup>141</sup>. Очень редко встречается упоминание о “мази троллей”<sup>142</sup>. Литовские берстукан, эльфоподобные существа, которые при лунном свете танцевали на лугах, иногда натирали людей мазями, чтобы они могли превращаться в животных, а также имели способность летать<sup>143</sup>. И в России, как и подобные им женщины в Индии<sup>144</sup>,

“дикие женщины”, чтобы стать невидимыми, натирались мазями из корней лесных растений<sup>145</sup>.

<sup>1</sup> Unger F. Die Pflanze als Zaubermittel. Leipzig, 1911. S. 44f., 56; cf.: Holzinger J.B. Zur Naturgeschichte der Hexen. Graz, 1883. S. 12.

<sup>2</sup> Beckmann N. Idea juris statutarii et consuetudinarii stiriaci et austriaci. Graz, 1688.

<sup>3</sup> Beidelman T.O. Witchcraft in Ukaguru // Witchcraft and Sorcery in East Africa. London, 1963. P. 64f.; cf.: Crawford J.R. Witchcraft and Sorcery in Rhodesia. London, 1967. P. 52, 54; Gelfand M. The African Witch. Edinburgh, 1967. P. 48; Ward B.E. Some Observation Religious Cults in Ashanti / Africa, 1956. P. 55; Jackson M.D. Witchcraft Confessions Among the Kuranko / Man, 1975. P. 393f.

<sup>4</sup> Crawford J.R. Op. cit. P. 126; cf.: Schapera J. Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland // Witchcraft and Sorcery. Harmondsworth, 1970. P. 111; Joset P.E. Les sociétés secretes des hommes-léopards en Afrique noire. Paris, 1955. P. 35; Nadel S.F. Witchcraft and Anti-Witchcraft in Nupe Society / Africa, 1935. P. 426.

<sup>5</sup> Lindskog B. African Leopard Men. Uppsala, 1954. P. 23, 146.

<sup>6</sup> Field M.F. Search For Security. London, 1960. P. 277; cf.: Ashton E.N. Medicine, Magic and Sorcery Among the Southern Sotho. Cape Town, 1943. P. 8f.; Raum J.W. Die Jünglingsweihen der Süd-Sotho-Stämme / Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, 1969. S. 10, 20f.

<sup>7</sup> Bryant A.T. Zulu Medicine and Medicine-Men. Cape Town, 1966. P. 73.

<sup>8</sup> Haerdi F. Afrikanische Heilpflanzen. Basel, 1964. S. 175; cf.: Bally R.O. Heil-und Giftpflanzen der Eingeborenen von Tanganyika. Dahlem, 1938. S. 66.

<sup>9</sup> Lang A. The Making of Religion. London, 1898. P. 75f.; cf.: Bozzano E. Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölker. Bern, 1948. S. 89f.; Turner V.W. The Waters of Life // Religions in Antiquity. Leiden, 1970. P. 510.

<sup>10</sup> Evans-Pritchard E.E. Witchcraft / Africa, 1935. P. 418; Idem. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford, 1937. P. 119; Krige J.D. The Social Function of Witchcraft / Theoria, 1947. P. 9.

<sup>11</sup> Gelfand M. Witch Doctor. London, 1964. P. 48; cf.: Levine R.A. Witchcraft and Sorcery in a Gusii Community // Witchcraft and Sorcery in East Africa. London, 1963. P. 230; Sahlin M.D. Tribesmen. Englewood Cliffs, 1968. P. 109.

<sup>12</sup> Mbiti J.S. Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin, 1974. S. 257.

<sup>13</sup> Douglas M. Thirty Years After Witchcraft, Oracles and Magic // Witchcraft, Confessions and Accusations. London, 1970. P. XXXIV.

- <sup>14</sup> Körner T. Die ungarischen Hexenorganisationen / *Ethnographia*, 1969. S. 211, 381, 396.
- <sup>15</sup> Barnett B. Witchcraft, Psychopathology and Hallucinations / *British Journal of Psychiatry*, 1965. P. 443; cf.: Unger F. Op. cit. S. 50.
- <sup>16</sup> Roheim G. Witches of Normanby-Island / *Oceania*, 1948. P. 282, 287f.
- <sup>17</sup> Moehsen J.C. Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg, besonders der Arzneiwissenschaft. Berlin, 1781. S. 440.
- <sup>18</sup> Brunnemann J. Discours Von betrüglichen Kennzeichen der Zauberey. Halle, 1727. S. 58.
- <sup>19</sup> Byleff F. Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern. Berlin, 1934. S. 69; cf.: Dettling A. Die Hexenprozesse im Kanton Schwyz. Schwyz, 1907. S. 12; Heilig O. Zur Kenntnis des Hexenwesens am Keiserstuhl / *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1904. S. 416.
- <sup>20</sup> Gerhard E. Beiträge zur Geschichte einiger Solaneen. Colmar, 1930. S. 39.
- <sup>21</sup> Hand W.D. Hangmen, the Gallows, and the Dead Man's Hand // *Medieval Literature and Folklore Studies*. New Brunswick, 1970. P. 324.
- <sup>22</sup> Stahl E. & Kunde R. Pflanzliche Rauschgifte und ihre Erkennung. // *Themen zur Chemie, Toxikologie und Analytik der Rauschgifte*. Heidelberg, 1975. S. 10.
- <sup>23</sup> Montanus. Die deutschen Volksfeste, Volksbräuche und deutscher Volksglaube. Iserlohn, o.J. S. 145.
- <sup>24</sup> Reubold W. Geschichtliche Notizen über Gerichts- und Gefängnislokalen zu Würzburg / *Archiv des Historischen Vereins zu Würzburg*, 1901. S. 203f.; cf.: Merzbacher F. Die Hexenprozesse in Franken. München, 1970. S. 147.
- <sup>25</sup> Hartmann W. Die Hexenprozesse in der Stadt Hildesheim. Hildesheim, 1927. S. 52.
- <sup>26</sup> Crecelius W. Auszug aus hessischen Hexenprocessacten / *Zeitschrift für deutsche Mithologie und Sittenkunde*, 1855. S. 65f.
- <sup>27</sup> Friedrich J.B. Die Symbolik und Mythologie der Natur. Würzburg, 1859. S. 260.
- <sup>28</sup> Baroja J.C. Die Hexen und ihre Welt. Stuttgart, 1967. S. 110.
- <sup>29</sup> Horst G.C. Zauberbibliothek. Mainz, 1826. Bd. VI. S. 209-213.
- <sup>30</sup> Heckscher K. Die Volkskunde des germanischen Kulturkreises. Hamburg, 1925. S. 110.
- <sup>31</sup> Wittmann A. Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage. Bruchsal, 1933. S. 13.

- <sup>32</sup> Alger N. Comment on "The Influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Religion" / *Current Anthropology*, 1974. P. 153.
- <sup>33</sup> Ludewig R. & Lohs K. *Akute Vergiftungen*. Stuttgart, 1971. S.181.
- <sup>34</sup> Hovorka O.V. & Kronfeld A. *Vergleichende Volksmedizin*. Stuttgart, 1908. Bd. 1. S. 369.
- <sup>35</sup> Albertinus. *Der welt tummel-vnd schawplatz*. S. 1., 1612; cf.: Bächtold-Stäubli H. *Kröte* // *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin, 1933. Bd. V. Sp. 619.
- <sup>36</sup> Kittredge G.L. *Witchcraft in Old and New England*. New York, 1929. P. 144.
- <sup>37</sup> Christiansen R.T. *The Migratory Legends*. Helsinki, 1958. P. 39f.
- <sup>38</sup> Puharich A. *The Sacred Mushroom*. Garden City, 1974. P.94f.; cf.: Eugster C.H. *Über den Fliegenpilz* // *Neujahrsblatt der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*. Zürich, 1967. S. 34.
- <sup>39</sup> Casas B. de las. *Apologética historia de las Indias*. Madrid, 1909. V. I. P. 138, 445; cf.: Gage T. *Neue merkwürdige Reise-Beschreibung nach Neu Spanien*. Leipzig, 1693. S. 307f.
- <sup>40</sup> Hellmuth N.M. Comment on "The Influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Religion" / *Current Anthropology*, 1974. P. 155; Furst P.T. Comment on "Influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Religion" / *Ibidem*. P. 154; Tessmann G. *Die Pangwe*. Berlin, 1913. Bd. II. S. 145.
- <sup>41</sup> Barnard M. *The Mythmakers*. Athens, 1966. P. 24.
- <sup>42</sup> Weier J. *Von den Teuffeln / Zaubern/ Schwartzkünstlern / Teuffells-beschwerern/ Hexer Oder Vnholder vrn Giftbereitern*. Frankfurt am Main, 1575. S. 435f.
- <sup>43</sup> Cardanus H. *De subtilitate*. Basel, 1554. P. 500.
- <sup>44</sup> Nettesheim H.C. *Agrippa v. Magische Werke*. Stuttgart, 1855. Bd. I. S. 198f.; cf.: Merezkowskij D. *Leonardo da Vinci*. Berlin, 1928. S. 121.
- <sup>45</sup> Bacon F. *The Works*. London, 1876. Vol. II. P. 664.
- <sup>46</sup> Tomeo J. & Estadella J.M. *La bruja y la supersticion an cataluña*. Barcelona, 1963. P. 31.
- <sup>47</sup> Idem.
- <sup>48</sup> Valvasor J. *Ehre des Herzogthumes Grain*. Laibach, 1689. Bd. I. S. 359; cf.: Richter E. *Der nacherlebte Hexensabbat / Forschungsfragen unserer Zeit*, 1960. S. 99; Gessmann G.W. *Die Pflanze im Zauberglauben und in der spagyrischen Heilkunst*. Berlin, 1922. S. 158f.; Lancre Pierre de. *Wunderbahrliche Geheimnissen der Zauberey*. S. I., 1630. S. 21f.
- <sup>49</sup> Robbins R.H. *Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York, 1959. P.366.
- <sup>50</sup> Frommann J.C. *Tractatus de fascinatione*. Nürnberg, 1675. S. 764.

<sup>51</sup> Porta I.B. *Magiae naturalis*. Amsterdam, 1561. P. 84, 85 (Lugdunum; P. 61: p. 178, 180); Rübel J.F. *Systematische Abhandlung von denen fast allgemein eingerissenen Irrthümern betreffend die Besetzung vom Teufel*. S. l., 1758. S. 136; Praetorius M.J. *Blockes-Berges Verrichtung*. Leipzig, 1668. S. 301; Paracelsus T. *Opera*. Strassburg, 1616. Vol. II. P. 259; Halle J.S. *Magie, oder, die Zauberkräfte der Natur*. Berlin, 1784. Bd. I. S. XXXIII; Nynauld Jean de. *De la lycanthropie, transformation, et extase des sorciers*, Lyon, 1591. Ch. II; Idem. *Les ruses et tromperies du Diable*. Paris, 1611; Hartwiss B. *Anhonor von. Magiologia*. Basel, 1674; cf.: Wirth H. *Hexenverbrennung zu Heidelberg* / *Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg*, 1868. S. 107; Wislocki H.v. *Aus dem Volksleben der Magyaren*. München, 1893. S. 90f., 115f., 140; Röheim G. *Die Panik der Götter*. München, 1975. S. 246; Klein V. *Der ungarische Hexenglaube* / *Zeitschrift für Ethnologie*, 1934. S. 385; Byloff F. *Op. cit.* S. 105; Reiterer K. *Ennstalerisch*. Graz, 1913. S. 100; Préaud M. *Les sorcieres*. Paris, 1973. P. 34; Clark A.J. *Plying Ointments // The Witch Cult in Western Europe*. London, 1921. P. 279; Yve-Plessis R. *Essai d'une bibliographie française de la sorcellerie*. Paris, 1900. P. 126; Seignolle C. *Les évangiles du diable*. Paris, 1964. P. 319.

<sup>52</sup> Risso M. & Böker W. *Delusions of Witchcraft* / *British Journal of Psychiatry*, 1968. P. 966f.

<sup>53</sup> Busch M. *Deutscher Volksglaube*. Leipzig, 1877. S. 149.

<sup>54</sup> Marzell H. *Hexen und Druder in deutschen Pflanzennamen* / *Bayrisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1962. S. 108, 110.

<sup>55</sup> Shumaker W. *The Occult Sciences in the Renaissance*. Berkeley, 1972. P. 78; cf.: Perty M. *Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur*. Leipzig, 1861. S. 378; Scot R. *The Discouerie of Witchcraft*. London, 1584. P. 186; Ennemoser J. *Geschichte der Magie*. Leipzig, 1844. S. 913f.

<sup>56</sup> Parrinder G. *Witchcraft: European and African*. London, 1958. P. 45.

<sup>57</sup> Fischer L. *Ein "Hexenrauch"* / *Bayerische Hefte für Volkskunde*, 1917. S. 199f.; cf.: Glorez A. *Eröffnetes Wunderbuch*. Regensburg, 1700. S. 454; Harttliapp J. *Puch aller verpotten Kunst*. Halle, 1914. S. 20.

<sup>58</sup> Schindler H.B. *Der Aberglaube des Mittelalters*. Breslau, 1858. S. 160; cf.: Marzell H. *Die Mordraute als Kraut des Mondes* / *Schweizer Archiv für Volkskunde*, 1931. S. 60f.

<sup>59</sup> Buck M.R. *Hexenprozesse aus Oberschwaben* / *Alemannia*, 1882. S. 130; Olgiati G. *Lo stermino delle streghe nella Valle Poschiavina*. Poschiavo, 1955. P. 86.

<sup>60</sup> Praetorius M.J. *Op. cit.* S. 422; cf.: Garçon M. & Vinchon J. *Le diable*. Paris, 1926. P. 94.



<sup>61</sup> Praetorius A. Von Zauberey vnd Zauberern. Frankfurt am Main, 1629. S. 34, 37.

<sup>62</sup> Remigius N. Daemonolatria / Das ist / Von Vnholden vnd Zaubern Geistern. Frankfurt am Main, 1598. S. 168; cf.: Meyer C. Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgender Jahrhunderte. Basel, 1884, S. 245; Rueda J. Jiménez. Herechias y supersticiones en la Nueva España. México, 1946. P. 197.

<sup>63</sup> Jung C.G. Frühe Schriften. Olten, 1971. Bd. 1. S. 28; cf.: Schumacher J. Die seelischen Volkskrankheiten im deutschen Mittelalter. Berlin, 1937. S. 13.

<sup>64</sup> Cohn N. Europe's Inner Demons. London, 1975. P. 220; Idem. The Myth of Satan and His Human Servants // Witchcraft, Confessions and Accusations. London, 1970. P. 12; Szasz T. Die Fabrikation des Wahnsinns. Frankfurt am Main, 1976. S. 124.

<sup>65</sup> Mejer L. Hexenthum und Stechapfel. / Jahresberichte der Naturhistorischen Gesellschaft zu Hannover, 1894. S. 30.

<sup>66</sup> Koch H. Hexenprozesse und Reste des Hexenglaubens in der Wetterau. Gießen, 1935. S. 24; Byloff F. Volkskundliches aus Strafprozessen der österreichischen Alperländer. Berlin, 1929. S. 19; Hoffmann-Krayer E. Luzerner Akten zum Hexen- und Zauberen / Archives suisses des traditions populaires, 1899. S. 310.

<sup>67</sup> Strackerjan L. Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Oldenburg, 1909. Bd. I. S. 387.

<sup>68</sup> Montanus. Die deutschen Volksfeste, Volksbräuche und deutscher Volksglaube. Iserlohn, o.J. S. 35.

<sup>69</sup> Urtel H. Beiträge zur portugiesischen Volkskunde. Hamburg, 1928. S. 39.

<sup>70</sup> Walther P. Schwäbische Volkskunde. Leipzig, 1929. S. 77; cf.: Karlin A.M. The Death-Thorn. London, 1934. P. 122.

<sup>71</sup> Hanser J. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns. Bonn, 1901. S. 594.

<sup>72</sup> Schütze H.C. Vernunft- und Schriftmäßige Abhandlung von Aberglauben. Wernigerode, 1757. S. 179f.

<sup>73</sup> Schmid J. Ein Hexenprozeß im Landgericht Hollenburg / Carinthia, 1965. S. 752; Zacharias G. Satanskult und Schwarze Messe. Wiesbaden, 1970. S. 56; cf.: Zelenin D. Russische Volkskunde. Berlin, 1927. S. 394.

<sup>74</sup> Needham J. Menschliche Gesetze und die Gesetze der Natur // Wissenschaftlicher Universalismus. Frankfurt am Main, 1977. S. 291f.

<sup>75</sup> Gardner G.B. Ursprung und Wirklichkeit der Hexen. Weilheim, 1965. S. 50.

- <sup>76</sup> Büscher G. Buch der Geheimnisse. Frankfurt am Main, 1952. S. 202; cf.: Posner C. Volkstümliche Mittel in der modernen Medizin / Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1915. S. 379; Marzell H. Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. Leipzig, 1951. S. 130.
- <sup>77</sup> Wunderlich H.G. Die Steinzeit ist noch nicht zu Ende. Hamburg, 1974. S. 369.
- <sup>78</sup> Engel F.-M. Die Giftküche der Natur. Hannover, 1972. S. 396; Strobl I. Wir Hexen. / Neues Forum, 1976. Mai. S. 61; Freimark H. Okkultismus und Sexualität. Leipzig, 1938. S. 313; cf.: Marzell H. Zauberpflanzen und Hexengetränke. Stuttgart, 1963. S. 47.
- <sup>79</sup> Ranke-Graves R.v. The White Goddess. London, 1961. P. 45.
- <sup>80</sup> Pollack H. Mitteilungen über den Hexenprozeß in Deutschland. Berlin, 1886. S. 13; cf.: Soldan W.G., Heppe H., Bauer M. Geschichte der Hexenprozesse. Hanau, 1912. S. 375f.
- <sup>81</sup> Ibidem. S. 225.
- <sup>82</sup> Marzell H. Die heimische Pflanzenwelt im Volksbrauch und Volksglauben. Leipzig, 1922. S. 32f.; cf.: Drechsler P. Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. Leipzig, 1906. S. 206; Rantasalo A.V. Einige Zaubersteine und Zauberpflanzen im Volkasbergglauben der Finnen. Helsinki, 1959. S. 59, 62, 65.
- <sup>83</sup> Hofbauer J. Die Grafschaft Neuburg am Inn. München, 1969. S. 169.
- <sup>84</sup> Mejer L. Die Periode der Hexenprozesse. Hannover, 1882. S. 69.
- <sup>85</sup> Frischbier H. Hexenspruch und Zauberbann. Berlin, 1870. S. 2; cf.: Klélé J. Hexenwahn und Hexenprozesse in der ehemaligen Reichsstadt und Landvogtei Hagenau. Hagenau, 1839. S. 21.
- <sup>86</sup> Newall V. An Egg at Easter. London, 1971. P. 80f.
- <sup>87</sup> Horst G.C. Op. cit. S. 218; cf.: Knortz K. Hexen, Teufel und Blockbergsspuk. Annaberg, 1913. S. 106.
- <sup>88</sup> Harner M.J. The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft // Hallucinogenshand Shamanism. New York, 1973. P. 129; Woeller W. Zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenprozesse in Deutschland. / Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, 1963. S. 885.
- <sup>89</sup> Gerhard E. Beiträge zur Geschichte einiger Solaneen. Colmar, 1930. S. 38.
- <sup>90</sup> Mannhardt W. Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865. S. 17.
- <sup>91</sup> Tantsch W.E. Deutsche Teufels- und Hexennamen aus Urgichten des 15. bis 18. Jahrhunderts, Heidelberg, 1958. S. 219f.
- <sup>92</sup> Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science, New York, 1958. Vol. VIII. P. 540.

- <sup>93</sup> Lea H.C. Materials Toward a History of Witchcraft, New York, 1957. Vol. I. P. 257.
- <sup>94</sup> Baroja J.C. Vidas magicas e Inquisición. Madrid, 1967. Vol. II. P. 60.
- <sup>95</sup> Hughes P. Witchcraft. Harmondsworth, 1965. P. 129.
- <sup>96</sup> Tardel H. Ein bremischer Hexenprozeß vom Jahre 1603. / Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1938. S. 43; cf.: Wangner B. Hexenprozesse aus den Jahren 1635-36 in Zöffingen-Blumberg. / Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1935. S. 108; Jones E. Der Alptraum. Leipzig, 1912. S. 119.
- <sup>97</sup> Macfarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, 1970. P. 6, 215; Thomas K. Religion and the Decline of Magic. London, 1971. P. 445; Donovan F. Never on a Broomstick. London, 1973. P. 60.
- <sup>98</sup> Murray M. The God of the Witches. London, 1931. P. 91; cf.: Hole C. Witchcraft in England. London, 1945. P. 97.
- <sup>99</sup> Bodin J. Vom ausgelasnen wütigen Teuffelsheer. Straßburg, 1591. S. 118, 273f.; cf.: Scot R. The Discouerie of witchcraft. London, 1584. P. 103; Hobbes T. The English Works. London, 1839. Vol. III. P. 641f.; Foucault M. Les déviations religieuses et le savoir médical. // Hérésies et sociétés. Paris, 1968. P. 21f.; Michel K.M. Schön sinnlich. // Kursbuch 49, 1977. S. 14.
- <sup>100</sup> Weier J. Von den Teuffeln / Zaubrem / Schwartzkünstlern / Hexen oder Vnholden vnd Gifftbereitern. Frankfurt am Main, 1575. S. 430, 431, 444; cf.: Walker D.P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London, 1958. P. 152.
- <sup>101</sup> Crecelius W. Frau Holda und der Venusberg. / Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1853. S. 273f.
- <sup>102</sup> Böckel O. Zum Sage vom Venusberg. / Alemannia, 1885. S. 141f.
- <sup>103</sup> Henrichs N. Scientia Magica. // Wissenschaftsbegriff. Mainz, 1953. S. 48.
- <sup>104</sup> Leonard I.A. Peyote and the Mexican Inquisitions. / American Anthropologist, 1942. P. 325f.; cf.: Schultes R.E. An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere. // Flesh of Gods. London, 1972. P. 5; Idem. A new Narcotic Snuff from the Northwest Amason. / Botanical Museum Leaflets, 1954. P. 248f.; Idem. The Plant Kingdom and Hallucinogens. / Bulletin of Narcotics, 1970. P. 25f.; cf.: Jarvie I.C. Comment on Rosengren on Malinowski's Magic. / Current Anthropology, 1976. P. 678; Tibbetts P. Feyerabend's "Against Method": The Case for Methodological Pluralism. / Philosophy of the Social Sciences, 1977. P. 272f.
- <sup>105</sup> Cárdenas J. de. Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias. Mexico, 1591. P. 234.

- <sup>106</sup> Schultes R.E. Teonanacatl: The Narcotic Mushroom of the Aztecs. / *American Anthropologist*, 1940. P. 429.
- <sup>107</sup> Durán D. Book of the Gods and Rites. Norman, 1971. P. 116; cf.: Müller W. Indianische Welterfahrung. Stuttgart, 1976. S. 53; Chaves M. Mitica de los Siona del alto Putumayo. // *Miscellanea Paul Rivet*. México, 1958. Vol. II. P. 133.
- <sup>108</sup> Knecht S. Indianische Götterpilze. / *Zeitschrift für Ethnologie*, 1967. S. 285.
- <sup>109</sup> Hoops W. Sterben - wenn nötig, töten - nie. Berlin, 1958. S. 141f.; Rios M. Dobkin de. The Anthropology of Drug-Induced Altered States of Consciousness. / *Sociologus*, 1972. P. 149f.; cf.: Kasamatsu A. & Hirai T. An Electroencephalographic Study on the Zen Meditation (Zazen). // *The Nature of Human Consciousness*. New York, 1973. P. 269f.; Anand B.K., Chhina G.S., Singh B. Some Aspects of Electroencephalographic Studies in Yogis. // *Altered States of Consciousness* New York, 1969. P. 503f.; Bergson H. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932. P. 232f.
- <sup>110</sup> Duerr H.P. Fröhliche Wissenschaft. / *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, 1977; Arbman E. Ecstasy or Religious Trance. Uppsala, 1963. Vol. I. P. 200.
- <sup>111</sup> Bayle P. Oeuvres diverses. La Haye, 1727. Vol. III. P. 563; cf.: Riezler S.v. Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Stuttgart, 1896. S. 246.
- <sup>112</sup> Hansen C. Witchcraft at Salem. New York, 1969. P. 94.
- <sup>113</sup> Moore R.I. Heresy as Disease. // *The Concept of Heresy in the Middle Ages*. Leuven, 1976. P. 2.
- <sup>114</sup> Sarbin T.R. & Juhasz J.B. The Historical Background of the Concept of Hallucinations. / *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1967. P. 343f.
- <sup>115</sup> Ernst C. Teufelsaustreibungen. Bern, 1972. S. 117; cf.: Mandrou R. Die französischen Richter und die Hexenprozesse im 17. Jahrhundert. // *Die Hexen der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1978. S. 322f.; Snell O. Hexenprozesse und Geistesstörung. München, 1891. S. 95; Koestler A. Ein Gott der keiner war. Zürich, 1950. S. 93f.
- <sup>116</sup> Molitoris U. Von Hexen vnd Vnholden. Straßburg, 1575. S. 56.
- <sup>117</sup> Keisersperg J.G. von. Die Emeis, Dis ist das Büch von der Omeissen. Straßburg, 1516. S. 36, 54; cf.: Plantsch M. Opusculum de sagis maleficis. Pforzheim, 1507. C. 2a.; Paulus N. Hexenwahn und Hexenprozeß. Freiburg, 1910. S. 8.
- <sup>118</sup> Binsfeld P. Tractat Von Bekanntnuß der Zauberer vnd Hexen. München, 1591. S. 30.

- <sup>119</sup> Byloff F. Volkskundliches aus Strafprozessen der österreichischen Alpenländer. S. 39.
- <sup>120</sup> Fuller T. The Profane State. London, 1652. P. 353f.; cf.: Briggs K.M. Pale Hecate's Team. London, 1962. P. 43; Mirandola Pico della. La strega. Milano, 1864. P. 109; Martius J.N. Unterricht von der wunderbaren Magic. Frankfurt am Main, 1719. S. 21f.
- <sup>121</sup> Edelstein L. Ancient Medicine. Baltimore, 1967. P. 223.
- <sup>122</sup> Luther M. Werke. Berlin, 1930. Bd. VIII. S. 257.
- <sup>123</sup> Peuckert W.-E. Gabalia. Berlin, 1967. S. 107.
- <sup>124</sup> Gräff C. Versuch einer Geschichte der Criminalgesetzgebung in der Steyermark. Graz, 1817; cf.: Biedermann H. Hexen. Graz, 1974. S. 84.
- <sup>125</sup> Porta I.B. Magiae naturalis. Antwerpen, 1561. P. 85 (Amsterdam, 1561. P. 181).
- <sup>126</sup> Bonomo G. Caccia alle streghe. Palermo, 1971. P. 394.
- <sup>127</sup> Haisch E.O. Das Hexenwesen, eine Drogen-Subkultur? / Medizinische Welt, 1976. S. 339.
- <sup>128</sup> Bezold F.v. Jean Bodin als Okkultist und seine Démonomanie. // Aus Mittelalter und Renaissance. München, 1918. S. 297.
- <sup>129</sup> Cardanus H. De subtilitate. Basel, 1554. P. DCXLI.
- <sup>130</sup> Huxley A. Heaven and Hell. Harmondsworth, 1959. P. 117f.
- <sup>131</sup> Tannahill R. Kulturgeschichte des Essens. Wien, 1973. S. 197f.
- <sup>132</sup> Lukian. Works. London, 1967. Vol. VIII. P. 71f.
- <sup>133</sup> Zaunert P. Rheinland-Sagen. Jena, 1924. Bd. II. S. 143f.
- <sup>134</sup> Waele F.J.M. de. The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity. Gent, 1927. P. 133f., 138.
- <sup>135</sup> Durán D. Book of the Gods and Rites. Norman, 1971. P. 116.
- <sup>136</sup> Olschki L. Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien. Leipzig, 1922. S. 262f.; Vajda L. Traditionelle Konzeption und Realität in der Ethnologie. // Festschrift für Ad.E.Jensen. München, 1964. Bd. II. S. 768.
- <sup>137</sup> Dibelius M. Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten. // Botschaft und Geschichte. Tübingen, 1956. Bd. II. S. 34, 40.
- <sup>138</sup> Parrinder G. The Witch as Victim. // The Witch Figure. London, 1973. P. 128f.
- <sup>139</sup> Holinshed R. Chronicles. London, 1578; cf.: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe. London, 1921. P. 104.
- <sup>140</sup> Russell J.B. Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca, 1972. P. 25.
- <sup>141</sup> Meyer G.F. Schleswig-Holsteiner Sagen. Jena, 1929. S. 34f.; Wentz W.Y. Evans. The Fairy Faith in Celtic Countries. Rennes, 1909. P. 104.

<sup>142</sup> Hartmann E. Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker. Stuttgart, 1936. S. 162.

<sup>143</sup> Veckenstedt E. Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. Heidelberg, 1883. Bd. II. S. 14f.

<sup>144</sup> Goetz H. Epochen der indischen Kultur. Leipzig, 1929. S. 309.

<sup>145</sup> Campbell J. The Hero With a Thousand Faces. New York, 1968. P. 79.