

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

Отделение социокультурных исследований

Третья научная конференция

# Демонология как семиотическая система

Москва, РГГУ

15–17 мая 2014 г.

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ



Москва 2014

УДК 821(061.3)  
ББК 87.4яз431  
Д31

Составители: *Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова*

*При поддержке Программы стратегического развития РГГУ*

Д31 Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. – 119 с.

ISBN 978-5-7281-1602-8

Демонологические представления являются важнейшей частью актуальной мифологии в народных традициях – практически повсеместно и вплоть до нашего времени. Значительное место они занимают в пространстве европейской культуры разных эпох на всех ее уровнях – богословской мысли, церковно-учительной практики, «народного христианства».

Цель конференции – исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей в устной традиции, книжности и иконографии, массовой культуре и постфольклоре.

В рамках конференции рассматриваются следующие проблемы: демонологические образы и представления в актуальной мифологии, фольклоре и постфольклоре; демонологические темы в ритуалах и ритуализованном поведении; проблема визуализации *невидимого* и *бесплотного* в текстах культуры; демонологические сюжеты в книжности и визуальной традиции: взаимодействие языков изображения и письменного повествования; взаимоотношение и взаимовлияние церковной («ученой», «книжной») и народной демонологии; представления об одержимости и связанные с ним верования и практики; преследование колдовства: общие модели и локальные контексты; демонологические модели в политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде; демонизация *другого*: функции, риторика, социальные контексты.

УДК 821(061.3)  
ББК 87.4яз431  
Д31

ISBN 978-5-7281-1602-8

© Коллектив авторов, 2014  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2014

## Содержание

<i>Александрова Е.В., Лаврентьева Н.В.</i> «Владыки силы»: боги или демоны? ...	6
<i>Антонов Д.И.</i> «Видал Антихриста тово, собаку бешеную»: образы и маски погибельного сына .....	9
<i>Бабалык М.Г.</i> Демонологические сюжеты в рукописных памятниках XVII–XX вв. (слова и поучения о табаке, о хмеле, о матерной брани)....	14
<i>Байдуж М.И.</i> От домового к полтергейсту: микроисследование демонологических представлений современной семьи .....	17
<i>Бакус Г.В.</i> Спор демона и Богоматери на страницах <i>Laienspiegel</i> Ульриха Тенглера .....	20
<i>Башарин П.В.</i> Изображение демонов в живописи Сийах Калама и его школы .....	21
<i>Быкова Е.В.</i> Антихрист в старообрядческом сознании: проблемы современной интерпретации .....	23
<i>Валенцова М.М.</i> Мифологические персонажи – «помощники» и «дарители». ...	26
<i>Виноградова Л.Н.</i> Функция ‘вредить людям’ и функция ‘наказывать нарушителя правил поведения’ в народной демонологии: В чем разница? .....	29
<i>Доронин Д.Ю.</i> Посмертная жизнь шамана: трансформация мифологических представлений об активности мертвых у тюркских народов Алтая .....	32
<i>Дувакин Е.Н.</i> Об одном палеосибирском демонологическом мотиве .....	39
<i>Журавель О.Д.</i> «Бесные» Урало-Сибирского патерика (представления об одержимости старообрядцев-часовенных в XX в.) .....	43
<i>Инцикирвели Э.А.</i> Трансформация иудейского демонологического образа в грузинской (сванетинской) мифо-ритуальной системе .....	48
<i>Каспина М.М.</i> Илья пророк и демоны в еврейских магических текстах (сборники заговоров и амулеты XVIII–XX вв.) .....	49
<i>Кикнадзе Д.Г.</i> Картины буддийского ада и его обитатели в японской прозе «сэцува» эпохи Хэйан (IX–XII вв.) .....	51

<i>Конкка А.П.</i> Система запретов в повседневном и обрядовом поведении как часть традиционной картины мира у карел .....	55
<i>Левкиевская Е.Е.</i> Мифологизированные явления и состояния: субъекты или объекты мифологизации? .....	58
<i>Лявданский А.К.</i> Имена и функции женских демонов в сирийской заговорной традиции .....	60
<i>Майзульс М.Р.</i> «Зачем ты меня рисуешь таким уродливым?»: дьяволы портреты и дьяволы обиды .....	61
<i>Махов А.Е.</i> Средневековый дьявол post mortem: трансформация визуальных маркеров демонического в «Иконологии» Чезаре Рипы .....	66
<i>Милюкова Е.В.</i> «В то время мне было лет семь или восемь...»: детская тема в сейшельской демонологии .....	70
<i>Миндибекова В.В.</i> Демонологические персонажи сказочной прозы хакасов ...	73
<i>Михайлова Т.А.</i> Демоны битвы: персонификация эмоций и/или визуализация сил природы? Или что-то еще? .....	76
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Демонология как система .....	79
<i>Неманова Э.А.</i> Эволюция представлений о Сагаан Убгене (Белом старце) в текстах призываний и иконографии .....	81
<i>Петров Н.В.</i> Демонологический сюжет в былинном эпосе: как враг «земли русской» стал любовником .....	83
<i>Полонская А.В.</i> Прекрасная еврейка без глаз: взаимная демонизация в христианской и еврейской культуре .....	87
<i>Русинова И.И.</i> Духи-помощники колдуна и «вселяющиеся» духи в севернорусской традиции .....	89
<i>Рычков А.Л.</i> Александрийский демон в русской глубинке: история трясавицы по имени Пина .....	93
<i>Тогоева О.И.</i> «Все это мошенничество, обман, мерзость и профанация». Отчет аббата д'Обиньяка об одержимых Лудена (1637 г.) .....	98
<i>Топорков А.Л.</i> Иродовы дочери трясавицы в русских заговорах и литературной традиции .....	100

<i>Христофорова О.Б.</i> Кто такой Антихрист, или Власть в восприятии старообрядцев-беспоповцев .....	102
<i>Хухарев В.В.</i> Перстни с демонологическим сюжетом: эволюция сюжета и бытование .....	108
<i>Чернова М.А.</i> Поймать змея: представления о демонах-змеях в сербской мифологии .....	111
<i>Чёха О.В.</i> Новогреческие трансформации древнегреческой Гелло.....	114
<i>Шенявская Т.Л.</i> Деда Морозы тролльского происхождения .....	117

**Е. В. Александрова, Н. В. Лаврентьева**

(ВМОМК им. М.И. Глинки / ГМИИ им. А.С. Пушкина, Москва)

### **«Владыки силы»: боги или демоны?**

Исследование демонологических представлений, бытовавших на заре письменной культуры, осложняется и немногочисленностью источников, и их внутренней «закрытостью», обусловленной контекстом бытования памятников. В «Текстах пирамид» – самом раннем письменном источнике, раскрывающем представления египтян об ином мире, – упоминания подобных персонажей крайне немногочисленны и ограничиваются довольно общими групповыми описаниями. «Тексты саркофагов», преемники «Текстов пирамид» в эпоху Среднего царства, многое из них заимствуют, но также привносят тексты из местных религиозных центров. Принципиально новый этап в построении и демонстрации образов существ иного мира представляет «Книга Двух путей», входящая в корпус «Текстов саркофагов»: здесь появляются первые изображения обитателей Дуата.

За этими существами из-за их устрашающего вида в литературе закрепилось название «демонов», однако они выполняют роли привратников и даже судей, от которых зависит дальнейшее существование покойного. Это существа пограничья, стражники врат, разделяющих пространства Дуата. В «Текстах пирамид» упоминания о них предельно кратки, об их внешнем виде мы узнаем только из детерминативов – это различные зооморфные персонажи. В «Текстах саркофагов» большая смысловая нагрузка содержится в их именах, отсылающих к определенному мифологическому эпизоду (к сожалению, не всегда нам известному и полностью понятному), проясняющему их функции («свернутая мифологема»). Сопровождающие этих персонажей тексты по-прежнему немногословны, а акцент делается преимущественно на описание общей ситуации и пространства, в котором они находятся. Гораздо более подробной оказывается визуальная разработка этих образов: как правило, эти персонажи имеют миксаморфный облик, сочетая в себе природу нескольких существ – животных, пресмыкающихся, людей. В руках или лапах этих стражей – длинные острые ножи. Зачастую их головы помещены на тела, лишённые образности, т.е. «подставок» в виде антропоморфных или зооморфных тел – так создатели «Книги Двух путей» старались изобразить таинственность, невидимость или бесформенность потусторонних персонажей. Показ неприспособленного к движению тела или обозначение его отсутствия также подчеркивает буквальную «привязанность»

этих существ к месту своего обитания. Их «развоплощенность» является и свидетельством сознания их опасности для покойного: принадлежащее «инобытию» в заупокойных текстах иногда изображается не полностью, «калечится» или схематизируется.

В «Текстах пирамид», сосредоточенных на фигуре сакрального правителя как гаранта космического порядка (*maat*), вредители, разными способами препятствующие успешному воскресению фараона, в целом рассматриваются как его противники, силы зла (*исефет*). Среди них можно выделить тех, кто является воплощением хаоса «от века» – это в первую очередь различные пустынные животные и пресмыкающиеся, которых можно встретить еще на додинастических и раннединастических памятниках. Защите от этих созданий посвящены большие блоки защитных изречений. Другой тип представляют собственно «противники» (*хефтиу*), целенаправленно угрожающие существующему космосу. В этом контексте можно рассматривать и ряд изречений, посвященных защите от разрушительной силы самого фараона и изображающих его уже не как гаранта космического порядка, а с точки зрения мира иного, как непосредственную для него угрозу, пришедшую извне. Одним из самых загадочных в этом ряду является изречение 246, где фараон уподобляется черному барану, «ужасному мощью, силы которого не избежать». Это изречение находится в переходе между двумя главными помещениями гробницы (погребальная камера и аванкамера), что позволяет связать темы агрессии и опасности со стороны сакрального персонажа с переходностью его состояния. В «Текстах саркофагов» изображения «владык сил» также располагаются рядом с изображением Ра-Сетау – места, которое в египетской сакральной топографии представляет собой коридор-переход, где покойный подвергается наибольшему количеству опасностей.

В изречении 1071 «Текстов саркофагов» также упоминается «Владыка-Мощи / Силы», изображенный в виде черного барана, а точнее его силуэта, заполненного черной краской. Он представляется одним из судей. Существа в образе барана в заупокойном контексте и, в частности, в «книгах иного мира» представляют солнечное божество, поскольку баран – животное солнечного бога Амона-Ра. Его изображение среди судей-палачей и черный цвет роднят его с образом «врага бога», в данном случае – «Солнца-разрушителя». По-видимому, в более поздней иконографии подобные персонажи будут иметь вид черного солнца, которое принимает на себя все нападки сил зла на Солнечного бога. Присутствие его на суде способствует своего рода «впитыванию» в него зла и греха, защищая покойного как сподвижника благого Солнечного бога.

Соотнесение с подобным персонажем фараона представляется логичным, поскольку это и есть описание солнечной энергии, находящейся в переходном состоянии. В течение всего Древнего царства в Египте идет процесс ритуально-мифологической интерпретации тех трансформаций, которые, в представлении египтян, происходят с сакральным правителем после смерти и распада прижизненного единства его богочеловеческой личности. Однако уже в «Текстах саркофагов» подобными свойствами наделяется покойный-вельможа. Объявляя себя одним из «владык силы», он также включает себя в мир иной, подчеркивает свою лояльность и единосущность обитателям «того света». При этом стоит отметить, что уподобление «Солнцу-разрушителю» тесно связано с ситуацией «загробного суда»: и фараон, и вельможа, явившиеся в иной мир в виде существа чуждого, неумиротворенного, угрожают космическому балансу и выдвигают требования о присоединении к «тому свету». Само признание этого права и предоставление «места» в ином мире оказывается фактором умиротворения покойного и перехода агрессивной, разрушительной энергии в положительное качество защиты космического порядка. Таким образом, данные памятники показывают, что некоторые персонажи, зачастую воспринимающиеся как демонические в силу своей опасности для космоса или покойного, генетически являются носителями положительной божественной, даже более конкретно, солнечной энергии, которая в некоторых контекстах может получать опасные, агрессивные воплощения.

---

#### *Литература*

- Берлев О.Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972.
- Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М, 2000.
- Жируп Р.* Насилие и священное. М., 2000.
- Лаврентьева Н.В.* Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее царства). М., 2012.
- Тексты пирамид / Пер. А.Л. Коцейовского; под ред. А.С. Четверухина. СПб., 2000.
- Allen J.P.* A New Concordance of the Pyramid Texts: 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Dynasty. [s.l.]: Brown Univ. (6 vols.), 2013.
- Buck A. de.* (ed.) The Egyptian Coffin Texts. Vols. I–VII. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1935–1961.
- Hays H.M.* The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition. Leiden; Boston: Brill (Probleme der Ägyptologie, n° 31, 2 vols.), 2012.
- Hermsen E.* Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegenbuch und seine Topographie. Friburg, Schweiz: Universtätverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Posener G.* Sur l'employ euphémique de xftj(w) "ennemi(s)" // Zeitschrift für Ägyptische

Sprache und Altertumsunde. Band 96, Heft 1, 1969, Berlin: Akademie-Verlag.  
*Sethe K. H., ed.* Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. Hildesheim : Georg Olms Verlag (4 vols.), 1960.  
The Ancient Egyptian Pyramid Texts / Trans. by J. P. Allen. Atlanta: Society of Biblical Literature (Writings from the Ancient World, n° no. 23), 2005.  
The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Supplement of hieroglyphic texts / Trans. by R.O. Faulkner. Oxford: Clarendon Press, 1969.

**Д. И. Антонов**

(РГГУ, Москва)

**«Видал Антихриста тово, собаку бешеную»:  
образы и маски погибельного сына**

В древнерусской иконографии Антихрист – один из самых многоликих персонажей: вариативность образов «погибельного сына» уступает только иконографии демонов. Как и на Западе, визуальный облик Антихриста строился на взаимодействии двух его основных личин: человека (прельстителя, императора, псевдо-Христа) и апокалиптического зверя. Чаще всего он изображался в облике пятнистого монстра со специфическим гребнем на голове (символизирует 10 рогов), семиглавого зверя и царя – образы легко совмещаются и по-разному варьируют на протяжении одной рукописи или фресковой росписи. Это отражало двойственные представления о природе «погибельного сына».

В ветхозаветной Книге пророка Даниила рассказано о видении четырех зверей, вышедших из моря: первый был подобен льву с орлиными крыльями, второй – медведю, третий – четырехглавому крылатому барсу, последний, ужасный зверь, имел железные зубы и десять рогов. Из этих рогов вышел новый, небольшой рог с человеческими глазами и устами и говорил высокомерно до тех пор, пока зверь не был убит и сожжен (Дан. 7:1–11). Видение Даниила стало прообразом многих эсхатологических пророчеств, а образы четырех зверей вошли в русскую иконографию Страшного суда: здесь они символизировали четыре грешных царства, последнее из которых часто отождествлялось с царством Антихриста (как в росписях Снетогорского монастыря или Успенского собора во Владимире) – эта традиция восходит к трактовке видения Ипполитом Римским (II в.), который соотносил четвертого зверя с Римской империей, а империю связывал с грядущим Антихристом [Нерсесян 2003].

В Новом Завете содержится много свидетельств об апокалиптическом враге и прельстителе, которые соотносили с Антихристом (Мф. 24:5, 24; Мк. 13:22;

ср.: Ин. 5:43; 2 Фесс. 2:3–10; 1 Ин. 2:18–22; 4:3; 2 Ин. 1:7), в том числе рассказ Откровения Иоанна Богослова о семиглавом звере, который выйдет из моря и получит силу и власть от Змея-сатаны (Откр. 13:1–2, 11–17). Его облик вобрал в себя признаки всех зверей из видения Даниила: он подобен барсу, у него ноги медведя и пасть льва, семь его голов увенчаны десятью рогами, на которых высятся диадемы (ср.: Откр. 17:3–7).

Зооморфный облик врага, описанный в Откровении, стал основой для более поздних рассказов о сыне погибели, и для разветвленной иконографии Апокалипсиса. Однако раннехристианские тексты в первую очередь развивали другую идею – о том, что Антихрист придет «во имя свое» (Ин. 5:43) в образе великого царя-чудотворца, называющего себя Мессией, и будет творить ложные знамения, выдавая себя за Спасителя, а затем начнет преследовать и мучить христиан. Он будет евреем из колена Данова, а следовательно зверем будет не по внешнему облику, а скорее по существу. Ириной Лионский и Ипполит Римский видели в нем правителя-тирана, подобного Нерону. Многие утверждали, что он станет «вместилищем» дьявола: так, Кирилл Иерусалимский писал, что Антихристом будет некий волхв, которого сатана использует в качестве орудия, действуя в его теле. Некоторые богословы, как Василий Великий и Григорий Богослов, склонялись к мысли, что погибельный сын – личина самого дьявола [Деревенский 2007: 128–134, 182–183, 317, 318–319; Alexander 1985: 193–200; Hughes 2005: 58, 70, 77, 154, 232].

В V–VIII вв. было создано «Сказание о скончании мира и Антихристе», сочинение неизвестного греческого автора, приписанное в книжной традиции Ипполиту Римскому. Здесь также утверждалось, что Антихрист – призрачная маска сатаны. Такая мысль позволила четко противопоставить Рождество Иисуса Христа рождению сына погибели: Антихрист появится на свет от девы, но, так как дьявол, в отличие от Бога, не способен сотворить тело для своего сына, это будет не создание из плоти и крови, а некий мираж: «Родит же ся по привидению от девицу», «дьявол же аще и плоть приимет, ну и ту въ привидени како бо я же не създа плоть». В Антихристе сатана «мьчателень плъти своему существу восприимет съсуд» [Срезневский 1874: 39 (3-й пагинации); Сахаров 1879: 119]. Таким образом автор интерпретировал известное представление о том, что дьявол и антихрист не способны творить истинные чудеса и создавать материю.

Еще одна оригинальная мысль встречается в популярном на Руси Житии Андрея Юродивого, где сказано, что плоть для Антихриста создал Бог. До конца времен «скаредная и скверная» оболочка хранится связанной в аду, и лишь пе-

ред концом света, когда придет время исполнения древних пророчеств, сын погибели войдет в нее и воцарится на земле [Молдован 2000: 419].

Однако все эти трактовки противоречили мнению большинства авторитетных богословов (Ипполит Римский, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Ефрем Сирин и др.), которые утверждали, что сын погибели будет настоящим человеком, которого родит женщина и который вместит все зло падшего с Небес Люцифера.

Во многих ранних богословских сочинениях и комментариях внешний вид грядущего тирана не упоминался. Оставалось предположить, что если Антихрист – человек, значит, он будет выглядеть как человек, по крайней мере во время прихода к власти, когда станет выдавать себя за Мессию. Однако образ зверя из Откровения Иоанна Богослова и мысль о сатанинской силе врага заставляли многих авторов видеть в нем не прельстителя, а демона или звероподобное чудовище. Апокрифы наполнялись причудливыми подробностями. Сирийские, эфиопские, греческие и латинские тексты III–V вв. утверждают, что от головы Антихриста будут лететь искры либо его волосы окажутся «острыми». У врага будут два зрачка в синем глазу, огромные ступни, зубы, подобные серпам, и т.п. [McGinn 1988: 3–9, 26]. В «Видении» псевдо-Даниила можно прочитать, что Антихрист, рожденный из съеденной рыбы, будет трехглавым монстром огромного роста, с волосами до пят и глазами, сияющими, как утренняя звезда (отсылка к Ис. 14:12), с железными зубами и стальными щеками. Несмотря на столь ужасный облик, это создание покажется добрым и прельстит людей [Деревенский 2007: 473–474]. В армянской версии «Видения» у сына погибели «острая голова», а в одной из славянских редакций его волосы оказываются длиной в 12 локтей [Истрин 1897: 161–162, 213].

Облик Антихриста часто конструировался из элементов, свойственных иконографии дьявола, с добавлением тех или иных мифологических мотивов. Их сочетание могло быть самым разнообразным. В «Откровении» псевдо-Иоанна (в русском переводе – «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской») сказано, что волосы на голове Антихриста будут «остри, яко стрелы», правое око – как восходящая утренняя звезда, а левое – как у льва; его когти подобны серпам, уста длиною в локоть, а зубы – в пядь [Тихонравов 1863 II: 176, 183]. Та же картина была динамично развернута в Интерполированной редакции «Откровения» Псевдо-Мефодия Патарского, созданной на Руси в XV в. Здесь сказано, что в первый год Антихрист будет выглядеть как человек. Метаморфозы начнутся позднее: на второй год правления, когда его волосы заострятся, а правое око засияет, и на третий год, когда его зубы и ногти превратятся в серпы,

а второе око уподобится львиному [Тихонравов 1863 II: 264; Истрин 1897: 129; Мильков 1999: 684]. По всей вероятности, русский автор использовал апокрифические «Вопросы Иоанна Богослова» – совпадение оказывается почти полным, а в греческих редакциях «Откровения» эти устрашающие детали не упомянуты.

Во второй половине XVII в. облик Антихриста привлек внимание авторов старообрядцев, дьякона Федор Иванова и протопопа Аввакума. Федор писал о пестроте Зверя-Антихриста и его царства – пестрота символизирует прелесть, ложь, искус, обман, смешение правды и лжи; Антихрист подобен пятнистой рыси [Материалы 1881: 79–89]. Аввакум рассказывал о «личной встрече» с врагом в видении: «А я, братия моя, видал Антихриста тово, собаку бешеную ... Я подперся посохом двоерогим своим, протопопским, стал бодро, ано ведут ко мне двое в белых ризах нагова человека – плоть-та у него вся смраду и зело дурна, огнем дышетъ, изо рта, изъ ушей и из ноздрей пламя смрадное исходит» [ПЛДР 1989: 423]. Нагой человек, объятый пламенем, напоминает иконографические образы сатаны или грешника, широко распространенные в XVII в. Антихрист явился Аввакуму в человеческом облике, но зловонная плоть и огонь символизируют уготованные ему смерть и адские муки.

Один из самых любопытных русских памятников, где подробно описан Антихрист, был опубликован в 1707 г. Это знаменитый «Ответ краткий, на подметное письмо о рождении сими времени Антихриста» митрополита Иова. Новгородский владыка вступил в полемику с неизвестным старообрядческим автором, который утверждал, что погибельный сын уже явился в мире, причем в весьма своеобразном облике: он более черен, нежели бел, имеет «востристую» голову, лоб с «рябинами», короткую шею, большие уши, кривой рот, плоский нос и острые зубы [Иов 1707: 1–6, 12].

Этот «портрет» собран воедино из целого ряда известных в иконографии примет дьявола. Острая голова и черное лицо – визуальные признаки сатаны и бесов. Большие уши, зубы и нос, кривой рот отражают безобразие, свойственное демонам – каждый из этих элементов можно найти в русской иконографии XVI–XVII вв. Наконец, «рябины» на лбу – прямая отсылка к древнерусскому тексту «Откровения», где говорилось, что зверь, вышедший из моря, будет подобен рыси. В средневековой изобразительной традиции основным признаком апокалиптического монстра часто оказались пятна: Зверь-Антихрист традиционно представлялся пятнистым, пестрым, «рябым» (каким описывал его дьякон Федор). Митрополит Иов верно считал эту аллюзию и, перефразируя автора «подметного письма», указал, что страшный ребенок «рябинами рысь».

Представления о двойственной – человеческой и звериной – природе Антихриста отразились в иконографии, где сына погибели изображали в виде различных антропоморфных и зооморфных фигур, а также в гибридных личинах, сочетавших черты человека и монстра [Антонов, Майзульс 2011: 172–191]. Типичные и редкие визуальные решения, использовавшиеся в древнерусских лицевых Апокалипсисах, будут рассмотрены в докладе.

---

*Работа выполнена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.*

#### *Литература*

- Антонов, Майзульс 2011 – Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Деревенский 2007 – Книга об Антихристе: Антология / Сост., вступ. ст., коммент. Б.Г. Деревенского. СПб., 2007.
- Нерсисян 2003 – Нерсисян Л.В. Видение пророка Даниила в русском искусстве XV–XVI вв. // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья: XVI в. Т. 23. СПб., 2003.
- Иов 1707 – Иов, митрополит новгородский. Ответ краткий, на подметное письмо о рождении сими времени антихриста. М., 1707.
- Истрин 1897 – Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Исследование и тексты. М., 1897.
- Материалы 1881 – Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита / Под ред. Н. Субботина. М., 1881. Т. VI.
- Мильков 1999 – Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Молдован 2000 – Молдован А.М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- ПЛДР 1989 – Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 2. М., 1989.
- Сахаров 1879 – Сахаров В.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879.
- Срезневский 1874 – Срезневский И.И. Сказания об Антихристе в славянских переводах. СПб., 1874.
- Тихонравов 1863 II – Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым: В 2 т. СПб., 1863. Т. 2.
- Alexander 1985 – Alexander P.J. The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley; Los Angeles; L., 1985.
- Hughes 2005 – Hughes K.L. Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages. Washington (D.C.), 2005.
- McGinn 1988 – McGinn B. Portraying Antichrist in the Middle Ages // Verbeke W., Verhelst D., Wekenhysen A. (eds). The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages. Louvain, 1988.

**М. Г. Бабалык**

(Петрозаводский гос. ун-т, Петрозаводск)

**Демонологические сюжеты в рукописных памятниках XVII–XX вв.  
(слова и поучения о табаке, о хмеле, о матерной брани)**

В состав рукописей XVII–XX вв. входит большое число нравоучительных памятников, посвященных осуждению таких пороков, как пьянство, матерная брань и курение табака<sup>1</sup>. Для них характерны увлекательность сюжетов и назидательность. Скрепляет их одна общая тема – смертный грех и наказание за него. Во всех памятниках подчеркивается дьявольская природа перечисленных пороков. Чтобы погубить православных, дьявол ищет средства, с которыми бы не справилась христианская молитва. Такими средствами оказываются хмельное питье, отнимающее контроль над телом, табак, дурманящий мозг, пропитывающий тело смрадом, и матерная «лая», оскверняющая уста. Для большего устрашения читателей авторы нравоучительных сочинений порой делают акцент на невозможности покаяния и страшном воздаянии за пристрастие к этим порокам.

Сочинения эти имеют обычно следующие заглавия в рукописях: «Почтение Иоанна Златоуста о злой лаи матерной», «Слово святых отец о ползе душевной ко всем православным христианом», «О сквернословцах», «О пьянстве», «О хмеле», «Повесть зело полезна о хмелю и пьянстве сказаема от некоего философа», «Повесть о табаке», «О мерском проклятом былии табачной травы, откуда зачалась и как рассеяся по вселенней» и т.д. Порой переписчики создавали целые подборки из таких текстов в одной рукописи. Например, в старообрядческом сборнике первой половины XIX в. (БАН, 32.16.14.) помещаются следующие тексты, обличающие пороки: Слово о матерной брани (где сквернословцы уподобляются лающим псам и говорится, что они идут в геенну огненную); выписки из апостольских правил, Потребника и Номоканона, запрещающие брить бороды и усы; Слово о «хмельном питии» (повествующее о том, откуда на земле появился хмель и как распространился); выписки из «книги Феодора Балсамона» с проклятиями тем, кто употребляет табак, чай и кофе («Аще кто от православных христиан дерзнет пити табак, той от святых отец да будет проклят...»). Иногда создавались тематические сборники, как, например, сборник «О табаке и омраченном пьянстве» XX в. (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 366).

Соседство в сборниках, общность тематики способствовали переплетению текстов, их взаимодействию. Так, например, встречаются статьи, в которых отдельные сюжеты о пьянстве, матерной брани и табаке сведены в единый текст.

В уже процитированной выше рукописи (БАН, 32.16.14) в Слове о «хмельном питии» сообщается, что один из бесов принес с Аравитских гор некую траву хмель, насадил ее, научил людей варить зелье, и пошла эта пагуба по всей земле, дошла до западных стран, «и к нам прииде в русскую землю», а вместе с пьянством пришла и «злая брань матерная на осквернение земли, и воздуху, и всей твари, и затем прииде в рускую землю антихристово питие сухое – табак». В финале разворачивается эсхатологическое повествование, где распространение пороков пьянства, курения и сквернословия на русской земле трактуется как «первая печать антихристового знаменья».

Сборник XVII в. (РГБ, собрание Большакова, № 88) включает Слово о матерной брани и связанную с этим Словом Повесть о Хмеле. В последней рассказывается о человеке, нашедшем некую траву хмель. Персонифицированный и демонизированный Хмель открывает человеку тайну своего могущества над всеми людскими сословиями и говорит о тех пагубах, которые он приносит людям. Пьянство и матерная брань, согласно рассказу Хмеля, неразделимы. Пьяницы теряют всякий стыд: «И стоит у ворот, зябнет и просит пити, а сорома и стыда не имеет, толко имеет во уме своем, как бы ему напит(ь)ся, а в котором дворе пить ему не дадут, и отоидет от двора того, и зло мыслит на хозяина того, и бранит всякою неподобною бранию...»<sup>2</sup>.

В сборнике XIX в. (РГБ, собрание Большакова, № 117) в Слове о матерной брани излагается история о том, как дьявол научил православного христианина ругаться матерно, «дабы мучен был с ним проклятым сатаною вкупе в геенне огненной». В этом списке не оспаривается возможность покаяния, но говорится, что в случае, если матерщинника смерть «застанеть без покаяния, то кая ж будет лютейшая и злейшая мука вечная с разбойниками, с пианицами и удавленниками в той лютейшей муце, где диаволы режут тела человеческая».

Сюжетно-тематическое единство этих памятников находит отражение и в других сочинениях, например, в произведении «В разумление и в познание истинныя в безверии живущим рабом» (ИРЛИ, Карельское собрание, № 122)<sup>3</sup>; в Красноборских чудесах от иконы Нерукотворного образа Спаса (чудо второе, чудо девятое)<sup>4</sup>; в Рассказах о чудесах от иконы Божией Матери Одигитрии «Цесарской» в городе Сольвычегодске (чудо первое<sup>5</sup>); в Повести о явлении и чудесах Тихвинской иконы Божией Матери в Устюжском уезде<sup>6</sup>; в различных видениях сибирских крестьян<sup>7</sup>; в духовных стихах<sup>8</sup>.

Рукописные сочинения, обличающие вышеперечисленные пороки, становились иногда источниками новых произведений. Например, в периодическом

издании «Старообрядцы» в 1908 г. был опубликован незатейливый анонимный рассказ «Защита табака», не лишенный художественности, написанный в жанре видения (сна)<sup>9</sup>. Образы и сюжетная линия данного текста насквозь пропитаны аллюзиями на старообрядческие рукописные сочинения об обличении пороков (особенно на сочинения о Хмеле и Табаке). Герой рассказа путешествует на корабле. В наполненной дымом каюте второго класса он видит растянувшиеся во весь рост белые молодые папиросы, рыжие сигары, трубки, набитые махоркой. Герой в гневе плюнул в «самую сердцевину клубящегося дыма» и услышал грозный голос Табака: «Да ты понимаешь ли, кто я? Я сам Табак. Я вездесущ, всемогущ, всемогущ, всемогущ...». Табак говорит, что ему подвластны люди всех сословий, будь то бедняк, богач, вельможа или царь. Люди поклоняются ему, словно Богу, вместо икон теперь держат табак. Далее Табак показывает, как он вредит людям, как медленно разрушает их здоровье и нервы. Конечная цель – сделать всех людей сумасшедшими. Речь Табака местами напоминает речь Хмеля из Повести о Хмеле (РГБ, собрание Большакова, № 88). Например, Хмель говорит: «Глаголю тебе человеце, аз бо есть Хмель <...> аз бо есть силен боле всех плодов земных <...> руце мои держат всю землю...», затем Хмель перечисляет, как именно он овладевает людьми всех сословий и губит их, причиняя вред здоровью душевному и телесному. И Хмель, и Табак являются персонифицированными inferнальными персонажами, представителями дьявола на земле. Кроме рукописных источников автор рассказа использует и современные ему тексты, преимущественно медицинского содержания, о влиянии табака на организм человека<sup>10</sup>.

Рукописные сочинения XVII–XX вв., обличающие пороки пьянства, сквернословия и табакокурения, необходимо изучать в их совокупности, как произведения, транслирующие одну и ту же идею. В них раскрываются особенности христианского мировоззрения эпохи преобразований, европеизации. Причиной умножения грехов пьянства, матерной брани и курения называется уклонение от божественной истины, несоблюдение заповедей Господних, обращение взора на Запад, где, по мнению авторов этих сочинений, давно уже утрачены христианские ценности.

---

*Работа выполнена в рамках реализации комплекса мероприятий Программы стратегического развития Петрозаводского государственного университета на 2012–2014 гг.*

<sup>1</sup> Историю изучения этих памятников и библиографию см.: Волкова Т.Ф., Поньрко Н.В. Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 44–47; Махновец Т.А. Повесть о Хмеле // Там же. С.

212–213; *Махновец Т.А.* Послание к некоему иноку о Хмеле // Там же. С. 262–263; *Буланин Д.М.* Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.). Ч. 4. СПб., 2004. С. 535–539; там же в разделе «Дополнения» на с. 768 «Повести о табаке», на с. 779 «Повесть о Хмеле», на с. 782 «Послание к некоему иноку о Хмеле».

<sup>2</sup> Другой список XVII в. этой Повести опубликован: Притча о Хмеле // Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. С. 447–449.

<sup>3</sup> Рукопись 1895 года. Благодарим А.В. Пигина за указание на данный текст.

<sup>4</sup> См.: *Власов А.Н.* Сказания и повести о местночтимых святыях и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков. Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 146, 154. Фрагмент чуда 9 встречается в качестве составной части в Сказании о происхождении табака (РНБ, собрание Погодина, № 1364). Опубликовано: Повесть о Новгородском белом клобуке и Сказание о хранительном былии, мерзком зелии, еже есть табаце. Два старинные произведения раскольничьей литературы / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1864. С. 47–75.

<sup>5</sup> *Власов А.Н.* Сказания и повести... С. 176–180.

<sup>6</sup> Там же. С. 238–240.

<sup>7</sup> *Ромодановская Е.К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях. (К вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 141–156.

<sup>8</sup> *Успенский Д.И., Лапшин С.И.* Духовные стихи // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 178–183; *Тиханов П.* Брянский говор. СПб., 1904. С. 255–257; *Бессонов П.* Калики переходные. М., 1864. Ч. 2. Вып. 6. С. 97–119; *Ржига В.* Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губерний // Этнографическое обозрение. М., 1907. № 1–2. С. 63–70.

<sup>9</sup> Защита табака // Старообрядцы. 1908. № 4–6. С. 477–479.

<sup>10</sup> Еще один интересный текст в стихотворной форме о вреде табака (автор крестьянин Николай Морозик) был опубликован в журнале «Живая старина» за 1902 г., вып. III и IV, в разделе «Смесь» на с. 481–483.

**М. И. Байдуж**

(ИПОС СО РАН, Тюмень)

### **От домового к полтергейсту: микроисследование демонологических представлений современной семьи**

В докладе будут рассмотрены демонологические представления отдельно взятой семьи. Мы проследим, как меняется репертуар и сюжеты рассказов, функции и названия персонажей актуальной демонологии от старших к младшим, а также то, как складывается и транслируется комплекс мифологических представлений современного человека.

В работе применяются микросоциологический и микроисторический подходы к изучению области воображаемого, мифологического. Для данного до-

клада был выбран отдельный случай (*case*) функционирования демонологических представлений в малой социальной группе – семье жителей г. Тюмени, состоящей из нескольких поколений, людей разного социального и образовательного статуса, но объединенных достаточно крепкими родственными отношениями. Семья в контексте данной работы понимается как малая социальная группа, создающая свое культурное пространство; как сообщество, мифологические представления которого складываются из осмысления повседневности в демонологическом ключе каждым ее членом в отдельности. При этом семья понимается как сообщество родственников, кровных или связанных браком, которые сами себя осознают членами данной группы и которых связывают постоянные контакты, семейные мероприятия, и, часто, общий быт. Исследуемая семья состоит из 4 поколений (16 человек), которые хотя и не живут все вместе под одной крышей, но поддерживают частые контакты, совместно решают семейные вопросы. Таким образом, в нашей работе семья понимается в широком и узком смысле: «большая семья» (все 16 человек) и «малая семья» (7 пар с детьми и без). Основными респондентами стали 2 поколения – «дети» (возраст 19-27 лет) и «родители» (48-50 лет), оставшиеся два – это «дети детей» (опрошен 1 чел, 6 лет, т.к. остальным около года) и «прародители» (1 чел., 80 лет). Из 14 опрошенных человек 9 женщин и 5 мужчин.

Информация собиралась в ходе глубинных интервью, неформальных бесед, переписки в социальных сетях, а также включенного наблюдения. Для интервью были составлены вопросы, разделенные на 10 блоков, каждый из которых посвящен одному мифологическому персонажу или явлению. В результате проведенного исследования удалось выделить ряд специфических черт функционирования мифологических текстов в семье.

Значительное влияние на формирование мифологических представлений оказывает социальный и когнитивный контекст, в который погружен информант (круг общения, знание определенных «локальных мифологий» профессиональных групп и сообществ по интересам, СМИ и другие медиа-ресурсы, которые использует человек). В поколении детей (III) это особенно важно и даже перевешивает роль внутрисемейной трансляции. Получается, что СМИ перенимают часть воспитательной функции, а также и роль в передаче культурной информации и своего рода «традиции», в понимании знаний повседневных примет, бытовых магических текстов, демонологических сюжетов. Например, Инф. III.2.a<sup>1</sup> интерпретирует явление сонного паралича, которые другие информанты опознали как *домовой души* [Инф. III.3.a], следующим образом:

*Инф.*: Мне лично кажется, это было пережитое ею осознанное сновидение или, знаете же по-любому, есть так называемый «синдром старой ведьмы». Ничего мистического <...> Я испытывала это явление еще в детстве и потом периодически на протяжении юности. Тогда еще не довелось прочесть об этом, потому казалось, что это некое мистическое переживание. А потом, года два-три назад, прочитала в интернете. Сейчас уже и не вспомню, где именно. Припоминаю, что информацию об этом синдроме позже публиковали в паблике «Insanity Wolf» <...>

*Соб.*: А ранее как интерпретировала?

*Инф.*: В раннем детстве, услышав спронежия странный хохот над головой, подумала, что это призрак ведьмы. Лет семь-восемь было... Позже, сталкиваясь с такой ерундой в период 14-15 лет, посчитала это за присутствие демонов. Такие тогда были увлечения [*Инф.* III.2.a].

Для поколения родителей (II) основным источником демонологических сюжетов и знания персонажей, по собственной признанию информантов, стала бабушка (поколение, предшествующее информантам I группы).

*Инф. 1.*: А бабушка-то жила с нами. И, собственно вся этнография, все...

*Инф. 2.*: Бабушка нам очень много рассказывала.

*Инф. 1.*: Но, бабушка у нас была просто клад для этнографа.

*Инф. 2.*: Сейчас вопросы читаю и вспоминаю

*Инф. 1.*: (смех) Есть что вспомнить!

*Инф. 2.*: Да, есть что вспомнить.

<...>

*Инф. 1.*: Ну вот, соответственно, все наши мистические представления и суеверия с бабушкой и связаны. Мама, она коммунистка с отцом, постоянно в работе [*Инф.* II.2.a и *Инф.* II.3.a].

Для поколения I (бабушка) в определенный момент (когда она перешла в статус бабушки и прабабушки, перестала работать), появилась потребность в мифологическом знании, как для воспитания внуков, так и для ведения домашнего хозяйства (огород, содержание частного дома). Источником появившихся у нее демонологических представлений стали уже сведения, получаемые из массовой культуры, советы окружения (соседей и знакомых), литературы.

Таким образом, в нашем кейсе оказался актуальным примерно один набор персонажей – домовая, ведьма (колдуны) и русалки, связанные с определенным набором семейных рассказов, циркулирующих внутри семьи. Однако среди информантов различаются наименования этих персонажей и интерпретация связанных с ними ситуаций (как в указанном выше примере про истолкование в русле моделей «домовой душит» vs. «синдром старой ведьмы»). При этом

большую роль играет не принадлежность к определенному поколению (молодежь или бабушка) или трансляция информации от родителей (прародителей) к детям, а коммуникативные связи каждого члена семьи с другими социальными группами (прежде всего, молодежными субкультурами и профессиональными сообществами). Впрочем, для некоторых членов семьи (Инф. II.2.а и Инф. II.3.а) оказался важен авторитет их (ныне покойной) бабушки и воспоминания о ее рассказах, которые скорректировали мифологические представления как их самих, так и тех младших родственников (Инф. III.1.а и Инф. III.3.а), для которых оказался важен авторитет мамы и тети и, одновременно, нет значимых для них иных источников мифологического знания из социального окружения или массовой культуры.

---

<sup>1</sup> Информанты для анонимности и удобства типологизации материала пронумерованы следующим образом: римские цифры (I, II, III и IV) обозначают поколение, от старших к самым младшим; арабские цифры – брачные пары в рамках каждого поколения; буквы: «а» – кровный родственник, «б» – его брачный партнер.

#### *Информанты*

Инф. II.1.а – жен., 1964 г.р., род. в Нижнетавдинском р-не Тюменской обл., прожив в г. Тюмень, зап. М. Байдуж, 2014 г.

Инф. II.2.а. – жен., 1966 г.р., род. в Нижнетавдинском р-не Тюменской обл., прожив в г. Тюмень, зап. М. Байдуж, 2014 г.

Инф. III.1.а. – жен., 1988 г.р., род. и прожив в г. Тюмень, зап. М. Байдуж, 2014 г.

Инф. III.2.а. – муж., 1989 г.р., род. и прожив в г. Тюмень, зап. М. Байдуж, 2014 г.

Инф. III.3.а. – жен., 1988 г.р., род. и прожив в г. Тюмень, зап. М. Байдуж, 2014 г.

Инф. III.4.а. – жен., 1995 г.р., род. и прожив в г. Тюмень, зап. М. Байдуж, 2009 г. (1) и 2014 г. (2)

#### *Литература*

Разумова И.А. Потаённое знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001.

Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010.

**Г. В. Бакус**

(АНО НИЦП «Тверьком», Тверь)

### **Спор демона и Богоматери на страницах *Laienspiegel* Ульриха Тенглера**

«Зерцало мирянина» (*Laienspiegel*) Ульриха Тенглера представляет собой сочинение, относящееся к периферии корпуса текстов европейской демонологии раннего Нового времени. Популярная юридическая энциклопедия на немец-

ком языке оказалась чрезвычайно востребованной, выдержала серию переизданий на протяжении первой половины XVI в. и запечатлела реалии начинающейся охоты на ведьм. Уже после смерти автора текст *Laienspiegel* был дополнен главой *Uon kätzerey warsagen schwartzer kunst / zaubery / vnholden & c.* ('О ереси, предсказаниях, темном искусстве и волшебстве, нечестии и т.п.'), посвященной противодействию злонамеренному колдовству судебными средствами. Таким образом, «Новое зеркало мирянина», увидевшее свет в 1511 г., оказалось одной из первых печатных книг, транслировавшей авторитетные суждения авторов «Молота ведьм» в немецкоязычную среду. Однако самым интригующим обстоятельством в истории этой книги следует считать наличие обширного раздела, содержащего прения демонов и Богоматери относительно людских судеб. «Новое зеркало мирянина» парадоксальным образом сочетало в себе конкретные рекомендации относительно преследования приспешников дьявола и обширные фрагменты текста, приписываемые ему. Противостояние добра и зла в пределах одной книги оказывалось разведенным на два «уровня» – безликих и абстрактных судей и ведьм, с одной стороны, и персонифицированных образов вселенского масштаба – с другой. Особый колорит книге придает богатый иллюстративный материал, изображающий участников спора.

**П. В. Башарин**

(РГГУ, Москва)

### **Изображение демонов в живописи Сийах Калама и его школы**

Целью настоящего доклада является анализ сюжетов рисунков, принадлежащих Сийах Каламу и его последователям (XIV–XV вв.). Рисунки входят в «Альбом Завоевателя», хранящийся в библиотеке музея дворца Топкапы в Стамбуле. Некоторые источники свидетельствуют о том, что они были созданы в Туркестане и попали в Стамбул во время правления султана Селима I. Согласно укорененной точке зрения, изображения находят ряд параллелей в мусульманской литературе при отсутствии таких параллелей в изобразительном искусстве. Различные гипотезы связывают эти сюжеты с иранским, турецким, китайским или уйгурским (буддийским) искусством. Большинство миниатюр содержит изображения демонических существ. Согласно Дж.М. Роджерсу, изображения демонов могли служить прекрасными иллюстрациями к сочинениям типа *Истории пророков (Кисас ал-анбийа')* ал-Киса'и и *Чудес творений (Аджа'иб*

*ал-махлукат*) Хамд Аллаха ал-Казвини. Ключевыми сюжетами являются: похищение людей и животных, распиливание дерева, перетягивание веревок, связывание, танец с лоскутами, борьба, ссора, разрывание на части лошади (пир), демоны-музыканты, демон-отшельник. Лики некоторых демонических существ отличаются ярко выраженной оригинальностью и предположительно могли быть созданы в качестве портретной карикатуры на современников художника. Отличительной чертой изображений является внешняя и внутренняя экспрессия и динамизм, который подчеркивается как в пластике, так и в развевающихся одеждах персонажей. Пластика передается нарочито гротескными изображениями фигур (могучие, рельефные или же долговязые тела). В связи с этим часто подчеркивается несвойственный буддизму реализм этих изображений. Детали изображения демонов в основном соответствуют традиционной мусульманской иконографии: шкуры как у животных (в том числе пятнистые), грозные лица, рога, бороды, хвосты, подобные тигриным, некоторые увенчаны драконьими головами. Особым маркером демонической природы являются металлические предметы: браслеты на руках и ногах, обручи на шеях, цепочки и колокольчики, а также кинжалы. Интерес представляют также сюжеты, гипотетически изображающие сцены колдовства.

Следует отметить ряд совпадений в изображениях демонических существ и людей в живописи Сийах Калама. Схожими оказываются манера изображения, а также позы, прорисовка тел, экспрессия. Согласно М.Ш. Ипшироглу, на большинстве рисунков Сийах Калама и его школы представлены бытовые сцены из жизни народов Западного Туркестана, а демонические сцены отражают верования среднеазиатских кочевников. Демонических персонажей можно трактовать как изображение кочевых народов, чей образ жизни коренным образом отличался от быта оседлого мусульманского населения Ближнего Востока. Он расценивался как чуждый, нечеловеческий и использовался для иллюстрации «быта» демонов. Данная традиция прослеживается уже с монументальной живописи Согда и Уструшаны, оказавшей значительное влияние на мусульманскую миниатюру. Так, сцену разрывания туши коня демонами Роджерс сравнил с историей об ойратах, которые шокировали этим обычаем каирскую публику в конце XIII в., поскольку, согласно мнению многих мусульманских правоведов, употребление конины в пищу не допускается. С такой же позиции может рассматриваться изображение демона, плененного двумя людьми.

Анализ основных сюжетов демонстрирует их связь с иранской и османской миниатюрой XV–XVII вв., а также с миниатюрой мусульманской Индии. Не-

сколько миниатюр представляют собой реминисценции известных сюжетов единоборства Рустама с дивами, нашедших многочисленные отражения в мусульманской миниатюре. Еще несколько миниатюр могут быть отнесены к сюжету трона царя Соломона (восседающего вместе с Билкис, царицей Савской), который несут демоны. К сюжету о Соломоне могут тяготеть изображения демонов, несущих сундуки. Сюжет с демонами-музыкантами имеет многочисленные параллели в османской и индо-мусульманской (начиная с могольского периода) миниатюре. Умыкание людей демоном соответствует сценам похищения демонами человеческих душ в османской миниатюре (Матали' ас-са'ада). Сцена распиливания пня имеет явную параллель со сценой перепиливания язычниками дерева, куда спрятался пророк Захария в османской миниатюре. Сражение демонов из-за частей лошади находит продолжение в раджастханской миниатюре (видимо, через декканскую). Вместе с тем некоторые исследователи предложили довольно удачные китайские параллели. С учетом мусульманского контекста они могут указать на гипотетический источник иконографических образов, поскольку ряд сюжетов в мусульманской миниатюре имеет установленное китайское происхождение, попав на территорию мусульманского мира в монгольский и постмонгольский периоды.

**Е. В. Быкова**

(Вятский гос. ун-т, Киров)

**Антихрист в старообрядческом сознании:  
проблемы современной интерпретации**

В основе доклада лежат полевые материалы, собранные у старообрядцев различных согласий и толков, проживающих на территории Кировской области.

Тема Страшного суда и конца мира часто поднимается на страницах апокрифических сказаний в рукописных старообрядческих книгах. В иконописи и металлопластике, в лубочных картинках Страшный суд – это многофигурная и многоярусная композиция назидательно-эсхатологического характера, очень популярная в старообрядческом искусстве. В ней отражена вера во второе пришествие Христа – справедливого судьи, вера в воскресение мертвых, разделение людей на праведников и грешников и направление их соответственно в рай или геенну. Основным смыслом сюжета о Страшном суде в старообрядческой среде –

не предостережение о конце мира, а зримое указание на то, что ожидает грешников, и яркая картина бесполезности запоздалого покаяния.

У старообрядцев Кировской области ярко выражены эсхатологические воззрения. Они считают, что царство Антихриста уже настало; предвестниками же конца мира и второго пришествия будут природные катаклизмы и социальные кризисы. О скором наступлении последних дней свидетельствуют войны, демографические проблемы, потеря людьми нравственности и религиозности.

Придет знаешь кто – Антихрист. Он уже сейчас где-то обучается, как издеваться над людьми. Будут ведь великие муки, люди будут принимать [их]. Придет Антихрист на голод, голод будет, где-то будет такая жара, вся вода высохнет, люди все на улице, даже некому буде хоронить, валяться будут мертвые. Голод будет, где-то водой зальет, а где-то... И Антихрист придет, а у нас ведь живые два человека взяты на небо<sup>1</sup>, и Господь их спустит вниз, и они будут уговаривать, чтобы печати не давали ставить на руку или на горло. [1]

Старообрядцы-беспоповцы считают, что Антихрист господствует на земле («чувственно» или «умственно») со времени раскола русской православной Церкви. Они убеждены, что в последние времена не может быть священства и не может совершаться божественная литургия, ибо наступила антихристова «мерзость запустения на месте святе» – отступление от веры, ересь, беззаконие, нечестие (в т.ч. прибавление лишнего «и» к имени Господа Иисуса Христа). С Антихристом связано «число зверя» 666, упоминаемое св. апостолом Иоанном Богословом.

Вот скоро время то, видишь, какое стало, время поджимает, надо это... Будут ведь печати ставить. Где-то в других странах начали, маленько где-то ведь ставят печати, или на лоб или на руку. 666 – будет номер такой всем. И кто это печать поставит, тот телом почернеет. Или умереть, или печать эту дать ставить. И если он даст печать эту поставить, то он в ад попадет, а если не даст, то он в рай, конечно [Инф. 1].

В эсхатологических представлениях современных старообрядцев исторический вектор обращен к будущему. Желание нарушить заповеди, приобщиться к «новому» и забыть «старое» преследует человека.

Жизнь – это междоусобная, непрерывная борьба между Иисусом Христом и демонскими силами. Единственное противоядие против бесов – покаяние [Инф. 2].

Учение о конце мира пронизывает этику и быт староверов. Они понимают, что, живя среди людей, они невольно будут нарушать религиозные установления. Старообрядцы (особенно беспоповцы) и сейчас сохраняют понятие «замирщения», т.е. нарушения канонов, запрещающих православным христианам об-

щение с иноверными, некрещеными и отлученными не только в молитве и таинствах, но, без нужды, и в пище, и в быту.

Посуда, например, чтоб обязательно была закрыта. У мамы свекровь была, она говорила, что если ведра на ночь не закрыли или не благословили, то она эту воду потом выливает за крыльцо. Если не закрыты ведра, то воду пить не будут, там бесы были, умывались, лазили. И я тоже слышала в детстве, нам говорили, что идет Дьявол. Он же весь обхарканный (ведь по левую сторону он, а по правую ангел). Ему святой говорит: «Что ты в деревню идешь такой грязный»? А он ему отвечает: «Где я у вас умоюсь, у вас все освещает Господь, создал землю, вот и освещает. Я сейчас иду в деревню, там хозяйка не закрывает умывальник, там и умоюсь». Это мы слышали с детства, нам это внушили. И посуда у нас всегда была отдельная [Инф. 3].

Как уже отмечалось, старообрядцы считают, что время Антихриста уже настало, поэтому остается только ждать знамений, предвещающих конец мира и Страшный суд. Самым главным предвестием считается потеря благочестия на земле и неистинность веры христиан. Старообрядцы полагают, что количество церквей, которые стали появляться в настоящее время, не спасет человечество от суда, потому что вера неистинная. Потеря благочестия заключается в том, что «молитвы забыли, заповеди нарушаем», а бесы – слуги Дьявола – везде.

В последние времена все концентрируется в храмах, и в храме сядет Антихрист. Поэтому, сейчас вера, я считаю, должна быть в душе больше. В церковь можно ходить, поставить свечку, но не больше [Инф. 4].

Таким образом, эсхатология – это основа старообрядческой идеологии. Этика, быт староверов базируются на представлении о конце мира. Источником эсхатологических представлений являются книги, на которые постоянно ссылаются информанты, например, Цветник и Синодики, встречающиеся в их книжных собраниях. Кроме того, отметим и такое характерное явление в старообрядческих общинах (особенно у федосеевцев), как пророчества, роль которых в формировании и распространении эсхатологических воззрений также велика: «Каждый круг, каждая молельня имеет из среды своей пророка; чтит его, веря слепо и свято в его слова» [Кельсиев 1861: 105].

---

<sup>1</sup> Одним из них старообрядцы, в соответствии с Ветхим Заветом, считают Илью Пророка (4 Цар. 2:11), второго же (пророка Еноха, Быт. 5:24) назвать затрудняются.

### *Литература*

Кельсиев 1861 – Сборник правительственных сведений о раскольниках, сост. В. Кельсиевым. Вып. 2. Лондон, 1861.

### Список информантов

[Инф. 1] Зап. в 2012 г. от Ф.И. Парфёновой, д. Микварово, Кильмезский р-н Кировской обл., 1929 г.р. (федосеевское согласие).

[Инф. 2] Зап. в 2012 г. от Т.И. Мальцевой, д. Микварово, Кильмезский р-н Кировской обл., 1929 г.р. (федосеевское согласие).

[Инф. 3] Зап. в 2013 г. от Н.П. Пушиной, д. Микварово Кильмезский р-н Кировской обл., 1954 г.р. (федосеевское согласие).

[Инф. 4] Зап. в 2013 г. от Н.И. Дёминой, д. Кокуевка, Кильмезский р-н Кировской обл., 1921 г.р. (часовенное согласие).

**М. М. Валенцова**

(Институт славяноведения РАН, Москва)

### Мифологические персонажи – «помощники» и «дарители»

Мотивы помощи нечистой силы людям известны в разных жанрах – сказках, быличках, поверьях и, как правило, рассматриваются в традиции как отрицательные, вредные или опасные, а блага, полученные от мифологических персонажей (далее – МП), – как обманчивые, временные или греховные. Различаются классы МП и ситуации получения человеком благ от них.

1. Демоны – олицетворение природы (*вилы, карлики, водяные, король змей* и др.). Они в целом нейтральны; к человеку, соблюдающему правила поведения в их пространстве, благосклонны. Например, сербские *вилы*, по верованиям, помогали людям в несчастье, приносили удачу, были справедливы и наказывали за неправду [СМР: 77]. По словацким рассказам также *vily* помогали людям, а герою Яношику они дали пояс, в котором заключалась большая сила и с которым он был непобедим. В одной восточно-чешской быличке *lesná panna* в награду за танец в одно мгновение спряла за девушку всю кудель да еще насыпала ей в сумку березовых листьев, превратившихся дома в золото [ČL X/1901: 205]. Словацкий *lesni pidimužik*, живущий в стволе или в кроне старого дерева, был дружелюбен к людям – пока не обидят его или дерево, где он жил, показывал клады добрым людям и наказывал жадных, завистливых, бесчувственных к природе [Замагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 71–72]. Гномики в горах и в шахтах – словац. *lútky, permoníci* помогали чистым душой людям, могли обсыпать одежду золотой пылью, стряхнув которую дома, те богатели, а старым шахтерам, угощавшим их лепешками и водой, указывали золотые жилы [Dobšinský 1880: 114–115].

Если человек окажет таким духам помощь или сделает добро – пусть даже по своему человеческому разумению – то получит ответный дар. Много подобных сюжетов о «короле змей», отдающем свою корону или рожки. В Полесье уж сбрасывает рожки, приносящие удачу в хозяйстве их владельцу (ровен.); в восточной Польше спасенная крестьянином змея в благодарность поцеловала человека в уста, отчего он стал понимать язык животных и птиц [Гура 1997: 89–90], и т.п.

Мифологические персонажи этой группы бесхитрольны и справедливы. Они одаривают людей за чистую душу, доброту, щедрость и бескорыстие. Правда, дары эти нередко оказываются непостоянными, существуют до тех пор, пока человек остается добрым и благородным, пока он не нарушает запрета, связанного с даром (например, рассказывать о нем чужим), или пока он не потеряет магический предмет или у него этот предмет не похитят.

2. Антропоморфные лесные демоны, живущие семьями, имеющие человеческий характер и человеческие же пороки, только более «глупые» (*дикие люди, богинки, полудницы*) – злобны, крадут или подменяют человеческих детей, воруют урожай. Вместе с тем чешские, словацкие *diví muži, divé žen(k)y/panny*, болгарские *дивите жени*, словенские *divje žene, divji možje* могли также помогать в поле, одалживать утварь, одаривать, прясть для людей – правда, лишь в награду за услугу. У словенцев считается, что именно *divje deklevojke* научили людей земледелию [СД 1: 93]. В чешской быличке *divá žena* подарила крестьянину – за то, что он нарезал ей веток на помело для печи – калач, который, если его не доедать до конца, за ночь снова становился целым [ČL XIII/1904: 31–32]. Нижнелужицкие *lutki* (верхнелужицкие *palčiki*) за одалживание хозяйственных вещей носили людям хлеб и пироги [Černý 1898: 73–74].

Дарение в данном случае – обычный для человеческого общества дарообмен, услуга за услугу, но и обида за обиду.

3. Домашние духи. Зооморфные (*домашний уж, ласка*) – источник счастья и благ. Нижнелужицкие ужи, называемые *góspodař* и *góspoza*, приносили счастье и благополучие в дом и умирали вместе с хозяином и хозяйкой [Černý 1898: 24]; сербская *змија кућарица* охраняла дом и его жителей, приносила счастье и благополучие [СМР: 156]; белорусы верили, что «нужно только ужу угодить, и он будет приносить в дом счастье» [Васілевіч 1996: 133].

Антропоморфные духи – *домовой, кикимора* – амбивалентны, могут и вредить, и помогать, но всегда опасны. Они похожи на человека по характеру, часто действуют по настроению, у них есть свои пристрастия; русские домового

так и называют – *соседушко*. Зловредная *кикимора*, например, как и *домовой*, может покровительствовать хозяевам: помогать печь хлеб, укачивать детей, заботиться о скотине, предупреждать о беде (волог. [Черепанова 1983: 125]).

Помощь домового духа обусловлена в первую очередь совместным проживанием или «родством» (считается, что домовый – душа предка), а во-вторых – правильным поведением (кормление, хорошее отношение к самому духу, а также трудолюбие хозяев, мир в семье).

4. Домашние духи, искусственно созданные для обогащения, продукт колдовской деятельности, желая получить блага безотносительно к своему поведению, чистоте помыслов – во что бы то ни стало, даже за счет отбирания у соседей. Они характерны преимущественно для севернославянского ареала. Луж. *zmij, plon*, словац. *zмок, džmij*, чеш. *plivník*, карп.-укр. *хлопець, хованец*, с.-рус. *змея деньгоносица, змей-носак*, и др. – приносят своему хозяину зерно, молоко, деньги и др. блага, заботятся о конях и скоте, выполняют желания и помогают во всяких делах.

МП-обогачитель не одаривает и не помогает хозяину заработать богатство, но приносит ему добытые (отнятые у других) блага. Богатство оказывается эфемерным и исчезает вместе с демоном, за него приходится расплачиваться своей душой или другими услугами (например, по восточнословацкому поверью, ночью *змок* превращался в существо противоположного пола по отношению к хозяину и принуждал к сожительству).

Анализ фрагмента мифологической системы показывает, что МП не только устрашают, наказывают и губят людей, но практически любой из них способен помогать одаривать человека, если тот демонстрирует правильное поведение и добрый нрав. «Правильность» в ситуации контакта с МП оказывается аналогичной правилам человеческого общежития, а получение даров непосредственно зависит от человеческой нравственности и моральных ценностей, которые описаны и проиллюстрированы в нарративах о демонологических персонажах.

---

*Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «Славянская народная аксиология (оценки и ценности в языке и народной культуре)».*

#### *Литература*

- Васілевіч 1996 – *Васілевіч У.* Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мінск, 1996.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

- СД 1 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И.Толстого. Т. 1. М., 1995.
- СМР – Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Черепанова 1983 – Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Černý 1898 – Černý A. Mythiske bytosće lužiskich Serbow. Budyšin, 1898.
- ČL – Český lid. Praha. 1891–. R. 1–.
- Blagoeva-Neumanová 1976 – Blagoeva-Neumanová T. Ľudová démonológia na Zamagurí v kontexte a v koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózná práca. Bratislava, 1976.
- Dobšinský 1880 – Dobšinský P. Prostonárodné obyčaje, povery a hry slovenské. Martin, 1880.

### Л. Н. Виноградова

(Институт славяноведения РАН, Москва)

#### **Функция ‘вредить людям’ и функция ‘наказывать нарушителя правил поведения’ в народной демонологии: в чем разница?**

В процедуре идентификации того или иного мифологического персонажа (предпринимаемой для определения его места в классификационной системе) важными, конечно, являются и способы номинации демона, и признаки его внешнего вида, и генезис, и локативно-темпоральные характеристики, но все же наиболее значимыми оказываются свойственные ему стереотипы поведения. А внутри этого блока признаков, относящихся к сфере деятельности мифологического персонажа, выделяется, во-первых, группа действий, не направленных на человека, обозначающих некие личные пристрастия («любить музыку и танцы», «избегать соленой пищи»), свойства («быть прожорливым»), способности («иметь склонность к оборотничеству»), привычки и особенности поведения («раскачиваться на ветвях деревьев», «расчесывать свои длинные волосы»); и, во-вторых, группа действий, направленных на человека, которая представлена двумя противопоставленными функциональными типами: «вредить людям» – «помогать им». С помощью этой универсальной схемы может быть вполне адекватно описано большинство персонажей «низшей» мифологии.

Однако зафиксированное в разных локальных традициях почти безграничное многообразие демонологических мотивов продолжает ставить перед исследователем все новые вопросы, связанные с такими случаями, которые не укла-

дываются в эту, казалось бы, удобную для анализа и опробованную на полиэтилическом материале схему. Дело в том, что не всегда удается определить прагматическую направленность того или иного действия мифологического персонажа (т.е. его намерение, целевую установку). Например, мотив «Домовик наваливается ночью на спящего домочадца» может трактоваться в отдельных случаях как вредоносное по отношению к человеку действие (следствие его «нелюбви» к конкретному обитателю дома, желания выжить его из дома); в других вариантах – как способ предсказания будущего, предостережения от беды; в третьих – как намерение наказать неправильно себя ведущего человека. Леший пугает заночевавшего в лесу человека, сгоняет его с места ночевки, потому что тот улегся на его пути (заночевал на «лешей тропе»), либо нарушил правила этикета (не попросился на ночлег у хозяина леса), либо спасая от падающего дерева, то есть от верной гибели. Таким образом, одно и то же действие демонического существа может трактоваться то как вредоносное по отношению к человеку, то как патронажное, то как форма справедливого наказания человека за нарушение установленных норм поведения.

Не укладывается в двоичную систему противопоставленных функций «вредить» – «помогать» ряд действий, направленных на человека, но имеющих некие другие целевые установки. Например, умершая мать, которая ходит по ночам в свой дом, чтобы накормить оставшегося в живых грудного ребенка (искупать его, покачать люльку и т.п.), не преследует по отношению к нему злокозненных целей: она проявляет свою любовь к ребенку и желание помочь домочадцам, однако подобные визиты потустороннего пришельца воспринимаются живыми как вредоносные по своим последствиям. Вообще для категории умерших предков (или для персонажей, генетически с ними связанных) характерны многочисленные действия, которые трудно классифицировать как однозначно вредоносные или патронажные по своей функции. Ср., например, следующие мотивы: «умершая дочь-русалка просит у родных свою любимую одежду»; «русалка обращается к человеку с просьбой вынуть занозу из ее ноги»; «умерший родственник, пришедший в дом на поминки, упрекает родных за отсутствие на столе угощения» и др.

Для правильной оценки характера взаимоотношений человека со сверхъестественными существами необходимо проанализировать круг быличек, объединенных мотивом: «Мифологический персонаж выражает свое недовольство по отношению к человеку, нарушившему общепринятые нормы поведения». Лишь частично он может соотноситься с функцией «наказывать человека», ибо

во многих случаях речь идет не о явном наказании провинившегося, а о том, что мифическое существо внезапно появляется перед нарушителем обычаев, упрекает его, осуждает, высказывает недовольство, обиду, жалобу, поучает, предостерегает от ошибок, напоминает правила поведения, а уж затем – угрожает, мстит, наказывает. Ср. следующие мотивы: «Леший останавливает сердитым окриком ребят, не по правилам собирающих в лесу грибы: „Зачем так делаете неладно!“» (с.-рус.); «Некая женщина в белом, появившаяся возле проруби, напоминает девушкам запрет ходить за водой в полночь: „Вы знаете, что в двенадцать часов на прорубь ходить нельзя? Хоть у соседки ковшик воды попроси, а не ходи!“» (рус. сибир.); «Банная староста упрекает помывшуюся в бане женщину за то, что та не оставила теплой воды: „Зачем воду ни капли не оставила, у меня ведь тоже дети есь“» (с.-рус.).

Но даже тогда, когда мифологический персонаж действительно наказывает нарушителя норм поведения (наносит человеку ущерб, увечье, насыляет болезнь, доводит до смерти), сами рассказчики быличек признают за ним право контролировать поведение людей и карать виноватых, т.е. считают подобные формы наказания справедливыми, спровоцированными неправильным поведением самого человека, которого признают грешником.

Большую популярность приобретает этот мотив («Мифологический персонаж упрекает либо наказывает человека, не соблюдающего установленных правил поведения») в цикле быличек, тематически связанных со случаями нарушения запретов на несвоевременную работу (особенно прядильно-ткаческих занятий по праздникам). В полесских рассказах засидевшуюся за прядением допоздна пряжу пугает чей-то голос: «До кольки будэш прясти?» (брест.); или: «Шо то ты, бабо, робыш?» (волын.). Либо перед женщиной, нарушившей запрет прясть по пятницам, появляется св. Пятница и требует: «Я Пятница! Не роби!» (гомел.); либо она упрекает: «Што ты делаеш на мой день?» (брян.); либо жалуется: «Вы же запыляете мене очы», «Вы мои волосы рвэтэ...» (чернигов.). Аналогичным образом действуют персонифицированные дни недели и праздники: *Сэрэда*, *Няделька* (т.е. воскресенье), *Коляда*, св. Варвара, Евдокия, Параскева, а также «святые деды» (умершие предки) и представители нечистой силы: домовик, русалка, *веретенница*, *ночница*, «пани с одной коровлячей ногой», «дед с бородой», «женщина в белом» и др.

Осознаваемая рассказчиками этих поучительных историй неправота людей, совершивших грех несвоевременной работы, и безусловная правота персонажей-контролеров, требующих от людей соблюдения установленных правил, со-

здают условия, при которых образы нечистой силы неожиданно сближаются с образами народного культа святых (и даже с высшими божествами — Богородицей, Богом); те и другие выполняют одну и ту же функцию контроля за соблюдением правил поведения. Если даже в текстах быличек упоминаются их карательные по отношению к людям действия, то они рассматриваются носителями традиции как справедливое возмездие, наказание грешников, а не как проявление злокозненных намерений. В этом смысле кара за грех не должна быть причислена к разряду «вредоносных действий», а сами эти мифические «контролеры» и «наставники» образуют весьма необычный единый персонажный ряд, который включает представителей как «низшей», так и «высшей» мифологии.

**Д. Ю. Доронин**

(ИЭА РАН, Москва)

### **Посмертная жизнь шамана: трансформация мифологических представлений об активности мертвых у тюркских народов Алтая**

Доклад посвящен трансформации мифологических представлений о посмертном существовании шаманов у тюркских народов Алтая (алтайцы, теленгиты, челканцы, кумандинцы, тубалары). Источниками являются публикации этнографов-алтаистов XIX–XX вв. (В.И. Вербицкий, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, А.В. Анохин, С.А. Токарев, Н.П. Дыренкова, Л.П. Потапов, В.П. Дьяконова и др.), а также наши собственные полевые материалы, собранные во время работы в Республике Алтай в 2003, 2011–14 гг. В докладе будет дано описание традиционных и современных погребально-поминальных обрядов, выполняемых в случае смерти шамана; будет приведен анализ мифологических текстов: представлена типология действий умершего шамана.

Традиционные представления алтайских народов о посмертной судьбе человека известны в нескольких вариантах: согласно материалам А.В. Анохина, умершие либо исключаются из мира живых, становясь работниками властителя Нижнего мира *Эрлика*, либо, превращаясь со временем в вечно голодных злых духов *јаман кӧрмӧстӧр*, остаются в Среднем мире, среди людей, представляя особую опасность для живых в *красный вечер*<sup>1</sup> и ночью. Л.П. Потапов приводит схожие сведения: *кут / сӱне* умершего уходит в страну умерших, которая находится «в земной зоне» или переселяется в подземный мир [Потапов 1991: 29, 35].

В нашей полевой работе типичным ответом на вопрос о посмертной актив-

ности мертвых были довольно смутные представления о так называемой *кара неме*<sup>2</sup>, опасной для человека голодной ипостаси умершего. Этот своего рода «остаток» умершего, лишенный его личностных качеств, довольно долгое время сохраняется на могиле человека, готовый пожрать душу любого оказавшегося поблизости живого человека. По этой причине алтайцы традиционно не посещают могилы своих родственников [ЕЭВ]. В 2012 г. мне пришлось трижды просить своих знакомых теленгитов<sup>3</sup>, молодых людей, остановить машину у старого кладбища. Я не получал никакого ответа, и в результате мне было сказано: «Нельзя! Мы боимся, тебя заберут!» С другой стороны, существуют представления о нормативном посещении покойником своей семьи в течение трех лет после его смерти. Как правило, в такой ситуации покойник не опасен для живых людей, родственники просто видят его в доме или встречают на улице. По истечении трех лет он «возвращается домой», уходит в *ол жер*<sup>4</sup> к своим ранее умершим родственникам [БАК]<sup>5</sup>. Челканцы – информанты Л.П. Потапова – также считали, что *кут*<sup>6</sup> умершего может в течение нескольких лет оставаться на земле живых людей, и только при помощи шамана перекочевывает в «другую землю» [Потапов 1991: 41].

Представления о посмертной судьбе шаманов, в отличие от людей обычных, имеют свою специфику. Более могущественные в магическом плане при жизни, после смерти они надолго сохраняют свою активность, оказывая помощь своим потомкам спустя поколения, пока помнят их имена. Некоторые из записанных нами текстов соотносятся с известным мотивом о ходячем покойнике: даже днем шамана видят как живого в его доме или слышат его шаги, вздохи, голос. Используется, таким образом, и визуальный, и аудиальный код. В ряде случаев информанты сообщали, что жить в таком доме становилось невозможно, такие истории известны о челканской шаманке Александре Казакоповне Абашеевой<sup>7</sup>:

Сын приезжал на похороны, вначале отказался от всего. Он <русский, человек, которому она обещала свой дом> поместился в этот дом и не смог жить, он ушел. Потом сын приехал, этот дом продал и уехал. Ему <тому человеку> виделось, слышалось, вот кто-то по квартире ходил, стучал, брэнчал, в общем, спокойно спать нельзя было. Ходил человек всё время по квартире. Значит, вот таким вот образом: если он как-то причастен к этому делу, то она покоя не давала. Она покоя не давала ему, он вынужден был уйти, говорят. Это люди рассказывают турочакские.

Он русский, она алтайка. Поместился тот человек, которому она дом обещала, и он не смог жить здесь. Непокойно было, непокойно. Неслучайно. Она, в

порядке наказания, постоянно вот причастность проявляла свою в этом домике. В одиннадцатом году она умерла, ездили отсюда хоронить. Ну, это у нас, по-алтайски, говорят – «черти ходят», то есть «дух этого человека ходит» [КЕП].

Также были вынуждены выселиться жильцы из дома алтайского сказителя Алексея Григорьевича Калкина, считавшегося шаманом или очень сильным *неме билер кижжи*<sup>8</sup>. После смерти сказителя поселившиеся в его дом родственники встречались с ним то во дворе, то внутри дома. Это явилось одной из причин переустройства жилого дома в мемориальный музей.

Согласно А.В. Анохину, такие проявления активности покойного шамана происходят через три, пять и семь лет после его смерти [Анохин 1924: 22]. Также довольно частотными являются рассказы о явлении покойного шамана в сновидениях, например, его родственникам. Это истолковывается как проявление заботы шамана о своих потомках: он предупреждает / охраняет / передает важную информацию / участвует в становлении нового шамана.

Существенным моментом является то, что в обоих типах посмертной активности (в сновидениях и наяву) явления шамана часто обладают позитивной функцией для живых людей: от столь статусного покойника прямо ожидают такой активности и помощи живым потомкам<sup>9</sup>. Активность покойника в этом случае не зло, а сигнал для живых, начало коммуникации с ними. В отличие, например, от русских мифологических представлений о приходящем покойнике, чьи действия в итоге опасны и губительны для живого человека, активность покойного шамана у алтайских тюрков является знаком к его становлению в качестве родового/семейного духа-покровителя и/или патрона, духа-наставника живого шамана из этого же рода [Дыренкова 1949: 109, 151; Потапов 1991: 50]. Согласно рассказам *кама Сапыра* (1910-е гг.), в ночь третьих или седьмых суток дух шамана уходит из царства *Эрлика*, возводится умершими ранее родственниками в разряд *ару немее / ару тӧс* – родовых ‘чистых духов’ (*алт.*) и приходит к своей живой родне. Покойник проявляет себя через звук: за юртой / в лесу раздаются глухие удары бубна [Анохин 1924: 22].

А.В. Анохин и Л.П. Потапов приводят рассказы своих информантов о том, что в случае проявлений умершего шамана его живые родственники совершают обряд поминовения *качылга / чачылга / саба* с дарами покойному. Живой приглашенный шаман определяет, достоин ли умерший почитания. Сооружается ритуальное символическое изображение покойного шамана *чалу* (это может быть условно выполненная антропоморфная деревянная фигурка, вставленная в небольшой деревянный обруч) [Анохин 1924: 22; Потапов 2001: 145]. В ряде

случаев и антропоморфная деревянная рукоятка шаманского бубна может истолковываться как конкретный (с известным именем) шаман-предок. В 2011–2012 гг. мы могли наблюдать *чалу* нескольких шаманов-предков в виде ритуальных лент-*жалама* и отрезков полотна в *айыле* (срубное шестиугольное жилище с очагом и дымовым отверстием в конической крыше) теленгитского шамана.

После изготовления *чалу* при необходимости совершаются обряды его кормления (кропление водкой, молоком, угощение кусочками мяса или масла). По рассказам теленгитских шаманов, камлание начинается с кормления этих изображений, тогда мертвые шаманы собираются в *айыле* живого. Другой наш информант привел более детальные сведения о смерти и реинкарнации *камов*: шаман после смерти отходит в мир горно-таежных духов *ТайгааҺ ээлер*, откуда он приходит к человеку (живому шаману) по его просьбе как *ээзи* (дух-хозяин какого-либо природного объекта). Через некоторое время *ээзи* может в виде души-*сүне* (или жизненного зародыша *кут*) вновь воплотиться как человек в мире людей, при этом рождающийся младенец с такой *сүне* является будущим шаманом. Затем, прожив и умерев, шаман вновь становится природным духом *ээзи* [ААК]. Как и в начале XX в., в наши дни многие алтайцы знают по именам шаманов из нескольких поколений своих предков.

Несмотря на наличие у покойного шамана функции духа-помощника, его захоронение, как и могилы обычных людей, считалось местом пребывания *кара неме*, еще более опасной, чем у простого человека. Весьма частотными являются тексты об отдельном от других могил, тайном погребении шамана, такие места (наземного или воздушного захоронения) становились запретными для посещения. Подобные тексты, как и рассказы о наказании человека, оказавшегося у погребения и/или что-то взявшего оттуда, записывались как нами, так и этнографами начала XX в. Нам также удалось побывать у одного из таких воздушных шаманских захоронений, сделанном на помосте из жердей в развилке ветвей старой лиственницы. Такие старые, с особенно расположенными толстыми ветвями дерева называются *кам тыт* – ‘шаман-лиственница’ (*алт.*). Захоронение относилось, вероятно, к 1940-м гг., на помосте и под деревом мы обнаружили выбеленные человеческие кости и остатки деревянной обечайки бубна. Нам не удалось уговорить кого-то из местных жителей (с. Каспа Шебалинского района Республики Алтай) выступить в качестве проводника, ими было указано лишь направление, и захоронение нам пришлось искать самостоятельно.

С 1930-х гг. когда шаманы были подвергнуты репрессиям, а их ритуальная деятельность запрету, многие родовые и общинные обряды шаманистов были

трансформированы или утрачены. Так, например, коллективное изготовление бубна и костюма шамана стало практически невозможным, поскольку столь заметные обрядовые действия и атрибуты могли гарантированно стать доказательством вины и поводом к репрессиям всех участников. По всей видимости, по этим же причинам специальные обряды погребения и поминовения шамана, изготовления его *чалу* с последующим вхождением шамана в число духов-покровителей в советское время не исполнялись, либо выполнялись тайно и не общинно, а потому к началу 1990-х гг. были практически забыты.

Вероятно, с этим связаны столь разительные трансформации в похоронно-поминальной обрядности шаманов, умерших в начале XXI в. В нашем распоряжении имеются тексты о похоронах трех шаманов, умерших в 2005–2013 гг., а также мифологические рассказы о посмертной активности *камов*, умерших в советское и постсоветское время.

С запретом на исполнение и последующей утратой ритуальных практик приобщения покойного *кама* к числу духов-помощников, возможно, связана трансформация текстов об их активности. Такие тексты о шаманах советского времени, по сравнению с текстами начала XX в., предстают как бы в усеченном виде. В них не сообщается о необходимости следующих за явлением мертвого шамана обрядов, шаман предстает просто в качестве беспокойного духа, которого так и не удастся успокоить, либо всё проходит со временем, само собой. Активность покойника не является свидетельством его особого статуса как потенциального духа-покровителя, а лишь свидетельствует о магической силе шамана при жизни. В других текстах 2010-х гг. активные проявления после смерти челканской шаманки истолковываются как месть человеку, причастному к ее смерти.

Наиболее заметные трансформации произошли в обряде похорон шамана. Осенью 2012 г. нам довелось побывать на похоронах Аржана Көзөрөкова, известного алтайского шамана и сказителя, погибшего в автокатастрофе вдали от дома. В отличие от традиционного тайного шаманского погребения обряд, в котором мы принимали участие, был организован как похороны публичного человека (прощание, делегации, речи у могилы, венки, поминки в несколько смен, автобус в город), и шаман был захоронен практически в центре общественного кладбища. С точки зрения этнографа, это было отступлением от традиции, но при этом происходящее регламентировалось духовным лидером: обязанности ритуального распорядителя на похоронах алтайского *кама* были делегированы *неме билер кижги* – ‘некто знающему человеку’ из другой субэтнической группы – женщине-теленгитке, которая определяла порядок похорон, следила за со-

блюдением предписаний и выступала медиатором между живыми и умершим. Сопроводительный инвентарь был ограничен алтайской меховой шапкой и шитыми сапогами, положенными в могилу вне гроба. Шаманские ритуальные предметы были захоронены не на кладбище, в другое время, отдельным ритуалом.

Место погребения современного шамана уже не является опасным или дурным. Несмотря на сохраняющиеся в актуальной мифологии представления о *кара неме*, могила такого значимого и публичного человека посещается людьми. От дочерей известного челканского *кама* Тимофея Павловича Крачнакова (умер в 2005 г.) мы записали тексты о посещении его могилы людьми, желающими принять таким образом от умершего *кама* его шаманские способности [КСТ].

Таким образом, сравнительный анализ публикаций первой половины XX в. с нашими экспедиционными материалами позволяет говорить о значительных трансформациях погребально-поминальных ритуалов, выполняемых в случае смерти шамана. Мифологические представления о посмертной судьбе шаманов изменяются в меньшей степени, однако и здесь наблюдается «усечение» традиции: представления о покойном *каме* как о духе-покровителе живого шамана утрачивают связь с ритуальными практиками приобщения умершего шамана к числу родовых духов (изготовление *чалу*, кормление духа и пр.). Эти практики приобщения, по сравнению с данными по первой половине XX в. в трудах А.В. Анохина, Л.П. Потапова и др., в меньшей степени актуальны для шаманистов, хотя в ближайшие годы, возможно, следует ожидать их реактуализации.

---

*За ценные советы в работе над статьей благодарю Д.И. Антонова и О.Б. Христофорову.*

<sup>1</sup> *Кызыл энгир* – ‘красный вечер’ (алт.) – временной промежуток на закате в сумерках, когда мир, согласно верованиям тюрков Алтая, наполняется опасными для человека демоническими существами.

<sup>2</sup> *Кара немее* – ‘нечто черное’ (алт.)

<sup>3</sup> Теленгиты – тюркоязычный народ (согласно Всероссийской переписи населения 2002 г.) или субэтническая группа алтайцев, проживающих в основном в Улаганском и Кош-Агачском районах Республики Алтай (3712 чел.) [Национальный состав... 2010].

<sup>4</sup> *Ол жер* – ‘та земля’ (алт.)

<sup>5</sup> Согласно челканским мифологическим представлениям «*кут* – ‘дух живого человека’ покидает человека в экстремальных случаях, но он ходит около человека долго и проявляет себя: то кашляет, то дохнет, то вот. И тогда его надо звать к себе. А когда уже отходит, он, говорят, шесть аилов проходит. А шестой аил – он <*кут*> уже попадает в руки чертей. А до этого надо покамнать (*sic*) и этот дух <так можно обратно> забрать» [КЕП].

<sup>6</sup> *Кут* – ‘зародыш / душа / сила, поддерживающая жизнь живого существа’ (алт.), также под этим словом может пониматься «душа-двойник» человека, отходящая от тела в момент испуга или смерти [Словарь 1947: 97]. Значение слова *кут* может приближаться к значению слова *сүне* – душе человека, выходящей из тела при смерти [Словарь 1947: 134].

<sup>7</sup> Эта шаманка была известна также под именем *кам Санька* (*кам* – алт. ‘шаман’) и, вместе со своей старшей сестрой, знатоком шаманской традиции Александрой Казакоповной Кандараковой, относилась к старому шаманскому роду Барбачаковых. Об этом роде, сестрах Саньке и Шуре см. [Сыченко 2000].

<sup>8</sup> *Неме билер кижси* – ‘некто знающий человек’ (алт.) – категория традиционного алтайского знания, объединяющая гадалщиков, предсказателей, целителей, ритуальных специалистов, исполнителей эпоса, людей, видящих духов и души людей и пр.

<sup>9</sup> Хотя имеется возможность превращения умершего шамана и в злого духа – *кара көрмөсө* [Потапов 1991: 31].

#### *Список информантов*

ААК – Асканаков Алексей (Олег) Кимович, 1964 г.р., теленгит, *сөөк Иркут*, шаман, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.

БАК – Бидинова Аина Краевна, 1989 г.р., теленгитка, *сөөк Кыпчак*, с. Кокоря Кош-Агачского р-на Республики Алтай, май 2014 г.

ЕЭВ – Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г.р., алтаец, *сөөк Тодош*, с. Усть-Кан Усть-Канского р-на Республики Алтай, август 2013 г.

КЕП – Кандаракова Екатерина Павловна, 1932 г.р., челканка, г. Горно-Алтайск Республики Алтай, август 2012 г.

КСТ – Крачнакова Светлана Тимофеевна, 1956 г.р., челканка, *сөөк Жеткер*, г. Горно-Алтайск Республики Алтай, август 2012 г.

#### *Литература*

Анохин 1924 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.

Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник музея антропологии и этнографии / Отв. ред. С.П. Толстов. М.–Л., 1949. Т. X.

Национальный состав... 2010 – Национальный состав населения // Тома официальной публикации итогов Всероссийской переписи населения 2010 года. Том 4: Национальный состав и владение языками, гражданство. [Электронный ресурс.] Портал «Всероссийская перепись населения 2010 года») URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf)

Словарь 1947 – Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тошаква. Под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947.

Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Потапов 2001 – *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб., 2001.

Сыченко 2000 – *Сыченко Г.Б.* Ульгень, Тьажин, Кыргыз и другие... (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв.ред. Д.А. Функ. М., 2000.

**Е. Н. Дувакин**

(Киров)

### **Об одном палеосибирском демонологическом мотиве**

1. Начиная с первой половины XVIII в. в Северо-Восточной Азии фиксируются экзоэтнонимы русских со значением ‘огненные враги / иноплеменники’. Такие названия известны среди чукчей, коряков и ительменов [Крашенинников 1949: 358–359; Линденау 1983: 103, 134; Мерк 1978: 100, 152; Богораз 1900: X, 94, 170, 331; Голованёва, Мальцева 2013: 14–18, 20, 23, 25, 41–44, 46], а их происхождение обычно связывают с использованием русскими огнестрельного оружия (напр. [Линденау 1983: 103]). Вместе с тем на Камчатке записана следующая народная этимология: «Информанты-коряки утверждали, что русских прозвали “огненными” [*мэлыгитаннгын.* – *Е. Д.*], потому что их речь была непонятна и похожа на треск сгорающего в огне дерева» [Зуев 2008: 104 (прим. 4)]. Думается, что эта интерпретация представляет определенный интерес в плане сравнительной мифологии.

2. В Сибири, Центральной Азии, на Хоккайдо, эскоалеутских территориях и Северо-Западном Побережье известны повествования о попадании человека в иной мир, которые объединяет то, что визитер остается невидимым для тамошних обитателей, а его прикосновение к ним обычно приносит болезнь (I56 «Духи не видят живых» [Берёзкин б.г.; Неклюдов, Новик 2010]). По-видимому, только в западно- и восточносибирских, а также тлинкитских версиях содержатся, кроме того, эпизоды, связанные со звуками огня. Вот несколько характерных примеров:

**Нганасаны.** Оставил Кыхэ-лу свой чум и пошёл пешком. Ушёл так и нашёл один чум. <...> В этот чум зашёл Кыхэ-лу. В нём одну женщину нашёл. Сидит эта женщина и обдирает камос с ног дикого. Сел Кыхэ-лу близ неё и говорит: «Сестра, давай есть. Я голоден». Говорит женщина: «Уй! Почему огонь-то потрескивает?» Отвечает Кыхэ-лу: «Я не огонь. Есть-то давай». Женщина все время на огонь смотрит и говорит: «Почему огонь трещит?» <...> Вечером мужчина пришёл с промысла. Диких добывал. Сел мужчина на своё место. Говорит ему Кыхэ-лу: «Сколько диких добыл?» «Почему это огонь трещит?» – говорит мужчина. «Я не огонь. Сколько диких добыл?» «У! Почему огонь трещит?» – говорит мужчина [Долгих 1976: 79–80].

**Селькупы.** Потом к чуму пришёл. Видит, люди около чума сидят. Пошёл туда, сел. Люди так сидят, будто его не замечают... Вот вечером в чум все вошли. Есть начали. Его будто не видят. Тогда человек сказал: «Это что же, сами вы есть начали, а меня не видите?» Так эти люди сказали: «Будто огонь зафыркал, еду в огонь бросьте!» [Прокофьева 1976: 126].

**Кеты.** Наш человек по белому свету ходил, в яму попал. Внизу там – земля, небо своё, люди ходят. Пришёл человек к людям в чум, говорит: «Дайте мне поесть!» А они не видят его, им слышится, что огонь говорит: «Чуккыт, чуккыт!». Дров в огонь подбрасывают. Наш человек уголь есть не может. Снова попросил он еды, а людям кажется – огонь трещит. Необычно трещит – чуккыт, чуккыт! Люди шамана позвали, чтобы узнать, почему огонь так трещит. Шаман шаманил, узнал, что человек сверху упал. Говорит: «Он есть просит, а вам слышится – огонь трещит». <...> Человек сказал: «Я наелся». Шаман своим людям говорит: «Он наелся». Другим слышится – будто огонь трещит [Алексеевко 2001: 119].

**Тлинкиты.** 'Askadut knew that this feast was for him, but he couldn't eat it. He became hungry and touched his brother-in-law. "Why didn't you give me anything to eat?" This man exclaimed: "Ha, my body twitches and at the same time the fire also makes a noise". <...> The fire sparked whenever the dead man spoke, but 'Askadut was unable to take any of the food until they put some of what his wife was eating or drinking into a dish and set this in the fire [De Laguna 1972: 767].

3. По всей вероятности, корякская интерпретация *мэлыгитангы* имеет в своей основе тот же самый мотив, который встречается в мансийских, ненецких, энецких, нганасанских, селькупских, кетских, западноэвенкийских, якутских и тлинкитских рассказах о попадании героя в иной мир, и является, таким образом, дополнительным звеном в цепочке его сибирско-американских фиксаций. Суть мотива заключается в том, что речь визитера является непонятной и слышна как звуки огня.

4. Следует заметить, что в Сибири толкование треска и щелчков, которые раздаются из очага, является довольно популярной практикой (см., напр., [Мелетинский и др. 2010: 129–130]), однако указанный мотив на этом общем фоне есть идея нетривиальная и ареально распределенная. Встречаемость же его у коряков в связи с русскими не должна вызывать удивления. Тому, что последних в Сибири воспринимали порой как сверхъестественных персонажей, способствовал ряд факторов [Богораз 1900: X, 170; 1934: 113 (прим. 1); Трепавлов 2005: 107, 109; Зуев 2008: 104], и дело здесь доходило вплоть до использования в качестве этнонима термина, который применялся для обозначения демонов (кет. *кынс* [Алексеевко 1977: 38 (прим. 46)], бурят. *мангад* [Бадмаев 2008: 291]).

5. Набор евразийско-американских фольклорных параллелей включает в себя не только мотивы, распространенные в Сибири почти сплошной полосой и известные в регионах южнее (A32D «Человек на луне», A32E «Персонаж с предметом в руках», С6 «Ныряльщик», С6С «Ныряльщик – птица», С6D «Доставание земли», M29B «Трикстер – Лис, Шакал, Койот» и др. [Березкин б.г.;

Берёзкин 2013: 231–233; Васильев и др. 2011: 85–88; Напольских 2011]), но также те из них, которые в Азии зафиксированы исключительно в арктических и субарктических районах, а в Новом Свете встречаются в том числе на Северо-Западном Побережье (В45 «Свадьба Зимы и Лета», В75В «Звуки эпохи творения: скрип деревьев», J30 «Останки родителей», J38 «Застрававшие когти», К27J «Клин в бревне», L15Н «Только огнем», М16 «Исцеленный калека», М17 «Женщина лжет, будто мужчина промахнулся» и др. [Берёзкин б.г.]). Конфигурация второго типа свойственна и для ареальной дистрибуции «Речь представителей иного мира как звуки огня».

6. Якутская фиксация данного мотива служит дополнением к группе очевидно субстратных и заимствованных после миграции якутов в Лено-Алданское междуречье фольклорных элементов, которые, будучи распространенными также в Западной Сибири, Северо-Восточной Азии и на Дальнем Востоке либо в двух из этих ареалов, являются нехарактерными для тюркских традиций вне Восточной Сибири (А2D «Солнца разных миров», С27 «Чудовище подо льдом», Н34В «Река, текущая в обе стороны», I55 «Звезды – отверстия», I84 «Млечный Путь – лыжный след», J45 «Нога служит мостом» [Берёзкин б.г.], «Оживление давно умершего животного», «Путешествие с перелетными птицами» [Жукова, Чернецов 1994: 31–32, 38–39; Дувакин 2011: 331–333, 424–430] и др.).

---

*Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта «Этапы и факторы формирования фольклорно-мифологических традиций Западной Евразии» (грант РФФИ, № 14–06–00247).*

### *Литература*

- Алексеевко 1977 – Алексеевко Е.А. Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1977. (СМАЭ. Т. XXXIII.)
- Алексеевко 2001 – Алексеевко Е.А. (сост.). Мифы, предания, сказки кетов. М.: Восточная литература, 2001.
- Бадмаев 2008 – Бадмаев А.А. Буряты и русские: диалог культур (XVIII – первая половина XIX века) // Народонаселение Сибири. Стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – начало XX века) / Отв. ред. А.В. Бауло. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2008.
- Берёзкин б.г. – Берёзкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.
- Берёзкин 2013 – Берёзкин Ю.Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013.

- Богораз 1900 – *Богораз В.Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб.: Императорская Академия наук, 1900. Ч. I: Образцы народной словесности чукок (Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И.М. Сибирикова. Отд. III. Т. XI. Ч. III).
- Богораз 1934 – *Богораз В.Г.* Чукчи. Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1934. Ч. 1.
- Васильев и др. – *Васильев С.А., Берёзкин Ю.Е., Козинцев А.Г.* Сибирь и первые американцы. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011.
- Голованёва, Мальцева 2013 – *Голованёва Т.А., Мальцева А.А.* Тексты на корякском языке (чавчувенский диалект, пахачинский говор) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2013. Вып. 25.
- Долгих 1976 – *Долгих Б.О.* Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М.: Наука, 1976.
- Дувакин 2011 – *Дувакин Е.Н.* Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение. Дисс. ... канд. филол. наук. М.: РГГУ, 2011.
- Жукова, Чернецов 1994 – *Жукова Л., Чернецов О.* (сост.). Хозяин земли: Легенды и рассказы лесных юкагиров. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1994.
- Зуев 2008 – *Зуев А.С.* Русско-аборигенные отношения на крайнем северо-востоке Сибири во второй половине XVII – XVIII веках // Народонаселение Сибири. Стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – начало XX века) / Отв. ред. А.В. Бауло. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2008.
- Крашенинников 1949 – *Крашенинников С.П.* Описание Земли Камчатки. С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949.
- Линденау 1983 – *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983.
- Мелетинский и др. 2010 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010.
- Мерк 1978 – *Мерк К.Г.* Описание обычаев и образа жизни чукочей // Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. 1785–1795 гг. / Сост. З.Д. Титова. Магадан: Кн. изд-во, 1978.
- Напольских 2011 – *Напольских В.В.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для...»: К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Под ред. Н.А. Дубовой, Ю.Н. Квашнина. М.: Старый сад, 2011.
- Неклюдов, Новик 2010 – *Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике. Сб. ст. к юбилею Вяч. Вс. Иванова / Отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Языки славянских культур, 2010.
- Прокофьева 1976 – *Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976.
- Трепавлов 2005 – *Трепавлов В.В.* Образ русских в представлениях народов России XVII–XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 2005. № 1.
- De Laguna 1972 – *De Laguna F.* Under Mount Saint Elias: The history and culture of the Yakutat Tlingit. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1972. Pt. 2 (Smithsonian Contributions to Anthropology. Vol. 7.)

**О. Д. Журавель**

(Новосибирский гос. ун-т, Новосибирск)

**«Бесные» Урало-Сибирского патерика**

**(представления об одержимости старообрядцев-часовенных в XX в.)**

«Урало-Сибирский патерик» – принятое в науке название 3-х-томного историко-агиографического сочинения, созданного в 1940-е–1980-е гг. в среде урало-сибирских староверов-часовенных<sup>1</sup> и открытого новосибирскими учеными в конце прошлого века<sup>2</sup>. Этот памятник народной книжности, запечатлевший историческую память крупнейшего на Востоке России старообрядческого согласия начиная с первых десятилетий XVIII в., является ценным источником по изучению судеб древнейших жанров в условиях нового и новейшего времени, а также религиозно-мифологических, в частности, демонологических представлений.

Патерик базируется на разных типах источников. Его создатели целенаправленно проводили сбор и запись устных преданий, использовали рукописные сочинения, созданные в старообрядчестве, а также произведения «внешних» авторов, – среди них оказались П.И. Мельников-Печерский, В. Санин и другие писатели и историки. Крестьянское происхождение авторов стало причиной мощного фольклорного влияния на памятник. Агиографические главы, чудеса, видения отразили актуальные в среде старообрядчества верования.

Упоминания и рассказы о бесоодержимых входят во многие главы Патерика. Как и в средневековой традиции, бес не идентифицируется с одержимой (чаще всего это женщина), «бесные» не только не подвергаются дискриминации, но и вызывают сочувствие, являются объектом повышенной заботы. Зафиксирован случай, когда муж одной из них стал настоятелем общины: «Евдокиин муж Сергей жили слабенько, а как она забесновалась, тогда приобщились в братию. А теперь занимает должность настоятеля»<sup>3</sup>. Кроме того, бесоодержимые выполняют особые регламентирующие функции в социуме.

В полном соответствии с древней традицией, бес попадает в жертву через пищу (чаще неблагословенную), может быть пущен «колдовкой» по ветру<sup>4</sup>, «посажен» на воду: «бес был посажен на воду, а Евдокия, не ознаменовавшись крестным знаменем, выпила воду, тут зашел в нее бес»<sup>5</sup>. Он может попасть и через дыхание, поэтому в присутствии бесоодержимых старались применять меры предосторожности: держать закрытым рот или даже прикладывать к нему два пальца. Избавиться же от беса чрезвычайно трудно. Практика экзорцизма в старообрядчестве не популярна (а в бессвященническом согласии, каким явля-

ется согласие часовенных, и невозможна), а применение традиционных средств (крест, молитва, сакраменталии) требует, как показывает Патерик, огромных физических усилий. Источник зафиксировал многократные случаи того, как «бесную» силой приходилось вести к святым местам, которыми являлись могилы некоторых прославленных подвижников. От сакраменталий бесы испытывают сильное жжение. «Я сидела, писала нонче на Пасхе (7466-м году), – пишет м. София, – Евгения пришла в гости к нам и сядла перед меня к налою... Я встала потихоньку и чрез нее достаю святыню молча. Она соскочила на коленки, начала меня колотить руками и закричала: “Ты, старушонка, кого там достаешь? Ни надо, ни надо, зажгло меня, зажгло”<sup>6</sup>. Уходя, “беснующая” сказала: “Больше не пойду, душно у вас”<sup>7</sup> (в доме у м. Софии была земля с могил подвижников, куски от рясы инока Павла Убиенного и от мантии отца Саввы, почитаемых как святых).

Случаи исцеления, зафиксированные Патериком, связаны с экстраординарным проявлением сакрального. Так, «беснующая» исцелилась во время поездки на остров, где покоятся останки инока Авраамия. «Силой тянули ю, и к могиле силой подташшили, и тут она упала и начала блевать, и исцелела, и более сего не повторялось»<sup>8</sup>. Чудо исцеления при погребении является доказательством святости умершего: при отпевании м. Алевтины «беснующая» Агафья не могла «стерпеть», упала без сознания, ее закрыли скатертью, а когда очнулась, выздоровела. Доказательством исцеления является указание на то, что, когда Агафье подали распятие со свечой, чтобы нести на могилу, она шла с ним спокойно<sup>9</sup>.

Страх бесов перед святыней отражен в их своеобразном «сленге»<sup>10</sup>. Так, на языке бесоодержимых «молиться» означает «шептать», молитва Иисусова называется «шопотками». Бес не может произносить имя Бога, Богородицы, называть ангелов, ограничиваясь местоимениями («вот эти») и жестами, указывающими на иконы или на небо. Поведение бесоодержимых выстраивается как «антиповедение», по принципу «обратного знака». В свою очередь, регулярность «антиповедения» позволяла использовать бесов для утверждения и сохранения религиозно-бытовых норм и обрядов. Так, бес активно функционирует как верификатор святости подвижника и подлинности новых сакраменталий. Реакция бесноватых, отраженная в устойчивых формулах («беснующие кричали на могиле»), подтверждает святость могил праведников. Бесоодержимые являются персонажами чудес, сопровождающих агиографические главы. Так, после смерти о. Нифонта «бесная» кричала: «Етот старик к Распятому ушол», а когда молились за него – «опять за душнова-то молитесь», «не надо за него молиться, он и без вас прокис, к Распятому ушол, я не стану молиться за него»<sup>11</sup>.

Благоухание, означающее святость останков, на «сленге» бесов передается как духота и зловоние. Благочестие членов общины подчеркивается употреблением их имен в пейоративной форме: «Пашка», «Райка», а также прозвищ: «Кривой» (об о. Антоние, один глаз которого не видел, и он носил повязку). «Не пойду к пропащему, не пойду к Кривому...»<sup>12</sup>.

Реакция бесоодержимых используется для нахождения мощей. Так при переселении на новое место были обретены мощи старца Саватия. М. Валентина «извещена бысть знаменем сицевым: петух начал петть под амбаром не по обычаю, якоже совершается куроглашением на возвышенностях. И <...> приведе на то место беснующую жену, и возопи в ней бес, и начаша копати ту, и обретоша мощи»<sup>13</sup>.

Бесы являются регуляторами нормативного религиозного поведения. Они могут проникать в «незашептанный» дом, пробраться сквозь те места, что не защищены крестным знаменем. Если «бесные» убеждают, что не надо молиться друг за друга, то это необходимо делать. «Когда мать Ираида преставилась, бес у матери Фаины закричал: “Ух, оне противные, уговаривались, сидели, шептались молиться одна за другую <...> Ух она пропастина, как мучит меня” <...> И начнет себя бить, говорит: “Вот вам за ето, всю Фаинку изобью, убью ее пропащую” <...> и всю избил в синяки»<sup>14</sup>. В среде старообрядцев запрещалось получать от государства пенсию – а бесы подговаривают получать ее, аргументируя тем, что «во аде всем места хватит!»<sup>15</sup>.

Бес отрицательно реагирует на написание старообрядческого Патерика, поддерживая таким образом идею необходимости его создания: «Бес до сих пор кричит, когда читали сию повесть, дошли до того места, где разстригали пояс, бес опять закричал. Снова укрощали крестом и молитвой <...> бес укрощался токмо истовым крестным знаменем <...> а небрежная и нерадивая молитва не действовали...»<sup>16</sup>. Пока шло чтение написанных глав, бесоодержимая волновалась: «Не надо ничего рассказывать и писать, а то все узнают и молиться будут за нее... Она написала и рассказала, а меня бить будут за ето»<sup>17</sup>. Бесам неприятно благозвучное пение. Матушка Алевтина, славившаяся своим голосом, пела при «бесной» девице Акилине. «Вот ета хайластая-та расхайлалась и не можно переслушать», – кричала та. «Бормотала то и другое, потом взяла подрушник и свернула его вчетверо, и бросила в Александру, угодила прямо в лице, несмотря на то что слепая, зато бес не слепой»<sup>18</sup>.

Бесам, невольно способствующим утверждению религиозных норм и обрядов, персонажи Патерика предлагают добровольно помогать верующим: «Ты

вот сидишь без толку, видиши, что у нас христианство ослабевает, давай иди да и помогай нам»<sup>19</sup>. В ответ на это бес, сидевший в Евгении «бесной», возразил: «Я не на это посажен, чтобы помогать, а чтобы на грех наводить». Потом сама Евгения, уже собственным голосом попросила: «Больше ничего не спрашивайте, мне сильно тяжело. Бес пришел злой, говорит, что его отодрали ремнем за то, что он правду сказал о пенсией, то есть во аде место посулил»<sup>20</sup>.

Бес используется как источник достоверных сведений о потустороннем мире, о загробной участи умерших. Он сообщает, что мужчина, погибший на войне, попал все же в ад из-за матерной брани (косвенное указание на строгий запрет матерщины); а другой, живший неблагочестивой жизнью, спасся, поскольку утонул и «вода его очистила»<sup>21</sup>.

По свидетельству Патерика, способность бесоодержимых говорить правду использовалась даже властями, когда в 1920-е гг., во время голода, ходили комиссии в поисках укрываемого хлеба. «И вот когда ходили власти по домам, выгребали и отнимали хлеб в голодный год, спросили у Иякова: есть ли или нет у Анны хлеб спрятанной». Он сказал: «“Есть, вот там”. Но не обо всем хлебе мог сказать – что спрятан с молитвой, того и он не видел»<sup>22</sup>. В этом эпизоде появляются те, с кем авторы старообрядческого сочинения связывали истинное зло. Бес не так страшен, против него есть испытанные христианские средства, его можно даже использовать для поддержания благочестивой жизни. Подлинной оппозицией истине в смысловой структуре этого памятника оказывается атеистическая власть.

В 1951 г. произошел разгром скитов часовенных, сопровождавшийся сжиганием книг и арестами<sup>23</sup>. «Зверообразный» облик представителей НКВД, участвующих в погроме, точно совпадает в описании народных писателей с образами бесов из древнерусской литературы. Демонизация атеистических властей является следствием концептуальной установки Патерика на проповедь веры.

Разумеется, для создателей Патерика неприемлема научно-позитивистская интерпретация одержимости, представленная в одном из источников. Обширный раздел первого тома основан на материале очерка В. Санина «На Веселых горах»<sup>24</sup>. Его автор, уральский журналист, названный «писателем никоньянином», объясняет поведение «бесных» медико-физиологическими факторами: «разубедить рассказчицу в том, что в ней никакого беса нет и что кликушество не более как результат ее расстроенных нерв, не было никакой возможности»; «причины тому – самовнушение на почве религиозного фанатизма в связи с

массовым народным невежеством»<sup>25</sup> – эти и подобные рассуждения подвергнуты старообрядческими книжниками цензуре и не вошли в текст Патерика, в то время как многие описания «бесных» тщательно переписаны.

Сюжеты о «бесных», тесно связанные с демонологическими представлениями писателей-старообрядцев, позволяют говорить о феномене бесоодержимости как важной составной части религиозной жизни консервативного старообрядческого сообщества в XX в.

<sup>1</sup> Собрание Института истории СО РАН. № 4/90-г; № 7/91-г; № 11/90-г; № 5/91-г.

<sup>2</sup> *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы–часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 314–394.

<sup>3</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 5/91–г. Л. 146 об.

<sup>4</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 5/91–г. Л. 98.

<sup>5</sup> Там же. Л. 146 об.

<sup>6</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 5/91–г. Л. 97.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 11/90–г. Л. 51.

<sup>9</sup> Там же. Л. 54.

<sup>10</sup> *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы–часовенные на востоке России. С. 389.

<sup>11</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 11/90–г. Л. 102.

<sup>12</sup> Там же. № 4/90–г. Л. 156.

<sup>13</sup> Там же. № 11/90–г. Л. 98.

<sup>14</sup> Там же. Л. 127.

<sup>15</sup> Там же. № 5/91–г. Л. 120–121 об. См. также: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы–часовенные на востоке России. С. 390.

<sup>16</sup> Собрание Института Истории СО РАН. Л. 100 об.–101.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 11/90–г. Л. 50 об.–51.

<sup>19</sup> Там же. № 5/91–г. Л. 120.

<sup>20</sup> Там же. Л. 120 об.

<sup>21</sup> Там же. № 5/91–г. Л. 102. См. также: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы–часовенные на востоке России. С. 390.

<sup>22</sup> Собрание Института Истории СО РАН. № 5/91–г. Л. 110 об.

<sup>23</sup> *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы–часовенные на востоке России. С. 52–54, 337.

<sup>24</sup> *Санин В.* На Веселых горах. Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл.А. Кузнецова и отчеты о подготовительных трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург, 1910. С. 3–38.

<sup>25</sup> Там же. С. 29.

**Э. А. Инцкирвели**

(Институт грузинской литературы им. Шота Руставели, Тбилиси)

**Трансформация иудейского демонологического образа  
в грузинской (сванской) мифо-ритуальной системе**

В докладе рассматривается вопрос трансформации образа одного из главных демонов еврейской демонологии Самаэля в грузинском (сванском) дуалистическом мифе.

Эпизод библейского сотворения мира в грузинском фольклоре повторяет в основном библейский текст, но попадаетеся нам и отличная от него версия в одном сванском нарративе, согласно которому Бог Отец при сотворении мира бессилен. И, создавая мир вместе с архангелами Михаилом и Гавриилом, он руководствуется также указаниями сатаны – Самаэля. Поэтому Бог Отец вынужден выполнить все желания сатаны, начиная с братания с дьяволом и кончая вручением ему человеческих душ. Согласно мифу, единственный, кто может противостоять сатане и победить его – это Христос, который намеренно спускается в ад, чтобы вызволить оттуда человеческие души. Этот текст фактически объединяет Ветхий и Новый Заветы.

Подобный нарратив не встречается ни в одном другом уголке Грузии. Текст интересен еще и тем, что жизненность этого мифа в сванском быту подтверждается пасхальным ритуалом, описанным в XIX в.: заключенному в церкви, воплощающей ад, исполнителю роли Самаэля противостоит исполнитель роли Христа (обычно это глава церкви). Он побеждает Самаэля и изгоняет его из храма. На распространенность образа Самаэля указывает еще и зафиксированная в сванской иконографии XIV в. надпись над головой сатаны на фреске, изображающей разгром ада.

Вообще в грузинском фольклоре сатана не имеет собственного имени и упоминается в основном как *эшмаки* (груз. ‘черт’, ср. *Aêshmô-daêva*). А обладатель демиургической силы Самаэль из сванского мифа несет функцию Самаэля, упоминаемого в кабалистических и коптских текстах. Именно по его вине происходит грехопадение Адама и Евы. Сложность в том, что в сохранившихся на грузинском языке апокрифах, как оригинальных, так и переводных, нигде не встречается это имя; во всех фольклорных текстах он упоминается как властелин ада и его распорядитель; собственное же имя сатаны мы встречаем в труде Патриарха Грузии XII в. Николоза Гулаберидзе «Вопросы Светицховели», где

он благодарит принесшую в Грузию христианство св. Нину за освобождение народа Грузии из плена Самаэля. Под этим собственным именем он, то есть сатана, встречается нам в грузинской поэзии XVII и XIX вв.

Сравнительный анализ сванского текста с гностическими апокрифами, а также с талмудическими и кабалистическими текстами показал, что, несмотря на оригинальность сванского нарратива и на то, что он не повторяет в точности ни один изученный нами апокрифический текст, идентичны тут не только имя сатаны, но и его функция.

В докладе мы с помощью параллельных славянских и восточно-европейских фольклорных материалов попытаемся объяснить процесс превращения апокрифического знания в народное, его причины и цели.

**М. М. Каспина**

(РГГУ / Музей истории евреев в России, Москва)

**Илья пророк и демоны в еврейских магических текстах  
(сборники заговоров и амулеты XVIII–XX вв.)**

В докладе речь пойдет о варианте сюжета «Сисиниевой легенды» о встрече-диалоге между святым и демоном в еврейских магических текстах XVIII–XX вв. В центре нашего внимания будет сюжет о встрече святого Ильи-пророка и женского демона Лилит и ее свиты, которые вредят роженицам и младенцам. В результате этой встречи между святым и Лилит происходит диалог, обмен угрозами, Лилит открывает Илье-пророку все свои имена, и в итоге заключается договор-оберег. Именно поэтому на еврейских амулетах для роженицы и младенца часто встречается записанный целиком весь текст этого сюжета, поскольку даже сам по себе он приобретает в еврейской традиции функцию магической защиты от нечистой силы:

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 – ты нечистая и дух нечистоты и вся твоя нечестивая свита – куда вы идете? И ответила, и сказала ему – Господин Илья, я иду в дом роженицы имярек дать ей смертельный сон и забрать ее новорожденную дочь, выпить ее кровь и высосать мозг из ее костей и пожрать ее плоть. И ответил ей Илья пророк – благословенна память о нем и сказал ей – проклятием будешь ты остановлена от благословенного Имени, и будешь подобна камню. И ответила ему и сказала – ради имени Господа отпу-

сти меня и я убегу. Я клянусь тебе именем Господа Бога войн Израиля оставить все эти дороги, связанные с этой роженицей и ее новорожденной дочерью 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 мои имена: Лилит, Абиту, Абизу, Амзарко, Хекеш, Орем, Икподу, Илу, Татрота, Абанукта, Шатруна, Каликатаза, Тилатуй, Пиратша (Амулет для девочки, Германия, 18 век, Музей истории евреев в России, 3473-тб).

Большая часть поздних еврейских амулетов XVIII–XX вв. написана на иврите – священном языке молитв и серьезной религиозной литературы, предназначенной для мужского образованного населения. Однако в ряде источников содержатся вставки на разговорном языке идише: *Это заклинание Ильи пророка, будет благословенна память его, как он заклинал ведьм до тех пор, пока они ему не сказали, что убегут от того дома, где кто-нибудь назовет их имена* (Амулет для девочки, Германия, XVIII в., Музей истории евреев в России, 3473-тб). Такие вставки с кратким содержанием текста на иврите отражают заинтересованность в содержании амулета, в том числе и женской аудитории.

Восточноевропейские еврейские амулеты, которые находятся в музеях, библиотеках и частных коллекциях, напечатаны на бумаге или написаны от руки на пергаменте и часто несут на себе следы от крепления на стену. Они активно использовались в быту и были очень распространены. По многим письменным и мемуарным свидетельствам мы знаем, что амулеты с данным сюжетом вешали на четыре стены в комнате роженицы, чтобы защитить ее от Лилит.

Помимо амулетов, сюжет о встрече святого с Лилит и ее свитой встречается в сборниках народных средств или заговоров, которые приобрели огромную популярность в Восточной Европе в XVIII–XX вв. Вместо Лилит там может фигурировать Аштрибо или загадочная звезда Маргалит, впрочем, по своим функциям эти демоны полностью идентичны с Лилит, они вредят роженицам и представляют серьезную угрозу родившимся младенцам, и святой Илья-пророк заклинает их не делать этого, используя в качестве связующей клятвы имена демонов.

В докладе будут рассмотрены вариации имен женского демонологического персонажа, которые характерны для анализируемого сюжета. Кроме того в докладе будут прослежены сходства и различия между письменными/книжными источниками сюжета и текстами/изображениями на печатных и рукописных амулетах.

Особое внимание будет уделено контексту, в рамках которого появляется в еврейских источниках сюжет о встрече Ильи-пророка и Лилит. Так, в частности, традиционно на еврейских амулетах для роженицы встречается устойчивый

набор магических формул и определенных библейских цитат, обладающих охранными свойствами по народным представлениям. Мы проследим соотношение этих цитат и формул с избранным сюжетом, рассмотрим варианты и выделим самые частотные сочетания, выделим закономерности и внутренние связи между текстом и контекстом.

Книжные источники легенды о встрече Ильи-пророка с демоницей варьируются от авторитетных раввинских сочинений до сборников заговоров и амулетов, отражающих популярные народные практики. Безусловно, данный сюжет был многократно изучен как классиками (М. Гастер, Г. Шолем), так и современными исследователями еврейской магической традиции (М. Фолмер, Ш. Сабар и др.). Однако пристальное рассмотрение этого сюжета в широком контексте европейских, балканских и восточных параллелей с текстами, относящимися к «Сисиниевой легенде», позволяют нам сделать более точные выводы относительно специфики и универсальных черт еврейской магической традиции о Лилит и святом Илье-пророке. Кроме того, многие тексты еврейских амулетов и сборников заговоров никогда не публиковались по-русски или и вовсе ни на каких европейских языках. Вовлечение еврейского корпуса текстов в научный оборот, таким образом, поможет исследователям соотнести с ними другие локальные версии данной легенды, а также позволит обратить внимание на те детали, которые не казались ключевыми при первом знакомстве с текстом, и прояснить спорные места.

---

*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока».*

**Д. Г. Кикнадзе**

(ИВР РАН, Санкт-Петербург)

**Картины буддийского ада и его обитатели  
в японской прозе «сэцува» эпохи Хэйан (IX–XII вв.)**

Первые сборники повествовательной литературы *сэцува* появились в Японии в VIII–IX вв. – в период активного распространения и популяризации буддизма. Исконно японские верования включали в себя всевозможные представления о духах природы и предков, мстительных духах неупокоенных людей, а

также различные магико-мантические практики и ритуалы. Однако в верованиях древней Японии до прихода буддизма с его философией, трактатами и сутрами, представлениями о райских землях и восьмиступенчатом аде, пантеоне будд и бодхисаттв, монастырями и монашеством, ритуалами и обрядами, направленными во благо человека, живой человек еще не удостоивался никакого к себе внимания. С распространением буддизма в японское общество проникают такие идеи, как идея кармического воздаяния и спасения, что неразрывно связано с представлениями о потусторонней жизни. В популяризации буддизма проповедникам помогали короткие назидательные рассказы-притчи, в которых в занимательной форме излагалась история из жизни аристократа или простого человека, его грехопадение, последующее возмездие, загробный суд и адские мучения. Подобные истории должны были эффективно воздействовать на малообразованную паству, способствовать их раскаянию в содеянных грехах и дальнейшему благопристойному образу жизни.

Сборники прозы *сэцува* VIII–XI вв. «Нихон рёики»<sup>1</sup>, «Одзё гокуракки»<sup>2</sup>, «Хокэ кэнки», а также «Удзи сюи моногатари»<sup>3</sup> XIII в., который по содержанию можно отнести к эп. Хэйан, описывают картины ада и мучения грешников по более-менее одинаковому шаблону. Если в ранних произведениях *сэцува* дидактическая концовка, свойственная рассказам этого жанра, сильна, то в более поздних сборниках *сэцува* (XIII вв.) она почти утрачена, а число историй на тему адских мучений резко сокращается, что связано с успешным распространением основных идей буддизма. В историях на inferнальные сюжеты подробно и красочно описано хождение умершего в потусторонний мир. Ниже приводится структура повествования, свойственная канонам этого жанра:

1. В зачине рассказа могут заключаться краткие сведения о жизни грешника при его жизни, происхождение, род его занятий и злодеяния. Появление загробных конвоиров и взятие ими грешника служит маркером наступившей смерти, хотя грешник пока не может сам это осознать. Путь в загробный мир зачастую лежит через широкое поле или за бесконечными высокими горами. Одним из страшных испытаний предстает переход через широкую реку с неподвижными черными водами. Через реку протянут мост, после моста же появляется развилка из трех дорог, одна из которых ведет к золотому дворцу царя загробного мира Эмма<sup>4</sup>. Неизбежный суд царя Эмма с сонмом его помощников и посыльных напоминает придворную китайскую канцелярию с многочисленными чиновниками, которые для выяснения плохих и добрых поступков человека обращаются к реестру или «книге жизни».

2. После оглашения приговора, как правило, еще на суде или прямо перед воротами ада, грешник начинает придумывать всяческие отговорки, пытается оградить себя от предстоящих мучений. Наиболее распространенным способом откупиться от мучительной смерти было обещание переписать спасительную Сутру Золотого блеска или Лotosовую сутру, а то и обманным путем – убедив всех на суде в произошедшей ошибке и назвав своего однофамильца из другой местности истинным грешником, который и должен был расплатиться за содеянное.

3. Красноречивым описанием отличается шествие грешника по аду к главным воротам в сопровождении конвоиров. Ужасающие картины ада предстают перед ним: демоны, изощренно пытающие грешников, огненные реки, истошные крики, орудия пыток. Часто рассказы конвоиров о предстоящих муках усиливают чувство страха и отчаяния грешника. Внешний вид мучителей часто описывается по-разному, в одних случаях это черти, но во многих других случаях это гнусные существа, вызывающие у грешника ужас. Такие существа имели облик полулюдей-полузверей, жертв грешника. Например, убитый скот перерождался в виде людей с бычьими головами и конечностями, а обманутые заказчики сутр имели свирепый звериный облик, огромный рост и страшные голоса. Жертвы перерождались в таком неблагом обличье по вине жестокости или недобропорядочности человека, от которого они зависели при своей жизни, и жаждали расправы над своим мучителем.

Стоит отметить, что в *сэцува* не описаны пытки самого героя, попавшего в ад. Обычно перепуганный грешник выступает свидетелем чужих мук и сцен пыток, но не терпит их сам. Исключением может стать обязательная первичная пытка еще на суде царя Эмма – обнимание раскаленного железного столба. По канону жанра герою рано или поздно удавалось спастись, прибегнув к хитроумию, заслужив временное воскрешение, или стараниями живых родственников, что должно было ободрить простых мирян, а не запугивать и уничтожать в них надежду на спасение и милость Будды.

4. Призвание в потусторонний мир могло быть и кратковременным. В частности, туда можно было попасть по просьбе мучимых родственников. В таких случаях душа человека ненадолго призывалась для знакомства со всеми уровнями ада и возможностью повидаться со своими усопшими родственниками. После увиденного человека возвращали к жизни. После такой прогулки, памятуя об увиденном, человек старался сделать все возможное для облегчения страданий родных, мучимых в аду. Преждевременное призвание в ад с последующим воскрешением грешника также могло означать попытку устрашения и

разъяснения его несправедного образа жизни. Воскрешение обозначало шанс на исправление, а также возможность доделать важные дела – переписывание недоконченной сутры, завершение отделки статуи Будды и т.п. Обычно воскресший рассказывал увиденное своим родным, после чего все члены семьи старались помочь ему в завершении начатых дел и зачастую становились ревностными последователями буддийской веры.

Причин для вызова на загробный суд было довольно много, в прозе *сэцува* это:

1. Кража, особенно казенного имущества: сакэ, золотых слитков или монет; нечестное ростовщичество, торговля разбавленным водой вином.

2. Убиение живых существ: домашнего скота ради употребления их мяса и шкур, охота на диких животных.

3. Вызов на загробный суд мужа по требованию жены, умершей при родах (обвинение женой мужа в причастности к ее смерти); жены, выгнанной мужем из дома.

4. Пренебрежение буддийской верой и ритуалами: сутры, переписанные на заказ с ошибками, неоконченные статуи. Оскорбительные высказывания о буддхисаттвах, пренебрежительное отношение к великим подвижникам.

5. Развратное поведение, особенно среди женщин и монашеского сословия.

Обитатели ада в буддийской философии – отнюдь не люди, нераскаявшиеся при жизни в своих грехах и после смерти отбывающие наказание в аду, как это представлено в христианской сотериологии. В неблагих формах перерождаются грешники, но это ни в коем случае не вид наказания за содеянные грехи. К такой несчастной или дурной форме существования приводит беспечная жизнь человека, не пожелавшего признать свои ошибки, раскаяться в них и изменить греховный образ жизни.

Главная заслуга прозы *сэцува* – изложение в доступной форме основных идей буддийской философии, заключенных в малопонятные простой пастве сутры и трактаты. Так в японском религиозном сознании впервые появилось понятие важности человеческого существования, рая и ада, кармы и спасения.

---

<sup>1</sup> Сокращенное название сборника «Нихон гэмпо дзэнъаку рёики» (в пер. – «Записи о стране Японии и чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела»), составленного на рубеже VIII–IX вв.

<sup>2</sup> «Записи о вознесении в Край Вечной Радости», кон. X в.

<sup>3</sup> «Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.

<sup>4</sup> На санскр. Яма.

**А. П. Конкка**

(ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск)

**Система запретов в повседневном и обрядовом поведении  
как часть традиционной картины мира у карел**

Одной известной функцией демонологических верований является соционормативная: потусторонние силы – «хозяева» окружающей человека природной среды – «следят» за соблюдением правил общественного поведения, негативно реагируя на ругань, ссоры, излишний шум или буйство, пьянство, воровство и в целом на асоциальное поведение индивидуума. «Ничего плохого нельзя делать. Ссориться тоже. На земле как говоришь, так земля слышит (или лес слышит), а на озере говоришь, так вода слышит», – рассказывали в дер. Вокнаволок. Известно, что, например, водяной или «силы воды», как часто их называли в Карелии, наказывали тем, что могли взять рыбу из водоема, то есть сделать его неловчим, а провинившегося могли наказать болезнью, которую лечили, как правило, заговором и принесением жертвы. Яркий пример того, как действовали табу на психологию человека еще совсем недавно, в начале XX в., приводит в своей книге «По деревням Беломорской Карелии» финский исследователь карел Пертти Виртаранта. В 1968 г. он записал рассказ о женщине, которая случайно сняла большую рыбу из чужой, спутанной с собственной, ловушки. Потроша рыбу, она поранила палец, который стал нарывать. После этого нервная система женщины, считавшей себя виновной, окончательно повредилась. Ее смог восстановить лишь сильный колдун, который вылечил женщину при помощи трехкратного купания ее в ледяной воде родника. Лечение здесь полностью зависело от течения заболевания, и «компоненты» их были идентичны: «наказывающая» и «лечащая» вода и испуг (колдун бросал больную в родник неожиданно для нее).

В народной культуре существовала система запретов, так называемых «грехов», которая касалась далеко не только асоциального поведения. Кроме религиозных установлений, которые не следовало нарушать, например, запретов в посты есть скоромное, спать в ночь на Пасху или снимать без особого повода нательный крест, существовали чисто дохристианские по своей природе табу, часто объясняемые, тем не менее, через христианские символы. Когда дохристианские объяснения табуации уже забывались или становились непонятными, «в помощь» брались, часто достаточно наивные, но авторитетные объяснения из «божественной истории», например: «Сын Божий не ел до обеда ниче-

го в воскресные дни» – объяснение того, почему при выгоне коров нельзя было детям ничего есть с утра: говорили, что нельзя даже ягоды съесть до обеда. Или наоборот, ссылались на черта и борьбу с ним, объясняя, почему в Троицкую пятницу следовало обязательно раздобыть рыбы и есть ее. «Видишь ли, – говорили жители дер. Костомукши из Беломорской Карелии, – нечистый тогда постился, и назло ему надо было есть рыбу». При стрижке ногтей их нельзя было бросать на пол, а надо было класть за пазуху или просто пропустить под поясом. Когда-то черт, говорят, собрал все брошенные на пол обрезки ногтей, и столько, что смог соорудить на шею Сына Божьего кольцо из них. Если пропустить остриженные ногти под поясом, то они не достанутся нечистому, иначе, как говорили в Вокнаволоке, он из обкушенных ногтей соорудит парус, а из обрезанных – судно. В воскресенье же не давали точить на точиле ножа, топора или косы, объясняя запрет тем, что находящийся на теле черта стальной ошейник, который удалось снять с шеи Сына Божьего, утончается настолько, сколько в воскресенье во время точки стирается железа. Поэтому боялись, что ошейник сломается и нечистый освободится.

Но часто система грехов-запретов диктовалась внутренним соотношением природных «сил» в мифологической системе мира, которую не следовало нарушать, в том числе общим распределением ролей по линии «природа-человек». В данной связи стоит упомянуть так называемые календарные запреты. Их достаточно много, как и в любом календаре, например, запрет не жать злаков до Ильи (02.08), или не собирать ягод до Маковья (14.08), или не копать картошку до Спаса (19.08), или не брать репу до Ивана Репного, или Ивана Сухого (11.09), но наиболее известны были в Карелии два – это запрет «трогать лес» до Иванова дня (7.07), то есть заготавливать в нем веники и резать ножом листву для скота. Запрет объясняли тем, что иначе лес «сдвинется» (*liikkuu*) и это отразится на целостности стада, которое летом паслось в лесу. «Сдвинется» здесь в конечном итоге означает, что нарушится обычный порядок вещей. Стоит отметить, что «сдвинуться» лес может и в том случае, если на Егория Весеннего есть мясо или запрягать лошадь (Беломорская Карелия). Тогда лес может летом «разгневаться». Карающей силой в этих случаях выступает медведь как представитель всей природной стихии леса, т.е. «лесного хозяина».

Вторым широко известным запретом было не «трогать землю» после Покрова (14.10), когда земля «отдыхает», т.е., прежде всего, не «мешать» её отдыху каким-нибудь сельскохозяйственным орудием. Если летние праздники открывали, давали возможность начать какие-то работы, то функцией Покрова

было их завершение. Например, после Покрова, даже если была теплая осень и лед еще не встал, «многие боялись на лодке выходить в озеро», считая это грехом. Дело в том, что на Покров кончался лов ряпушки – важной составляющей рациона карельской семьи. Покров в Ювялакше был днем жертвоприношения, «днем барана», когда, по рассказам местных жителей, приносили в часовенной ограде благодарственную жертву Богу за то, что скот в летний период остался цел, а урожай зерновых был собран. Все это, собственно, означало, что время вокруг Покрова, которое в основном совпадало с древним карельским праздником Кегри – концом сельскохозяйственного года и временем мертвых – было переломным моментом года. «Покров делит год надвое. Покров – первый зимний праздник», – считали карелы.

Однако наибольшее количество запретов приходилось на зимние Святки – пик календарной обрядности. В период Святок нельзя было не только трогать землю или лес (запрещено было рубить, например, дрова – заранее заготовленных дров должно было хватить на все Святки), но и воду (по преданию, приладожские карелы даже воду на Святки запасали загодя). И уж, по крайней мере, за водой на прорубь нельзя было ходить в темноте. Помимо того, действовал запрет шуметь, ходить с открытым огнем по улице, пряхсть, стирать белье щелоком, выбрасывать золу на улицу, стричь овец и чистить хлев. Помимо этих, связанных с определенными работами, запретов, существовали и другие бытовые и в том числе вербальные табу, как, например: не болтать ногами под столом, не упоминать имени медведя и змеи. Контроль за выполнением запретов, как и в случае с лешими и водяными, возлагался на особого духа-хозяина святочного времени – Сюндю (южная Карелия), Крещенскую старуху или Крещенскую свинью (северная Карелия). Именно ими пугали балующихся детей или припозднившихся путников. Все это, тем не менее, не мешало гадающим и ряженым вести себя, нарушая запреты. Обрядовое поведение в силу своей исключительности и направленности на контакт с потусторонними силами, было, в том числе, ритуальным нарушением табу. В конечном итоге именно с ритуальным поведением на празднике (ср. обряды с тем же ивановским веником) и с нарушением (то есть снятием) запретов связаны отмеченные выше даты лета и осени.

**Е. Е. Левкиевская**

(Институт славяноведения РАН, Москва)

**Мифологизированные явления и состояния:  
субъекты или объекты мифологизации?**

В славянской мифологической системе существует целый класс разнородных элементов, которые, по большей части, не подпадают под категорию персонажей, но, безусловно, обладают той или иной степенью мифологичности. Сюда относятся реальные явления природы, получившие мифологическую семантику: вихрь, водоворот, выворотень (дерево, ветром вывернутое с корнем), дождь при солнце; целиком мифологические явления, которые считаются реальными (например, цветение папоротника); мифологизированные объекты (встречающиеся в реальности), которые способны вести себя как мифологические субъекты (например, клад), а также ряд локусов, чье расположение на условной шкале субъектности / объектности сильно колеблется в зависимости от ареальной традиции, от привязки к тому или иному сюжету или персонажу: различные «нечистые» локусы, где «видится», «кажется», «мерещится», где произошло убийство или самоубийство; различные типы почитаемых или «опасных» деревьев, где обитают самовилы, змеи, куда слетаются на шабаш ведьмы. Отдельным элементом можно считать такую мифологизацию человеческого состояния, как страх, которая в традиции может выступать в своей персонифицированной форме (*страх, лякоўка, straszyno*) или в виде мифологизированного действия, не имеющего определенно выраженного агенса (*страшит, лякает, пугает*).

Все эти довольно разнородные элементы мифологической системы объединяет их амбивалентное отношение к категории субъектности / объектности: в разных нарративах они могут выступать как в качестве самостоятельных субъектов мифологического действия (если так можно выразиться – самостоятельных носителей мифологичности), подобных персонажам, так и в качестве объектов, топосов, в которых проявляют себя разного рода демонические существа. При этом для одних перечисленных выше элементов состояние субъектности или объектности достаточно легко определяется в зависимости от сюжета или локальной традиции. Например, клад в одних сюжетах выступает как пассивный объект деятельности нечистой силы (человек зарывает клад и накладывает на него заклятие, другой подслушивает заклятие и обманом добывает клад; черти, кладовики, карлики сторожат клад, охраняют их от людей, наказывают тех, кто пытается добыть клад), в других сюжетах клад проявляет себя как само-

стоятельный персонаж, субъект действия (клад в виде предмета или животного выходит на поверхность, предстает перед человеком, требует выполнить некое условие – выполнивший его человек получает клад). Для славянских традиций можно составить список сюжетов, в которых клад выступает как объект деятельности человека или приложения демонических сил, и список сюжетов, в которых клад будет активным субъектом действия по отношению к человеку.

У других элементов мифологической системы состояние субъектности / объектности оказывается почти синкретичным, плохо разделяемым для всего корпуса мотивов и сюжетных линий, связанных с этими элементами. Например, вихрь в одной и той же традиции одновременно воспринимается как мифологизированное явление природы, опасное для человека и обладающее некоторой самостоятельной «волей» делать зло (вихрь может «подвевать» человека, закрутить полотно, разбросать по полю сено; он злится, если ему показать кукиш и пр.), и как почти ипостась черта (ведьмы, вештицы, самовилы), и как локус, «вместилище», оболочка для разнообразной нечистой силы, которая там танцует, вертится, справляет свадьбу, несет душу самоубийцы. В этих ситуациях субъектная / объектная категоризация такого элемента может изменяться в зависимости от прагматики текста и целей, ради которых он порождается. Если цель рассказа – дидактическая (поведать об опасностях, которыми грозит человеку встреча с вихрем и том, как от него можно уберечься), в тексте будут в большей степени подчеркнуты «субъектные» черты вихря (он летит, он крутит, он налетает на человека, он является источником болезни): «[Вихрь] – каже, чортова веселле. Летом як ото крутить вихор, то як оно надо мной, то лягаемо, присядуваем, шоб не скалечиў, подвияти можэ» (Радеж брест.). Если цель рассказа информационная и эстетическая (рассказать занимательную историю об отношении человека и вихря), вихрь описывается как локус, в котором пребывают мифологические персонажи, способные существовать и вне вихря: «Вещилля чортова – дядько кинуў топора ў вихор – и того топора нема. [Приходит этот человек к знахорю], знахор кажэ: “Знаю, шо ты прышоў. Твой топор у мэнэ лэжыць и ты чоловику ногу зрубаў”» (Радеж брест).

Субъектность / объектность третьих элементов из этого ряда в значительной степени определяется конкретной традицией и тем, как она отвечает на вопрос о познаваемости / непознаваемости человеком «иного» мира. Например, во всех славянских традициях существуют представления о слабо персонифицированной мифологической силе, которая пугает, страшит человека в определенных местах. На западе славянского мира и на западно-восточнославянском по-

границе эта сила обладает значительной степенью персонификации и имеет номинативное имя (укр. *страх*, пол. *starch*), хотя может быть реализовано и в виде неперсонифицированного действия, не имеющего конкретного агенса (*страшит, лякает*). На востоке славянского мира подобный элемент почти всегда будет иметь лишь акциональное воплощение (пугает, кажется, привиждается), субъект которого принципиально неизвестен и непознаваем.

**А. К. Лявданский**

(РГГУ, Москва)

### **Имена и функции женских демонов в сирийской заговорной традиции**

Выражение «женский демон» может быть понято двумя способами. Во-первых, это демон-женщина или демон в образе женщины. Во-вторых, это демон, наносящий вред женщине. Довольно часто эти два аспекта объединяются в одном персонаже. Нередко в заговорах встречается демон-женщина, наносящая вред женщинам: она препятствует родам, убивает новорожденных, а иногда еще и соблазняет мужа. Представление о женском демоне, вредящем роженицам и новорожденным, по-видимому, является универсальным, подобно представлению о дурном глазе. В сирийской заговорной традиции, распространенной среди сирийских христиан, тексты, связанные с женскими демонами, очень популярны. Наибольшее распространение получил заговор Мар Авдишо от Теб<sup>а</sup>, сюжет которого представляет собой версию Сисиниевой легенды: святой Авдишо встречает женщину, которая пытается его соблазнить; заподозрив, что перед ним демон, Авдишо заставляет ее открыть свои имена, сначала четыре имени, а затем – двенадцать; демоница обещает, что всякий, кто повесит на себя амулет с этими именами, будет от нее защищен. О том, что этот демон вредит прежде всего женщинам и их маленьким детям, говорит следующее:

- 1) некоторые имена (Лилит, Мать-Душительница Детей, Теб<sup>а</sup>);
- 2) Мар Авдишо в устной традиции сирийских христиан Курдистана считается покровителем женщин, в частности, спасает от бесплодия;
- 3) заговор завершается фразой «Вы, о святые ангелы, что храните младенцев во чревах их матерей, охраняйте потомство тех, кто носит это заклинание».

По-видимому, демон из заговора Мар Авдишо встречается также и в заговорах «Заклятие Симона Кифы, против Теб<sup>ы</sup>, убийцы женщин и детей» и «За-

клятие Марии Блаженной от всякой боли и болезни» (вар.: «Закрытие Марии Блаженной, которое применяется для женщин, у которых не выживают дети»). Хотя число и состав имен женского демона в этих двух заговорах иные, есть основания полагать, что речь идет об одном и том же персонаже. Во-первых, некоторые имена совпадают, во-вторых, совпадает функция: в этих двух заговорах речь идет о демоне, губящем детей и в целом препятствующем деторождению. Так, в заговоре Симона Кифы этот демон убивает ребенка сразу после родов. В заговоре Марии Блаженной это демон-суккуб, который соблазняет как женщин, так и мужчин; он душит детей, вредит младенцу в утробе. Мария, которая просит Господа защитить женщин от этого демона, просит также и о том, чтобы бесплодные женщины могли зачать ребенка, а роженицы рожали без боли.

Из трех рассмотренных текстов заговор Мар Авдишо является наиболее архаичным в сирийской традиции. Во-первых, этот сюжет имеется во многих других заговорных традициях (византийской, эфиопской, арабской, еврейской и др.), он зафиксирован в текстах начиная с эпохи поздней античности. Во-вторых, один из самых древних сирийских амулетов, датируемый XIII в., содержит заговор Мар Авдишо<sup>1</sup>. Кроме того, сюжет этого заговора лишен выраженных христианских черт, обнаруживаемых в заговорах Симона Кифы и Марии Блаженной.

---

*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока» (2013–2015).*

<sup>1</sup> Abousamra G. Two Syriac Amulets from Hadath Grotto (Qadisha) // *Parole de l'Orient* 38 (2013). P. 213–230.

**М. Р. Майзульс**

(РГГУ, Москва)

**«Зачем ты меня рисуешь таким уродливым?»:  
дьяволы портреты и дьяволы обиды**

От средневековых образов святых, как известно, ждали эффективности – помощи, защиты и исцеления. При всех различиях между «ученым» и «народным» христианством, и богословская теория образа (как на Востоке, так и на Западе), и массовая практика его почитания предполагала, что изображенный

лик – это форма присутствия невидимой сакральной силы (модальности присутствия, само собой, для разных типов верующих выглядели совсем по-разному). Точно так же – как форма присутствия – воспринимались и образы дьявола: от языческих идолов, которые с раннехристианских времен изобличали как обиталища нечистых духов [Бернштейн 2006: 172–173]<sup>1</sup>, до христианских изображений демонов, которые были орудиями «анти-дьявольской пропаганды», но все равно могли представлять опасность и ощущались как связанные с сатаной – вот почему средневековые зрители так часто обезличивали или ослепляли фигуры дьявола и бесов [Майзульс 2013].

В отличие от многочисленных житийных историй или рассказов о чудесах, где святой манифестирует свою силу через образ или является своим почитателям в том же облике, что на фреске или иконе, до нас дошло не так много примеров, где бы дьявол как-то реагировал на свои «портреты» или зримо взаимодействовал с ними. Однако такие сюжеты есть, и один из важнейших мотивов в них – обида. Обида на то, что его представляют таким уродливым и тем самым покушаются на его честь. Этот мотив может показаться комичным, и его не без некоторых оснований легко записать в разряд свидетельств амбивалентности средневекового дьявола (его не только боятся, но и смеются над ним; он одновременно и силен, и бессилён). Однако подобные «анекдоты» важны также для понимания прагматики средневековых изображений демонов и всевозможных практик, которые с этими образами были связаны.

В свое время Э. Малэк обнаружила в рукописном сборнике XVIII в. (РНБ. Собр. Титова. № 1627) краткое «Сказание о римском попе Аврааме». Его главный герой – римский священник, который, проходя мимо церковных врат, где был изображен дьявол, «возложил великую злобу и всегда стал на него плевать и сморкать», отчего нечистому «весьма неприятно стало». Сатана, являясь ему во сне, сначала пытался договориться миром, «чтобы он от того плевания престал», однако это ничего не дало, и он был вынужден принять более серьезные меры. Во время пира у царя Василия дьявол подкинул попу драгоценную чашу и того заточили в темницу. В конце концов Авраам, дабы спастись, был принужден поклясться злому духу отказаться от своей бесобороческой привычки: «И тако от смерти поп тем незапным случаем отбыл, и на диявола плевати престал, и стал так жить, как надлежит» [Малэк 1996: 527–528]. Эта история, по мнению Малэк, вероятно, написанная каким-то книжником петровской поры, хорошо знакомым с русской и переводной демонологической литературой, интересна тем, что заканчивается не посрамлением дьявола (как большинство демоноло-

гических повестей, нацеленных на дидактику), а его победой. Автор, словно солидаризировавшись с сатаной, понимает его обиду и осуждает попа Авраама, который вдруг вздумал плевать в лицо нечистого и вести себя как *не* надлежит<sup>2</sup>.

Этот странный сюжет, возможно, пришел со средневекового Запада (мы пока говорим о его дальних прообразах, а не о прямой генеалогии «Сказания»). Около 1180 г. англо-валлийский клирик Вальтер Мап в своей коллекции придворных историк *De nugis curialium* (IV, 6) поведал об одном художнике-монахе, которого бес по имени Морфей изводил ночными кошмарами. Решив отомстить, страдалец стал расписывать «портретами» демона стены, занавеси и оконные стекла, точно подмечая уродливые черты (*defiguratissime pingebat*) своего ночного мучителя. Морфей был возмущен, что монашек осмелился его так обезобразить (*ne personam suam devenustaret*) и предать людям на осмеяние (*ad tantum populi derisum*). После серии увещеваний во сне он решил отомстить, вверг монаха в пучину пьянства и разврата, нашептал ему ограбить церковную казну и привел к разоблачению – братья монахи заключили его в темницу. Лишь тогда он явился отчаявшемуся художнику и взял с того обещание больше его не рисовать и не позорить (*ut nulla me de cetero picture deformes*) [Walter Map 1914: 163–165; см.: Camille 1989: 65]. Конфликт был исчерпан ко взаимному удовлетворению.

В этом рассказе важны два момента: мотив мимезиса (портреты дьявола воспроизводят если не его реальные черты, то, как минимум, его саморепрезентацию в видениях) и использование этих образов как орудий мести (весьма эффективных, т.к. дьявол не стерпел оскорбления и потребовал его больше карикатурами не позорить). Однако что еще важнее – это нарративный контекст всей истории. Она оказывается новеллой в новелле. Готье Мап рассказывает ее не от своего имени, а от имени демона, который, стремясь завладеть душой разорившегося рыцаря Эда, пытается его убедить, что падшие духи не так уж плохи и опасны, что они всего лишь играют с людьми и хотят посмеяться, а вовсе не погубить их. Вот почему Морфей, защитив свою честь, не расправился с наглым монахом, а помог ему освободиться и реабилитироваться перед братьями – как это происходит и в кратком сказании о попе Аврааме. Разница лишь в том, что текст, обнаруженный Малэк, остался без нарративной рамки, разоблачающей весь рассказ как бесовскую хитрость.

История-ловушка, поведенная Готье Мапом, не единственный сюжет о бесовской обиде, который бытовал в Средневековье. Гораздо известнее был другой сюжет, кочевавший по множеству сборников чудес Богоматери и явно вос-

принимавшийся не просто как назидательное увеселение. В его базовом варианте, который мы найдем в XIII в. в «Чудесах Девы Марии» Готье де Куанси или в «Кантигас Девы Марии» (Чудо № 74) кастильского короля Альфонса X, дьявол в обиде сбросил с лесов художника, который осмелился изобразить Богоматерь прекрасной, а его – как это было в порядке вещей – уродливым и отталкивающим. Мадонна, само собой, пришла художнику на помощь и спасла его от гибели [Vega 1991]<sup>3</sup>. Характерно, что дьявол обиделся не на то, то кто-то покусился на его образ, решив его изуродовать или вовсе сбить со стены (что в Средневековье было если не в порядке вещей, то случилось вполне регулярно), а из соображений, в которых переплетаются честь и «эстетика». Зримо представив его уродство, художник нанес ему оскорбление, которое тот не смог стерпеть – дьявол, привыкший водить людей за нос, сам оказался осмеянным<sup>4</sup>.

Миниатюры, иллюстрировавшие этот сюжет, визуализировали его двумя различными способами. В одном варианте – как в Эскориальском списке «Кантигас» 1280–1284 гг. (Madrid. Biblioteca de El Escorial. Ms. T. I. 1. Fol. 109, см. [Бернштейн 2006: 275, ил.]) – «настоящий» дьявол является предъявить счет художнику в точно таком же (или почти таком же) обличье, как тот нарисовал его на стене<sup>5</sup>. Это подчеркивает, что мастер точно подметил уродство сатаны (манифестация его падшей природы) и спровоцировал его гнев именно тем, что раскрыл его секрет Полишинеля [Vega 1991: 163–164]. В других вариантах сюжета – как во фламандской рукописи середины XV в. (Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 374. Fol. 93) – дьявол является художнику в другой маске: не в зооморфном облике (как он предстает на разгневавшем его изображении), а в виде благородного юноши. Однако его истинную природу все равно выдают птичьи лапы, выглядывающие из-под кафтана<sup>6</sup>. Мотив портретного сходства отходит на второй план.

Образы сакральных персон (от Христа до «простых» святых) потенциально обладают силой, которой средневековый человек стремится воспользоваться (молясь чудотворцу, изображенному на иконе, или нося в узелке порошок, соскобленный с его лица, в качестве апотропея). Изображения дьявола тоже могут восприниматься как контактная зона и триггер, заставляющий демонов действовать: многочисленные фигуры и лица дьявола, которые мы встречаем в Средневековье на самых разных носителях, могут быть не только формой дидактики, но и попыткой с помощью образа «поквитаться» с неуловимым опасным прообразом<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Как справедливо пишет Б. Бернштейн, с точки зрения раннехристианских апологетов и богословов, отношения языческих статуй и демонов не вполне отвечали принципу мистического тождества. Статуи представляли собой скорее пустую форму, которую демоны могли посещать и покидать. Однако для «обыденного ума» ситуация была иной: между статуями и бесами фактически стоял знак равенства, словно «бесовская персона полностью совпадала с материальной субстанцией изображения» [Бернштейн 2006: 173].

<sup>2</sup> Похожий мотив – только с принципиально иным идейным зарядом и финалом – мы встречаем у Н.В. Гоголя в «Ночи перед Рождеством» (вышла в 1832 г.). Ее главный герой – кузнец Вакула – «черту был противнее проповедей отца Кондрата». «В досужее от дел время кузнец занимался малеванием», а «торжеством его искусства была одна картина, намалеванная на стене церковной в правом притворе, в которой изобразил он святого Петра в день Страшного суда <...> изгонявшего из ада злого духа; испуганный черт метался во все стороны». В то время, когда «живописец трудился над этою картиною и писал ее на большой деревянной доске, черт всеми силами старался мешать ему». В конце повести, после путешествия на бесу в Санкт-Петербург, «намалевал Вакула черта в аду, такого гадкого, что все плевали, когда проходили мимо» [Гоголь 1959: 107–108, 149].

<sup>3</sup> О хождении этой истории в средневековых сборниках мариальных чудес и «примеров» см. досье в Оксфордской базе данных по текстам и источникам «Кантигас»: <http://csm.mml.ox.ac.uk>

<sup>4</sup> Как предполагает Б. Бернштейн, «борьба дьявола с благочестивым мастером служит косвенным подтверждением тайных свойств образа, в частности – способности изображения нанести чувствительный ущерб делу ада» [Бернштейн 2006: 276]. Однако про ущерб самому сатане (по образцу святых, наказанных через ритуальное унижение их изображений [Geary 1979]) в тексте речь не идет.

<sup>5</sup> В Эскориальской рукописи дьявол – и в рисованном, и в «реальном» варианте – предстает как серое звероподобное существо, с рогами и крыльями летучей мыши. Однако у беса, написанного на стене, на груди есть вторая морда, а у «реального» демона, пришедшего к художнику предъявить претензии и показывающего пальцем на своей «портрет», второго лица не видно. В сцене, где дьявол обрушивает леса, на которых работал художник, а потом сам спасается прочь, у него исчезают крылья. Однако подобные вариации в изображении одного персонажа в рамках конкретной миниатюры, серии разделенных бордюром «виньеток» на одном листе или серии миниатюр одной рукописи в средневековой иконографии были в порядке вещей.

<sup>6</sup> Часто история укорачивается и, как в Смитфилдских декреталиях (ок. 1330 г.) (London. British Library. Ms. Royal 10. E. IV. Fol. 209v, 210, см. [Camille 1989: 233, Fig. 125, 126; Бернштейн 2006: 274, ил.]), сводится к двум моментам: 1) дьявол завистливо смотрит, как художник расписывает статую Богородицы («портрета» самого сатаны нет); 2) дьявол ломает лестницу, на которой стоял художник, а статуя Девы Марии, «ожив», хватает его за руку и не дает разбиться. На полях английской Псалтири Королевы Марии (1310–1320) (London. British Library. Ms. Royal 2 B VII. Fol. 211) весь сюжет (атака дьявола – чудесное спасение) сконденсирован в одну сцену. Причем, в отличие от Эскориальской рукописи, где Дева Мария и дьявол изображены отдельно, здесь поверженный сатана лежит под пятой у Богородицы, восседающей на престоле с младенцем на коленях. См. также еще одно решение

сюжета на гравюре из флорентийского издания «Чудес Богоматери» (*Miracoli della gloriosa Vergine Maria*) 1500 г. [Бернштейн 2006: 276, ил.].

<sup>7</sup> В средневековой иконографии есть и другие примеры «портретов» дьявола. Например, в одном из списков «Чудес Богоматери» Готье де Куанси, иллюминированном ок. 1330–1340 гг. Жаном Пюселем, на иллюстрации к знаменитому чуду о Теофиле тот протягивает сатане свиток с пактом, на котором нет текста, но написана звериная бесовская морда (возможно, имелась в виду печать, поставленная на документ) (Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Nouv. acquis. fr. 24541. Fol. 8v; см. [Murcia Nicolás 2011: Fig. 5].

### *Литература*

- Бернштейн 2006 – *Бернштейн Б.* Визуальный образ и мир искусства: Исторические очерки. СПб., 2006.
- Гоголь 1959 – *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений в 6 томах. Т. 1: Вечера на хуторе близ Диканьки. М., 1959.
- Майзульс 2013 – *Майзульс М.Р.* Ослепить святого и ослепить дьявола: читательская агрессия в средневековых рукописях // *Сила взгляда. Глаза в мифологии и иконографии: Сб. статей / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов.* М., 2014.
- Малэк 1996 – *Малэк Э.* Сказание о римском попе Аврааме – неизвестная повесть о сношениях человека с дьяволом // *ТОДРЛ.* Т. 50. СПб., 1996.
- Camille 1989 – *Camille M.* The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. N.Y., 1989.
- Geary 1979 – *Geary P.* L'Humiliations des saints // *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.* 1979. № 1.
- Murcia Nicolás 2011 – *Murcia Nicolás F.* La importancia de la palabra escrita: el Pacto con el Diablo como sacramento diabólico en la Baja Edad Media // *Codex Aquilarensis.* 2011. Vol. 27.
- Vega 1991 – *Vega C.A.* From Symbol to Myth: The Devil in Canticle 74 // *Actas do Segundo Congreso de Estudios Galegos.* Vigo, 1991.
- Walter Map 1914 – *Walter Map.* De nugis curialium / Ed. by M.R. James. Oxford, 1914.

**А. Е. Махов**

(РГГУ / ИНИОН РАН / ИМЛИ РАН Москва)

### **Средневековый дьявол post mortem: трансформация визуальных маркеров демонического в «Иконологии» Чезаре Рипы**

В основе средневековой визуальной демонологии лежал принцип обязательности маркеров демонического. Художники XVI–XVII вв. (Тинторетто, Лоренцо Лотто) начинают отказываться от этих маркеров, что в конечном итоге приводит к полной антропоморфизации дьявола в эпоху романтизма. Однако сами эти маркеры не исчезают из визуального фонда европейской культуры:

отделившись от фигуры дьявола как от стержня, который организовывал их в систему, они переходят в состояние свободного блуждания и применяются к разным фигурам и ситуациям, варьируя свою семантику.

Свидетельством тому служит «Иконология» Чезаре Рипы (1593) – опыт инвентаризации визуальных мотивов европейской культуры и их ресемантизации в духе ренессансно-барочной аллегористики. «Иконология» ставит своей целью научить художников запечатлеть в визуальной форме отвлеченные понятия и представляет собой алфавитный словарь таких понятий, где каждое из них соединено с определенной визуальной конструкцией.

Данные конструкции Рипе приходится изобретать, опираясь на исторически сложившуюся семантику вещей и живых существ. Опираясь всем доступным ему визуальным фондом, Рипа не мог, конечно, не использовать и элементы, служившие в средневековой культуре маркерами демонического. Эти маркеры у Рипы в разной мере претерпели семантическую трансформацию.

В ряде случаев они сохранили связь с демоническими фигурами и, соответственно, негативную валоризацию. Таковы фигуры, символизирующие зло как таковое, враждебность человеку и христианской вере – Злой Гений, Ересь, Раздор, Грех. В описании Злого Гения Рипа в целом опирается на Плутарха (жизнеописание Цезаря), однако использует и мотивы средневековой визуальной демонологии (в том числе черный цвет). В описании фигур Ереси и Раздора появляется важнейший маркер демонического – так или иначе не упорядоченные волосы на голове. Если у Ереси волосы «беспорядочно растрепаны», то у Раздора и Греха они еще и «перемешаны с многочисленными змеями».

Ряд понятий, переводимых Рипой на язык визуальной изобразительности, имеют негативную, но все-таки, пожалуй, не отчетливо демоническую коннотацию: они соответствуют отдельным порокам, неблагоприятным эмоциональным или физическим состояниям и т.п.

Классический атрибут средневекового дьявола, рога, переходят к Тщеславии. Рога сохраняют средневековую демонологическую семантику: по мнению Рипы, они в данном случае означают не «силу и достоинство», но «гордыню», что соответствует средневековому представлению о рогах как символе гордыни.

В данной группе аллегорий мы снова находим мотив растрепанных или поднятых волос. Его значения можно объединить в четыре группы: 1) мотив связан со страхом (аллегория Боязни); 2) беспорядок на голове – часть общего нежелания (или неспособности) следить за собой (у Рабства беспорядок на голове «показывает, что тот, кто находится в рабстве, обязан служить господину и

не может заниматься собой»); 3) растрепанность – часть безобразия; 4) растрепанные, поднятые волосы служат метафорой неких негативных психологических процессов или состояний: беспорядок на голове свидетельствует о беспорядке душевном (аллегория Путаницы, у которой «плохо убранные длинные и короткие волосы» обозначают противоречия в мыслях, приводящие разум «в замешательство»).

Другой демонический маркер, распространенный в средневековой визуальной системе и воспринятый Рипой, – открытый рот. Во многих аллегориях негативная семантика открытого рта сохраняется, хотя и теряет непосредственно демонический смысл. Чаще всего он обозначает неподобающую, морально предосудительную речь (аллегии Хулы, Болтливости, Распущенности).

Жест высунутого языка, в средневековой культуре – атрибут дьявольской внешности, маркер греховности и богоотступничества, у Рипы фигурирует в морально негативном, но едва ли демоническом значении. Он символизирует разные типы словесной агрессии (фигуры Клеветы, Насмешки, Оскорбления, Злословия).

В ряде случаев мотивы визуальной демонологии не просто теряют связь с инфернальными фигурами, но и радикально меняют валоризацию – с негативной на нейтральную или позитивную. Так, черные крылья становятся нейтральным компонентом аллегии Молчания. Открытый рот, имевший однозначно негативный смысл в средневековой культуре и отчасти сохранивший его у Рипы, бывает включен и в систему позитивной валоризации, благодаря смысловому соотношению с другими визуальными элементами. У Раскаяния открытый рот коррелирует с «перстом, указующим в небо»: открытый рот свидетельствует о твердом намерении исповедаться в грехах; перст – о намерении «не совершать более греха».

Огонь, извергаемый изо рта, от демона или дракона переключался, как это ни удивительно, к Молитве, из уст которой «исходит язык пламени». В нескольких аллегориях Рипы лишаются негативной коннотации и даже получают позитивный смысл поднятые вверх и/или растрепанные волосы. Так, у Любопытства «поднятые вверх волосы» – это «живые мысли», поскольку Любопытство «всегда бодрствует и исполнено живости, желая [всё] знать». Позитивную валоризацию торчащие волосы получают в аллегориях Размышления и Воображения.

Волосы средневекового дьявола могут визуально уподобляться пламени, языкам огня. Сближение волос и пламени неоднократно встречается в «Иконологии», однако демонологическая семантика этого мотива полностью утрачива-

ется. Более того, «пламя на голове» имеет у Рипы несомненную позитивную валоризацию. Так, у Разума «из верхней части головы исходит пламя», которое символизирует «естественное желание познавать». У Мольбы «язык пламени» на голове символизирует искреннее «намерение душ». Пламя на голове оказывается визуальным атрибутом христианских добродетелей: у Милосердия пламя «означает душу, воспламененную Божественной любовью к занятиям милосердия»; у Любви к ближнему оно же «своей живостью учит нас, что любовь к ближним никогда не бездействует». Наконец, огненное завершение головы получает и фигура Божества: «на верхушке головы у нее пламя, которое делится на три равных языка», символизирующих ипостаси Святой Троицы.

Эту семантическую реабилитацию огня на голове можно объяснить либо смысловой актуализацией верхней позиции огня (огонь наверху – чистый, хороший огонь, своей вертикальностью связанный с небом как сферой Божественного), либо реабилитацией в ренессансной культуре самой стихии огня, которая перестает ассоциироваться с адским пламенем.

Некоторые особенно brutальные черты средневековой визуальной демонологии могли сохраниться в иконологии Рипы лишь в опосредованном, сублимированном виде. Так, встречающееся на средневековых изображениях второе лицо дьявола, располагаемое у него на животе (нередко с высунутым языком), у Рипы в его непосредственном виде отсутствует. Однако трансформацию этого мотива можно усмотреть в изображении Ложной Религии: среди ее роскошных украшений присутствует широкий пояс, пряжка которого, выполненная в форме бородатой физиономии, красуется прямо у нее на животе.

Средневековая демонология – важное промежуточное звено между античностью и Возрождением в общей истории семантики визуальных образов – впервые включила большой набор изобразительных мотивов (отчасти сформировавшихся уже в античности) в систему негативных инфернальных смыслов. Эту семантическую систему средневековой визуальной демонологии Рипа (как и искусство Ренессанса и барокко в целом) разрушает, не отбрасывая, однако, ее элементы, но включая их в новый каталог семантизированных образов (каковым и является «Иконология»). Рипа не предоставил дьяволу места в перечне своих аллегорий – и все же дьявол присутствует в его книге как бы *incognito*: множеством своих маркеров, которые отчасти сохранили демонологический или, по крайней мере, негативный смысл, а отчасти подверглись радикальной ресемантизации.

**Е. В. Милюкова**

(Москва)

**«В то время мне было лет семь или восемь...»:  
детская тема в сейшельской демонологии**

В существующих описаниях культуры Сейшельских островов детская тема никогда не становилась предметом специального рассмотрения, хотя вопрос о вовлеченности детей в разнообразные, и часто драматические, обстоятельства жизни сейшельского социума, связанные с «ведовством» и верой людей в силу магии *гри-гри* (наименование локальной демонологической традиции) впервые был сформулирован еще в 1975 г. пастором местной протестантской церкви Ф. Чанг-Химом в его рукописной работе «Сейшельцы: в поисках идентичности». Материалы полевых исследований, неоднократно проводившихся нами на Сейшельских островах (начиная с 2008 г.), побуждают вспомнить об актуальности затронутой в ней проблемы.

В отношении креольской культуры островов, несущей в себе существенную африканскую составляющую, оправданной видится позиция большинства современных ученых-африканистов, полагающих, что рассмотрение колдовства лишь как «остатка» традиционной культуры в постколониальной реальности было бы ошибочным. Эта общая позиция не противоречит тому обстоятельству, что Сейшельские острова, расположенные чуть южнее экватора, примерно в 1600 км к востоку от Африканского материка, испытали на себе и другие весьма сильные влияния: со стороны культуры «белых» (во времена французского и британского господства), со стороны арабского мира (сегодня ощутимо усилившееся) и, наконец, со стороны культур акватории Индийского океана, которой Сейшелы сами пространственно принадлежат, – в частности, со стороны Индии, Индонезии и особенно Мадагаскара. В отличие от последних, Сейшелы долгое время оставались лишь крошечными фрагментами необитаемой суши на океанических просторах региона и только с началом бурного расцвета эпохи работорговли были заселены рабами, вывезенными европейцами с черного континента, поэтому локальные особенности сейшельской культуры в значительной степени определяются ее африканскими корнями.

Говоря о детских персонажах сейшельского *гри-гри*, важно подчеркнуть, что рассматриваемая традиция в своей конкретной прагматике не сопоставима с известной жестокостью современных африканских практик – таких как уничтожение «детей-колдунов» (детей, имеющих врожденные физические недо-

статки) на западе Африки (например, в Северном Бенине) или использование частей тела детей-альбиносов в качестве элементов ритуальной магии и незаменимых «ингредиентов» колдовских снадобий, как это происходит в Восточной Африке, пространственно достаточно близкой Сейшельским островам, и т.п. Однако представление о том, что голова новорожденного младенца, положенная в лодку при выходе в море, обеспечивает исключительно богатый улов, в сейшельском *гри-гри* существует, о чем свидетельствуют полевые записи. Хотя к такому «способу» морской охоты сегодня никто не прибегает, знание о нем, сохраняемое традицией, иллюстрирует ее несомненную родственность африканским практикам.

Впрочем, маркеры специфической связи местной традиции с демонологическими контекстами неафриканских культур в детских сюжетах сейшельского *гри-гри* также присутствуют. Например, «мальгашская девушка с красными глазами» (сейшельское слово *fiy* одновременно означает и ‘девушка’, и ‘девочка’), встретившаяся на пустынной лесной дороге после 6 часов вечера, для сейшельца является безусловно демоническим существом не только потому, что обстоятельства встречи с ней дают исчерпывающую характеристику *гри-гри* хронотопа (18 часов – наступление сумерек и момент активизации демонических сил, к 19-ти часам на экваторе происходит полный заход солнца), и не только потому, что ее подлинную сущность вполне «типологически» выдают ее красные глаза, но прежде всего потому, что это мальгашская девушка (визуально отличающаяся от сейшелки). С точки зрения сейшельцев, профессиональный статус колдунов Мадагаскара в целом намного выше местных, поэтому решать свои проблемы с помощью мальгашского магического специалиста зачастую считается предпочтительным и особо надежным. Поскольку Мадагаскар, как и все «мальгашское», концентрированно нагружены демонической семантикой, цвет глаз «мальгашской девушки», неожиданно встреченной в определенное время и в определенного рода месте, хотя и вызывает у сейшельца холодный ужас, является для него скорее ожидаемым.

Тексты *гри-гри* нарратива дают представление о возрастном диапазоне его детских персонажей (условно говоря, от «новорожденного младенца» до «юной девушки»). Однако принципиальное значение того или иного «ребенка» в структуре *гри-гри* дискурса определяется не его возрастом или гендерной принадлежностью, а позицией, занимаемой им по отношению к символическим границам *гри-гри* пространства.

Правило границы, отделяющей мир людей от демонического мира, универсально, однако в конкретной традиции контуры пролегания такой границы всегда имеют свои очертания. Сейшельская «мальгашская девушка» принадлежит, разумеется, демонической реальности, как и дети-*дандосьи* (*dandosya* – местное название зомби) или шаловливые невидимые дети-*наммы* (*namt* – блуждающий дух человека, умершего неожиданно, погибшего в результате несчастного случая), или дух дерева тамаринд, имеющий облик маленького веселого ребенка (по рассказу колдуна вуду, призываемый им на заходе солнца для помощи и участия в некоторых магических ритуалах), и т. п. Однако не все эти дети-демоны являются таковыми «изначально». Например, дети-*наммы* когда-то были обычными детьми, как и дети-*дандосьи* (за исключением рожденных непосредственно от зомби), но в определенный момент они тем или иным образом перешли границу, отделяющую мир людей от темной реальности демонического мира.

Переход в *гри-гри* реальность может угрожать ребенку практически сразу после появления на свет, что легко понять из текстов о голове младенца, обеспечивающей удачу в морской охоте: речь там идет о младенце *ki'n fek nela* – ‘который едва родился’. Считается, что маленьких детей, неспособных «сознательно» противостоять атакам со стороны сил *гри-гри*, воруют *наммы* – невидимые по своей природе духи, функция которых состоит в исполнении злой воли колдунов. Слово «воровство» традиционно выступает одним из маркеров акта компенсации демоническими силами собственной ущербной сущности, требующей постоянного насыщения. Если младенцев крадут незаметно (как правило, спящими), в отношении детей постарше акт воровства часто реализуется нарочито демонстративно, иногда эпатажно, что символически скорее напоминает «грабеж». Примером здесь может служить воровство детского смеха: посредством неожиданной демонстрации собственных гениталий ребенку, встреченному на безлюдной дороге (или компании детей из 2-3 человек), колдун стремится вызвать его произвольный смех и тем самым как бы «отключить» на короткое время защитный код, обеспеченный ему традицией. Такой код называется *marke* (*марке́*) и представляет собой едва заметное тату, нанесение которого требует специального ритуала.

Для совершения обряда маркирования родители обычно приводят ребенка к магическому специалисту, именуемому *bonnonm dibwa* (*бонóm дибуá*), в очень раннем возрасте. Однако, едва подрастая, он вынужден столкнуться с пониманием того, что родительская защита не всемогуща. «В то время мне было лет

семь или восемь...», — когда рассказ о *гри-гри* начинается с этих слов, далее в нем обычно сообщается примерно следующее: случайно оказавшись свидетелем сомнительных действий колдуна, неких его жестов, кажущихся странными, или, хуже того, испытав на себе агрессивный выпад со стороны носителя демонической силы, ребенок идет за разъяснением и помощью к старшим, но в ответ получает, как правило, жесткую инструкцию молчать о случившемся.

Очевидный страх взрослых заставляет ребенка осознать не только реальную опасность ситуации, но и собственную готовность ей противостоять. В этом случае обращение семьи за специальной помощью к *боном дибуа*, разумеется, также возможно, однако если ребенок становится объектом постоянного *гри-гри* преследования, у него по существу не остается иного выхода, кроме как самому стать антагонистом колдуна. Иногда такое противостояние длится годами, в течение которых ребенку приходится осваивать различные способы отражения *гри-гри* атак. Проблема состоит в том, что средства ведения успешной войны с демонической реальностью на практике часто не отличаются от арсенала злокозненных средств самого *гри-гри*, и, следовательно, такое противоборство ведет к опасному размыванию границы, отделяющей демоническую реальность от мира людей. Традиция сознает, что дети оказываются в центре этой проблемы не по своей воле.

**В. В. Миндибекова**

(Институт филологии СО РАН, Новосибирск)

### **Демонологические персонажи в жанрах сказочной прозы хакасского фольклора**

Одним из важнейших источников изучения хакасской мифологии являются произведения устной сказочной прозы этого южносибирского тюркского народа (былички, предания, легенды). До революции, в период еще активного бытования фольклора, было зафиксировано большое количество ценных материалов такого рода, позволяющих судить о динамике данной традиции с XVIII в. до наших дней.

Космологическая картина мира у хакасов включает в три сферы: Верхнюю (небесную), Среднюю (земную) и Нижнюю (подземную). Каждая из этих трех макрокосмических областей населена специфичными именно для нее богами и духами, антропоморфными или зооморфными, однако облик Нижнего ми-

ра, являющегося источником особенных опасностей для человека, разработан более обстоятельно, чем облик Верхнего и Среднего миров. Как и Верхний мир, он изображается многослойным, причем подразумевается, что внизу у него имеется предел («дно»). В Нижнем мире есть горы, бездонные моря, водоемы, наполненные слезами или черной водой; он либо вообще не освещен, либо освещен слабо: там тусклое солнце и полумрак.

В Нижнем мире живут такие мифологические персонажи, как Ирлик-хан, айна, Кукат, Чилбиген и Пис-Тумзух.

*Ирлик-хан* (*Ирлік-хан, Ил-хан, Эрлик-хан*) – «глава подземного мира, царства мертвых, которому подчинены все злые духи. В его распоряжение поступают и души умерших людей» [Кастрен 1999: 340]; тем же словом (*ирлик*) называются подвластные ему демоны Нижнего мира. Жилище Ирлик-хана и его детей расположено под несколькими слоями земли. «У него есть слуги и богатыри (числом 9), обитающие в доме о 40 углах. В этом доме грешников мучат наказаниями, которые назначил Бог» [Катанов 190: 219]. Ирлик-хан олицетворяет злое начало, будучи создателем змей, насекомых, болезней и непроходимых гор. Он причиняет много зла людям, живущим на земле, преследует, искушает и наказывает их; умиловить грозное божество могут только шаманы, приносящие ему различные жертвы и смиряющие его гнев умиротворяющими речами.

*Айна* – персонаж народной демонологии, злой дух из Нижнего мира, причиняющий вред и болезни людям; возможно, само слово *айна* происходит из иранских языков, где оно и значит «злой дух» [Дмитриев, Исхаков 1954: 23]. Как предполагал М.А. Кастрен [1999: 340], «айна первоначально обозначали любых мелких духов. После укрепления шаманизма, который связывался с подземными духами, айна как основные помощники шаманов также стали считаться только подземными, злыми существами». По мнению П.А. Островских, «роль шаманов у качинцев как и у других сибирских шаманистов обуславливается главным образом своеобразными взглядами их на болезнь и смерть, зависящими не от естественных причин, а производимыми злейшими из духов *айна*. Болезни происходят в силу того, что айна поселяется в теле больного и производит страдания; когда же айна похищает душу ‘куд’ человека, то происходит смерть» [Островских 1895: 341].

Широкое распространение в хакасском фольклоре получил сюжет о демоническом существе, именуемом Чилбеген; в его характеристике упоминаются такие определения как «семиглавое чудовище», «крылатый богатырь». Этот персонаж, первоначально, видимо, появившийся в скотоводческих традициях

как мифический пожиратель скота, фигурирует также в мифах о небесных светилах. В хакасских мифах встречается сюжет о девочке-сиротке и Чилбегене. Согласно одной из версий, Чилбеген виден на Луне, которая притянула чудовище к себе, спасая от гибели пожираемых им людей; считается, что демон был вознесен туда вместе с кустом, за который он ухватился, пытаясь удержаться. По представлениям хакасов, Чилбеген может обитать на земле, под землей, а также на Луне. Кроме того, есть упоминание, что его женой является владычица подземного мира по имени Кукат (*Хуу хат*).

Ведьма *Кукат* / *Хуу хат*, оказывающая врагам человека видимую и невидимую помощь, представляется в виде безобразной старухи с конопляными волосами ('*кендiр тулуңныг*') [Катанов 1907: 248]. Согласно П.А. Троякову, в хакасском языке слово *хуу* используется в нескольких значениях: 'белый, бледный, бесцветный; голый; омертвевший; нездешний'. *Хуу хат*, как и Чилбеген, причисляется к слугам Ирлик-хана, она живет на дне черного моря, там, где заходит солнце. Одним ухом она слушает то, что происходит над землей, другим – то, что делается под землей, где обитают ее дочери, умеющие превращаться в черных лисиц или светлых волков. «Она иногда причиняет человеку зло, запруживая реки и устраивая наводнения» [Катанов 1907: 218] и, по другим поверьям, питается человеческой кровью. «Место, где живет Страшная Кукат, есть скала с сосной, выросшей сквозь семнадцать слоев земли. Ведьма летает, ударяя себя по бедрам мечом. Она пьет кровь тремя пригоршнями, черпая из груди одного богатыря. Желая умертвить какого-нибудь человека, ведьма превращается в золу и попадает в выпиваемую воду и водку. После того как выпита вода и водка, зола, попав внутрь человека, снова превращается в ведьму; потом (ведьма), взяв нож, перерезает у человека сердце. Так она обращается с человеком, который ей не понравился» [Катанов 1907: 248].

Наконец, связь с мифами имеют и многочисленные превращения Пистумзух ('шилорылая [богатырка]') – то в черную лису, то в траву о трех стеблях, то в белую волчицу, то в женщину, одетую в панцирь из волчьей шкуры.

Все эти демонологические образы, вероятно, сложились в недрах мифологических народных представлений, а с разложением родоплеменной общественной структуры и становлением феодальных отношений переосмысливались и трансформировались, сохраняясь в жанрах рассказов фольклорной сказочной прозы.

---

*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 14-04-00184*

## Литература

- Дмитриев, Исхаков 1954 – *Дмитриев Н.К., Исхаков Ф.Г.* Вопросы изучения хакасского языка и его диалектов. Абакан, 1954
- Кастрен 1999 – *Кастрен М.А.* Сочинения в двух томах: Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845–1849). Тюмень, 1999.
- Катанов 1907 – *Катанов Н.Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. СПб., 1907. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов.
- Островских 1895 – *Островских П.Е.* Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. СПб., 1895. Вып. III–IV.
- Рукописный фонд Хакасского научно-исследовательского института. Д. № 363. Л. 65

**Т. А. Михайлова**

(МГУ / РГГУ, Москва)

### **Демоны битвы: персонификация эмоций и/или визуализация сил природы? Или что-то еще?**

В Лейнстерской версии саги «Похищение быка из Куальнге» боевые подвиги Кухулина обычно сопровождаются своего рода формулой, которая может показаться реализованной метафорой шума битвы и, одновременно, боевого пыла и ярости героя: <...> *gora gársetar boccánaig 7 bánanaig 7 geniti glinne 7 demna aeóir do bilib a sciath* (ТВС-LL: 92) («<...> так что кричали козлиные и бледные и безумцы долин и демоны воздуха с шишаков их щитов»).

Действительно, присутствие кричащих демонов, оказывающихся доступными перцепции (эксплицитно – аудиальной, но, судя по семантике, – также имплицитно визуальной) во время сражения, вписывается в общую картину чудесного искажения героя и обретения им магического «боевого пыла», материализованного в виде фонтана красной крови, бьющего из его лба, и «ядовитых туч и огненных искр над его головой» (см. [Henry 1982]). Примеров здесь можно привести множество и все они однотипны и формульны, однако в одном из эпизодов компилятором добавлено: «... ибо тем криком Племена Богини Дану множили трепет, боязнь, содрогание и ужас, что всякий раз внушал Кухулин на поле сражения, в бою, поединке или схватке» (пер. С. Шкунаева). Данное, предположительно позднее, добавление соотносится с присутствующим в другом тексте свидетельством о том, что Племена Богини Дану (демоны, населявшие остров до прихода гойделов) скрылись в недрах земли и на малых островах вокруг Ирландии и оттуда «множили битвы и поединки, сражения и схватки меж-

ду сыновьями Миля» (сага «Опьянение уладов», перевод наш). Ср. также эпизод из более ранней версии «Похищения быка из Кульнге», в котором Кухулин вынужден сражаться с воином, за спиной которого он различает демонов битвы, что побуждает его отказаться от поединка (см. [TBC-LU: 16]).

Как можно предположить, представление о том, что недра земли и малые острова вокруг Ирландии и Шотландии заселены демонами, нашло свое продолжение уже в житийной литературе, скорее – поздне-христианской, отчасти испытавшей влияние фольклорной традиции, и воплотилось в тему монстров-рептилий, которых святой «укрощает» (или изгоняет). Так, например, святой Колумба приказал чудовищу озера Несс уйти под воду и более не являться людям (аналогичных примеров в поздних ирландских житиях можно найти довольно много); ср. также легенда об изгнании змей святым Патриком, представляющая как предание об изгнании зла в целом. Кроме того, «потомками» языческих богов принято считать и обитателей холмов – «малый народец» ирландского фольклора, уже максимально дистанцированный от мира эмоций человека, однако данный традиционный взгляд, возможно, нуждается в пересмотре. Итак: демоны сражения ирландской традиции – это визуализированные силы природы, проявляющей свою враждебность в лиминальных точках индивидуальной и коллективной судьбы? Но в таком случае встает наивный вопрос: на чьей же стороне оказываются демоны битв и кого они во время сражения поддерживают? И можно ли однозначно называть их силами зла?

Такой простой интерпретации генезиса образа «демонов битвы» противоречит, например, упоминание о том, что если во время ритуальной боевой похвальбы воин солжет о своих подвигах «обернется лезвие меча его против него. Истинно же, что вещали демоны с их оружия, так что было порукой им их оружие» («Болезнь Кухулина», перевод наш, в переводе Смирнова упоминание о демонах опущено). Выход за рамки темы битв и сражений даст нам множество примеров осмысления эмоции как наличия в определенном заданном локусе (чаще – теле человека) особого демона, активизирующегося при определенных обстоятельствах и побуждающего человека к любострастию, обжорству, гневливости и проч. Естественно, ирландская традиция здесь имеет множество параллелей. Итак: демоны сражений – это персонифицированные эмоции человека?

Отметим, что и сам Кухулин может представать как своего рода демон, причем другие персонажи употребляют часто по отношению к нему те же номинации, которыми перифрастически обозначаются демоны битвы (см. [Sayers 1991]). Возможно, в осмыслении компилятора «демоническая составляющая»

личности ирландского героя оказывается отчасти гипертрофированной по сравнению с его противниками, чем объясняется, с одной стороны, его боевая успешность (ср. – берсерки), с другой – пренебрежительное отношение к нему других уладов. В качестве предварительного вывода мы можем предложить идею о континуальности и принципиальной недискретности демонического мира ранней традиции, чем она отличается от традиции более поздней, стремящейся локализовать демона в определенном месте (хозяева гор, ручьев, пещер, бань и проч.), артефакте (ср. средневековые предания о демонах, обитающих в мебели, очаге, одежде и так далее) или части тела человека.

Естественно, речь идет лишь об осмыслении «демонической составляющей» традиционной культуры средневековыми и более поздними нарраторами, о возможном сопоставлении ее с миром грибов или вирусов, пронизывающих и населяющих миры животных и растений, но лишь, естественно, в плане метафорическом (зло, как и вирус, не может существовать самостоятельно и неизбежно должно искать носителя, то же можно сказать и о плесени, относящейся к грибам). Развитие народной нарративной традиции с данной точки зрения выглядит как попытка локализации демонической сущности и постепенном дистанцировании ее не столько от собственно представителей иного мира, сколько от аморфного мира «демонических сущностей». И, тем не менее, поздние кельтские фейри по-прежнему воспринимаются «как порождение иллюзий, страхов, реализация нереального; не случайно их облик так изменчив» [Harte 2004: 8]. Говоря более конкретно о генезисе образа «демонов битвы» в ирландской традиционной нарративной культуре, представляется перспективным:

1. более детальный анализ этимологии лексем, обозначающих демонов битвы;
2. сопоставление темы с безусловно известным компилятором фрагментом из «Книги пророка Исайи» (34:14-15), а также – с эпизодом изгнания бесов Иисусом как возможными источниками;
3. сопоставление темы с более поздней фольклорной традицией, включая современные городские фабулаты;
4. сопоставление с античными свидетельствами о порядке ведения боя у бриттов и галлов: раскрашенные синей вайдой голые тела, треск и грохот колесниц, вопли и визг женщин, призванные вызвать у врага ужас и отвращение; ср. также демонизированный образ викинга в поздней псевдо-исторической традиции.

## *Литература*

- Harte 2004 – *Harte J. Explore Fairy Traditions*. Loughborough, UK, 2004.  
Henry 1982 – *Henry P.L. Furor Heroicus // ZCP. Bd. 39*. 1982.  
Sayers 1991 – *Sayers W. Airdrech, Sirite and Other Early Irish Battlefield Spirits // Éigse. XXV*. 1991.  
TBC-LU – *Táin Bó Cúailnge . Recension I /Ed. C. O’Rahilly*. Dublin, 1976  
TBC-LL – *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster. Ed. C. O’Rahilly*. Dublin, 1984.

**С. Ю. Неклюдов**

(РГГУ, Москва)

### **Демонология как система**

Речь в докладе пойдет о демонологии в узком смысле этого слова, т.е. о той части низшей мифологии, которая населена духами, относящимися к человеку недоброжелательно (преимущественно или исключительно). В архаической традиции шаманского типа граница между существами «однозначно вредоносными» (например, духи болезней и эпидемий) и потенциально опасными (это, как правило, различные духи-хозяева) неотчетлива: злой демон может быть не только нейтрализован с помощью подкупа, насилия или хитрости, к которым прибегает «магический специалист», но даже превращен в помощника, тогда как «гений места», распорядитель природных благ, за нарушение «правил поведения» подчас наказывает более сурово и неотвратимо, чем иной дух, злокозненный по самой своей природе.

В народной традиции демонологические персонажи обычно составляют своего рода систему, будучи распределены по нескольким уровням – в соответствии с определяющими их дифференциальными признаками (сфера деятельности; время, место, обстоятельства / условия появления; внешний облик) и с их функционированием в рамках актуальных верований и обрядовых практик или сказочно-эпической картины мира. Первое подчас существенно расходится со вторым, поскольку сюжетные обстоятельства фольклорного нарратива могут обусловить появление таких мотивов, которые вовсе отсутствуют в актуальных верованиях и обрядовых практиках.

Иное дело – соотношение самих систем персонажей в актуальной демонологии и в сказочно-эпической картине мира. Например, для «классического»

русского фольклора совпадение демонологической номенклатуры в обеих областях минимально, а то и невозможно: в былине не встречаются лешие или домовые, а в меморате – былинный змей; границы между уровнями практически полностью закрыты. Иначе – в монгольском фольклоре: если название эпического демона *мангас / мангус* есть только в эпосе и сказке, то обозначение злого духа – *шолмос* – может использоваться и в сказочно-эпических текстах, и в актуальной демонологии, хотя граница между двумя уровнями мифологической системы здесь «проницаема» лишь в одном направлении: от актуальной мифологии к эпосу. Для сравнения заметим, что более архаичные якутские демоны *абааны* присутствуют и на том, и на другом уровне, соответствуя в этом плане и эпическому демону-*мангусу*, и демону-*шолмосу* монгольских актуальных верований. Получается, что монгольский фольклор занимает словно бы промежуточное положение между якутской «архаикой» и русской фольклорной «классикой».

Помимо стадияльных характеристик специфика демонологической системы во многом обусловлена и культурно-историческими обстоятельствами. Так, в северном буддизме присутствует целый класс грозных охранительных богов (*докшитов, чойджинов*), ни в коем случае не демонов. Не «демоничен» буддийский ад, образ которого связан исключительно с «кармической» идеей загробного воздаяния. Владыка подземного мира Эрлик-хан – не «первый среди грешников», а главный судья, он – *чойджин* («хранитель веры»); в отличие от Сатаны и бесов, у него, у его сотрудников (*эрликов*) и посланцев (*элчи*) полностью отсутствует искуссительная функция; они – не вводящие в грех, а отвращающие от греха, с чем связано и их пугающее безобразие. Искусительную функцию в буддизме имеет особый дух – санскр. Мара (аналогичный в этом смысле христианскому сатане, но не имеющий отношения к inferнальному миру). На монгольский он был «переведен» как Шимнус (из уйгурск. *šimnu* ← согд. *šmṇw* [соотв. зороастр. Ахриману, авест. Ангро-Манью]), а в народных поверьях превратился в стопроцентно вредоносного демона мужского или (чаще) женского пола: это уже упоминавшийся *шолмос* (*шулмус, шолмас, шолмо* и т.д.).

Кроме того, по сравнению с христианством и исламом, оттеснившими духов природы, гениев мест в область почти исключительно отрицательных значений, гораздо более толерантный буддизм либо молчаливо мирится с их существованием, либо даже адаптирует их в свою систему, но в положительном смысле – не как «бесов», а как класс низших божеств. В этом смысле их (монгольских *лусов, сабдаков, эздзнов* и пр.) некорректно причислять к демонологическому пантеону (в отличие, скажем, от русских леших или водяных).

Таким образом, при описании демонологической системы, организация которой, конечно, имеет и целый ряд универсальных черт (связь с болезнью и смертью, размещение на «нижнем ярусе» мифологического пантеона – в плане «пространственном» [инфернальная сфера] и «коммуникативном» [меньшая дистанция «человек – дух»] и т.д.), важно учитывать также аспекты стадийный и конфессиональный, определяющие тип той или иной национальной демонологической традиции.

**Э. А. Неманова**

(Восточно-Сибирская гос. академия культуры и искусств, Улан-Удэ)

### **Эволюция представлений о Белом старце в текстах призываний и иконографии**

В докладе представлен анализ религиозно-мифологического образа Белого старца, его основных элементов и атрибутов. Особое внимание уделяется исследованию семантики данного образа в представлениях различных этнических групп бурят.

Белый старец (бурят. *Сагаан үбгэн*, монг. *Sagaan ebügen*) – популярный персонаж в монголоязычных фольклорно-мифологических традициях, часто встречающийся в текстах народной религии (молитвах, призываниях) и причисляемый к сонму земных духов-хозяев (монг. *эдзэн* / бурят. *эжэн*), причем считающийся их главой. На единство этих представлений, несомненно, оказывала влияние языковая общность монгольских народов, их исторические этнокультурные связи. Свидетельства почитания Белого старца существуют почти во всех частях Бурятии, Монголии и Калмыкии, что позволяет выявить этнические и ареальные особенности распространения данного культа. Однако, несмотря на включение этого божества в буддийский пантеон, какое-либо его упоминание отсутствует в канонических сочинениях северного буддизма<sup>1</sup>.

В полисемантических изображениях Белого старца, включающих условно «реалистический» и символический уровни, совмещается ряд смыслов и значений, воспроизводящих космографическую картину мира, Вселенную в ее мифологическом ракурсе.

В целом поклонение Белому старцу соответствует монгольской традиции, где основным исполнителем обрядов обычно выступал старейшина рода. Как показывают имя и иконография данного персонажа, Белый старец представля-

ется в облике старого человека, одетого в белое, с седыми волосами и седой бородой; он опирается на посох, навершие которого имеет вид головы дракона. Изобразительные и вербальные описания Белого старца (преклонный возраст, белые одежды, седина, борода, посох) в целом совпадают, делая образ легко узнаваемым.

Комплексное изучение вербальных и невербальных аспектов культа Белого старца позволяет предпринять системную историческую реконструкцию данного культа и предложить его семантическую интерпретацию. Тексты, посвященные Белому старцу, выступают как универсальный знаковый комплекс, в котором отражены все основные бинарные элементы и параметры космического устройства, так или иначе моделирующие мир: небо / земля, земля / вода, гора / дерево, предки / живые, животные / змеи, четыре стороны света. Белый старец выступает как предок, медиатор между природой и человеком, космосом и социумом.

Если рассматривать обряд призывания и жертвоприношения Белому старцу в целом, то становится ясно, что он четко ориентирован на достижение благополучия, каковое происходит вследствие умилоствления Белого старца, а также адресованных ему просьб о покровительстве и помощи. Той же цели служит акциональный план обряда (воскурение, кропление молоком, разбрасывание кусочков пищи), а также выбор жертвенных животных и снабжение их особыми метками – белыми лентами.

Словесные формулы, включаемые в контекст этих обрядовых действий, довольно разнообразны и достаточно свободно варьируются, что не влияет на устойчивость передаваемых смыслов, поскольку вербальный компонент обрядового текста реализует лишь часть его структуры, представленной знаками различной субстанции. В этих формулах описываются различные функции Белого старца, как амбивалентного персонажа: не только подателя блага, покровителя и защитника, но также и опасного, вредоносного духа. В целом тенденция наделять духов различными, иногда полярно противоположными функциями характерна для архаического и традиционного мышления.

Обобщая результаты анализа текстового и изобразительного материала, икон и рукописей, связанных с культом Белого старца в Монголии и Бурятии, следует отметить, что при всей своей устойчивости и узнаваемости образ божества имеет множество различий в деталях, а это позволяет говорить об отсутствии здесь жесткого канона, что в свою очередь связано с его неустойчивым положением в пантеоне, неполной адаптации его культа в буддизме.

Поскольку Белый старец получил распространение среди бурят в первую очередь как покровитель диких животных и охоты, по-видимому, в дальнейшем произошло смешение добуддийских охотничьих представлений с буддийскими, в результате чего он превратился в благочестивого горного отшельника – святого старца, имеющего функции покровителя диких животных и охоты, а также хозяина земли и воды. С приходом нового хозяйственно-культурного типа Белый старец наделяется функцией покровителя плодородия и посевов, имеющего власть над природными стихиями и умеющего управлять погодой.

Возможно, некоторые элементы ранних форм религии заимствованы монгольскими племенами от какого-то древнесибирского народа. Так, у тункинских и закаменских бурят можно проследить расширение представлений о промысловом культе в результате проникновения в него верований о верховном боже-стве, которому наряду с местными духами-хозяевами приписывается право да-вать или не давать добычу охотнику. Здесь Белый старец, хотя и называется хо-зяином всей земли, является по сути дела владельцем лишь ограниченной тер-ритории, в данном случае тайги или горной системы.

Итак, рассмотренные нами тексты, посвященные Белому старцу, позволя-ют поставить вопрос о монгольском происхождении этого божества, проследить связь данных религиозно-мифологических представлений и обрядов с мировоз-зрением древнемонгольских племен, а также соотнести его видоизменения с устройством и этапами развития человеческого общества.

---

<sup>1</sup> Heissig W. Les religions de la Mongolie. Paris: Pagot, 1973. P. 172.

**Н. В. Петров**

(РГГУ, Москва)

**Демонологический сюжет в былинном эпосе:  
как враг «земли русской» стал любовником**

Кабы падала его нонь калёна стрела  
Как к тому ищэ к Маринкину милу другу,  
Как к тому ищэ Змею, Змею Горыцькому,  
Ищэ пала она да во чеёрны груди,  
Как порола его да груди чёрныя,  
Ищэ тут-де-ка Змею да смерть случилосе...  
[СБ I 23 <Добрыня и Маринка>].

Принято считать, что русский эпос – жанр с установкой на достоверность: аудитория в целом верит в реальность квазисторических событий, которые былина изображает. Достоверность персонажей, совершающих героические акции (защита русской земли от врагов) также не подвергается сомнению, а если и подвергается, то эта критика немедленно отвергается аудиторией. Показателен в этом отношении пример наблюдения за процессом живого исполнения, описанный этнографом В. Харузиной:

Жили с героем былины и все присутствующие. По временам возглас удивления невольно вырывался у кого-нибудь из них; по временам дружный смех гремел в комнате. Иного прошибала слеза, которую он тихонько смахивал с ресниц. Все сидели, не сводя глаз с певца; каждый звук этого монотонного, но чудного, спокойного мотива ловили они. Утка кончил и торжествующим взглядом окинул все собрание. С секунду длилось молчание, потом со всех сторон поднялся говор... – Пожалуй, и сказка все это, – нерешительно проговорил один мужик. На него набросились все. – Как сказка? Ты слышишь, старина это. При ласковом князе Владимире было... — На то и богатырь – ты что думаешь? Не то что мы с тобой – богатырь! Ему что? Нам невозможно, а ему легко... [Харузина 1890: 68–71].

Некоторые другие жанры, в частности, определенная группа мифологических рассказов (былички) также предполагают веру аудитории в рассказываемое событие (встреча какого-либо человека с мифологическим персонажем). «Леший водит», как известно, даже исследователей, занимающихся сбором и анализом быличек [Логинов 2011].

Тексты и былин, и быличек, таким образом, в целом воспринимаются как рассказы о достоверных событиях, но эти события относятся к разным временным и пространственным уровням. Условно говоря, богатыри защищали русскую землю много лет назад, а леший перенес мальчика из конкретной деревни через реку на памяти сообщества. Однако богатырь мыслится аудиторией как реально существовавший человек в прошлом, а леший – как некая сущность, до сих пор обитающая в лесу рядом с деревней. Смешение этих временных и пространственных категорий, в общем, невозможно: домовый никогда не будет персонажем в былине, как и Илья Муромец не попадает в мифологический рассказ.

Тем не менее, как минимум два сюжета в русском эпосе моделируют структуру былички, связаны они и на содержательном уровне. Один из них касается встречи героя-музыканта Садко с хозяином водной стихии. Это так наз. сюжет-эндемик, распространенный преимущественно в странах финно-балто-славянского региона, и с ним тесно связан сюжет былички о повитухе из чело-

веческого мира, приглашенной принять роды у чертовки и награжденной за работу [Зиновьев 1987: АІ 19б, ВІ 12а; СУС677]. Второй сюжет может быть описан таким образом: девушка-колдунья сватает сама себя и наносит ущерб герою за отказ жениться на ней (Добрыня и Маринка<sup>1</sup>). Мотивы этого сюжета группируются вокруг образа девушки-колдуньи и колдовства: «мать предупреждает героя не ходить в город», «голуби, милующиеся на окне у колдуньи»<sup>2</sup>, «герой стреляет по голубям, но попадает в терем колдуньи», «герой ранит/пугает любовника-змеевича колдуньи», «колдунья требует, чтобы герой женился на ней», «колдунья привораживает героя, подрезая его следы», «колдунья угрожает превратить героя в животное»<sup>3</sup>, «родственники героя угрожают превратить колдунью в животное»<sup>4</sup>, «колдунья превращает героя в тура/камень», «герой, превращенный в тура, топчет стада тетки: гусиное, лебединое, овечье, коровье, конное»<sup>5</sup>, «пастухи рассказывают о заколдованном герое его тетке», «тетка героя превращается в сороку».

Тематическое звено «любовная связь змея и девушки» поразительно напоминает сюжетную ситуацию в быличке о ходячем покойнике, который является своей жене в виде летающего змея и вступает с ней в сексуальные отношения. Сходное сюжетное образование в восточнославянских быличках о змее указывает Н.К. Козлова: «мифическое существо вступает (пытается вступить) в любовные отношения с девушкой (женщиной) – она не сопротивляется, не борется, выполняет его требования – полностью попадает под его власть (овладевает ею, она беременеет, рождает, гибнет» [Козлова 2000].

На первый взгляд, невозможное попадание былички в былинку представляется закономерным по ряду обстоятельств. Ясно прослеживается связь девушки и змея (в эпосе он ее похищает, в быличке он к ней летает), наличие общих для рассматриваемых персонажей деталей (в текстах обоих жанров персонажи летают, а в одном из вариантов [Кир. I: 48–49] раненный героем голубь превращается в змея<sup>6</sup>) и др.

Следует отметить, что невеста в русском эпосе чаще всего из «иногo» мира: в данной былине Маринка – колдунья. Использование магии и колдовства также не относится исследователями к числу типичных действий эпического героя классической формации<sup>7</sup>. Однако внимательный анализ показывает, что в змееборческих мотивах былин «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Добрыня и Змей», «Михайло Потык» для победы над одиночным врагом протагонист не использует тяжелый предмет бытового назначения (*ось тележную*), как в борьбе с иноземными полчищами, а смиряет антагониста либо *заговоренной*

*стрелой*, либо волшебным подарком матери – *платком, плеткой*<sup>8</sup> и т.п. Наконец, герой для достижения победы может обращаться с молитвой к *Богородице, небу*, припадать к *земле* и получать недостающие силы. С формальной точки зрения эти разнохарактерные детали (наговор, волшебный предмет и молитва) относятся к сфере магического.

Таким образом, змей, любовные отношения, девушка-колдунья, сфера магического оказываются теми порождающими факторами, которые в одном случае дают сюжет былички, в другом – эпический мотив. А ряд трансформаций, характерных для персонажей былин – противников героя (мифологический противник – этнический враг – исторический враг-насилльник; жена из иного мира – жена-колдунья – жена-змея) позволяют говорить о неслучайности включения в орбиту эпоса именно этого мифологического сюжета.

<sup>1</sup> См. варианты былин [Гильф. 241; Григ. 52; С–Ч 271, 273; Аст. I, 17, кр., 7, проз.].

<sup>2</sup> В.Я. Пропп говорит о том, что это описание «нечто вроде вывески, намек на то, что ожидает молодца в самой горнице» [Пропп 1955: 259–260].

<sup>3</sup> Маринка хочет превратить Добрыню в *сороку, ворону, свинью, гнедого тура, жабу подземельную, борзого кобеля* [Гильф. 163; Т–М 26].

<sup>4</sup> Функционально это мотив «колдунья угрожает превратить героя в животное», меняются точки зрения: теперь уже родственники героя по женской линии (мать, сестра, тетка героя) угрожают Маринке Кайдаловне.

<sup>5</sup> См. [Гильф. 5].

<sup>6</sup> В связи с этим интересно сравнение мотивов этой былины и былин «Михайло Потык» и «Иван Годинович». В былине о Михайле Потыке в змею превращается жена героя, а в былине об Иване Годиновиче голуби отвлекают противника, также интерпретирующегося былиной как змеевич.

<sup>7</sup> Исключение, пожалуй, составляют образы т.н. «старших» богатырей – Волха Всеславьевича и Святогора. В них единодушно признают «архаических героев» (умение оборачиваться в животных, непомерная сила).

<sup>8</sup> По всей вероятности, данные элементы включаются в былину под влиянием волшебной сказки.

### *Литература*

Аст. I, II - Былины Севера / Записи, вступит. статья и коммент. А.М. Астаховой. Т. 1. Мезень и Печора. М.; Л., 1938; Т. 2. Прионежье, Пинега и Поморье / Подготовка текста и комментарий А. М. Астаховой. М.; Л., 1951.

Гильф. – Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 4-е. Т.1. М.; Л., 1949. Т. 2. М.;Л., 1950. Т. 3. М.; Л., 1951.

Григ. – Архангельские былины и исторические песни, собр. А.Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Прага, 1939; Т. 3. СПб., 1910.

Зиновьев 1987 – *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Кир. – Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1860–1864. Вып. I–IV.

- Козлова 2000 – *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
- Логинов 2011 – *Логинов К.К.* Былички Обонежья (опыт включенного наблюдения) // От конгресса к конгрессу. Материалы второго конгресса фольклористов. Сборник докладов. М., 2011. Т. 2.
- Пропп 1955 – *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. Изд. 2-е, испр. М., 1958.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Т-М – Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н.С. Тихонравова и В.Ф. Миллера. М., 1894.
- Харузина 1890 – *Харузина В.* На севере: Путевые воспоминания. М., 1890.

**А. В. Полонская**

(РГГУ, Москва)

### **Прекрасная еврейка без глаз:**

#### **взаимная демонизация в христианской и еврейской культуре**

Сюжет о глазах еврейки (влюбленный король вынимает глаза еврейской любовницы после ее смерти и поклоняется им) встречается как в европейской литературе, так и в литературе на идише. Скорее всего, оба сюжета имеют общий источник, который мы пока не обнаружили. Обе традиции демонизируют персонаж чужой культуры, так как негативно воспринимают любовную связь христианского короля с еврейкой.

События библейской книги Эсфирь воплотились в нескольких легендах о любви еврейки и короля (Альфонсо VIII /1155–1214/ и Рахиль; Казимир III Пяст Великий /1310–1370/ и Эстерка). Эти легенды нашли отражение и в еврейском фольклоре и литературе. Нас особенно заинтересовал вариант сюжета, связанный с глазами прекрасной еврейки, которые христианский возлюбленный вынимает из глазниц мертвой и вставляет в перстень. Самое раннее упоминание этого сюжета, известное нам, – рассказ еврейского писателя Давида Фришмана «Заупокойная молитва» (1888), в котором есть вставная легенда о графе Станиславе Щегольском, любившем некую прекрасную еврейку. После ее смерти он вставил оба ее черных глаза в золотые перстни и носил их на руках до смертного часа. Согласно еврейским религиозным представлениям поступок графа – величайшее кощунство. Нарушая целостность мертвого тела, он лишает еврейку будущего мира. Мы предполагаем, что Фришман переносит на своих персонажей, еврейку и графа, фольклорный сюжет о Казимире и Эстерке, источник ко-

торого нам, к сожалению, пока не удалось обнаружить. Косвенное подтверждение тому, что речь изначально шла именно о Казимире и Эстерке, можно найти в пьесе Шолома Аша «Времена мессии», которая еще до выхода текста на идише была переведена на русский и поставлена в театре Комиссаржевской под названием «На пути в Сион» (1906). В ней вставная легенда рассказывает именно об Эстерке и Казимире. Призрак Эстерки появляется в финале пьесы и сообщает зрителям о том, что не может явиться на Страшный суд и обречен на вечные скитания в поисках своих глаз. Таким образом, из-за «любви» короля Эстерка становится *диббуком*, разновидностью еврейской нечистой силы. В интерпретации Шолома Аша отношение короля к глазам еврейки похоже на поклонение святым мощам: оправленные в золотые перстни глаза король положил на алтарь «в черной зале», он «молится им, и стоит перед ними на коленях». Этот сюжет подробно развит писателем в романе «Кастильская волшебница» (1921), в котором итальянская инквизиция сжигает на костре прекрасную еврейку, послужившую моделью для изображения Богоматери на очень почитаемой иконе. Еврейский писатель изображает механизм демонизации Другого христианской культурой, которая, в свою очередь, демонизируется им и интерпретируется как языческая. В «Книге о польском еврее» (1916, на немецком) будущий классик ивритской литературы Шмуэль-Йосеф Агнон приводит историю о Казимире и Эстерке в качестве народной легенды и ссылается при этом именно на пьесу Аша «Времена мессии». Агнон затем перерабатывает сюжет на иврите в рассказе «Сердце и глаза» (1943), где король вынимает после смерти не только глаза, но и сердце еврейки. Этот рассказ посвящен осмыслению событий Холокоста.

В европейской литературе, где большой популярностью пользуется легенда о любви испанского короля Альфонсо VIII и Рахиль (например, пьеса Лопе де Вега «Еврейка из Толедо»), сюжет о глазах еврейки мы обнаружили только в 1901 г. в произведении «Глаз Эболи» французского декадентского писателя Жана Лоррена. Герой рассказа, англичанин Этал, носит изумрудный перстень с ядом, точную копию перстня испанского короля Филиппа II (1527–1598). Филипп был якобы влюблен в прекрасную еврейку Сару Перез, знаменитую своими «большими изумрудными зрачками». В припадке ревности король вырвал один глаз у красавицы, но, раскаявшись, велел вставить в пустую глазницу прекрасный изумруд. Вскоре она умерла от последствий операции, а безутешный король вынул изумруд из «лица мёртвой» и вставил в перстень, с которым не расставался до самой смерти. Лоррен не мог читать Фришмана на идише, а все-

мирно известный Шолом Аш написал свою пьесу только через 5 лет после опубликования рассказа французского писателя. Значит, Лоррен вставил сюжет с глазами в «испанскую» версию легенды о любви короля и еврейки на основании какого-то европейского, христианского сюжета. Лоррен ставит Сару Перез в ряд персонажей демонических роковых женщин, многие из которых были также еврейками. Эта тема связана с иррациональным со страхом перед сексуальностью. В рабочем кабинете писателя стоял окровавленный женский бюст с отрубленной головой, в который он якобы был «влюблен» (Лоррен был гомосексуалистом), Лоррен – автор ряда произведений об Иродиаде, в том числе с современными антисемитскими коннотациями. Вершиной темы «глаз роковой еврейки» во французской литературе можно считать знаменитое стихотворение Бодлера «С еврейкой бешеной простертый на постели», в конце которого он просит «ужасную еврейку» «затмить блеск холодных зрачков», то есть, возможно, был бы также не прочь их вынуть.

Итак, сюжет о глазах еврейки (влюбленный король вынимает глаза еврейской любовницы после ее смерти и поклоняется им) встречается как в европейской литературе, так и в литературе на идише. Скорее всего, оба сюжета имеют общий источник, который мы пока не обнаружили. Обе традиции негативно воспринимают (каждая по-своему) любовную связь христианского короля с еврейкой и демонизируют персонаж чужой культуры.

**И. И. Русинова**

(Пермский гос. ун-т, Пермь)

**Духи – помощники колдуна и «вселяющиеся» духи  
в севернорусской традиции**

Образ и поведение персонажа в славянской мифологии в значительной степени определяются несколькими факторами: образной системой жанра, прагматикой текста, типом коммуникации героя и духа. Относится это и к такому персонажу, как черт, дьявол. Оказываясь актором разных мифологических текстов, нечистый, дьявол изменяется. Функции и действия, приписываемые черту в народной культуре, чрезвычайно разнообразны. Черти превращаются в календарных духов, духов-хозяев и охранителей кладов; в заговорных текстах играют роль болезнетворных агентов и абстрактных вредителей; в «черных» заговорах обращаются в магических помощников [Антонов 2013: 14, 24].

Например, мифологические тексты Русского Севера и смежных территорий (Новгородская обл., Республика Коми, Пермский край) показывают наличие в демонологической традиции этого региона персонажей, подвластных колдуну, – это духи-помощники и так называемые «вселяющиеся» (Л.Н. Виноградова), или «подселенные» (Е.М. Четина) духи, которые чаще всего «терминологически соотносятся с категорией чертей, дьяволов и бесов» [Виноградова 2010: 298], но имеют свои отличительные особенности.

Цель доклада – на основе языковых данных, воплощающих демонологические представления региона, сделать вывод о том, два это персонажа или все-таки один.

Материалом для доклада послужили тексты из опубликованных источников [Мороз 2013; Дранникова, Разумова 2009; Черепанова 1996; Христофорова 2010; Христофорова 2013], полевые материалы автора и данные готовящегося к печати этнодиалектного «Словаря мифологических рассказов Пермского края» (авт.-сост. И.И. Русинова, А.В. Черных, К.Э. Шумов, Л.С. Нечаева).

Мифологию духов-помощников колдуна по данным Русского Севера (в том числе его восточных регионов – Кировской обл. и Пермского края) изучала О.А. Черепанова [Черепанова 2005: 156–168.]. При этом она не рассматривает генезиса персонажа и не связывает в своей работе данных духов с теми, которые «вселяются» в жертву, чтобы вызвать у нее болезнь, чаще кликушество.

Напротив, Л.Н.Виноградова в своей монографии «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» целый параграф посвящает духам, вселяющимся в человека. Представив типичные характеристики таких духов в славянских культурах (бестелесность или ипостась насекомого и хтонического животного; соотнесенность с предками или с заложными покойниками, души которых «доживают» свой век в теле живого человека; потребность обрести телесное вместилище для своего посмертного существования; связь со стихией ветра, дыхания, дуновения; функция вызывания в человеке болезненных состояний и демонических свойств), исследователь не связывает их с такой категорией нечистой силы, как духи-помощники колдуна [Виноградова 2010: 301].

Однако данные мифологических текстов Русского Севера, в том числе многочисленные материалы Пермского края, свидетельствуют о несомненной связи этих персонажей. Очень часто невозможно даже провести четкой границы между ними: *Черти и порча как мухи большие. Живут они в доме. Она, Мария, их в подвале держит и на ворот людям садит. Как заругаешься, она в тебя и залетит, эта муха* (Вавилово Сол.). *У колдуньи черти есть. Рукой в кружку*

*махнёт – чертей может посадить (Купчик Черд.). Чертей держат в туесках и пестерях и в людей пускают (Исаково Черд.). Колдунами звали. Будто бы черти у них были. Он садил будто бы на людей. Чё-ко на еду да чё да, где-ко будто бы переругаешься, туда может залететь да. Через стакан водки ли чё-то (Редикор Черд.). И от стали [колдунью] хоронить, и у её в подполье нашли туесок, ну, бурачок, туесок берестяный такой. Это, говорит, открыли – там полно одны мизгири! Вот этот мизгирёк, значит, он, на кого она придумала посадить, и всё... Ну, она чёртика садила. Икоты же здесь полно. Поставят икоту тебе, и она матерится (С. Коммунар Сив.).*

Идеографический анализ лексики, обозначающей изучаемых персонажей в пермской и – шире – севернорусской мифологической традиции, позволяет сделать следующий вывод: эти персонажи представляются связанными друг с другом и могут быть обозначены как разные этапы «существования» одного и того же персонажа. Они как бы «перетекают» друг в друга. Границей между данными духами (вернее, их ипостасями, периодами «развития») служит граница человеческого тела. Дух-помощник – это персонаж, находящийся на стадии до вселения в тело человека или уже выпущенный, отправленный колдуном с вредоносной целью, но еще не пересекший границы тела человека; «вселяющийся» («подселенный») дух – это персонаж, находящийся на других стадиях: уже внедренный в тело жертвы или покинувший его (исторгнутый со рвотой, рожденный и т.п.) в результате лечения.

Общность персонажей проявляется прежде всего в пересекающихся номинациях таких духов (*бес, бесёнок, враг, икота, икотка, порча, чёрт, чертёнок, чёртик*) и в принадлежности колдуну, который ими распоряжается. Кстати, связь колдуна и этих духов проявляется и на уровне мотивационных отношений. В северных говорах, особенно активно в пермских, колдунов называют существительными *бесист, чертист, черчист, чертознай*, субстантивами *бесистый, бесястый, чертистый*.

Много общего у персонажей и в том облике, в котором они «предстают» перед людьми. Духи могут принимать вид *человека, птички*. Но чаще всего люди «видят» их в облике насекомых или так называемых гадов. Именно эти списки единиц являются самыми длинными. Общий энтомологический ряд таков: *бабочка, жук, комар, кузнечик, муха*. Из названий гадов представлены следующие: *жаба, змея, лягушка, мышь, червяк*.

Но несмотря на сходство этих персонажей в номинации и облике, они существенно различаются в других отношениях. Первое, что бросается в глаза, –

это наречение «вселяющихся» духов личными именами человека. Находясь в теле человека, завладев его органами и отчасти сознанием, эти духи становятся его своеобразными двойниками, получая при этом и «человеческие» имена. Список имен довольно велик: *Алёнка, Андрейко, Андропка, Андропко, Андропиха, Ванька, Ваня, Васька, Григорий Иванович, Давыдка, Дарья, Егорка, Егорушко, Иван, Ивашка, Лидка, Макарко, Манька, Мария, Маша, Миколка, Милорада Васильевна, Мишутка, Павел-Григорий, Петя, Роза Миколаевна, Семён Иванович, Семёнович, Сергей, Филарет Васильевич* и мн. др. В числе этих имен встречаются как неполные имена или дериваты (такими именами обычно называют детей), так и полные, включающие имя и отчество. Причем некоторые из них весьма экзотичны или включают редкие, устаревшие имена (*Милорада Васильевна, Филарет Васильевич*).

Существенно различается у этих персонажей и набор других характеристик и их названий. Яркой чертой духов-помощников является визуальный портрет. При этом духи часто получают цветовую характеристику, но «молчат». «Вселяющиеся» духи, попадая в нутро человека, проявляют себя прежде всего разнообразными звуками, не получая какого-либо отчетливого визуального описания.

Перечень глаголов, создающих звуковой портрет, весьма велик. Эти «бесы» способны *бормотать, выкрикивать, выть, гавкать, говорить петухом, забормотать, завизжать, завывать, заикать, заикотать, заклохтаться, закричать, залаять, заорать, запеть петухом (по-петушиному), зареветь, затявкаться, заухать, захохотать, зашуметь, ивгаться, икать, керкать, клокотать, кричать, кукурекать, кукурекаться, култыкать, култыкаться, лаять по-собачьи (собакой), мычать, орать, петь песни, петь петухами (петь по-петушиному), поуркивать, пищать, поикать, покликать, проикать, реветь, смеяться, сюськать, ухать, хлытаться.*

Часто авторы быличек изображают, имитируют звуки, издаваемые «вселяющимися» духами: *а-а-а-а-а-а, глу-крлу-гл-крл, ду-ту-ту, и-е, ик-ик-ик, култык-култык-култык, пи-пи-пи-пи-пи, тру-ру-ру, ты-ты-ты-ты, тык-тык-тык-тык, ур-ур-ур.*

Данные представители нечистой силы способны и к членораздельной речи, о чем свидетельствует языковой материал. Такой бес может *выговаривать, выикать, говорить, заговорить, заикотать, заматериться, запеть, запричитывать, кликать, материть, материться, матить, матькать, матькаться, матюгаться, матюкаться, отматькать, отругать, петь, разговаривать, рассказывать, ругать, ругаться, ругаться матом (с матом), спеть.*

Актуальными для них являются и те особенности речи, которые отличаю ее от речи человека – хозяина духа или людей вообще. Голос такого духа называется *грубый, грудной, визгливый, внутренний, внутриутробный, второй, другой, дурной, мужской, ненормальный, не свой, нечеловеческий, тоненький, человеческий, чужой*.

Мы перечислили самые яркие, существенные языковые черты, позволяющие, с одной стороны, рассматривать духов-помощников колдуна и «вселяющихся» духов как разные варианты одного демона; с другой стороны, как разных мифологических персонажей, имеющих свой набор имен, характеристик, действий, создающих особую структуру и рисунок каждого образа.

---

### *Литература*

- Антонов 2013 – Антонов Д.И. Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013.
- Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Дранникова, Разумова 2009 – Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М., 2009.
- Мороз 2013 – Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2013.
- Христофорова 2010 – Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Христофорова 2013 – Христофорова О.Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепанова 2005 – Черепанова О.А. Мифологические функции птиц в русских быличках и других материалах // Культурная память в древнем и новом слове: Исследования и очерки. СПб., 2005.

**А. Л. Рычков**

(ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, Москва)

### **Александрийский демон в русской глубинке: история трясавицы по имени Пина**

Сисиниева легенда (далее – СЛ) имеет протяженную заговорную историю и обширную географию распространения вариаций своего сюжета в греческо-византийской, еврейской, коптской, эфиопской, сирийской, арабской, армянской, румынской и, наконец, славянской традициях. Последняя подробно опи-

сана в ряде современных статей и монографий В.Н. Топорова, Т.А. Агапкиной, А.Л. Топоркова и др., где, в частности, прослежена славяно-византийская преемственность ряда элементов СЛ и выявлены более древние аллюзии СЛ в восточнославянских заговорах матки, где, например, «с поразительной точностью воспроизводятся три основных мотива греческого заклинания III–IV вв.» [Агапкина 2010: 270]. Однако при истолковании славянских изводов заговорных текстов СЛ сравнительно малоисследованной остается проблема идентификации протагонистов, олицетворяющих болезни демонесс-трясавиц, часть имен которых, предположительно, включает в себе полигенетическое (этимологическое, мифологическое и т.п.) заимствование из более ранних греко-византийских версий СЛ. Сакральная история имени самого св. Сисиния, вероятно, уходит в еще более глубокую древность: к аккадского происхождения имени арамейского божества-хранителя *Сесен (ssn)*<sup>1</sup>.

СЛ и связанные с нею заклинания Гилу-Вещицы в греческих и славянских текстах были привлечены для объяснения символического значения и исторической преемственности с СЛ византийско-древнеславянских амулетов-змеевиков в двух фундаментальных статьях 1889 и 1894 гг. проф. Матвея Ивановича Соколова (1855–1906). Эти статьи завершили дискуссию о происхождении и назначении змеевиков в работах гр. И.И. Толстого, Г.С. Дестуниса и др.<sup>2</sup> М.И. Соколов показал, что греческие надписи на наиболее древних змеевиках представляют собой заклинание против изображенного на них женского демонического образа Истеры-матки (*дъны*), олицетворяющего болезни. Исследователь нашел славянские и более древние греческие тексты СЛ, заклинательные фрагменты которых соответствуют надписям так называемой «Истера-формулы» на змеевиках и подобны им по своему защитному назначению. Современные исследователи змеевиков отмечают, что Соколов не только выявил античные и византийские прототипы иконографии этих змеевидных амулетов, но и прояснил, «что греческая заклинательная формула, сопутствующая змеевидной композиции, была известна также в славянской версии и что <...> усвоение на Руси рассматриваемых амулетов сопровождалось восприятием связанного с ними византийского мифологического мотива» [Николаева, Чернецов 1991: 20]. М.И. Соколов также указал на вероятную преемственность не только магических имен, но и их значений, поскольку заклинаемые демоницы являются персонификациями разных видов причиняемого людям зла, и имена их разнообразны, а «при переводе греческих имен на славянский язык употребляются иногда описательные выражения» [Соколов 1889: 344].

Ономастикум демонов, таким образом, представляет собой один из герменевтически важных маркеров апокрифических текстов СЛ и свидетельствует о полигенетичных мифологических источниках их происхождения. Согласно обобщающим выводам В.Н. Топорова, «сам акцент на воспроизведении “именной” парадигмы с наибольшей полнотой отражает тенденцию, свойственную заговорам вообще», а наиболее выдающиеся из заговоров «могут по справедливости расцениваться как своего рода ономастический тезаурус, энциклопедия заговорных имен» [Топоров 2006: 403-404].

В предлагаемой работе автор исследует глиптические пути воспроизведения «именной парадигмы» и возвращается к классическим статьям М.И. Соколова о текстовых протагонистах змеевиков с целью дополнительно показать, что, вероятно, также могло иметь место обратное влияние надписей и изображений на змеевиках на более поздние славянские заговорные молитвы и комплоты СЛ. Так, М.И. Соколов приводит отрывок сербской «Молитвы святого архангела Михаила» из боснийской рукописи XIX в.: «Рече святи Михаиль: А что ти су имена, проклета вештице? Она же рече: 1. вештица, 2. пина, 3. воза, 4. рижла, 5. фила патория, 6. аполага, 7. вила, 8. тина, 9. мечна, 10. блудница, 11. клеветница, 12. мерилитана, 13. саула, 14. ваналанагастъ» [Соколов 1895: 162] и др.

Поскольку ряд указанных имен нетипичен для славянского извода СЛ, автором исследована возможность их древнегреческой этимологии. Мы обратились к работе Дж. Спайера [Spier 1993], в которой подробно описаны византийские амулеты для матки. Ряд из них содержит слова «Истера-формулы», которая позднее перейдет на славянские змеевики. Спайер обращает внимание, что ряд амулетов для матки включает необычный для «Истера-формулы» фрагмент: «ешь и пей кровь» [Spier 1993: 29–31]. В частности, он описывает серебряный амулет, который на одной стороне содержит изображение поражающего демоницу Сисиния и надпись: «Улетай Абизу Анабардалеа, Сисиний преследует тебя...», а на другой стороне фрагмент «Истера-формулы» и изображения, в том числе напоминающего рисунки на змеевиках окруженного змеями лица демоницы, а также поднимающей голову змеи рядом с надписью: *πίνω* ‘я пью’ (др.-греч.). Спайер также отмечает, что находимый на ранневизантийских амулетах мотив атакующего змею Ибиса, сопровождаемый словом *ΠΙΝΩ*, также появляется на средневековых амулетах, где надпись *ΠΙΝΩ* сопровождает рисунок змеи, поднимающейся к истере. По предположению исследователя: «Это может обозначать, что *ΠΙΝΩ*, ‘я пью’, может быть использовано в контексте матки, снова обозначая ‘пью кровь’» [Spier 1993: 46]. Ранее С. Боннер опубликовал ви-

зантийский бронзовый амулет с инвокацией к св. Сисинию  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{o} \nu\iota\kappa\acute{\omega}\nu \tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\acute{\kappa}\acute{\alpha}$ ;  $\acute{\alpha}\gamma\iota\epsilon \Sigma\iota\sigma\acute{\iota}\nu\upsilon$  и надписью на реверсе со сценой борьбы Ибиса со змеей:  $\pi\iota\nu\omega$  [Bonner 1950: 74]. А.А. Барб предполагал, что подобные амулеты с Ибисом служили магическими филактериями против отравления [Barb 1972]. Однако недавние монографии С. Михель, по нашему мнению, возвращают сюжет с  $\pi\iota\nu\omega$  к персонификации болезнетворных аспектов истеры и СЛ. Она описывает бронзовые амулеты V–VI вв. с типовыми изображениями Святого всадника, поражающего демонессу, и на реверсе борющегося со змеей Ибиса и надписью:  $\Pi\iota\nu\omega$  [Michel 2001: 281–282], а также приводит четыре глиптических изображения с греческим *voces magicae* ‘ $\pi\iota\nu\omega$ ’ [Michel 2004: 517].

В качестве дополнительного подтверждения гипотезы о древнегреческой этимологии имени «вещицы» *Пина* может служить тот факт, что другое из имен (№ 5) в тексте заговора также имеет очевидное древнегреческое происхождение<sup>3</sup>: *филапатория* (этимология:  $\phi\iota\lambda(o)- + -\acute{\alpha}\tau\omega\rho =$  ‘любящая отца’). Так как в заговоре имя № 10 – «блудница», вероятно аллюзия к титулу прославившейся как александрийская «коронованная блудница» (Плиний IX, 119) Клеопатры:  $\Theta\epsilon\alpha \Nu\epsilon\omega\tau\epsilon\rho\alpha \Phi\iota\lambda\omicron\pi\alpha\tau\omega\rho \Phi\iota\lambda\omicron\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$  (‘младшая богиня, любящая отца и отечество’), поскольку античные богини и обожествленные персонажи в христианской заговорной традиции часто выступают в качестве демонов. Так, например, демоница *Как’юти* (др.-греч. ‘Наихудшее’) говорит в «Завещании Соломона» (*TSal* 8, 11): «имена наши как у богинь. Мы <живем> иногда на Олимпе», а также пытается связать Соломона «узами Артемиды» (подробнее см. [Busch 2004]). Согласно Т. Хопфнеру, по позднеантичным представлениям египетских магов в Тартаре «темная» Геката пьет ( $\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\pi\acute{o}\tau\iota\varsigma$ ) и «жаждет нечистую кровь убиенных и радуется ей» [Hopfner 1939: 134] (ср. PGM IV. 2864–6, 2483 и др.).

Приведенные материалы позволяют предположить, что либо в контексте трансформированных христианством позднеантичных представлений о Гекатекровописце, либо непосредственно как имя демонессы под ее змеевидными изображениями<sup>4</sup>, в случае исследуемого заговора имя  $\Pi\iota\nu\omega$  перешло с заклинающих истеру греко-византийских амулетов, в том числе змеевиков, в однотипный заговорный текст СЛ, преобразившись в демоническое имя *Пина*. Русский извод трясовичного имени – «Кровописца» – в различных вариантах (*кровописница* и т.п.) также встречается в заговорах СЛ. В ракурсе представленной гипотезы значение этого имени в славянских народных заговорах обретает преемственность и дополнительные коннотации в александрийской и ранневизантийской магической глиптике начала новой эры.

Приложение. Изображение разбираемых амулетов.



[Michel 2001: № 453]. Бронзовый медальон V–VI в. н.э. с Соломоном / Сисинием и *voces magicae* ‘πίνω’



[Bonner 1950: 74]



a—No. 33 (pp. 27, 30,  
38, 44, 47, 55)

[Spier 1993: 30, 55]

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока» (2013-2015).

<sup>1</sup> Schwartz M. \*Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharanges, and ... “Semanglof” // Bull. Asia Inst. 1996. Vol. 10: 253-257. См. также современный обзор проблемы: Grenet F. Transfers of magic and demons, from the Roman East to Central Asia, 3<sup>rd</sup>-9<sup>th</sup> c. ce. // Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути // Сб. тр. Международной научной конференции (Самарканд 12–14 сентября 2013). Париж–Самарканд, 2013. С. 82–96.

<sup>2</sup> См.: ЗИРАО. СПб., 1898. Т. X. Вып. 1-2. С. XXXIV–XXXVIII.

<sup>3</sup> Отметим, что упомянутые в заговоре имена *Аполага* (*ἀπολαγα*) и *Мерилитана* также могут иметь древнегреческое происхождение. Ср., напр., приводимое М.И. Соколовым из Евхология Гоара имя демона *ἀπογαίον* ('от верха земли').

<sup>4</sup> Змеевидная форма демонов хорошо известна христианской заговорной традиции. Так в приводимом М.И. Соколовым перечислении имен и видов демонов из заклинательного чина Василия Великого в Евхологии Ж. Гоара находим: *δρακοντοειδης* 'змеевидный'.

### *Литература*

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

Николаева, Чернецов 1991 – *Николаева Т.В., Чернецов А.В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

Соколов 1889 – *Соколов М.И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП. 1889. № 6.

Соколов 1895 – *Соколов М.И.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Тр. Слав. комиссии Имп. Моск. Арх. Общ. М., 1895. Т. 1.

Топоров 2006 – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования по этимологии и семантике. М., 2006. Т. 2.

Barb 1972 – *Barb A.* "Magica varia" // Syria. 1972. Vol. 49/3-4.

Bonner 1950 – *Bonner C.* Studies in magical amulets: chiefly Graeco-Egyptian. Ann Arbor, 1950.

Busch 2004 – *Busch P.* Das Testament Salomos die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung. Berlin, 2004.

Hopfner 1939 – *Hopfner Th.* 'Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln' // FS Franz Joseph Dölger. Münster, 1939.

Michel 2004 – *Michel S.* Die Magischen Gemmen. Berlin, 2004.

Michel 2001 – *Michel S.* et al. Die magischen Gemmen im Britischen Museum. London, 2001. Bd. I.

Spier 1993 – *Spier J.* Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // JWCI. 1993. Vol. 56.

**О. И. Тогоева**

(ИВИ РАН, Москва)

**«Все это мошенничество, обман, мерзость и профанация»:**

**Отчет аббата д'Обиньяка об одержимых Лудена (1637 г.)**

Дело об одержимых Лудена хорошо известно специалистам по истории колдовства и демонологии Средневековья и раннего Нового времени. События, развернувшиеся в этом французском городе в 1631 г., относились уже ко второй

волне «эпидемии»: первая случилась в городе Эксе в 1610 г. Как и в Провансе, в Лудене признаки одержимости были выявлены прежде всего у монахинь-урсулинок, а виновником их «болезни» был также назван местный священник – Урбан Грандье. Он обвинялся в пособничестве дьяволу, в наведении порчи на монахинь и их настоятельницу, которые богохульствовали, сквернословили, корчили гримасы, содрогались в конвульсиях, разговаривали на неизвестных им до тех пор языках и объявляли себя беременными от демонов, проникших в их тела. Грандье не признал своей вины и даже попытался получить королевское помилование, однако он был приговорен к смерти в августе 1634 г.

Несмотря на казнь Урбана Грандье, одержимые продолжали появляться в Лудене еще в течение многих лет. А потому вплоть до конца 40-х гг. XVII в. город оставался в центре внимания как обывателей, так и представителей власти. Заинтересовался данным «казусом» и кардинал Ришелье, первый министр Людовика XIII. В сентябре 1637 г., возможно, по его поручению, с визитом в Луден отправилась герцогиня д'Эгийон, решившая своими глазами увидеть местных «больных». В качестве сопровождающего любимой племянницы Ришелье направил одного из своих самых доверенных лиц – аббата Франсуа д'Обиньяка – которого просил лично разобраться с проблемой одержимости и составить для него официальную записку.

Д'Обиньяк выполнил поручение и в своем «Сообщении об одержимых в Лудене» подробно описал основные, с точки зрения экзорцистов, отличительные черты данного явления: конвульсии и судороги, которые сотрясают тела несчастных и указывают на демонов, захвативших их души и тела, их черные лица и языки, затуманенный взгляд, метки на руках, способность говорить на латыни, даже не зная этого языка, и многое другое. Он также изложил ужасающие подробности процедуры экзорцизма, которой подвергались больные женщины. Тем не менее, сам д'Обиньяк, в отличие от своих сопровождающих в Лудене, искренне полагал все происходящее обманом. С его точки зрения, поведение одержимых, которых он наблюдал во множестве, их беспричинный смех, странные фразы, ругательства, потасовки с экзорцистами и плевки в окружающих, скорее, напоминали поведение сумасшедших. Все признаки того, что в этих женщин вселился демон (или даже несколько демонов), представлялись ему выдуманными, в этих явлениях не было ничего сверхъестественного, их можно было легко объяснить «природными» причинами, на которых он также подробно остановился в своем отчете, проведя своего рода научный анализ и сопоставление различных симптомов одержимости и сумасшествия.

Понимая, что его заключение полностью противоречит принятой на тот момент точке зрения, д'Обиньяк приходил тем не менее к выводу, что в данном случае власти имеют дело с грандиозными «обманом и профанацией», что одержимости демонами не существует в природе и речь может идти лишь о психически нездоровых людях – либо о некоем «заговоре» якобы одержимых монахинь с собственно экзорцистами, по каким-то причинам крайне выгодном для всех заинтересованных лиц.

По возвращению в Париж аббат представил свой отчет кардиналу Ришелье, который (как, видимо, и предполагал сам д'Обиньяк) не позволил его публиковать. Тем не менее, «Сообщение об одержимых в Лудене» очень быстро разошлось в списках, что указывает на то, что образованные круги Франции в середине XVII в. были вполне готовы отказаться от демонологических теорий и принять более «рационалистическую» точку зрения на окружающий мир.

**А. Л. Топорков**

(ИМЛИ РАН / РГГУ, Москва)

### **Иродовы дочери трясавицы в русских заговорах и литературной традиции**

«Трясавицей» древние славяне называли лихорадку и, вероятно, другие заболевания, сопровождавшиеся воспалительными процессами и конвульсивными движениями. Молитвы и заклинания от трясавицы имеются уже в славянских источниках X–XIII вв. Так, например, семь молитв от трясавицы включены в Синайский глаголический Евхологий XI в. Заклинания трясавицы сохранились на оловянных пластинах, найденных на Балканах и датированных ориентировочно X в.:

Заклиная тя, трясавице словесемь Б(о)ж(ии)мь, юбоися анг(ел)а Михаила, Гавриила, хоудши еси вьсѣхъ язъ»; «Бѣжи, трясавице, от сего ч(е)ловѣка, бѣжи, трясавице, от сего ч(е)ловѣка, тоу рѣчѣ, бѣжи, трясавице, г(оспод)ь тя прогонить, от сего ч(е)ловѣка, г(оспод)ь тя прогонить» [Попконстантинов 2004: 470].

Заговор от трясавицы встречается в новгородской берестяной грамоте № 715 XIII в.: «Тредивя(т)о анеело тридевя ароханего избави раба (Бо)жея Михея трасавиче молитвами Святыя Богородича» [Зализняк 1993: 104].

Магические тексты от лихорадки («тресцы») упоминаются в так называемом «Слове от апостола», помещенном в сербском пергаменном сборнике третьей четверти XIV в. [БАН 24.4.20: 28об.–30] и в ряде древнерусских сборников

XV–XVI вв., старший из которых – Паисиевский первой четверти XV в. [РНБ, Кир.-Бел. собр., 4/1081]. «Слово» имеет новгородское происхождение и датируется А.А. Туриловым временем около 1161 г. [Турилов 2010]. В списке БАН 24.4.20 о лихорадке говорится:

Томоу же подобнаа другаа вина жрътвоу приносить бѣсомь: недоугы лѣчь чарми и наезы и *немоцнаго бѣса, гл(агол)емааго тресцоу* прогонеть некыими писмены лъживыими, проклетіихъ бѣсовъ еллиньскыихъ пишоуще на ябльцѣхъ и на просфорахъ, и покладають на с(вя)тѣи трапезѣ въ годъ с(вя)тые литургіе [Турилов 2010: 230].

С рубежа XIV–XV вв. в Древней Руси фиксируются специфические заговоры от трясавицы, связанные с традицией так называемой «Сисиниевой легенды». Сюжет «Сисиниевой легенды» представлен в разных версиях у южных славян, греков, сирийцев, коптов и т.д., однако ни в одной другой традиции, кроме восточнославянской, в текстах «Сисиниевой легенды» не фигурируют Иродовы дочери. Характерная черта русских и украинских заговоров и неканонических молитв от лихорадки и легендарных текстов о ее происхождении заключается в том, что лихорадка предстает в образах множества антропоморфных персонажей, чаще всего 7 или 12, и эти персонажи именуются Иродовыми дочерьми. В качестве примера приведем молитву-заговор XVII в. из рукописного сборника Киевской Духовной академии (№ 334). Текст имеет надписание «Молит(ва) с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавицы вищанно ему от ангел». В нем рассказывается, что Сесений сидит на горе Синайской, глядя на Чермное море; из моря вышли 7 жен (желтая, зеленая, синяя, черная и др.); ангел Сихаил бьет их и требует назвать свои имена; они отвечают, что они дочери Ирода-царя и клянутся, что не будут посещать дома, в которых будет произноситься имя Сихаила. Ангел ввергает их в море и говорит Сесению, чтобы тот записал то, что видел. В молитве трясавицы говорят о себе:

Мы убо есмы дщери Ирода ц(а)ря, убившаго Иоана Кр(е)стител(я). Окаянная наша мати жупела испросити главу, сю же поиграхом(?), як(о) ябльыком на блюде, и по см(е)рти отца н(а)ш(е)го идохом над гроб его, и ту абие зинула земля и пожре ны. И снидохом живи во ад, ибо от(е)ц наш Сотона посылает нас на землю мучити род ч(е)л(ове)ч(е)скіи, 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 [Агапкина 2010: 747-748].

Каким образом сформировался восточнославянский тип Сисиниевой легенды и как в него попали Иродовы дочери – первый вопрос, на который мы попытаемся дать ответ в своем докладе.

Вторая проблема заключается в том, каким образом заговоры повлияли на осмысление лихорадки в других жанрах фольклора (в частности, в этиологических легендах о происхождении лихорадки) и в русской иконографии.

Третья задача нашего доклада – выявить направления литературной переработки и трансформации заговоров и легенд об Иродовых дочерях. Речь пойдет главным образом о сочинениях А.М. Ремизова, включенных в его книгу «Лимонарь»: «О безумии Иродиадином, как на земле зародился вихрь» и «Вещица, имен которой двенадцать с половиною. Изъявление». А.М. Ремизов на протяжении своей жизни несколько раз возвращался к этим текстам и частично их переделывал. Органической частью «Лимонаря» являются обширные примечания автора, в которых он указывает источники своего текста.

---

*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока» (2013-2015).*

#### *Литература*

- Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Зализняк 1993 – *Зализняк А.А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Попконстантинов 2004 – *Попконстантинов К.* Два средневековых амулета от X в. против тресавици // Сборник в чест на проф. д-р Ангел Давидов. Велико Търново, 2004.
- Турилов 2010 – *Турилов А.А.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М., 2010.

**О. Б. Христофорова**

(РГГУ, Москва)

**Кто такой Антихрист,  
или Власть в восприятии старообрядцев-беспоповцев**

Согласно сводкам НКВД, в конце 1920-х – 1930-х гг. массовой практикой среди крестьян стало выкладывание из одинакового количества спичек числа 666, фамилий вождей и пятиконечной звезды [РД 1998: 132, 400; Белова 2013:

39]. Отождествление этих знаков и символов разной природы способствовало нарастанию апокалиптических настроений масс, с чем, естественно, власть активно боролась. Новый всплеск эсхатологических ожиданий пришелся на вторую половину 1980-х – начало 1990-х гг. К началу XXI в. подобные настроения практически улеглись, но в деревнях еще можно было столкнуться с практикой выкладывания из спичек «Ленина» и «Сталина», демонологической интерпретацией родимого пятна Горбачева и рассуждениями о том, кто из них Антихрист [Инф. 1, 2].

С иной ситуацией мы столкнулись по время полевой работы среди старообрядцев-беспоповцев поморского согласия в верховьях Камы<sup>1</sup>. Ни в рассуждениях нынешних стариков, ни в их воспоминаниях о словах и делах их дедов не проскальзывала демонизация советских государственных лидеров – и это при однозначно негативном и мифологически окрашенном восприятии символов советской власти (красной звезды, пионерского галстука, комсомольского значка, партбилета). Например:

#### Символы

Пионерский галстук – *красный/сатанинский хомут, сатанинский/собачий ошейник* или *овечья радость* [Инф. 3].

Информант 1966 г.р., не спросившись дома, вступил в октябрята и пришел домой со звездочкой, дед очень его ругал: *Вы проткнули себе сердце этой звездой, вам надо на спине ее выжечь!* [Инф. 4].

*Тем, кто носит пионерский галстук, на том свете змея обовьет шею, а в том месте, где был приколот значок, будет грызть мышь* [Инф. 5].

Галстук пионерский – *змея на шее висеть будет*. Или: *вот тебе жаба потом присосется к этому месту* [Инф. 6].

#### Власти

По словам информантки 1940 г.р. ее дед, духовник, ничего плохого не говорил о Советской власти – опасался гонений [Инф. 7].

Нынешний духовник одного из соборов говорит:

*Антихрист – это Никон, я бы сказал.*

Соб.: *А Ленин, Сталин?*

*Нет, не говорили. Тогда нельзя было о государственных деятелях плохо говорить. Они же правители, власть от Бога* [Инф. 8].

Чем может быть вызван этот смысловой диссонанс, объяснить который простой закрытостью информантов, учитывая давность знакомства и степень близости между ними и исследователями, не удастся?

Как кажется, тому есть две основные причины, коренящиеся в специфике беспоповства как наиболее консервативного (и в бытовом, и в идеологическом

смысле) слоя старообрядчества. Во-первых, «валентность», если так можно сказать, Антихриста уже прочно занята – эту позицию более трех веков занимает патриарх Никон и никакие беззакония последующих политических фигур не могут поколебать авторитет протопопа Аввакума и выгорецких старцев, начиная с инока Пахомия, автора «Жития Корнилия Выговского» (нач. XVIII в.) (см. [Брецинский 1979]), в котором впервые было зафиксировано (видимо, существовавшее в устном виде) предание о распятии и иконе Богородицы на стельках обуви («под пятой») Никона, о бесах в его палатах и др. (что поразительно напоминает мотивы быличек о колдунах). Фигура опального патриарха, «еретика» и «чернокнижника», заняла даже обе ключевые «валентности»: «волк в овечьей шкуре» и «змей», как называли Никона (ср. его патриарший жезл, увенчанный змеей), суть символы и лжепророка, предтечи антихриста, и его самого (см. [Kain 2005: 141–168; Сказание 2005: 44–46; Титова 1979]).

Для современных жителей Верхокамья история раскола сохраняет актуальность и вызывает живой интерес – как будто вчера был церковный собор 1654 г. и последующие реформы, вызвавшие бегство их предков из центральных и северных губерний на Урал. Во время одной из бесед духовница (наставница, руководитель собора) предложила нам почитать вслух духовные стихи о Никоне (естественно, обличительные). Во время чтения присутствовавший старик, Гаврила Мартемьянович (глуховатый, но не настолько, чтобы не услышать имя ненавистного патриарха), возмущенно прокричал: *Не читай ты про этого Антихриста!* [Инф. 9].

Соответственно, наши информанты не ждут наступления последних времен – они с детства привыкли к тому, что эти времена уже наступили; их приметы и признаки заполняют полевые дневники исследователей Верхокамья уже с 1970-х гг. Ключевое слово тут «привыкли» – на протяжении всей истории старообрядчества, не исключая и XX в., идет активное приспособление их социальных институтов и ментальных моделей к внешним обстоятельствам.

Одним из механизмов, облегчающих рецепцию советских реалий, оказывается отношение к «власть предержащим». Дискурсивно обставляемая необходимость подчиняться властям появилась не столько «страха ради иудейска» – «гонения на веру» (включая репрессии 1930-х гг. и административные наказания 1950–60-х, о которых здесь, конечно, помнят) местную религиозную традицию не пресекли. Эта необходимость подчинения, прекрасно коррелирующая с патриархальностью местной традиции, информанты обосновывают евангельскими принципами. Выражения «вся власть от Бога» (отсылка к Рим. 13:1) и

«Богу богово, кесарю – кесарево» (отсылка к Мф. 22:21), прочно вошедшие в речевой узор верхокамских старообрядцев, и отражают, и формируют их отношение к государственной власти на всех уровнях – от районной до центральной.

Неприятие (иногда весьма активное) государственной идеологии, с одной стороны (например, отказ получать пенсию и других государственных пособий – «незаработанных», «сатанинских» денег, и т.п.), и приятие (нейтральное, реже позитивное) персон, эту власть воплощающих – вот тот когнитивный диссонанс, преодоление которого приводит к постепенному снижению «градуса противостояния» «антихристовому государству». В первую очередь смещение оценок происходит на уровне практики – так, в наши дни соборные спокойно получают пенсии, едят и носят «магазинное» (а не самодельное), ездят на машинах и т.п. Вслед за этими изменениями происходит трансформация идеологических установок. Так, если, по воспоминаниям, в довоенные годы колхозников не принимали в собор (молельное сообщество, высший орган местной неформальной власти) и отказывались брать у них «милостыню» (т.е. поминать их покойных родственников) [Инф. 10], то теперь информанты утверждают: *работать [в колхозе] грешно не было никогда* [Инф. 11]; если раньше не «провожали» (т.е. не отпевали) и соборно не поминали членов партии (приравнивая их к колдунам), то теперь соборные, в том числе духовник одного из соборов, говорят: *в собор могут принять, и прощают, если исповедь прочел, простился* [Инф. 8]; *Коммунистов можно прощать, если они верующие. И портуна, если будет прощаться во всех грехах* [Инф. 12]. Понадобилось около полувека, два поколения, чтобы люди не только признали колхозы, но и стали получать от «антихристового государства» пенсию, раньше понимаемую как *подаяние от сатаны* [Инф. 11].

Указанное смещение хорошо демонстрируют высказывания уставщицы одного из соборов:

С одной стороны, она с молодости (под влиянием родителей) негативно относилась к коммунистической идеологии. Когда ее *в партию тянули*, она не пошла: *Эти коммунисты столько натворили, а тут еще быть с ними? И так с ними общаешься, а тут и на собрания ходить, и взносы платить, еще ихнее писание изучать?!* С другой стороны, совсем иначе она рассуждает о представителях власти:

*Чем выше человек пост занимает, тем он ближе к Богу – не замечали это? Афанасий Ильич, председатель Президиума Верховного Совета Удмуртии, мне говорил: «Убери руки-то со стола, на лицо Бога не опирайся!». Преподнес мне урок такой. И еще сказал [во время этого обе-*

да]: «Ты вилками не старайся есть, не наш прибор это. И зачем беса кормишь – хлеб в левой руке держишь? Надо хлеб в правой руке держать». Это новость для меня была. Дома мне, конечно, мать не разрешит на стол наваливаться, а тут... <...> Шатрова, председатель исполкома, говорила: «Девки, завтра праздник, не стирать, баню не топить!» Всех обзванивала по телефону. Ее как Богородицу провожали, пели «Святой Боже» до кладбища три километра, вся в белом была, ни пятнышка... И Путин ближе к Богу. Если он развелся – причины надо узнавать, может, он был прав, может, с ней уже нельзя было жить. Власть от Бога. [Инф. 13].

Эти высказывания, достаточно нетривиальные, могут объясняться, кроме указанных общих факторов, и тем обстоятельством, что информантка (1945 г.р.) сама была в советские годы «у власти» – сначала учителем, директором школы, а затем председателем сельсовета. В ее случае апология (не правящей идеологии в целом, а отдельных представителей власти) вполне понятна. Но и другие наши информанты прошли типичный путь – учились в школе, работали в колхозе – с детства наблюдая советскую систему (даже если и не участвуя в ней – так, практически никто из наших информантов 1920-х – 1950-х г.р. не вступал ни в пионеры, ни в комсомол – «дома не разрешали»). Учитывая это обстоятельство, мы можем сказать, что приспособление к антихристовым, последним временам происходит под влиянием как внешних для традиции, так и имманентных ей факторов. Для старообрядцев Верхокамья эти времена уже наступили, и они научились в них жить. А для исследователей анализ подобного «зазора» между консервативными порядками, модернизирующейся социокультурной реальностью и примиряющими их дискурсивными практиками добавляет еще одно измерение в изучение и истории старообрядчества, и локальных сообществ советской эпохи.

---

<sup>1</sup> Историческая область Верхокамье, «открытая» для науки московскими археографами в начале 1970-х гг. [Поздеева 1982], находится на юго-западе Пермского края (Верещагинский и Сивинский р-ны) и северо-востоке Удмуртии (Кезский р-н). Поморцы (ныне разделившиеся на два толка – *деминцев* и *максимовцев*) живут в этих местах с конца XVII – начала XVIII вв. Этноконфессиональная изоляция стала размываться здесь лишь в последние десятилетия. Полевую работу в Верхокамье мы ведем с 1999 г., тема власти в восприятии местных старообрядцев стала исследовательским фокусом в 2011–2013 гг.

#### *Список информантов*

Инф. 1, 2 – П.С.К., ж., 1922 г.р.; С.Я.К., м., 1949 г.р., д. Егорье Козельского р-на Калужской обл., зап. О. Христофоровой, Т. Аникеевой, У. Гончаровой в 2003 г..

- Инф. 3 – А.А.Л., ж., 1942 г.р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2013 г.
- Инф. 4 – А.М.П., м., 1966 г.р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2011 г.
- Инф. 4а – А.М.П., м., 1966 г.р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2013 г.
- Инф. 5 – П.А.С., ж., 1960 г.р., с. Тимёны Кезского р-на Удмуртии, зап. О. Христофоровой в 2013 г.
- Инф. 6 – М.И.Б., ж., 1935 г.р., пос. Сев. Коммунар Сивинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2013 г.
- Инф. 7 – Е.М.М., ж., 1940 г.р., с. Соколово Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2013 г.
- Инф. 8 – Л.Д.Г., м., 1939 г.р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой, Е. Градобойновой, Н. Литвиной в 2011 г.
- Инф. 9 – Г.М.Б., м., 1924 г.р., пос. Сев. Коммунар Сивинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2002 г.
- Инф. 10 – Е.В.М., ж., 1927 г.р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2011 г.
- Инф. 11 – Е.А.Г., ж., 1959 г.р., с. Кулига Кезского р-на Удмуртии, зап. О. Христофоровой в 2011 г.
- Инф. 12 – В.Ф.Н., ж., 1922 г.р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, зап. О. Христофоровой в 2013 г.
- Инф. 13 – М.П.С., ж., 1945 г.р., с. Кулига Кезского р-на Удмуртии, зап. О. Христофоровой в 2013 г.

### *Литература*

- Белова 2013 – *Белова О.В.* «Вдруг на горизонте показались два человека: это были Маркс и Энгельс»: образы вождей в фольклоре 1920-1930-х гг. // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / Сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013.
- Брецинский 1979 – *Брецинский Д.Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. XXXIII. Л., 1979.
- Поздеева 1982 – *Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982.
- РД 1998 – Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения: Документы и материалы / Отв. ред.-сост. Л. Виола, С.В. Журавлёв и др. М., 1998
- Сказание 2005 – Сказание о патриархе Никоне. М.: Старообрядческое изд-во «Третий Рим», 2005. С.46.
- Титова 1979 – *Титова Л.В.* Сказание о патриархе Никоне – публицистический трактат пустоозерских узников. Новосибирск, 1979.
- Crummey 1970 – *Crummey R.O.* The Old Believers and the World of Antichrist; the Vyg Community and the Russian State, 1694-1855. Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1970.
- Crummey 1993 – *Crummey R.O.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52.
- Kain 2005 – *Kain К.М.* Patriarch Nikon's image in old believer culture(s): A comparative, semiological and iconographical analysis of the tales about Nikon inspired by the

**В. В. Хухарев**

(ТНИИР-Центр, Тверь)

### **Перстни с демонологическим сюжетом: эволюция сюжета и бытование**

Среди русских средневековых древностей перстни с демонологическими сюжетами долго оставались на периферии исследовательского интереса. Причиной этому послужило не только отсутствие обобщающих работ, но и разбросанность современных публикаций по региональным изданиям. Между тем, публикации находок из таких средневековых центров, как Москва, Тверь, Калуга, Великий Новгород, Суздаль, Старая Рязань и Вологда, сделанные еще А.К. Жизневским, А.В. Орешниковым, В.Л. Яниным, А.В. Арциховским и М.В. Седовой, были активно продолжены А.В. Чернецовым, Н.А. Соболевой, В.Г. Пуцко, С.И. Нелюбовым, М.В. Суровым, А.К. Станюковичем, А.Г. Авдеевым, В.Л. Берковичем и В.В. Хухаревым и др.<sup>1</sup> Вместе с материалами с ряда сайтов (напр.: <http://perstni.com> и др.) все это дает возможность делать интересные наблюдения над этой группой интереснейших источников.

В данном сообщении рассматривается группа перстней с сюжетом побивания дракона (змея). Среди наиболее ранних публикаций подобного рода отметим один из перстней, хранившийся в Московском Государственном Древлехранилище хартий, рукописей и печатей, опубликованный в 1880 г. бароном Федором Бюллером. Это рисунок перстня с прорисовкой оттиска и надписи по грани щитка: ПЕРСТЕНЬ БОРИСА БОГДАНОВА. Опубликованный именной перстень, представляющий собой образец высокохудожественной и качественной работы, выполненный в единичном исполнении, имел сюжет «Побивание змея/дракона»<sup>2</sup>.

Среди опубликованных можно отметить еще два подобных перстня, попадающих в выделяемую группу. Они тоже выполнены из серебра, но представляют собой несколько более простые образцы продукции средневековых мастеровских. Приведем их описание.

Первый – серебряный перстень со сценой борьбы воина с драконом, найденный в 1998 г. близ д. Старая Константиновка (окраина совр. Твери). На щитке (13x15 мм) помещено гравированное изображение идущего влево воина с

саблей и копьем. Ему противостоит дракон с вытянутой мордой и сложенными крыльями. Дужка перстня оформлена элементами с растительным орнаментом. Сам перстень имеет следы длительного использования<sup>3</sup>.

Второй – серебряный перстень со сценой борьбы воина с крылатым длиннохвостым и с когтистыми лапами драконом, который, раскрыв пасть и высунув язык, нападает на воина с мечом у пояса. Последний, защищаясь, колет дракона копьем. Вся композиция заключена в линейный ободок с круговой негативной надписью: ПЕРСТЕНЬ ГРИГОРЬ# ТЕРЛИК. На тыльной стороне щитка перстня помещена восьмилепестковая розетка. находка происходит из подъемных материалов из окрестностей Ясногорска Тульской обл.<sup>4</sup>

В 2010 г. эта группа пополнилась находкой из Великого Новгорода: здесь при археологических исследованиях на Десятинском раскопе О.М. Олейниковым (Москва) был зафиксирован бронзовый щитковый перстень (внутренний диаметр 20 мм, с овальным щитком размерами 13х9 мм и массой 1,9 г.) с интересующим нас сюжетом. Вырезанное на щитке изображение со сценой борьбы (охоты) человека на сказочное животное композиционно состоит из двух частей: идущего вправо (на оттиске влево) воина с саблей и копьем (?) в руках и противостоящего ему дракона. Последний занимает в правой части композиции лишь треть площади. В качестве характерных черт его изображения можно отметить длинное гибкое тело, S-образный хвост и раскрытую пасть. Само изображение дракона можно охарактеризовать как позу нападения. А вся сцена в целом вполне укладывается в сюжет «борьба (поединок) с драконом/змеем». Под воином помещено изображение пятилучевой звезды. находка была сделана в культурном слое, содержащем 21 монету (копейки, денги, поллушки и медные пулы) времен Ивана III и Ивана IV, а также керамики, датированной автором раскопа в рамках второй пол. XVI – начала XVII вв.

Сюжет может быть вписан в ряд изображений таких святых, как Георгий Победоносец, Дмитрий Солунский, Ипатий Гангрский и др. Они, как правило, изображаются в сражении с нечистой силой в образе змея или дракона. Святыезмееборцы на Руси зачастую выступали как защитники от демонических сил<sup>5</sup>. Но наибольшую близость к нашему сюжету имеют сцены из Житий св. Федора Тирона и влкм. Федора Стратилата, правда, соединенные в один образ<sup>6</sup>.

Отметим, что на перстнях из подъемного материала новгородского, калужского, тульского и тверского происхождения присутствует сюжет с изображением воина и набором вооружения (саблей/мечом и копьем), которую, вслед за А.В. Чернецовым, традиционно называют «образом всеоружия»<sup>7</sup>. Сюжет этот,

скорее всего, отражал не реальную боевую практику, а некую идеограмму постоянной готовности к отражению любого нападения, в том числе и дьявольских козней. Если принять трактовку изображения воина с копьем и саблей как дальнейшее развитие сюжета «борьба с дьяволом/змеем», притом, что бес становится иллюзорным, невидимым, то эти перстни оказываются примером дальнейшего бытового использования данного сюжета.

Таким образом, демонологический сюжет перстня из московского Древлехранилища, а также перстней из находок в Твери, Москве, Калуге, Туле, Вологде, Суздале и Великом Новгороде может быть истолкован, опираясь на примеры из иконописи и тексты литературных произведений, как классический демонологический сюжет русского средневекового искусства, прошедший эволюцию в сторону упрощения.

Достаточно интересным представляется и фиксируемый на этом материале процесс переосмысления образа дракона в средневековой русской символике. Он такой же, как и на медных пулах времен Великого кн. Ивана Ивановича Молодого (1485–1490), чеканившихся в Твери уже после присоединения к Московскому царству<sup>8</sup>. Образ дракона, до этого хорошо представленный в тверской символике в достаточно благожелательном прочтении как символ феодальной доблести, был переосмыслен и представал как образ противника (побеждаемого зла). Сцена борьбы с драконом приобретает все более широкое распространение, вероятно, под действием московского влияния, усилившегося на Руси с последней четверти XV в.<sup>9</sup>

Вполне возможным видится использование подобного сюжетного перстня и в качестве своеобразной «эрзац-печати». Практика некоторой «неразборчивости» заверителей в позднем средневековье, выразившаяся в использовании для запечатывания документов монет, нательных крестов и др., хорошо известна и была отмечена целым рядом исследователей<sup>10</sup>. Но основным назначением рассматриваемых перстней видится его функция оберега, входящего в состав так называемого «праведного оружия» христианина, с помощью которого он противостоял дьяволу.

<sup>1</sup> *Жизневский А.К.* Описание Тверского музея. Археологический отдел. М., 1888. С. 159–161; *Чернецов А.В.* Светская феодальная символика Руси XIV–XV вв. Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1988; *Луцко В.Г.* Ювелирные украшения XIII–XVII вв. из археологических находок в Серенске и Калуге // ПИАС. Вып. 3. Ч. 1. Киров, 1997. С. 87–89; *Седова М.В., Курганова Н.М.* Перстни-печати XV–XVII вв. // Историческая археология: традиции и перспективы. К 80-летию со дня рождения Д.А. Авдусина. М., 1998. С. 231–236; *Соболева Н.А.* Русские печати. М., 1991; *Нелюбов*

С.И. Ратники на средневековых русских перстнях // ЦЕЙХГАУЗ. 2001. № 3; Суров М.В. Вологодчина: неизведанная древность. Вологда, 2002; Станюкович А.К., Авдеев А.Г. Неизвестные памятники русской сфрагистики. Прикладные печатные матрицы XIII–XVIII веков из частных собраний. М., 2007; Хухарев В.В. Средневековые перстни-печати из Твери // Михаил Ярославович Тверской – Великий князь Всея Руси: сборник материалов научной конф. Тверь, 2008. С. 209–220; Векслер А.Г., Беркович В.Л. Московские печатки XVI–XVII вв. по материалам раскопок Центра археологических исследований г. Москвы 1994–2004 гг. // Российская археология 2008. № 2. С. 118–127; Хухарев В.В. Средневековые перстни с сюжетом «побивание дракона/змея»: в свете новых находок и интерпретаций // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 3(45). С. 123–125 и др.

<sup>2</sup> Снимки Древних русских печатей государственных, царских, областных, городских, присутственных мест и частных лиц. Издание комиссии печатанья государственных грамот и договоров, состоящей при Московском Главном Архиве Министерства иностранных дел. Вып. I. М., 1880.

<sup>3</sup> Хухарев В.В. Средневековые перстни-печати из Твери... С. 216; 270, рис. 2:1

<sup>4</sup> Станюкович А.К., Авдеев А.Г. Неизвестные памятники русской сфрагистики. С. 144–145; С. 79, табл. XV: 64.

<sup>5</sup> Махов А.Е. HOSTIS ANTINQUUS: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 69–88, 189–195 и др.; Антонов Д.И. «Беса поймав, мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики (Москва). 2010. № 1 (39). С. 61–75.

<sup>6</sup> Памятники старинной русской литературы, изд. графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862; Апокрифы Древней Руси / Сост. и пред. М. Рождественская. СПб., 2002. С. 193–199.

<sup>7</sup> Чернецов А.В. Светская феодальная символика Руси XIV–XV вв... С. 23.

<sup>8</sup> Гайдуков П.Г. Русские монеты XIV–XVI вв. М., 1993. № 328 и др. С. 189–191.

<sup>9</sup> Хухарев В.В. О зооморфных сюжетах в тверской монетной символике // ТАС. Вып. 6. Т. II. Тверь, 2007. С. 295, рис. 3: 4, 5, 6.

<sup>10</sup> Лакиер А.Б. Русская геральдика. Санкт-Петербург 1855 год. Переиздание. М., 1990. С. 56–57, 117–118; Соболева Н.А. Русские печати... С. 136–137.

**М.А. Чернова**

(Красноярский гос. пед. ун-т, Красноярск)

### **Поймать змея: представления о демонах-змеях в сербской мифологии**

Змей – распространенный персонаж, встречающийся в фольклоре многих народов мира. В балканской демонологии этот образ также занимает важное место и обладает своей неповторимой спецификой. Народной демонологией на Балканах занимались как сербские исследователи, в частности С. Зечевич, так и отечественные<sup>1</sup>.

Змеи на Балканах относятся к категории воздушных и водяных демонов.

Их условно можно подразделить на две группы. К первой относятся *ала* (*аждая*, *ламия*) – демоны, приносящие град, непогоду, ворующие урожай с полей, виноградников и из садов, пожирающие людей и особенно детей. *Але* противостоит *змай* (греки называют его *дракос*), отвечающий за дожди и в целом за плодородие. Он крайне равнодушен к женщинам и, увлекшись ими, может забыть о своих непосредственных обязанностях – приносить дождь, что грозит поселению засухой и потерей урожая. По свидетельству С. Зечевича, ритуалы изгнания слишком уж увлекшегося какой-нибудь деревенской девушкой змея практиковались в некоторых сербских селах еще в середине XX в.<sup>2</sup>

Как отмечали многие исследователи, начиная с В.Я. Проппа, такая двойственность, скорее всего, говорит о том, что это одно существо, но в разных ипостасях. У хорватов, например, нет такого четкого разделения между змеем и *аждаей*<sup>3</sup>. А по замечанию Л. Пешикан-Люштанович, *ала*, или *аждая*, является воплощением темной, женской стороны, тогда как *змай* – светлой и, соответственно, мужской<sup>4</sup>. В народных южно-балканских представлениях одна из основных функций *змая*-дракона – борьба со злой алой. Дети, рождающиеся от связи *змая* и женщины, также выступают в роли борцов и защитников людей от прожорливой *аждаи*.

В сербском эпосе *аждая* обычно появляется как атрибут врага – «арапа» или турка. В некоторых песнях она посажена в темницу и питается героями. Так, в песне «Марко Кралевич и Аждая»<sup>5</sup> Марко сажают в темницу под башней, затопленную водой и населенную змеями, где *аждая* пожирает ему ноги, в процессе чего и умирает. Описание темницы – по колено воды, змеи и скорпионы, кости погибших юнаков – встречается также и в песне «Марко Кралевич в темнице татарской» (в другом варианте – «Марко Кралевич в азачской темнице»). В обеих песнях Марко помогает освободиться либо девушка, либо старуха. Убивает же он злую *аждаю* (или *шарену гују*, как ее периодически называют в песне) весьма характерным способом – просовывает в пасть к чудовищу ногу, согнутую в колене, а потом ее резко распрямляет и тем самым разрывает ей пасть.

По замечанию В. Чайкановича, в народной памяти сербов турки ассоциируются со змеями, сыновьями змей, *алами* и *аждаями*<sup>6</sup>. В упоминавшейся песне «Марко Кралевич и Аждая» рассказывается о том, как Марко отсекает у арапа три его головы. Учитывая, что трехглавость обычно приписывается *аждае*, очевидно, что и сам арап представляется как это существо. Помимо трехглавости, арап черен и строит свою башню на берегу «черного моря». В целом, по замеча-

нию Дж. Трубарац Матич, это может говорить о потусторонней природе арапа и его связи со смертью, а также и об особой роли Марко Кралевича в борьбе с этими потусторонними силами<sup>7</sup>. Темница, в которую попадает Марко, – подземное помещение, полное воды, змей и скорпионов, – также, по мысли некоторых сербских исследователей, ассоциируется со хтонической символикой и смертью. Тем не менее Марко расправляется с врагом и в финале песни «Марко Кралевич и Аждая» восстанавливает сербское королевство.

В южно-балканском эпосе о Кралевиче Марко фигурируют также сюжеты, связанные с борьбой Марко и огненного змея. Вообще, как уже упоминалось выше, грань между *змей* и *аждаей* часто весьма тонка. В песне «Кралевич с матерью»<sup>8</sup> описывается разговор Марко и его матушки, в котором он признается, что встреча и борьба со змеем – единственный эпизод его жизни, который он вспоминает со страхом. *Змай* там описывается как трехглавое и шестикрылое огненное существо, пытавшееся отбить невесту Сибинянина Янко, побратима Марка Кралевича. Попытка стоила змею жизни.

Еще один важный аспект взаимоотношения героев и змея в сербском эпосе и народных представлениях о демонах – это змеевидные люди. Являясь потомками *змая* и женщины, они обладали особенными способностями, в частности, выступали как борцы с *алами* и той непогодой, которую они приносили<sup>9</sup>. В южнославянском эпосе змеевидные герои чаще всего фигурировали как борцы с турками. (Один из самых знаменитых героев такого плана – Вук Огненный Змей, побратим Марко Кралевича, согласно эпосу.) Кроме Вука, в змеевидные люди, обладающие выдающимися способностями и незаурядным умом, записывали, например, сербского деспота Стефана Лазаревича, Милоша Обилича, Бановича Секулу. Песня «Секула превращается в змея»<sup>10</sup> являлась предметом рассмотрения многих исследователей. Превращение Секулы в змея трактуется как отголосок славянских шаманских практик, а трагическая смерть на Косовом поле от стрелы его дяди Сибинянина Янко – как естественная, «худая» смерть полудемонического существа (а также как следствие нарушения табу и раскрытия тайны)<sup>11</sup>. Фактически змееподобные люди были полностью антропоморфными существами, и лишь некоторые детали могли свидетельствовать об их необычном происхождении. Например, «волчья лапа, орлиное крыло, кольцо змея за пазухой и огонь изо рта, не дает прикоснуться к груди матери» – так описывался в эпосе младенец Вук Огненный Змей. Змеевидные герои фактически все погибают трагически (иногда выполнив задуманное, как случилось с Милошем Обиличем, который успел убить турецкого султана) и не оставляют потомков<sup>12</sup>.

Таким образом, мы видим, что в сюжетах об огненном змее и его противоположности – *аждая*, об их борьбе и противостоянии в сербском эпосе находит непосредственное отражение противостояние южнобалканских народов турецкой агрессии. Образы Марко Кралевича, убивающего *аждаю* и турок; змеевидных героев, сражающихся с прожорливой *алой* и турками, с одной стороны, представляют собой образы мифологических героев, борющихся со смертью, а с другой – это яркие символы национальных защитников во время многовекового турецкого завоевания.

<sup>1</sup> *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981; *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000; *Плотникова А.* Южнославянская народная демонология в балканском контексте // *Studia Mythologica Slavica I*, Ljubljana. 1998. С. 119–130.

<sup>2</sup> *Зечевић С.* Митска бића српских предања. С. 69.

<sup>3</sup> *Marjanić S.* Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja. Na primeru međumiskih predaja o grabancijašu i rozoju // Гује и Јакрепи. Књижевност, култура. Београд, 2012. С. 62.

<sup>4</sup> *Пешикан-Љуштановић Љ.* Аждаја/Ала као женска хипостаза змаја? // Гује и Јакрепи. С. 43–56

<sup>5</sup> Антологија народних песама о Марку Краљевићу / (Приредили) Лукић М., Златковић И. Београд, 1996. С. 325–331.

<sup>6</sup> *Чајконовић В.* Из српске религије и митологије (1910–1927). Књ. I. Београд, 1994. С. 181–186.

<sup>7</sup> *Трубарац Матић Ђ.* Гутаћи // Гује и Јакрепи. С. 111–124.

<sup>8</sup> Антологија народних песама о Марку Краљевићу. С. 272–275.

<sup>9</sup> *Зечевић С.* Митска бића српских предања. С. 70–74.

<sup>10</sup> Сабрана дела Вука Караџића, Српске народне пјесме, издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестогодишњици његова рођења 1787–1987, Просвета. Пјесме јуначке најстарије, књига друга 1845, Београд, 1988. Песма 85.

<sup>11</sup> *Суваџић Б.* Змија у бугарстицима. // Гује и Јакрепи. С. 107–108.

<sup>12</sup> *Чајконовић В.* Из српске религије и митологије (1910–1927). Књ. I. Београд, 1994. С. 185.

**О. В. Чёха**

(Институт славяноведения РАН, Москва)

### **Новогреческие трансформации древнегреческой Гелло**

Греческая традиция, письменная фиксация которой велась на протяжении тысячелетий, дает уникальную возможность наблюдать за эволюцией народных представлений о мифологических персонажах – утрата или трансформация первоначального имени, приобретение дополнительных функций и характеристик

(нередко и новой «родословной») как в результате развития собственно греческой традиции, так и вследствие длительных контактов с соседними балканскими и средиземноморскими народами (южными славянами, румынами, албанцами, итальянцами, турками и проч.). В то время как под влиянием распространившегося христианства «эллинские» боги были низведены до положения демонов и их место заняли христианские святые (например, Гелиос и пророк Илия, Арес и св. Дмитрий), персонажи «низшей» мифологии продолжили свое существование (нереиды > нераиды, сатиры > калликандзары), а некоторые даже смогли развить свой образ за счет других персонажей и распространить на них свое имя. Примером последнего служит новогреческая Гелло или (в разговорном варианте) Геллуда, первое упоминание о которой относится уже к VI в. до н. э. (в утраченном стихотворении Сапфо, отозвавшейся о своей сопернице как о женщине *Γέλλως παιδοφιλωτέρα*, т.е. «чадолюбивее <чем> Гелло»).

Настоящий доклад посвящен рассмотрению трансформации древнегреческой Гелло, душительницы младенцев, в Гелло – вампира, ведьму, ламию или русалку, а также поискам возможных причин подобной трансформации.

В новогреческой мифологии в разных локальных традициях именем Гелло называют нескольких отличных друг от друга персонажей. Прежде всего, Гелло – зловредный демон, который душит младенцев и рожениц, а также насылает на последних послеродовую горячку. Стремлением защитить детей от Гелло объясняли на Лесбосе обычай держать двери дома закрытыми после захода солнца первые сорок дней после рождения ребенка. Когда ребенок смеялся во сне, его сразу же будили, чтобы своим смехом (*γέλωτα*) он «не принял» зловредную нимфу Гелло (*Γελλώ*), которая задушит его [*Μπούτουρας* 1931: 46–47] (ср. с этимологией имени Гелло у Шантрена: *pourrait être associée à γελεῖν (sous γέλως)* [Chantraine 1968: 215]). Как ламию, страшилище, приведение, несущее преждевременную смерть некрещеным младенцам представляли Гелло (*Γιλλού*) во фракийском Мадитосе (совр. тур. *Eceabat*). На Хиосе (запись из деревни Харикио) в течение первых сорока дней остерегались оставлять роженицу дома одну [*Βίος* 1921: 430–431]. Равным образом на о-ве Карпатос по вечерам никому не открывали дверей дома, в котором находились мать и ребенок, чтобы «чадолюбивая Гелло (*παιδίφιλος Γελού*)» или другой демон не вошли и «не ужалили» (*υκελλώσει*) роженицу или младенца» [*Οικονομίδης* 1975: 250].

В то же самое время имя Гелло распространяется на все больший ряд мифологических персонажей. По имени Гелло в некоторых местах «гяллудами» (*Γιαλλούδες*) или «агеллудами» (*Αγελλούδες*) называются нереиды (русалки)

[Κουριακίδης 1922: 184]. Каждый раз они появляются как группа персонажей и в большинстве случаев ведут себя как балканские вилы и самодивы: одетые в белое женщины, которые живут в скалах и около водных источников, стирают в них одежду, танцуют в вихре.

Во Фракии Гьяллу (*Γιαλλού*) – разновидность ведьмы, в которую превращается девочка, рожденная в Сочельник: «Если ребенок рождается в Сочельник, когда в церкви читают Евангелие, если девочка становится Гьяллу, если мальчик – калликандзаром. Когда они взрослеют, двенадцать дней с Рождества до Крещения, встают с кровати, выходят из дома и сидят в переулке. Если кто проходит мимо, должен их ударить, чтобы разбудить, схватить за грудь. Иначе, если пройти и не заметить Гьяллу <...> она его почувствует, побежит следом; схватит и бросит в источник» [Πολίτης 1965: 505–506]. В Самофракии с образом Гелло связывали персонажа Гули (Γούλη) – оборотня, днем представляющего в человеческом образе, а ночью пожирающего людей. На Крите *геллудами* (*Γελλούδες*) называют глазливых женщин или тех, которые «ходят ночью, сами того не осознавая, пьют кровь у детей» [Σπυριδάκης 1941: 69]. В Калимно рассказывали, что дети умирают, потому что Гьяллу (*Γιαλλού*) их лижет и пьет их кровь.

Мотив «кровожадности» Гелло, рассказы о том, как она пьет кровь младенцев, распространены чрезвычайно широко. В некотором смысле он становится определяющим для характеристики новогреческой Гелло. Например, на Крите показывают «пещеру геллуд», на стенах которой видны силуэты окаменевших ведьм, собиравшихся умертвить очередного младенца. Кровь, которой их рвало, окрасила камни пещеры в красный цвет, и водой с этих красных камней пьют слабых детей, которых предположительно «едят геллуды» (*το τρώνε οι Γελλούδες*). Сходным образом способность сосать кровь приписывается и русалкам в тех местах, где их называют *геллудами*, а также одной из мойр, которая попадает в группу персонажей круга Гелло: «С собачьей мордой 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» (Пинды) [Οικονομίδης 1975: 252]. При этом мотив сравнительно позднего происхождения – первое упоминание того, что Гелло пьет кровь, встречается в документе от 1438 г., когда великому протосинкеллу Иоасафу задают вопрос: «Существуют ли в действительности женщины, называемые геллудами, которые пьют кровь младенцев и умерщвляют их?» (*εἴπερ εἰσὶ γυναῖκες λεγόμεναι Γελλοῦδαι ἀναρροφῶσαι τὸ αἷμα τῶν βρεφῶν καὶ θανατοῦσαι*

αὐτά) [Κουκουλές 1940: 110].

Возможно, что образ Гелло претерпевает изменения под влиянием южно-славянских представлений о пьющей человеческую кровь вештице. Тем более, что оба персонажа встречаются в одном и том же контексте – Сисиниевой молитве.

---

*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока» (2013–2015).*

### *Λιτeράτυρα*

- Βίος 1921 – Βίος Σ. Χιακαί παραδόσεις // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1921. Τ. 8.
- Κουκουλές 1940 – Κουκουλές Φ.Ι. Συμβολή εις την Κρητικήν λαογραφίαν επί Βενετοκρατίας. Επ. Ετ. Κρητ. Σπ. 3, 1940.
- Κυριακίδης 1922 – Κυριακίδης Σ.Π. Ελληνική λαογραφία. Μερ. Α΄. Αθήνα, 1922.
- Μπούτουρας 1931 – Μπούτουρας Α.Χ. Προλήψεις του ελληνικού λαού και ερμηνεία αυτών. Εν Αθήναις, 1931.
- Οικονομίδης 1975 – Οικονομίδης Δ.Β. Η Γελλώ εις την ελληνικήν και ρουμανικήν λαογραφίαν // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1975–1976. Τ. 30.
- Πολίτης 1965 – Πολίτης Ν.Γ. Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ.Α΄.
- Σπυριδάκης 1941 – Σπυριδάκης Γ.Κ. Εξορκισμοί και μαγικά κατάδεσμοι εκ Κρητικών χειρογράφων. Επιτερίς Λαογραφικού Αρχείου. Ετ. Γ΄-Δ΄ (1941–42).
- Chantraine 1968 – Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la lante grecque. Histoire des mots. Paris, 1968. Τ. 1.
- Greek Lyric 1990 – Greek Lyric I. Sapho and Alcaeus / Ed. and trans. by D.A. Campbell. Harvard Univ. Press. Cambridge, Massachusetts; London. Repr. with correct., 1990.

**Т. Л. Шенявская**

(МГУ, Москва)

### **Де́ды Морозы тролльско́го происхождения**

Центральными персонажами исландского народного Рождества являются тринадцать рождественских дедов (исл. *jólasveinn* – букв. ‘рождественский па-рень’) и их родители – тролли Грила (исл. *Gryla* ‘страшилище’) и Оборванец (исл. *Leppalúði*). Они ведут свой род от той разновидности троллей, которые в древнеисландских памятниках и в исландских народных сказках описываются как антропоморфные существа огромного роста, живущие в суровых условиях в

пещерах и ущельях. Многие из них отличаются жестоким нравом и жадны до человеческого мяса. Это обусловило внешний вид и повадки рождественских дедов в текстах XVII–XVIII в. Одеты в рваньё, они приходили к исландским детям не с подарками, а для того, чтобы научить их различным вредным привычкам. Вслед за ними шла Грила и собирала непослушных детей в мешок, так тролльская семья обеспечивала себе пропитание. Неслучайно поэтому, что в исландских семьях того времени Дедом Морозом нередко пугали детей.

Рождественское шествие исландских Дедов Морозов отражает представления о мобилизации враждебных человеку сил в это время года и имеет (при всех существенных отличиях) интересную параллель в континентальном скандинавском фольклоре, за которой в исследовательской традиции закрепилось название «дикая охота» (ср., однако, норв. *Oskoreia* / *Åsgårdsreia* или *Jolereia*).

*Научное издание*

**Демонология  
как семиотическая система**

Тезисы докладов Третьей научной конференции

Составители:

*Антонов Дмитрий Игоревич  
Христофорова Ольга Борисовна*

Подписано в печать 12.05.2014

Печать трафаретная.

Тираж 80 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии «11-й формат»

115230, Москва, Варшавское шоссе, 36

Тел. 8-499-788-78-56