

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

IV Международная научная конференция

Демонология

КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Москва, РГГУ

15–17 июня 2016 г.

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ



Москва 2016

УДК 398 (08)

ББК 82.3(0)

Д31

При поддержке Российского научного фонда
проект № 14-18-00590

«Тексты и практики фольклора как модель культурной
традиции: сравнительно-типологическое исследование»

Составители и редакторы *Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова*

Д31 Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов IV международной научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г. / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016. – 164 с.

Демонологические представления являются важнейшей частью актуальной мифологии – 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; демонологические сюжеты в книжности и визуальной традиции, с особым интересом к взаимодействию языков изображения и письменного повествования; взаимоотношение и взаимовлияние церковной («ученой», «книжной») и народной демонологии в разнообразных вернакулярных теориях и практиках; представления об одержимости и связанные с ними практики; вера в колдовство: общие модели и локальные контексты; демонологические модели в политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде; демонизация «другого»: функции, риторика, социальные контексты.

УДК 398 (08)

ББК 82.3 (0)

Д31

© Коллектив авторов, 2016

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2016

Содержание

<i>Александрова Т.Л.</i> Способы визуализации демонических сил в поэме Евдокии «О св. Киприане»	5
<i>Антонов Д.И.</i> Змей, женщина, сфинкс и верблюд: кто искусил Адама и Еву в Эдеме	8
<i>Бакус Г.В.</i> Человек–зверь–демон: игра образов в романе Г.Я.К. Гриммельсгаузена «Симплициссимус» и осмысление проблемы оборотничества в ранних демонологических трактатах	14
<i>Башарин П.В.</i> «Чудеса моря» в мусульманской миниатюре	17
<i>Березович Е.Л.</i> «Кулеши накулесили, накудесили...»: еще раз о происхождении русского диалектного демонима <i>кулеш</i>	19
<i>Давлетишина Л.Х.</i> <i>Убыр</i> в современных представлениях татар Предволжско-Предкамского ареала	23
<i>Джурич Д.</i> Персонификация и демонизация дня недели – воскресенье	26
<i>Доронин Д.Ю.</i> <i>Тургак</i> : демоны пути в алтайской мифологии	28
<i>Женниковска И.</i> Образ волка в польской сказочной и несказочной прозе	39
<i>Журавель О.Д.</i> Демонология староверов-часовенных XX в.: между книжностью и фольклором	41
<i>Зотов С.О.</i> Демоны в деталях: колдовская топика оптических приборов XIX в. ..	45
<i>Иванов С.А.</i> Бес – собеседник святого в византийской агиографии	49
<i>Иванова Л.И.</i> Мифологические персонажи в лечебных ритуалах карелов	50
<i>Королева Е.Е.</i> Человек и нечистая сила в быличках староверов Латгалии	53
<i>Королёва С.Ю.</i> Леший и мертвец в мифо-ритуальной традиции Северного Прикамья	56
<i>Лазарева А.А.</i> Животное как демонический персонаж в нарративах о вещих снах	60
<i>Левкиевская Е.Е.</i> Полесские представления о колтуне на западнославянском фоне	64
<i>Майзульс М.Р.</i> Герб дьявола, дьявол на гербе: «негативная» эмблематика как система	68
<i>Матвеева Э.Г.</i> «Маркеры страха» в детских страшных историях	76
<i>Махов А.Е.</i> Дубина Богоматери. Вещь и слово в демонологической иконографии «Мадонны приходящей на помощь»	83

<i>Медведев В.В.</i> Образ бани в традиции чувашей: вербальный код	86
<i>Мещерякова О.А., Шестеркина Н.В.</i> Перцептуализация образа домового в художественном дискурсе	88
<i>Михайлова Т.А.</i> Демон как синтаксическая функция	91
<i>Наумова Ю.Н.</i> «Раньше жезтырнаки были, а сейчас исчезли»: модели отрицания демонологического знания	94
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Колдунья Алёна	101
<i>Петров Н.В.</i> Как устроена «биография» колдунов и знающих? (фрагмент указателя мотивов русской мифологической прозы)	106
<i>Полещук Д.В.</i> Изображение пространства ада в композициях пространной иконографии «Сретение» втор. пол. XVII – XIX вв. и проблемы семиотики надписи и изображения	111
<i>Раденкович Л.</i> Наименования мифологических существ для устрашения детей у славян	115
<i>Русинова И.И., Боброва М.В., Черных А.В.</i> Образ нечистой силы, участвующей в обряде инициации колдуна (на материале мифологических рассказов Пермского края)	118
<i>Сибгатов Ф.Ш.</i> Образ Иблиса в башкирской литературе XX в.	120
<i>Старостина А.Б.</i> Представления о ходячих мертвецах в средневековом Китае .	124
<i>Сырф В.И.</i> Мифологический образ <i>дэва</i> в словесном творчестве гагаузов	126
<i>Тогоева О.И.</i> Шабаш ведьм: ранние образы и их возможные прототипы	130
<i>Христофорова О.Б.</i> «Слово о св. Макарии и бесе, сосудами одеянном»: метаморфозы сюжета в русской книжной и лубочной традиции	132
<i>Черванёва В.А.</i> Способы представления рассказчика в мифологическом тексте .	142
<i>Чернецов А.В.</i> Стефан Пермский и демоны в рукописной и изобразительной традиции	146
<i>Чернова М.А.</i> Вилы анфас и в профиль (в эпосе и мифологической прозе сербов)	149
<i>Шенявская Т.Л.</i> О демоне, «который на норвежском языке называется марой» ..	155
<i>Шкураток Ю.А., Русинова И.И., Черных А.В.</i> Образ колдуньи-вещицы в мифологических рассказах Среднего Прикамья	157
<i>Шумов К.Э.</i> Функциональные и генетические сходства и различия мифологических персонажей в традиционном фольклоре и постфольклоре	161

Т.Л. Александрова
(ПСТГУ, Москва)

**Способы визуализации демонических сил в поэме Евдокии
«О св. Киприане»**

Поэма императрицы Евдокии «О св. Киприане» (V в.) – не самое известное произведение византийской литературы и дошло до нас всего в одной рукописи, но оно лежит в начале европейской «фаустовской» традиции. Герои поэмы – епископ Киприан Антиохийский и дева Иустина, почитаемые в православии как святые, хотя, скорее всего, это персонажи вымышленные. Первоначально легенда о покаявшемся колдуне относилась к сщмч. Киприану Карфагенскому. До нас дошли две части поэмы из трех, содержание всех частей известно из пересказа патриарха Фотия. Первая часть включает историю обращения в христианство девы Иусты (Иустины) и мага Киприана, вторая представляет собой исповедь покаявшегося Киприана. В третьей, не сохранившейся, части рассказывалось об их общем мученичестве.

Помимо поэмы существуют сюжетно близкие прозаические тексты; вопрос о соотношении их с поэмой не решен. Хотя принято считать, что Евдокия осуществила парафраз уже существующего жития, возможно, ее роль в создании поэмы и большая, так как обработка легенды о колдуне и деве-христианке, впоследствии пострадавших за Христа, сочетает в единое и вполне гармоничное целое целый ряд разнородных источников: разнообразные апокрифы («Завещание Соломона», «Акты Пилата»), античные аретологии (прежде всего ямвлиховскую «Жизнь Пифагора»), произведения латинских поэтов («Астрономику» Манилия, «Психомахию» Пруденция) и др. Анализ изображения демонических сил позволяет, с одной стороны, увидеть гетерогенность этих источников, с другой – некую унифицирующую обработку, благодаря которой сходные сюжетные элементы ни разу не повторяются.

В первой части поэмы маг Киприан трижды вызывает бесов. Никакого описания их явления не дается, они лишь поддерживают с ним разговор. Затем Киприан поочередно посылает их к деве Иусте. Первый и второй бес должны проникнуть в ее жилище и окропить его ядом. Иуста не видит их, но в присутствии беса ее мучит дурное предчувствие и она начинает молиться, а потом осеняет себя крестным знаменем, после чего бесы исчезают. Третий бес оказывается самым сильным и носит название «отца чернолицых». Поэтому можно

предположить, что бесы являлись Киприану в виде эфиопов, но это слово не употребляется. Третий бес грозит поразить Иусту лихорадкой. Ей он является в образе другой девы и заводит с ней разговор о подвиге девства. Но когда Иуста осеняет его крестным знаменем, он также исчезает «словно пушинка». После этого лихорадка оставляет Иусту, а Киприан разочаровывается в демонических силах.

В конце первой части, когда Киприан приходит в церковь, раскаивается и становится привратником в церкви, он в течение пятидесяти дней борется с целыми воинствами бесов. Но о способе их явления ничего не говорится.

Во второй части поэмы сам Киприан рассказывает о себе. С детства он принимал посвящения в различные таинства (таинства Митры, Элевсинские мистерии и др.). Потом он отправился на Олимп, в рошу, где внимал отголоскам и перестукам (т.е. уже начинал непосредственное общение с бесами). Потом они стали являться ему в хороводах, распевая бесстыдные песни и танцуя; отдельно сказано, что ему являлись богини – т.е. бесы в образе богинь.

После этого Киприан переселяется в Египет, «страну мужей чернокожих» (поскольку в первой части уже говорилось о «чернолицых» бесах, эти сведения, возможно, коррелируют). Там он поднимается на новую ступень и получает способность видеть души и олицетворенные пороки. Он видит души гигантов, претерпевающих мучения, видит одного из них поднимающим на плечи землю, как человек поднимает вязанку дров.

Затем он видит восемнадцать олицетворенных пороков (Ложь, Похоть, Коварство, Гнев, Обман, Ревность, Зависть, Упрямство, Жадность, Жажда богатства, Торговля, Тщета, Идолослужение, Лицемерие, Безумие, Болтливость, Глупость) каждый из которых предстает в визуальном образе демонического чудовища. Степень подробности в изображении их различна, но видно, что оно имеет свою логику. Так, Гнев изображается крылатым и звероподобным; Ненависть слепа, но имеет глаза на затылке; от головы у нее растут ноги, но нет тела и нет сердца; у Идолослужения на голове крылья, которыми оно пытается покрыть весь мир, но на деле не может прикрыть даже своей наготы; у Болтливости язык превосходит длиной все другие члены тела; у Глупости голова размером не больше ореха, и т.д.

Затем, покинув Египет, Киприан направляется в Халдею и там изучает природу звезд, которые тоже представляют собой некое подобие демонов: они живут подобно людям, у них есть свои привязанности, дружба, они могут выстраиваться в фаланги, подобно воинству. Среди них обитает и некий творец

зримой природы. Он или другой назван правителем бесов, которого также видит Киприан. Он вызывает его при помощи жертв и возлияний. Правитель бесов восседает на троне и в окружении щитоносцев. Он принимает Киприана милостиво, встает с трона и идет к нему навстречу. Он подобен золотому цветку, у него пышные кудри и царский венец на голове, от него исходит блистание, подобное молнии. Поясняется, что он во всем подражает Богу, состязаясь с ним, но может производить лишь тень вещей и истинный облик его неведом. Из жертвенного дыма бесы ткуют иллюзорные образы и могут создать все, что угодно, но это будут лишь цветные покровы.

После этого вновь рассказывается о попытке обольстить Иусту, являются бесы, но в этой части не повторяются диалоги, присутствующие в первой; явление бесов только одно.

Потом бес создает призрак Иусты; придает Киприану облик Иусты, однако, стоит лишь назвать Иусту по имени, как бес исчезает; Киприан становится то девой, то птицей; однажды он превращает в птицу Аглаида, добивавшегося любви Иусты. Тот летит к Иусте и садится на крышу ее дома, но она распознает, кто это, и прогоняет его. В конце концов Киприан понимает бессилие бесов и начинает упрекать одного из них (что это за бес и видит ли его Киприан, непонятно). Но после окончания упреков Киприана бес хватает его за горло и только с помощью крестного знамения Киприану удается избежать гибели. Бес исчезает, уподобляясь летящей стреле и при этом угрожает, потрясая копьем. На этом явления бесов заканчиваются.

Таким образом, можно увидеть, что визуализация демонических сил представлена в поэме как некая «виртуальная реальность»: образы могут быть различными, отчасти они восходят к традиции апокрифов, отчасти – к эллинистическим представлениям о прекрасных антропоморфных существах, отчасти к астрологическим учениям; истинный облик демонических сил недоступен чувствам, однако они могут проявлять себя вполне действительно и губительно для человека.

Д.И. Антонов
(РГГУ, РАНХиГС, Москва)

Змей, женщина, сфинкс и верблюд: кто искусил Адама и Еву в Эдеме

Библейская история о змее-искусите, прельстившем Адама и Еву в Эдемском саду, обрастала множеством легенд и версий, которые циркулировали в культуре Средневековья и Нового времени. Еще разнообразнее была иконография, где, начиная с XII в., сплеталось множество мотивов и возникали уникальные гибридные образы. В европейской визуальной традиции, начиная с позднего Средневековья, главную роль играли многочисленные вариации одного образа – полужмея-полуженщины. Такие фигуры как минимум с XVI в. известны и на Руси, но они почти не привлекали внимание специалистов (кратко об этом см. [Антонов, Майзульс 2011: 85–89], более полно – в недавно вышедшей статье [Антонов 2016]). Что касается западного искусства, мы имеем дело с гипермотивом – визуальной моделью с относительно устойчивым семантическим ядром, которая не просто варьирует и впитывает новые мотивы, не теряя изначального смысла, но позволяет формировать на своей основе новые близкие модели, с другим контекстом и персонажами, учитывающие при этом семантику и смысловые коннотации изначальной. Про генезис и вариации образов змея с женским лицом в европейском искусстве писал целый ряд историков – чтобы понять семантику изображений, распространившихся на Руси, нужно сделать обзор важнейших англоязычных работ. К ним относятся вышедшая в 1917 г. работа Джона К. Боннелла, подробная статья Хенри Келли (1972), недавние работы Ф. Гуссенховен и самое обширное исследование – неопубликованная диссертация Ноны Флоренс (1981), посвященная образам женоликой рептилии в европейском искусстве и литературе 1300–1700 гг. [Bonnell 1917; Kelly 1972; Flores 1981; Gussenhoven 2000] (подробно см. [Антонов 2016]).

Иконография грехопадения строилась с помощью нескольких фигур: прародители у Древа познания добра и зла и змей на его стволе, либо змей и рядом с ним – главный виновник искушения, сатана. Н. Флорес и Дж. Трапп отметили, что эта визуальная модель – рептилия, обвившая дерево, и две фигуры (Адам и Ева) по сторонам – восходит к античным образцам, прежде всего, к сцене с Гераклом, пришедшим похитить золотые яблоки в саду Гесперид, перед деревом, которое обвивает дракон, охраняя запретные плоды. Похожим образом изображали Афину и Посейдона [Flores 1981: 1–2; Trapp 1968: 229–230]. Появление

дьявола указывало на первопричину грехопадения. В английской Псалтири святого Альбана (не позже 1123 г.) отношения между персонажами демонстрируют яркую эстафету греха: сидящий на дереве сатана выпускает изо рта змею, змея держит во рту яблоко, яблоко берет Ева [Kelly 1972: 303–304].

Повторяя мысль Исидора Севильского, некоторые авторы писали, что дьявол вошел в прямоходящую змею фарею, которая могла передвигаться вертикально на хвосте. О том, что змеи до проклятья имели конечности и могли ходить, говорится в Книге Юбилеев и более поздней иудейской литературе [Flores 1981: 3–4]. По наблюдению Н. Флорес и Х. Келли, с IX в. здесь распространяется мысль, что змей-искуситель был похожа на верблюда, а когда Бог проклял его, утратил конечности и стал ползать на брюхе – эта мысль проникла в христианскую литературу, и ее повторял и Василий Великий. Вслед за текстами, европейская миниатюра наделяла змея-искусителя разными атрибутами животных: ногами, крыльями, собачьей головой [Kelly 1972: 304, 306], а в византийских рукописях XII в. змей до искушения в самом деле похож на верблюда [Kelly 1972: 303; Flores 1981: 4]. Наконец, с XII в. эдемская рептилия обретает женские черты и превращается в серпентоморфную деву.

Парижский богослов XII в. Петр Коместор первым из европейских авторов написал, что змей, которого выбрал дьявол, не только ходил прямо, но имел «лицо девы», напоминавшее лицо Евы, потому что «подобное привлекает подобное». Коместор ссылался на Беду Достопочтенного, хотя в текстах Беды ничего не говорится о женской голове, и ссылка относится, вероятно, к самой общей мысли Беды о привлекающих друг друга подобиях [Bonnell 1917: 257, fn. 3; Kelly 1972: 307–309]. И все же у идеи Коместора было много возможных источников. Несомненно, самый близкий из них – текст анонимного сирийского сочинения «Пещера сокровищ», в котором рассказано, как именно дьявол решил обмануть Еву. Сатана действовал как человек, который хочет научить разговаривать попугая и для этого прячется за зеркалом и начинает говорить – попугай думает, что перед ним другая птица, и с удовольствием повторяет слова. Дьявол вошел в змею, лицо которой как зеркальное отражение повторяло черты Евы, и благодаря этому заслужил доверие [Kelly 1972: 310; Flores 1981: 15–16]. Этот рассказ перекликается с массой средневековых миниатюр, на которых лицо и волосы искусителя зеркально повторяют лицо и прическу Евы. Нона Флорес указывает также на апокрифические Апокалипсисы Моисея и Авраама, где сближаются образы змея и серафима (Люцифера), а рептилия обретает человеческие конечности. При этом Флорес подчеркивает, что Петр Коместор вряд ли

использовал текст «Пещеры сокровищ», который был распространена на христианском Востоке, а не Западе и, как и «Апокалипсис Авраама», ассоциировался с гностической традицией [Flores 1981: 14–17].

У идеи явно имелись визуальные истоки. Фигуры полуженщины-полузмеи были хорошо известны в античности (к примеру, так изображали линейскую Гидру), женскими лицами наделяли скорпионов (на это повлиял, среди прочего, образ чудовищной саранчи из Апокалипсиса: Откр. 9:3–10). Однако ближайшим «родственником» антропоморфного змея-искусителя для средневековой культуры были сирены, которых часто, в том числе в современной П. Коместору каменной резьбе, изображали как полуптиц, а уже с VIII в. – полурыб с женской головой, так, что их чешуйчатый рыбий хвост иногда напоминает змеиный. Не только визуальные ассоциация с дьяволом (антропозооморфная фигура, змеиный мотив), но и сами функции сирены – искушать и губить людей – роднят этих фантастических созданий со змеем-искусителем в Эдеме. Христианские богословы видели в сиренах символ дьявола, губительной страсти и т.п. Неудивительно, что на одной французской мраморной статуе начала XIV в. под ногами Богородицы вместо змеи появляется сирена с рыбьим хвостом. Средневековые миниатюры со сценами искушения Христа в пустыне иногда соседствовали, формируя смысловую параллель, со сценами искушения Евы, и, как в Псалтири королевы Марии, с поющими морскими сиренами. Проповедники отождествляли Улисса с Христом, а сирен – с чувственными прельщениями мира [Flores 1981: 29–30].

Наконец, в греческом Физиологе, переведенном на латынь, или в трактате *Liber Monstrorum*, вероятно созданном английским епископом Альдхельмом († 709), гадюку описывали как змею с человеческим торсом [Kelly 1972: 310; Flores 1981: 18–20]. Х. Келли справедливо замечает, что гибридные образы сфинксов, сирен и скорпионов могли в равной степени повлиять и на автора «Пещеры сокровищ», и на Петра Коместора [Kelly 1972: 326]. В любом случае, как отмечают все исследователи, образ антропоморфной рептилии не имеет ничего общего с Лилит иудейской традиции, которую в Средние века никогда не представляли полузмеем (эта версия до сих пор встречается в научных текстах и комментариях).

И в мистериях, и в иконографии крылья и корона помогали идентифицировать змея как дьявола. Х. Келли отмечает, что женоликого змея иногда изображали не с перепончатыми крыльями нетопыря, обычным атрибутом падших ангелов, а с пернатыми птичьими крыльями (первый пример относится к 1220 г.) и

предполагает, что такими же «ангельскими» крыльями могли наделять змея-искусителя в мистериях [Kelly 1972: 316–317]. В «Видении о Петре Пахаре» Уильяма Ленгленда (XIV в.) сатана описывает себя как «ящерицу с женским лицом» – это напоминает картину Гуго ван дер Гуса (1440–1448), где искуситель изображен в виде стоящей на задних лапах ящерицы с человеческим лицом (Х. Келли считает, что эта фигура напоминает скорее мальчика в костюме саламандры, а Н. Флорес называет его лицо детским) – вероятно, ван дер Гус отразил тут сценический образ искусителя. Дж. Боннелл полагал, что именно сценические костюмы впервые отразили идею Коместора, а скульптура и иконография последовали за мистериями. И все же на художников XIII в., как и на Петра Коместора, повлияли скорее не постановки, а визуальные образы змея с человеческой головой и торсом, которые встречались в египетском, греческом, римском искусстве и активно использовались до XII в. в христианской иконографии.

Идея Коместора быстро распространилась не только в изображениях, но и в текстах. В XIII в. рассказ о женоликой змее, также со ссылкой на Беду, повторили Винсент из Бове в «Зерцале природном» (*Speculum naturale*) и Гвидо Дель Колон в «Истории разрушения Трои», а в XIV в. такое же описание вошло в знаменитое «Зерцало человеческого спасения», которое активно переводилось с латыни на различные европейские языки. Серпентоморфная дева упоминалась теперь в экзегетических текстах, в комментариях на книгу Бытия и в ее литературных переложениях, а параллельно – в учительной литературе и в энциклопедических трудах о живой природе. Начиная с XVI в. о ней писали протестантские авторы [Flores 1981: 33–44]. Некоторые полагали, что змей утратил свою девичью голову в результате проклятия, которое последовало за искушением.

Образ антропоморфного змея-искусителя к началу XIV в. проник из Франции в миниатюру Испании, Англии и германоязычных земель, а в XV в. в итальянское искусство. При этом полужмей-полудева не вытеснил своих «конкурентов» – змеев с головой рептилии или с собачьей головой но соседствовал с ними, активно отвоевывая себе место на страницах рукописей и в церковном пространстве.

Уже в иконографии XIII в. возникли разные вариации женоликих драконов. У них появляются не только длинные «страусиные» шеи сфинксов, но и крылья нетопыря, львиные лапы или раздвоенные копыта – зооморфные элементы, которые ясно ассоциировались с дьяволом [Flores 1981: 93]. Иногда, как в каталонском манускрипте середины XV в., комбинация становится едва ли не гротескной: женская голова в тюрбане, ниже – женская грудь переходит в сегмен-

тированное тело червя, которое, как длинная шея, крепится к телу, увенчанному пятнистыми крыльями павлина (символ гордыни), птичьими лапами и свитым в узел хвостом со змеиной головой на конце [Oxford. BodleianLibrary. Ms. Douce 204. Fol. lv; репр.: Flores 1981: 101].

В разных вариациях гибридный образ обыгрывали Рафаэль, Босх, Ганс Гольбейн Младший, Дюрер и другие известные мастера. На полотнах Лукаса Кранаха змей выглядит то как обычная рептилия, то как женщина (голова, руки, бюст) со змеиным телом. Микеланджело и Тициан помещали на Древо познания женскую фигуру со змеиными хвостами, подобными ногам, под влиянием еще одного известного образа – гигантов античной мифологии [Bonnell 1917: 275; Flores 1981: 157].

Подобие змея Еве (оно заставляет вспомнить одновременно рассказ о зеркале и попугае из «Пещеры сокровищ» и миф о Нарциссе, который средневековые авторы интерпретировали в христианском контексте) подчеркивали разными способами. Часто у прародительницы и у гибридной змеи одинаковые прически и цвет волос; иногда их лица буквально копируют друг друга, как в Великолепном часослове герцога Беррийского, созданного братьями Лимбургамми. Если в сцене появляется Адам, на него смотрят «близнецы» – жена и похожая на нее рептилия [Flores 1981: 117].

Как демонстрирует на множестве примеров Н. Флорес, образ змея с человеческой головой проникает в церковную архитектуру и широко распространяется в ней уже с начала XIII в. [Flores 1981: 71 etc.] В миниатюрах, как и в церковных витражах, сцена искушения с фигурой змея помогала выстраивать более сложный визуальный контекст, с включением перекликающихся и взаимосвязанных сцен, что помогало демонстрировать не только само грехопадение, но и разные уровни его толкования – аллегорический, анагогический, тропологический, обличать похоть и сластолюбие, плохих священников и языческих жрецов или создавать наглядную параллель с первым искушением Христа. Грехопадение противопоставлялось сцене Распятия (Христос как «новый Адам») или Благовещения, а фигура прародительницы, слушающей змея – образу новой Евы, Богоматери, которая внимает архангелу Гавриилу либо попирает рептилию ногами. С конца XV в. в сцены искушения часто помещали зверей, обыгрывая символику бестиария. К примеру, рядом с Евой изображали обезьяну, жующую плод, демонстрируя победу низменных чувств над духом и подобие обезьяне женщин и падших людей в целом (как на гравюре Ганса Гольбейна Младшего 1547 г.; Мартин Лютер утверждал, что змея и обезьяна стали орудиями дьявола

прежде всех животных), горноста, который в средневековой культуре ассоциировался с женщиной и сексуальным прельщением и т.п. [Flores 1981: 102–108, 138–143]. В XVI в. фигуры прародителей изображали в откровенно сексуальных позах: Ева обнимает Адама у Древа познания на гравюре Альбрехта Дюрера (1510) или «обнимается» со змеем с женским торсом на гравюре Лукаса Кранаха Старшего (1522).

Иногда у змея возникает не женская, а мужская голова, как в рукописи 1436 г. из Равенбурга, а еще реже, как в Часослове Рогана первой половины XV в., змей зеркально отображает не Еву, а Адама [Flores 1981: 75–77, 93]. Тициан изобразил искуителя с головой ангела-купидона, будто намекая на утерянный ангельский чин Люцифера («Грехопадение», 1570), а создатель панно из Инсбрука – с рогатой и бородатой головой сатира, который ассоциировался с сексуальной невоздержанностью, похотью и, разумеется, с дьяволом [Flores 1981: 155]. Начиная с XVI в. и в театральных постановках, и в живописи искуитель стал все чаще изображаться полужмеей-полумужчиной, напоминая теперь множество антропозооморфных фигур демонов в христианском искусстве [Kelly 1972: 324–326].

Лишь к концу XVI в. образы гибридной рептилии постепенно уступают место реалистично изображенной змее на ветвях Древа познания добра и зла. Эдвард Топселл в своей «Истории змей», как и ряд других авторов, отвергал версию о том, что в Эдеме действовал не обычный змей, а дракон с человеческой головой [Flores 1981: 160–161]. Но к этому времени образ женоликой змеи прочно вошел в европейскую традицию и использовался уже самостоятельно, как символ обмана, греха и ереси (таким примерам посвящена третья глава исследования Ноны Флорес). Эта фигура проникла в алхимические трактаты, например, в знаменитые свитки Джорджа Рипли (XV в.), символизируя тут жизненное начало и т.д. Яркий пример – аллегорические изображения Древа греха, как на миниатюре 1538 г., где женщина со змеиным хвостом раскинула руки на дереве, сжимая в правом кулаке яблоко и в левом череп (символы искушения, греха и смерти) – композиция, противопоставленная Распятию Спасителя.

В том же XVI в., когда иконография женоликого искуителя постепенно угасает в Европе, она распространяется на Руси (первые известные мне примеры относятся к середине – второй половине века), где сочинение Коместора не было известно. Здесь существовали другие переводные тексты, как Физиолог, в котором говорилось об особом виде аспидов с женским лицом. И все же источником визуального образа стали явно не они, а европейские образцы. Начиная с

XVI в. гибридная фигура искусителя быстро проникает не только в миниатюры, но и в иконы, фрески, гравюры, а в XVIII в. сохраняется и варьирует в старообрядческих рукописях.

Литература

Антонов, Майзульс 2011 – Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.

Антонов 2016 – Антонов Д.И. Змей-искуситель с женским лицом: генезис и вариации образа в русской иконографии // Славянский альманах. Вып. 1–2. М., 2016.

Махов 2006 – Махов А.Е. Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006.

Bonnell 1917 – Bonnell J.K. The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play // American Journal of Archeology 1917. Vol. 21. № 3 (Jul.–Sep.)

Flores 1981 – Flores N. “Virgineum vultumhabens”: The Woman-Headed Serpent in Art and Literature from 1300 to 1700. Thesis submitted ... in the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1981.

Gussenhoven 2000 – Gussenhoven F. The Serpent with a Matron's Face: Medieval Iconography of Satan in the Garden of Eden // European Medieval Drama. 4 (2000).

Kelly 1972 – Kelly H.A. The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance // Viator. 1972. № 2.

Trapp 1968 – Trapp J. B. The iconography of the Fall of Men // Approaches to Paradise Lost / Ed. by C. A. Patrides. London, 1968.

Г.В. Бакус

(АНО НИЦП «Тверьком», Тверь)

Человек–зверь–демон: игра образов в романе Г.Я.К. Гриммельсгаузена «Симплициссимус» и осмысление проблемы оборотничества в ранних демонологических трактатах

Ich war nur mit der Gestalt ein Mensch, und mit dem Namen ein Christenkind, im übrigen aber nur eine Bestia! – эта фраза Симплиция Симплициссимуса, персонажа одноименного романа Гриммельсгаузена, звучит на фоне ужасов трид-

цатилетней войны. Вокруг бушует настоящий круговорот ничем не ограниченного насилия, который включает разорение родной деревни героя, потерю им ближайших родственников на фоне бесконечного карнавала убийств, истязаний и грабежа. Разгул насилия аннигилирует представления о божественном, порождая у читателя ощущение, будто в этом мире не осталось места для чего-либо чудесного, сверхъестественного, волшебного. Вместе с тем, на фоне вышеописанных событий на протяжении нескольких глав длится вычурная и претенциозная интрига, суть которой заключается в способности главного героя видеть самые неожиданные образы при столкновении с миром явлений обыденной жизни. Так, спасаясь из разоренного солдатами дома Симплиций сталкивается с отшельником, в котором «опознает» волка, а тот, в свою очередь принимает Симплиция за демона, а в обстоятельствах встречи угадывает известный агиографический сюжет – искушений святого Антония. Так в вымышленном лесу на страницах популярного романа встречаются отшельник, *кажущийся волком* и «в остальном же сущий зверь» (*im übrigen aber nur eine Bestia!*) в человеческом обличье (*mit der Gestalt ein Mensch*) и нареченный по имени христианином (*mit dem Namen ein Christenkind*), который также *кажется демоном*. Гротескная пара взаимообусловленных образов вступает в сложную игру на фоне вполне реальных ужасов тридцатилетней войны.

В этом ряду стоит также отметить известную гравюру Лукаса Кранаха Старшего, изображающего оборотня в виде человека в лохмотьях, который на четвереньках убегает в лес из разоренной усадьбы, унося в зубах ребёнка. Кого видит хозяйка дома и остальные дети – человека или волка – нам неизвестно, но примечательно, что в этом сюжете художник сообщает зрителю самим изображением, что оборотень – это именно *человек, который ведет себя подобно хищному зверю*. По «пути следования» главного «героя» гравюры лежат разрозненные части человеческих тел; которые (равно как и уже упомянутая нами ранее добыча – ребенок в зубах), указывают на серьезность действий человека, возмнившего себя волком. В этой серьезности и заключается главное отличие в понимании образа оборотня автором изображения от ироничного иносказательного текста «Симплициссимуса», однако есть нечто, сближающее их, а именно – отказ от идеи реальности перевоплощения в зверя. Реалистичная в своих деталях гравюра, как и роман, демонстрируют нам общую установку на то, что подобная трансформация в действительности невозможна.

Возможность изменения облика с человеческого на звериный, равно как и реальность подобной трансформации обсуждается также в демонологических

трактатах XV в., для авторов которых описываемая проблема является лишь одним из проявлений злонамеренного колдовства (*maleficium*). Примечательно, что в качестве объяснения подобных случаев в них приводится достаточно сложная логическая конструкция, основывающаяся на возможности демона воздействовать на чувственное восприятие человека. Изменение облика человека посредством волшебства неоднократно обсуждается в *Malleus Maleficarum* на примерах, полученных как из книг, так и от личных знакомых авторов трактата – таковой, например, является живописная история юноши, превращенного в осла некоей кодуньей на Родосе, пересказываемая в «Молоте ведьм» со слов братьев-рыцарей ордена святого Иоанна (*ex militaribus fratribus ordinis sancti Ioannis Hierosolymitani*). Однако наиболее интересным является опыт объяснения проблемы Ульрихом Молитором, автора трактата *De laniis et phitonices mulieribus*. Возможность изменения человеческого облика посредством колдовства обсуждается в третьей главе текста, построенного по принципу диалога реально существовавших исторических персонажей. Дискуссию начинает эрцгерцог Сигизмунд Габсбург, озвучивающий положения епископского канона. Осторожно возражает бургомистр Констанца Конрад Шатц, ссылаясь на авторитет историографов (*historiographos*), – этим понятием Молитор устами своего персонажа со ссылкой на Лактанция обозначает поэтов, писавших «истории» (*Lactantius ait poetas Historias scripsisse*). Среди прочих источников информации здесь появляется восьмая эклога «Буколик» Вергилия, где идет речь о царице Цирцее (*Circe Regina künigen Circe*), превратившей в зверей различных видов спутников Одиссея (Улисса) «и одного в волка, другого в осла, третьего истинно же во льва» (*in animalia diuersarum specierum conuersi sunt vnusque in lupum, alter in asinum, alius vero in leonem*). Немецкий текст даже более интересен тем, что не совпадает буквально с латинским вариантом – «они превратились в иные формы и образы, один – в волка, другой – в свинью, третий – во льва» (*wurden sy verwandelt in andern form vnd gestalt ainer zü ainem wolff. der ander zü ainem schwein (sic!). der dritt zü ainem löwen et c.*). В подтверждение правоты античного (языческого) поэта Шатц приводит точную стихотворную цитату из «Утешения философией» Северина Бозция (в немецком тексте дается пересказ), следом идут примеры из «Золотого осла» Апулея (со ссылкой на Августина), а также – свидетельства житий святых Климента и Петра о лжечудесах Симона Мага. После этого появляются ссылки на Августина, затем на Уильяма Малсмсберийского, заканчивает же главу жалобная реплика Сигизмунда: «Мне привели столько историй и авторитетов, что не знаю даже к которому обратиться» (латинский

текст: *Tantis historijs & auctoritatibus me impellis, vt ne sciam quorsum me vertam; немецкий – du erscheinst mit so vil historien vnd sprüchen damit ich nit wayß zü welcher maininung ich mich naigen solle*).

П.В. Башарин
(РГГУ, Москва)

«Чудеса моря» в мусульманской миниатюре

Интерес к морю и морским реалиям прослеживается у арабов начиная с раннемусульманского времени (со знаменитых «морских» аятов Корана). Видимо, уже с раннего периода они проводили четкое различие между морем (*бахр*) и океаном как источником смертельной опасности и местоприбытием тьмы. С другой стороны, в арабской и иранской картине мира грань между морем и рекой (араб. *бахр*, перс. *дарья*) стирается, что непосредственно отражается на изображении их обитателей.

В мозаике мечети Умайядов в Дамаске присутствует изображение деревьев-гигантов на берегу реки, но ее воды пустынно. Первые изображения водных обитателей появляются в Аббасидский период. В багдадской домонгольской миниатюре XII–XIV вв. в соответствии с византийским каноном, оказавшим на нее значительное влияние, море населено одними рыбами, которые выполняют функцию фона. Начиная с монгольского времени в русле китайского влияния в сочинениях жанра *'аджа'иб* (чудес) появляются изображения единичных морских животных и диковин вне сцен. Миниатюры к *'Аджа'иб ал-махлукат* Казвини демонстрируют большое количество изображений диковинных рыб, водяных чудовищ, морских зайцев, сирен (морских дев) и прочих обитателей водной пучины. Все эти изображения являются иллюстрациями к конкретным статьям бестиария. Например, сирены появляются в связи с упоминанием о людях, живущих в море. Ключевую роль в этом процессе сыграло влияние китайского канона, особенно на изображения водных драконов и морских чудовищ. Например, для изображения морских змей (*тиннин*) прототипом послужили чешуйчатые китайские *цзяо* (*chiao* – кракены, либо гигантские змеи).

Разнообразие морских обитателей проявляется в персидской и индомусульманской миниатюре под китайским и индийским влиянием соответственно.

Однако полностью морской мир раскрывается только в османской миниатюре. Каноническими изобразительными атрибутами морских вод помимо рыб становятся черепахи, утки, пловцы (ныряльщики за жемчугом, ловцы рыб и черепах), разнообразные морские чудовища и крокодилы (перс. *наханг*), сирены, вплоть до морских коров.

Индо-мусульманская изобразительная традиция обладает ярко выраженной автономией под влиянием автохтонного искусства. Она изобилует сценами с морскими чудовищами *макарами*. Для литературы характерны сравнения с морскими реалиями, особенно в батальных сценах, обнаруживающих влияние доисламского канона. Ср. битвы в *Махабхарате*: слоны и кони подобны крокодилам, войска – потоки, герои – деревья по берегам, лодки – доспехи, трясина – плоть убитых, жир, костный мозг и кости – песок, шлемы, скатывающиеся с голов – пена, рыбы – копья и мечи, тела – бревна, морские змеи – отсеченные конечности.

Водным существом, испытавшим на себе наибольшее количество изобразительных трансформаций, является *наханг*. Еще в среднеиранский период это животное представляли то как крокодила, то как гиппопотама (ср. парф. и ман. ср.-перс. *nhng /nigang/*). В классическом персидском для *nahang* фиксируются такие значения как ‘акула, водяной дракон’. Это повлияло на многочисленные вариации в иконографии этого существа. В могольской, а также османской миниатюре он часто изображался как индийский *макара* с рыбьим хвостом.

Можно выделить следующие типичные сцены, воспроизводившиеся в различных школах миниатюры:

1. Рустам, брошенный в реку-море (*дарйа*) Акван-дивом, сражается с крокодилом или крокодилами (Фирдауси, *Шах-нама*).

2. Кай-Хусрав пересекает Окс (Джайхун) убегая от Афрасиаба, или стоит на берегу реки, населенной демонами (Там же).

3. Изображения плывущего по волнам Ноева ковчега, который в османской миниатюре изображается как корабль.

4. Иона выходит из пасти кита. При этом кит воплощает демоническую природу, о чем говорят его плавники и хвост, стилизованные под языки пламени.

5. Морские сюжеты и Александр Македонский. Например, он вместе с пророками Хизром и Илийасом перескачет море (Хосров Дахлави, *Хамса*). Особое место занимает сюжет с созерцанием им морских дев.

7. Порок или легендарный царь и море. Самая знаковая фигура – царь Соломон, которому были подчинены джинны, в т.ч. джинны-ныряльщики, с кото-

рыми связан ряд сюжетов. Например, Соломон, вопрошающий о морском дне, Соломон и стеклянный морской дворец. Выделяется история о Соломоне, вызвавшемся накормить морских существ, чьи размеры вынуждают пророка отступить от своего решения.

8. С этим сюжетом связан самостоятельный мотив: водяной демон, подносящий легендарному царю или святому подарок со дна морского. На могольской миниатюре морской демон доставляет сундук с вооружением амиру Хамзе (*Хамза-нама*). С этим сюжетом связано несколько османских миниатюр. На одной из них синий демон с ярко выраженными хтоническими чертами (пятнистая шкура, бычья голова, длинные когти, хвост, оканчивающийся драконьей головой) подносит дар Хосрову Ануширвану (Казвини, *'Аджа'иб ал-махлукат*). На другой похожее существо одаривает известного суфия Джалал ад-Дина Руми (Махмуд Деде, *Севакиб-и менакиб*). Художником ставится акцент на соприкосновении двух миров и подчинении хтонического мира герою. Это служит легитимацией его власти. Возможно, на эти сцены повлияли сюжеты, связанные с Соломоном и джиннами-нырятьщиками.

6. Чудеса святых. Из них наиболее распространенным является сюжет «Святой спасает из вод человека, хватающего его за пояс». Например, могольская миниатюра «Ильяс спасает принца Нур ад-Дахра, ввергнутого в морские воды демоном» (*Хамза-нама*). Также распространены изображения спасения святым окружающих в минуту опасности. Например, османская миниатюра «Руми спасает торговцев на корабле во время бури по молитве одного из них» (Махмуд Деде, *Севакиб-и менакиб*).

7. Сцены переправ войск через речные воды. Сюжет прослеживается в индийской миниатюре и получает повсеместное распространение в сафавидской и могольской миниатюре.

Е.Л. Березович
(УФУ, Екатеринбург)

«Кулешы накулесили, накудесили...»:

еще раз о происхождении русского диалектного демони́ма *кулеш*

В докладе речь пойдет о группе близких в формально-смысловом отношении русских диалектных слов, которые имеют два основных значения. Во-

первых, они обозначают персонажей низшей демонологии: перм. *кулешата* ‘нечистая сила, находящаяся в подчинении у колдуна’, вят. *кулиши́* ‘маленькие чертенята разных цветов, появляющиеся во множестве в деревнях на Святках’, костр. *кулешмэнец*, *кулешмэнчик* ‘нечистая сила, появляющаяся на Святки’: «Кулишменцы на шкурах йиздили, по деревне люди-то видали», «Кулешменчики из рички выскочат и в ричкю вернутся. У их из рота огонь. На шкурах издют», «Кулешменцы бегают в Страшныё вечера. У их шкуры мохнатые, шапки треугольные, из рота дым и огонь. Плеханы-те по ричку придут – кулешменцы в воду»; *куляш* яросл. ‘чертенок, водяной’, орл., вят., влг. ‘чертенок’, вят. ‘мифологический персонаж Рождественских праздников’: «Пряди, пожалуй, нет ума-ту! Куляш придёт, умчит тя». Условно приведем в этом ряду и костр. *кулёма* ‘нечистая сила, которой пугали детей’: «Сейчас бука с соседком выскочат, унесут за осек и бросят. Бука да соседко, да кулёма».

Во-вторых, слова из данной группы являются наименованиями участников ритуальных бесчинств, ряженных (обычно на Святки), причем тех, которые нередко рядились в демонов: влг. *гуляш*, *кулес*, *кулес*, *кулесёнок*, *кулеш*, *кулеш*: «Кулешами бегали по деревне: криво, косо наматаешь да намажешься – и бегали, кому споём, кому спляшем»; влг., костр. *кулешмэнец*: «Снаряжались, шубы нашли-то, выворотят их на первую сторону, да не узнаешь, кто пришёл. Которые переодевались в Святки, кулешменцы называли их. Пугали они людей, а люди думали, что нечистая сила пришла»; костр. *кулешмэнка*, *кулешмэнице*, *кулишмэнец*, *кулюшмэнец*, перм., р. Урал *куляжка*, влг. *куляш*, влг., вят. *куляш*. Сюда же костр. *шокольмэнцы* ‘то же’, отражающее результат метатезы. Возможно, в этом ряду стоит рассматривать и костр., ленингр., новг. *кулик* ‘то же’.

Исследователи обращались к вопросу о происхождении некоторых из приведенных слов, но обычно не собирали их в единый комплекс. Рассматривая формы *кулеш*, *кулешата*, О.А. Черепанова (а позднее – И.И. Русинова, И.А. Морозов) указывают на связь с коми-перм. *куль* ‘черт, сатана, дьявол; водяной’. Что касается форм *кулик* и *куляжка* ‘ряженный’, то О.Н. Трубачев сопоставляет эти слова с польск. *kulig*, *kulik* ‘масленичный поезд ряженных’ и называет следующие мотивационные версии: 1) во время польских масленичных процессий шляхта посещала соседей, якобы разыскивая птицу кулика (версия А. Брюкнера); 2) ряженные имели преувеличенные атрибуты внешности – горбы, рога, носы, что позволяет предполагать вхождение соответствующих слов в круг продолжений праслав. **kul-*, означавшего кривизну, сжимание, хромоту (отсюда и связь с наименованием птицы *кулик*, имеющей длинный изогнутый

нос; при этом наиболее вероятно параллельное развитие на базе указанного корня обозначений как ряженого, так и птицы).

Более полный охват материала, имеющегося теперь в нашем распоряжении, позволяет допустить соединение версий о заимствованном и исконном происхождении приведенных выше слов, но для исконной версии стоит предложить иную мотивацию, чем та, которая представлена О.Н. Трубачевым.

Участие коми-перм. *куль* в процессе образования обсуждаемых слов наиболее вероятно для лексем, обозначающих собственно демонов, особенно водяных (этому значению соответствует семантика коми слова). Значим здесь и лингвогеографический фактор: «демоническое» значение образует сплошной ареал (восточные районы Вологодской, Костромской, Кировской областей, Пермский край), который является контактным по отношению к местам проживания коми. За пределы этого ареала выходят фиксации этого слова в Ярославской и Орловской областях. Если первую можно объяснить естественным расширением ареала (Ярославская область, хоть и не связана непосредственно с зоной коми-русских контактов, граничит с Костромской и Вологодской областями), то вторая выглядит весьма необычно. Факт появления слова *куляш* в орловских говорах укрепляет нас в мысли о том, что стоит допустить и версию об исконном происхождении обсуждаемого слова.

Гнездо праслав. **kul-* ‘гнуть, сжимать, крутить’, о котором говорит О.Н. Трубачев, с формальной точки зрения подходит на роль «прародителя» интересующих нас лексем. Если говорить о семантике, то это в первую очередь должны быть значения ряжения. Однако мотивация, предложенная Трубачевым (ряженные имеют «преувеличенные» атрибуты внешности), выглядит более маргинальной, нежели иная мотивационная возможность. Основные действия ряженных – переодевания и бесчинства (переворачивание, разваливание и проч.). Именно эти действия отражены в значениях множества экспрессивных глаголов, составляющих основной лексический фонд данного гнезда. Прямое значение оборотничества представлено у глагола *перекулі́ться* (литов.) ‘кувыркнуться, перевернуться через голову, превращаясь в оборотня’ (ср. также литов., латыш. *перекулі́ться* ‘принять другое вероисповедание’, литов. *переку́л* ‘тот, кто принял другую веру’). Значения других глаголов (не имеющих непосредственных «демонических» коннотаций) могут быть объединены в блоки; назовем некоторые из них: ▪ одеваться, переодеваться, кутаться: влг. *закулёмать* ‘некрасиво одеться’, омск. *кулёмать* ‘укутывать, закрывать платком’, арх. *кулі́маться* ‘кутаться, укутывать’, тамб. ленингр. *накулёматься* ‘небрежно одеться’;

▪ переворачиваться, кувыркаться, катиться: смол. *кулі́кнуть* ‘перевернуть что-л.’, костр. *кулі́кнуться* ‘упасть, перевернуться’, свердл. *куля́ть* ‘кататься по земле’, влг. *куля́хтаться* ‘барахтаться’, пск. *перекуля́ться* ‘кувыркаться’, литов. *покулі́ть* ‘покатить’; ▪ портить, делать небрежно: иркут. *кулю́кать*, свердл. *куля́мать* ‘делать что-л. небрежно, кое-как’, влг. *кулю́кнуть* ‘быть испорченным, пойти прахом’, влг. *куля́шить*, *куля́шкать*, *покулёшкать*, *покуля́шкать* ‘(с)делать что-либо плохо, неаккуратно’, свердл. *накулёбья́кать*, пенз. *накулё́мать*, тюмен. *накуля́пать* ‘плохо выполнить какую-л. работу’; ▪ нарушать порядок, безобразничать: вят., пск. *закулемё́сить* ‘привести в беспорядок’, диал. шир. распр. *кулі́кать*, *куликáть* ‘выпивать, пьянствовать’, амур., ворон., новг., пск., твер. *кулемё́ситься* ‘суетиться; шуметь, балуясь, резвясь’, влг. *ку́лесить*, *кулесі́ть*, костр. *кулё́сить*, *кулелё́сить*, влад., томск. *кулемё́сить* ‘дурить, вести себя сумасбродно’ и др. Для этого комплекса производящих значений вполне органично выглядит производная семантика ‘ряженный, участник ритуальных бесчинств’. Что касается словообразовательной стороны данной версии, то она не встречает возражений: среди слов, которые уверенно можно отнести к гнезду **kul-*, встречаются отглагольные дериваты с теми же суффиксами, что в изучаемых нами обозначениях ряженных, ср., к примеру, новг. *кулё́ша*, *кулё́ша* ‘тот, кто надевает на себя много одежды’.

Фонетическая близость слов с звукокомплексом *кул-* к ряду других лексем (*гулять*, *колесить*, *куролесить*, *кудесить*) и присущая им экспрессия порождают многочисленные аттракции, которые отражаются как во внешнем облике элементов гнезда (ср. влг. *гуля́ш* ‘ряженный’), так и в контекстах с их участием (влг. «Кулеші́ накулесі́ли, накудё́сили кулесá-те...»).

Итак, наименования ряженных на *кул-*, по нашему мнению, появились в гнезде праслав. **kul-* и имеют мотивацию, связанную с переодеванием, переворачиванием → превращением (и далее – ломанием, порчей etc.). Подобные смыслы являются мотивирующими для ряда других лексем, обозначающих ряженных (ср. *окрутники*, *сокрутники*, *срядухи*, *кудеса* и др.). Встретившись в лексическом пространстве говоров, бытующих на коми-русских контактных территориях, с формально и семантическими близкими производными коми *куль* ‘водяной дух’, эти слова образовали с ними единое морфо-семантическое поле и даже – в ряде случаев – общие лексико-семантические парадигмы.

В конце поставим вопрос, который пока является риторическим: не являются ли темные по происхождению слова *шулик*, *шуликун* и под., имеющие те же значения, что и *кулеша*, метатетическими (и эвфемистическими) вариантами

последних? Наличие формы *шокольменцы* – один из аргументов в пользу этого рискованного предположения; остальные, возможно, будут найдены в дальнейшем.

Л.Х. Давлетшина

(Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)

***Убыр* в современных представлениях татар Предволжско-Предкамского ареала**

Исследователи культуры казанских татар считают, что Предволжско-Предкамский ареал (часть территории Республики Татарстан к северу от р. Камы и западнее р. Вятки – Предкамье, западная часть республики к востоку от р. Волги – Предволжье) по комплексу признаков образует центральный этнокультурный район. «Двучленность» Предволжско-Предкамской зоны не выходит за рамки особенностей культуры субэтнического уровня, поэтому татарское население, имеющие культурные особенности, присущие этому району, считается центральной этнографической группой, сформировавшейся на этнической территории казанских татар. В результате многовековых переселений эти земли стали местом формирования нового экономического и политического ядра края – Казанского ханства и его основного населения – казанских татар. В этногенезе последних основная этнообразующая роль принадлежит волжским булгарам, но формирование казанских татар происходит в иной географической и исторической среде, когда на исторической арене появляются другие этнические общности (ногайцы, кыпчаки, русские). Все это наложило значительный отпечаток на формирование казанских татар и их культуры.

В исследуемом ареале одним из широко известных мифологических персонажей является *убыр*. В ходе полевой работы нами зафиксированы следующие номинации персонажа: *убыр*, *убырлы* (с *убыром*), *убырлы карчык* (старуха с *убыром*), *убырлы кешеләр* (люди с *убыром*).

Татары различают два типа данного персонажа. По сведениям информантов, *убыр* – это демоническая душа, вселившаяся в человека при его жизни, или самостоятельно существующая, блуждающая по ночам, выходя через дыру в могиле. Исходя из этого, в представлении татар различают *убыр* живого челове-

ка и мертвого (*теренеке, үленеке*), в зависимости от того, как дифференцируются признаки и действия данного персонажа.

Первый тип, к которому относится человек-«двоедушник», представляет собой в большинстве случаев одиночное женское существо различных возрастов с присущими ей телесными аномалиями в виде дыры в подмышке или на голове с левой стороны. На исследуемой территории достаточно полно разработан мотив оборотничества убыр, способного принимать облик черной кошки, овцы, гуся и свиньи, в случае принадлежности живому человеку. Часто записываются былички о том, как некто обнаруживает черную кошку или другое животное на улице или в хлеву и калечит его, а утром односельчане распознают по характерному увечью человека, в которого вселился убыр. Убыр появляется только в ночное время, может повстречаться на улице, а также залететь в дом через печную трубу. При этом тело человека-двоедушника спокойно лежит у себя дома, поэтому и члены семьи иной раз не догадываются, что рядом с ними проживает такое существо.

Характерными для первого типа считаются вредоносные функции (наводить порчу, преследовать человека, пугать, высасывать жизненную силу). Большая группа быличек строится на основе таких мотивов: убыр живого человека нападает на мужчину, пытаясь забрать его мужскую силу; крадет плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы, чтобы затем высосать из них жизнь и закопать; вылетает из печной трубы и летает по ночам, насылая порчу.

В исследуемой традиции широко распространены защитные меры, принимаемые при встрече с убыр. Знающие люди (*телен белгэн кешелэр*) предлагают при встрече с убыр разделить двойную ветку рябины (*куш миләш*), после чего это существо превращается в человека и умоляет никому не говорить о нем. Широкое распространение имеет обычай определения пребывания убыр в доме. Для этого поднимаются на крышу и дуют в печную трубу. Если убыр залетел в дом, то из трубы сыплются куски кирпича или песок. После этого в печь закидывают соль, для того, чтобы на лице убыр появились дырочки, по которым можно будет распознать человека-двоедушника наутро.

Второй тип представляет собой самостоятельную демоническую душу, которая блуждает по ночам и предстает перед человеком в виде стога сена, огненного шара или скопления огоньков. Вредоносная функция убыр в этом случае характеризуется проявлением следующих действий: нападение на человека, который после этого заболевает, превращается в убыр или блуждает, потеряв дорогу; вселение демонического персонажа или в слишком чистоплотного, или

слишком неряшливого человека. От убыра-души, которая вылетает через дыру в могиле, может защитить собака. Вместе с тем, в записях последних лет, сделанных на территории Предволжья, удалось найти тексты, описывающие способность убыр второго типа заглатывать облака, тем самым вызывая засуху. Анализ опубликованных на сегодняшний день источников и научных работ показал, что, действительно, подобное действие закреплялось за данным персонажем, однако причина возникновения мотива не объяснялась.

В традиционной обрядности казанских татар одной из причин возникновения засухи считается захоронение самоубийц и пьяниц на общих кладбищах. В случае нарушения данного запрета и отсутствия дождя могилы этой категории покойников заливались 40 или 41 ведром воды через имеющееся в них отверстие. Однако в данном случае следует различать две категории умерших не своей смертью (*уз үлеме белән үлмәгән кешеләр*): умерших по своей воле и умерших насильственной смертью. В случае, если на месте смерти человека пролилась кровь, то там образуется особый мифологический персонаж *өрәк*, которого можно встретить в местах кровопролитных войн, убийств, аварий и т.п. Персонажи, которые сами избрали смерть или не дорожили отведенной им жизнью, становятся причиной возникновения засухи, но никак не персонифицируются в народных представлениях, и сценарий их действий остается неясен. Возможно, возникновение убыра связано с грешными душами самоубийц и пьяниц, так как анализ ипостасей персонажа показал, что он представляет собой демоническую душу, которая может вселяться в человека, а также может существовать самостоятельно. Однако данная гипотеза требует дальнейших исследований на более обширном сравнительном материале.

Таким образом, по современным представлениям татар Предволжско-Предкамского ареала, убыр – мифологический персонаж, существующий в двух ипостасях: демонической души как самостоятельной единицы и той же души, но проникшей в живого человека и превратившей последнего в человека-двоедушника. В зависимости от того, в какой из ипостасей представлен персонаж, различают два вида убыр: *үленеке* и *теренеке* (мертвого и живого). Функциональная характеристика данного персонажа раскрывает его как пучок мотивов (насылать порчу, красть плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы, отбирать мужскую силу, превращать человека в убыр), объединяемых вредоносной функцией.

Д. Джурич

(Белградский ун-т, Белград)

Персонафикация и демонизация дня недели – воскресенья

В этой работе анализируется святая Неделя как персонафицированный день недели и как демонологическое существо в славянских народных верованиях и устном народном творчестве. Внимание уделяется виду святой Недели и ее метаморфозам, то есть образам, которые она может принимать (змея, знакомые женщины), также ее особенностям, времени и образом проявления. Замечается ее сходство с образом святой Пятницы (Параскевы), которое способствовало взаимопроникновению и уподоблению свойств и функций этих двух персонажей в отдельных поверьях.

Кроме христианского почитания воскресенья как дня Воскресения Христа, в народной культуре славян встречается и почитание святой Недели, персонафикации этого дня. У южных и восточных славян почитание выразилось в культе святой Анастасии (11.XI), чему способствовала общая этимология имени (*αναστασις* 'воскресенье/неделя' в сербском языке). В Болгарии, в Родопской области, встречаются и названия *Нашташа* или *Света Чьорна* (имя происходит, наверно, от поверья, что она «зачернит» дом тем, кто работает в воскресенье). У южных славян часто поминается и *молодая неделя* (персонафикация недели, когда появляется молодой месяц). В Герцеговине и Черногории каждое воскресенье называли *царица неделя*.

Святая Неделя обычно представляется в виде молодой женщины в белой, серебряной или золотой одежде, в белом платке и, исключительно в народной поэзии, со звездой во лбу. В болгарских народных представлениях и песнях образ святой Недели связан с нарушением запрета на работу и выполнения женских дел в этот день. А именно, Неделя чаще всего показывается как красивая девушка, которая при этом грязна, растрепана, с красными и слезящимися глазами, поскольку на нее падает вся пыль и грязь, которую женщины, нарушая запрет, убирают. У хорватов встречается поверье, что Неделя не имеет руки, что можно соотнести с представлениями о воскресенье как дне, когда ничего не делают (**ne dělati*). С другой стороны, отсутствие руки можно толковать и как ее скрытая змееподобность, что видно в некоторых преданиях, где она является прямо в виде змеи.

В христианской иконографии святая Неделя чаще всего появляется вместе со святой Пятницей, что, помимо всего прочего, могло повлиять на народное представление об их родственной связи. Святая Пятница и святая Неделя, по некоторым южнославянским народным представлениям, сестры. В болгарских народных песнях они тетки св. Димитрия. У сербов встречается представление, что св. Пятница является матерью св. Недели. На эти верования мог повлиять как порядок, который занимают пятница и воскресенье в седмице, даты, обозначающие св. Пятницу и св. Анастасию в народном календаре, так и образы этих святых на иконах (св. Пятница как старая женщина и св. Неделя как девушка).

Св. Неделя чаще всего появляется для предупреждения, чтобы люди не нарушали запреты на работу, не шли охотиться, а женщины не месили хлеб и не выполняли другие женские работы. Согласно южнославянским народным верованиям, она не наказывает людей так сурово, как св. Пятница, и в большинстве случаев им прощает и молится за них святым, а в народной поэзии помогает героям в борьбе. Общеславянское понимание св. Пятницы и св. Недели (помимо Богородицы) как покровителей женщин и женских видов работ повлияло на замену этих двух образов в определенных сюжетах преданий. В сербских народных преданиях и одна и другая святая запрещают женщинам месить хлеб в пятницу и воскресенье. Если женщина нарушает этот запрет, перед очагом появляется змея, а хлеб становится кровавым. В сербских и болгарских народных песнях, как и в преданиях, эти святые совместно наказывают людей грозами, градом, мором детей и скота за непочитание христианских норм жизни. Когда речь идет о суровом наказании, можно говорить, что имеет место косвенный перенос характеристик св. Пятницы на св. Неделю. Из всего этого можно сделать вывод, что за этими двумя святыми стоит один мифологический персонаж, вероятно связанный с пятым, когда-то последним днем недели, который проявляется, с одной стороны, как «плохой, суровый, нетерпеливый», а с другой стороны, как «добрый, мягкий, терпеливый», и который позднее разделился на два образа – св. Пятницу и св. Неделю.

Д.Ю. Доронин
(ИЭА РАН, РГГУ, РАНХиГС, Москва)

Тургак: демоны пути в алтайской мифологии¹

Попасть, услышать, обмереть: человек в демоническом локусе

Ситуации, когда человек (чаще всего путник), ненамеренно попав в локус обитания нечистой силы, околдовывается / морочится ею, распространены в актуальных мифологиях разных народов. Человек теряет ориентацию во времени и пространстве, он сам или его лошадь / автомобиль никак не могут сдвинуться с места, несчастный не может выйти за пределы небольшой, даже знакомой ему, территории (овраг, участок леса или лога и т.п.), на это время его сознание может помрачаться. В большинстве таких рассказов он сталкивается со звуковыми проявлениями нечистой силы (звуки свадьбы / гулянки, бубенцы и скрипы колес проезжающей подводой, лошадиный топот, крики, смех, песни, разговоры на непонятном языке, игра на музыкальных инструментах), и, реже, мифологический персонаж (МП) может быть виден. Эти признаки по-разному сочетаются в мифологических текстах и могут относиться к действию разных МП – например, черта, лешего, колдуна, ведьмы, покойника, домового у русских. Так же проявляют себя марийские лесные духи – *Ате-Малахай*, *таргылтыш*, *арыптыш*, *Млит* как существо, *Диконький*, *Некошной*, *Дитяtko* [Морохин 1997: 120–121] и духи *тургак* у алтайцев и теленгитов.

Фактически, речь идет о трех основных признаках / аспектах такой ситуации столкновения человека с МП:

а) *Случайное попадание человека в демонический локус, часто с семантикой пути МП* («чертова дорога», тропа Малахая, дорога домового) или его движения (леший / черт / свадебный поезд / телега МП приближается к человеку; МП водит человека, ходит вместе с ним).

В указателе мотивов быличек В.П. Зиновьева [Зиновьев 1985] этот аспект отражен, например, в разделах: АІ ба (о тропе лешего), ВІ 17 (дорога / место домового), ВІ 3 (черт водит человека).

б) *Звуковое проявление МП в указанных выше формах.*

¹ Исследование выполнено в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

У В.П. Зиновьева – разделы АІ 3 (свадебная процессия леших); БІ 5ж (звуковое поведение домового); ВІ 3 (звуковое поведение черта); ГІІ 2 (звуковое поведение покойника).

в) *Воздействие МП на человека (морок)*: человек теряет способность движения / нормального передвижения (теряет путь, блуждает, цепенеет человек или лошадь).

В указателе В.П. Зиновьева это разделы АІ 5 (человек, обмороченный лешим, не может найти дорогу в знакомых местах); БІ 17 (человек цепенеет, так как домовой его давит); ГІ 10в (человек, обмороченный ведьмой, не может сдвинуться с места); ГІІ 10г (человек, обмороченный колдуном, блуждает, не узнавая знакомых мест).

Дороги людей и дороги духов в финской демонологии

Можно предположить, что в мифологиях, лучше сохраняющих представления о духах различных природных локусов, многообразие таких ситуаций взаимодействия человека с МП больше. Так, например, в указателе финских мифологических мотивов [Симонсуури 1991] около 20 разделов касаются звуковой активности нечистой силы:

- необъяснимых звуковых проявлений демонического свойства (В 211, В 231, В 251);
- звуковых проявлений привидений на местности (В 201, В 221, В 241, В 301, В 361, В 381, В 401);
- звуковых проявлений в местах убийства, смерти, казни, погребения (С 601, С 611, С 621, С 631, С 646);
- звуковых проявлений духов-*вяки*, связанных со сферой смерти (С 1731, С 1791);
- звуковых проявлений троллей (М 42, М 63).

В указателе Л. Симонсуури мы находим также 22 раздела, посвященные демоническим локусам, в которых проявляется звуковая активность и / или воздействие МП, приводящее к потере движения / передвижения / пути человека. Часть этих локусов связана с передвижением / дорогой МП. В этих случаях описываемые ситуации возникают из-за пересечения путей двух миров и встречи идущих по ним путников:

- *kova raikka* ‘заколдованное / несчастливое место’ на дороге, в котором лошадь, задержанная привидением, не может двинуться с места (В 411); как ‘место привидений’ – это может быть дорога, их перекресток или холм, скала и

пр., где слышится какое-то движение, плач, пение, и может привидеться сияние огней или что-то жуткое (В 401);

- место убийства, в которых слышатся звуки (С 601) и тоже останавливается лошадь (С 606);

- кладбища, у которых также останавливается лошадь (С 661);

- место смерти самоубийцы, утопления, несчастного случая, казни, битвы, заброшенного кладбища, острова-кладбища: что-то слышится или видится (С 611, С 621, С 631, С 641, С 646, С 651);

- тропа/дорога духов умерших – *вяки хийси*, которые слышны (звон колокольчиков) и видны, они околдовывают, уводят человека, он теряет сознание, сходит с ума (С 1731);

- *hiidenkatko* ‘укрытие *хийси*’, в которое *вяки хийси* уводят, обморачивая встреченного путника (С 1731, К 231);

- дорога *hiitelaiset* ‘шествия мертвых’, которые слышны (звон колокольчиков) и видны. На этой тропе человек впадает в паралич и теряет разум (С 1791);

- тропа / дорога духа леса, лесных *вяки*. На этой тропе можно заблудиться и попасть в тайник лесных *вяки* (К 16);

- *metsanpeitto* ‘тайник / лесное укрытие’, в которое попадает человек, сбиваясь с пути, одержимый лесом / духом леса (К 16, К 201);

- определенный путь (от одной конкретной горы до другой) свадебного поезда троллей (М 42);

- рига, кузница или дом, в котором проявляется визуальная активность привидений (В 301, В 361, В 381).

Некоторые из этих локусов (например, *kova paikka* или тропа / дорога *вяки хийси* и *hiitelaiset*) описываются полным комплексом признаков: здесь происходит и ограничение движения (человека или его коня), и звуковые, и визуальные проявления демонического.

Тургак: между локусом и духом

К славянским и финно-угорским представлениям о локусах МП, захватывающих человека, близки верования алтайских тюрков о *тургак* / *турлак* / *тутках* / *тургакту жер*. Вероятнее всего, этот мифоним образован от общетюркского глагола *тур* ‘стоять’ [Несказочная 2011: 519], этимология отражает ситуацию и тот основной признак, по которому место будет считаться *тургак*.

Однако представления о том, кто или что действует на человека в *тургак*, неоднозначны: в одних рассказах воздействие происходит от *тургак* как места,

в других уточняется, что действуют злые духи (например, *көрмөсы*), обитающие в нем. Наконец, распространено представление о *тургаке* как МП, своеобразном духе-локусе. (В этом плане особенно показательна такая разновидность *тургака* как старое дерево, которое боятся и считают опасным.) Соответственно, неоднозначность можно видеть и в определениях, которые дают алтайские фольклористы:

- *тургак* – злой дух / скопление нечистых духов [Несказочная 2011: 519];
- *тургак* – место скопления нечистых духов, которое «опутывает» лошадь, преграждает путь путникам [Яданова 2013: 253];
- аномальное место или опасное место [Клешев 2011: 145, 208].

Вариант названия *тургакту јер* дословно переводится как ‘место с *тургаком*’, это подкрепляет интерпретации *тургак* как опасного духа, обитающего в определенном локусе. Возможно, сначала слово *тургак* просто сообщало о том, что происходит с человеком / скотом (см., например, вариант перевода *тургакту јер* как ‘место с препятствием’ [Клешев 2011: 208]), но затем стало означать и МП, соответственно, развиваются представления о *тургаке* как особом классе духов. При этом, в отличие от русских, финских или марийских представлений о лешем, *Ате-Малахае*, лесных *вяки*, лишаящих в своем локусе движения / пути, в мифологии алтайских народов такими персонажами не могут быть духи-хозяева (*ээзи*) природных локусов. *Ээзи*, если человек не нарушает установленных норм, благожелательно настроены к нему, но *тургак* или духи этого места – это всегда опасные, зловредные духи. Фактически, их можно отнести к категории «демонов пути», поскольку человек сталкивается с ними в дороге, передвигаясь пешком, верхом или в автомобиле. Поэтому локусы их обитания чаще всего расположены на дорогах, тропах или вблизи их. Так, в тексте, записанном в с. Ортолык у чуйских теленгитов [Яданова 2013: 228–229], сообщается, что *тургак встречается на дороге*. Он похож на решетчатую стенку юрты и таким образом останавливает всадника – можно предположить, что лошадиные ноги попадают в ячеи этой «решетки» и так застревают в ней.

Также может остановиться не только лошадь, но и автомобиль, с XX в. это становится новым «определяющим признаком»: место может «получать репутацию» *тургак*, если в нём происходят крупные аварии, или часто ломаются машины [Клешев 2011: 208–209].

Предвещать может: *тендек* по-алтайски. <...> Там, может, человек стоит, черный такой человек, дух. Машина тебе покажет, ты будешь

останавливать. Развернешься и просто молиться будешь на это место. Может заглохнуть, это очень часто бывает вот так. Это если здесь в параллельный мир там выходишь, машина сразу же останавливается. Вот так вот. Как конь, путы когда ему делаешь [Инф. 1].

Можно указать на несколько основных разновидностей *тургак*: просто некое место в пути; место на / при дороге; одиноко растущее старое дерево; места бывших поселений (алтайских стойбищ, старообрядческих деревень); места смерти людей (убийство, самоубийство, несчастный случай, места расстрелов в гражданскую войну); болото.

[А говорят еще, вот здесь у моста лиственница плохая?] Ну, это *тутках* называется. <...> С моста падал я туда, на. Ну, это, когда пел, шел домой через мост-то – туда, в речку, на. А на мне жилетка была, с овчины-та. И тянула, весною-та, вода-то большая была! А я эту жилетку снял, и выбрался, на мост-та сам вылез. И тоже меня, это под утро уже было – *тутках* тоже, раз! [Инф. 2].

При этом для *тургак* существуют и другие, возможно, заместительные названия. Так, в том же селе Каспа пожилая женщина сначала отказывалась говорить про *тургак*, поясняя, что сейчас таких мест в селе нет. Затем, в ответ на нашу настойчивость, она всё-таки рассказала о лиственнице, назвав ее общим понятием *јаман јер* ‘плохое место’:

Были такие места. Возле моста большое дерево, лиственница. Ну, туда, когда старый день будет, дак туда к ночи подходишь – там какой-нибудь шум бывает: кто-то поет, кто-то че-то делает, кто-то там шумит. И бывает, что ветер бывает таким круглым. [Типа вихря?] Вихрь, ага. [Именно этом месте?] Да. [А как это место называется?] *Јаман јер*. Да, вот это, дорожники, когда вот дорогу прокладывали, не стали рубить лиственницу! [смеется] Она до сих пор там, ага. Вот, рядом с мостом прямо. [А почему там такое место, там что-то случилось?] А откуда мы знаем-та, откуда знаем? Ну, рядом там, на горочке, могилки. Может быть [поэтому] [Инф. 3].

В том же Шебалинском районе широко известен случай, когда у дороги между селами Шыргаты и Барагаш при прокладке ЛЭП, несмотря на просьбы и

предупреждения местных жителей, молдавскими монтажниками была срублена лиственница, считавшаяся *байлу*. Оба работника погибли через месяц, а место стало не только *байлу*, но и *тургакуту*. Оно опасно, но и почитаемо: на пне лиственницы путники оставляют деньги, рядом повязывают жертвенные ленты-*жалама* [Клешев 2011: 211–212].

Другой распространенный тип локусов *тургак* – места смерти людей:

А тут *тутках* есть – вот на той стороне, возле родника-то, на. Ну, где камни, *боом*. Ну, раньше помер там [кто-то], падал, гврят [Инф. 2].

Мы одно время после армии, мы долго-долго собирались искать клад. Прадедушкин клад. <...> Он как пошел с сундучком, да, чтобы спрятать. Увидел, что вот едут эти бандиты, не знаю, красные, зеленые, синие. [Металлоискателем вообще найти не проблема!] [смеются] Там про/клятое место, где клад-то вот этот. Ну, вот такой сундук, вот такого размера, полный золота – золотыми монетами, украшениями. Он ушел, гврит, ушел, закопал, только вышел – его минут через десять убили, зарезали. Отрубили голову. Он никому не успел сказать, что где спрятал. После этого его искали – не нашли. Маленько поискали. Ну, как поискали? Там – покопают, там – покопают. А вот если, правда, искать металлоискателем, там, ну, один гектар, полгектара где-то земли! Полностью все [обыскать можно]. Но до сих пор говорят, что он без головы-то его охраняет. То машины там останавливаются, то ломаются [Инф. 4].

Тургаком могут быть места вблизи кладбищ; места захоронений шаманов:

[А здесь есть еще такие места?] Есть такие. Ну, вверху [села] тоже лиственница такая, возле речки. Большая. Это *камнынг жери* ‘шаманское место’. Шаманское дерево [Инф. 3].

Человек попал в *тургак*

Как считает большинство наших информантов, *тургах* опасен во время максимальной активности злых духов – в *кызыл энгир* ‘красный вечер’ (сумерки) и ночью. Священные (*байлу*) места ночью могут становиться тургаками: днем через них действуют благожелательные человеку духи, а ночью – злые [Клешев 2011: 209]. Путь в темное время суток является основной причиной по-

падания в *тургак*. Существуют словесные формулы, обозначающие попадания в *тургак*, например: *тургакка туттурган* ‘попал в *тургак*’ (*алт.*), *неме табарган* ‘он нечто задел / наехал на нечто’ (*алт.*) [Несказочная 2011: 208, 519].

Состояние угодившего в *тургак* человека, как правило, передается через описание неспособности (коня или человека) сдвинуться, как потеря пути («пелена на глазах стала»), как временная потеря сознания / разума: *билинбей калган / билинбей калтуран* ‘впал в забытье’ (*алт.*), *азар, санаазы аймай берер* ‘блуждают, с ума сходят’ (*алт.*) [Несказочная 2011: 208–209; Клешев 2011: 145]. Это состояние может описываться через соответствующие действия духов, например: *жүүлтер бу эм мени* ‘сведет это меня с ума’ (*алт.*) [Несказочная 2011: 206–207], *аймадат* ‘[его нечто] одурманивает’ (*алт.*), *бойы аймакалан* ‘он одурманен был’ (*алт.*) [Инф. 6].

Другая распространенная причина попадания в *тургак* – когда человек пьян, он становится легкой добычей духов, поскольку уже одурманен, к тому же считается, что у пьяного душа, что называется, «не на месте»:

В *тургак* верят. [А где, например, *тургáки*?] Например, это вот у нас, могут, они встречаются здесь. Они, много людей у нас погибло за счет этого. Вот пьяные люди уходят из дома: а они же, у них это, не в себе, это внутреннее, душа. Уходят, и они уводят. [Их уводят?] *Эйе*. Ну, *тургак*, например, это – некоторые пропадали. Все, рассказывает: «Пьяный на улицу вышел, там это – как-то пелена стала, говорит, на глазах!». Не знают, куда идти. Потом идет, это самое, и некоторые уже замерзают. Потом как-то вот оттуда возвращаются. Кто-то приходит, их за руку берет и выводит. Ну, у нас есть много таких, который вернулся оттуда. А [у] одного ваще – замерзли пальцы на ногах. [Но живые-то остались?] Живые остались. [А где это, в любом месте может быть такое?] Ну, по деревне зимой вышел. Вышел, вот пошел. Потом пелена встала, вот такое чувство. Ну [да], где угодно может. Заблудился, потом это, блудился-блудился, а потом случайно как-то вернулся домой. Есть такие [Инф. 5].

Попавший в *тургак* может слышать голоса, обращенные к нему, крики скота, видеть различные проявления духов, например, огоньки, антропоморфные силуэты, загадочные предметы [Клешев 2011: 209], иллюзорные образы, всадников впереди и позади себя или пьющих *араку* людей.

Ему казалось, что он вместе с этими людьми ехал, что ветки деревьев, касаясь его лица, царапали его.

*Оной ло ол улусла кожо барып
јаткан ошкош, агаштын бу-
дактары јүзине тийип, јара
согуп тургандый* [Несказочная
2011: 208–209].

В одной из быличек путник вынужден спешиться и присоединиться к выпивающей компании «людей», ему предлагают выпить чашечку араки, но чашка оказывается пустой, и путник только делает вид, что выпивает. Человек понимает, что попал в опасную ситуацию, и что это вовсе не люди, а духи, которые специально предстают перед ним в облике людей:

Они ведь приняли об-
лик пьющих араку
людей, как на этой
земле.

*Аракы ичкилеп јаткан улус
болтыр не, бу јердеги чилеп*
[Несказочная 2011: 206–207].

Когда человеку удастся выбраться из *тургак*, видения исчезают. Увиденное в *тургаке* может быть причиной несчастья и даже последующей смерти визионера [Клешев 2011: 145]

Известно несколько способов, как можно избавиться от действия *тургак*. Во-первых, есть превентивные способы:

- совершать в этом месте в дневное время кормление духов местности, чтобы нейтрализовать действие злых духов ночью [Клешев 2011: 146];

- миновать его до захода солнца или заночевать в пути, если не успеваешь проехать это место до вечера; если приходится ехать ночью – довериться лошади, так как она лучше чует путь [Клешев 2011: 209];

- оснастить упряжь лошади и свою одежду (пояс, украшения) металлическими деталями, поскольку духи боятся металла, особенно бронзы, а также звяквания этих металлических деталей; использовать обереги, например, «узел бесконечности», поскольку *көрмөсы* не могут его распутать [Клешев 2011: 146].

Во-вторых, если путник всё-таки угодил в *тургак*, то можно:

- посветить спичками или другим источником огня между передних и задних копыт лошади;

- провести также ножом между копыт, как бы перерезая невидимые путы, или использовать колючий кустарник (семантика острого), плеть-*камчы*;

- обругать *көрмөсов нецензурной бранью* [Клешев 2011: 146];
- окурить коня / машину по кругу горящим можжевельником-*арчыном*;
- произнести охранительную фразу.

У меня отец рассказывал, вот когда мы на стоянке были, вон, где лиственницы, вон за ними. Отец, он ночью всегда приезжал на лошадях с деревни. Потом ночью я вижу – отец возвращается, рассказывает: «Я попал под *тургак!*» Лошади, гврит, где вот дорога туда пошла, вот перед лиственницами. Лошадь стоит, гврит, копается, не могут никуда идти. Они, гврит, брызгается [лошадь слюной], все. Ноги не наступается, стоит на одном месте! Как будто это, на оковах, [как] связанные. Вот, это значит – *тургак*, и они [ноги ей] заковали. Вот, отец говорит: «Я, вот, соскочил с лошади, потом спичками начал [светить у ног лошади]. Потом это, взял этот, *тегенек*, колючий кустарник, он там растет. <...> Отломил, и это – на лошадь, ноги бьет, все, отстегивается и дальше поехал. «Вот, *тургах*, так меня заковали», – говорит. [Так, а кто там? Можно кого-то увидеть или услышать в этих *тургаках?*] Никого! Просто лошадь стоит и брызгает [слюной], все [Инф. 5].

В некоторых случаях выбраться из *тургака* человеку помогают духи-хозяева местности. Например, в одной из быличек *Алтайдынг ээзи* ‘дух-хозяин Алтая’ (*алт.*) спасает путника, подсказав ему: «“*Каракол-Бажы – Алтай мой!*” – так кричи!» [Несказочная 2011: 209]. В другой быличке человеку помогает *Суу-ээзи* – ‘водный дух-хозяин’ (*алт.*)

Вот тут брод у нас есть. <...> Ну, домой шел, и – через брод, а вброд не могу переходить! Это *туткэх* называется, нельзя там переходить. А я еще на гармошке играл, шел-та, на. И в речку упал, вместе с гармошкой-та. А потом меня, это осенью было, и он, этот, женщина, вот так схватила меня и вытянула. С речки-та, на. И я вот так – оборота два или три сделал и на берегу оказался. На кочках-та сижу, смотрю – а она стоит, на! Грит: «Больше здесь не играй, на!» <...> У нее шапка-та вот такая, длинная, алтайская шапка. И смотрю: у ней тут руки вот, через эти, рукава-та видно – вот такие длинненькие-длинные, то ли пальцы, то ли когти, не знаю. Сам смотрел. [Так это *суу-ээзи*, или кто это?] Ну [да], *суу-ээзи* брода-та. «Больше

не играй!» И я ушел оттуда. У меня отметина была здесь, на. [Где дотронулась она?] Ага. Доо-лго она хранилась, здесь отметина. [И что, болела?] Нет, не болела. А оттого что такие были пальцы. От руки пальцы – здесь отметина, вот. [Инф. 2].

* * *

В заключение скажем несколько слов об истории изучения *тургак* как демонического локуса и особого класса злых духов. Примечательно, что в классических исследованиях и сборниках алтайской мифологии мы почти ничего не найдем о *тургаке*: сведений о нем нет ни в «Алтайских инородцах» В.И. Вербицкого (1893), ни в «Материалах по шаманству у алтайцев» А.В. Анохина (1924), ни в «Алтайском шаманизме» Л.П. Потанина (1991). Краткое упоминание дает лишь Г.Н. Потанин: «На перекрестках дорог, перевалах и близ приторов происходит собрание чертей, “тургак”; оттого эти места опасны и, миновав их, ставят обо» [Потанин 1883: 130]. Здесь, кроме того, дается интересное объяснение сооружения *обо* как способа ограждения от злых духов.

Столь скупое внимание классических работ к *тургаку* можно объяснить, вероятно, установкой на систематическое описание мифологии алтайцев. Действительно, кроме того, что не вполне ясно, что же такое *тургак* – духи, их сборища или локус – представления о *тургаке* плохо вписываются как в выстраиваемые «классическими мифологами» шаманистские пантеоны, так в и исследования «культы природы» на Алтае. Не будучи стихийными духами или духами-хозяевами природных локусов, *тургак* как места и как духи локализованы все-таки в Среднем, человеческом, мире и не являются проявлениям или слугами *Эрлика* или, тем более, божеств Верхнего мира.

В монографиях и сборниках, составляемых в 1990–2000-е гг. алтайскими исследователями [Клешев 2011; Несказочная 2010; Яданова 2013; Ямаева 1994], представлен более чуткий подход к традиции: подборки текстов отражают естественную вариативность представлений о *тургаке*, без стремления «классических мифологов» упорядочить живую мифологию и лишить ее противоречий. Однако через эти сборники в научный оборот введено только шесть текстов о *тургаке*, что, конечно же, недостаточно для анализа вариативности и составления указателя подобного тому, какой, например, разработан на финском материале.

Информанты

- [Инф. 1] – Мегедеков Юрий Самаевич, 1953 г.р., алтаец, *сӧӧк* Сойон, шаман, г. Горно-Алтайск, июль 2014 г.
- [Инф. 2] – Акулов Арик Федорович, 1959 г.р., алтаец, *сӧӧк* Кӧбӧк, шаманит, с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай, сентябрь 2011 г.
- [Инф. 3] – Иркитова (Тонкурова) Татьяна Пепишевна, ок. 85 лет, алтайка, *сӧӧк* Тодош, родом из с. Куроты Онгудайского р-на, в 1959 г. вышла замуж в с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай. сентябрь 2011 г.
- [Инф. 4] – Самыков Эркин Валерьевич, 1974 г.р., алтаец, *сӧӧк* Кергил, директор и учитель школы, с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай, сентябрь 2011 г.
- [Инф. 5] – Яданов Владимир Газетович, 1955 г.р., теленгит, *сӧӧк* Жабак, директор районного Центра занятости населения, с. Ортолык Кош-Агачского р-на Республики Алтай, октябрь 2015 г.
- [Инф. 6] – Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г.р., алтаец, *сӧӧк* Тодош, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г., март 2016 г.

Литература

- Баскаков 1947 – Ойротско-русский словарь около 10000 слов / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова. Под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947.
- Зиновьев, 1985 – *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин (публикация Н.Л. Новиковой, Г.Н. Зиновьевой) // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Исследования и публикации. Новосибирск, 1985; См. также: *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#1>.
- Клешев 2011 – *Клешев В.А.* Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск, 2011.
- Морохин, 1997 – *Морохин Н.В.* Фольклор в традиционной региональной экологической культуре народов Нижегородского Поволжья. Киев, 1997.
- Несказочная 2011 – Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск, 2011. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30.)
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Симонсуури 1991 – *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финской мифологической прозы. Петрозаводск, 1991.

- Словарь 2010 – Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / Отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010.
- Яданова 2013 – *Яданова К.В.* Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013.
- Ямаева, 1994 – Алтай кеп-куучындар / Алтайские мифы / Сост. Е.Е. Ямаева (на алт. языке). Горно-Алтайск, 1994.

И. Жепниковска

(Университет Николая Коперника, Торунь, Польша)

Образ волка в польской сказочной и несказочной прозе

Волк – это преимущественно герой народных сказок о животных, значительно реже он появляется в сказках волшебных, а также в этиологических и анекдотических рассказах. В докладе речь пойдет о функциях, выполняемых волком в текстах перечисленных жанров, о его свойствах и способностях, сюжетных ситуациях, в которых они проявляются, о взаимоотношениях с другими персонажами. Целью доклада будет также попытка выявить демонологические представления о волке, которые нашли отражение в фольклорной прозе. Материалом для анализа послужили варианты сюжетных типов, помещенные в указателе польской народной сказки Юлиана Кшижановского.

В сказке о животных волк выступает в основном носителем таких черт, как глупость, наивность и прожорливость, которые чаще всего проявляются в ситуациях, связанных с добыванием еды. Следовательно, основная функция волка – стать жертвой проделок героя, которому присущи черты трикстера. В этой роли обычно выступает лиса. Лучшей иллюстрацией перечисленных черт волка служат сюжеты типа Т 1-3 („Lis i rybak”, „Łowienie ryb ogonem”, „Lis i wilk na weselu”), тем более, что они часто образуют контаминации. Может быть, поэтому так выделяются тексты, в которых этот сказочный хищник сам приходит к выводу, что он настолько глуп, что лишиться его жизни или хвоста будет для него самым справедливым наказанием (Т 47В „Wilk, koń i baran”).

Несмотря на то, что в сказках о животных герои-жертвы и герои-победители легко меняются местами, трудно не заметить, что волк как будто обречен на поражение. Кстати, на это указывает и статистика. Поэтому волк па-

дает жертвой чьих-нибудь проделок даже тогда, когда и ему удастся придумать трюк, как и подобает настоящему трикстеру (Т 101 „Stary pies i wilk”).

На фоне сказок о привычной глупости волка выделяются сюжеты, в которых обличаются его любопытство, упрямство, но прежде всего игнорирование им общепринятого порядка вещей (Т 157 „Jak smakuje ludzkie mięso”). Как правило, за такого рода проступок волка чаще всего наказывают сакральные персонажи: св. Николай, Господь Бог или Иисус Христос. В основе некоторых вариантов данного сюжета лежат этиологические представления о том, что волку можно брать себе добычу лишь с позволения его повелителей, т.е. некоторых святых или самого Бога.

Пресловутым исключением, подтверждающим правило, выступает сюжетный тип Т 102 „Pies szyje wilkowi but”, в реализациях которого волк заинтересован не добыванием еды, а тем, чтобы сшить себе обувь.

Что касается сказок волшебных, то волк не является в них популярным персонажем, выступая обычно в роли антагониста (Т 333 „Czerwony kapturek”).

Похоже дело обстоит и в народных анекдотах, поскольку волк служит в них своего рода критерием выявления уровня умственного развития человека (или его отсутствия). Следовательно, комические рассказы – прославление человеческой хитрости и находчивости. Так, например, мужик обманывает четвероногого противника, прикидываясь мертвым (Т 1239 „Chłop i wilki”), отпугивает его случайным чиханьем (Т 1914 „Żyd i wilki”) или криком, когда ожидаемых результатов не приносит молитва (Т 1652А „Pacierz na wilka”). Стоит подчеркнуть, что по сравнению, например, со сказками о животных, в народных анекдотах ход событий по своим последствиям обычно не является для волка слишком жестоким. Очень редко он заканчивается смертью хищника, может быть потому, что существует более тяжелый для него вид наказания, а именно женитьба (Т 1368 „Ożenić wilka”). Честно говоря, в вариантах указанного типа высмеивается не столько волк, сколько мужчины-подкаблучники и их отрицательное отношение к институту брака.

В быличках толкуется лишь появление пищевых пристрастий анализируемого животного, его происхождение и отдельные детали внешности. В противоположность сказкам о животных, в которых мы отметили следы верования о том, что волку можно пожирать домашних животных лишь с разрешения его покровителей, в этиологических рассказах это объясняется тем, что, получив после сотворения мира от Бога мешок серебра, он одолжил его людям, поэтому теперь он берет себе проценты с одолженных денег в виде коров, лошадей и пр.

(Т 2484 „Wilk lichwiarz”). Интересно, что эти поступки волка оцениваются поведователем однозначно положительно, считаясь доказательством мудрости хищника, который таким образом противопоставляется глупой цапле, потерявшей свой мешок денег в воде и вынужденной с тех пор его постоянно искать.

Что касается происхождения волка, то он обычно результат своего рода соперничества дьявола с Богом, который создал, например, овцу (Т 2490 „Wilk stworzony przez diabła”). Довольно часто дьявол упрекает Сотворителя в том, что все у него есть, кроме волка. Хищника выковывают из камня, выдалбливают из ствола дерева или лепят из болота. Дело, однако, в том, что еще его надо оживить. Это обычно опять же задача дьявола, которому с повеления Бога надо произнести слова, явно угрожающие его существованию. Пытаясь сначала перехитрить Сотворителя, черт, наконец, произносит опасное «заклинание», волк, естественно, бросается на своего создателя, который вынужден залезть на дерево, обычно ольху или осику, но получает ранение в пяту. Вся история о сотворении волка объясняет в первую очередь свойства обоих деревьев (почему ольха красная, а осика дрожит), поэтому на этом фоне так выделяется история о пресловутой прожорливости волка, объясняемая огромными размерами хищника, которого в конечном счете пришлось обтесать топором. Но ему, в свою очередь, захотелось попробовать человеческое мясо (Т 157), что кончается для него печально, так как он лишается хвоста. Все же его пожалел сам Иисус Христос, подарив ему хвост красивее прежнего, хотя волк не может так свободно им вилять, как, скажем, собака.

О.Д. Журавель

(Новосибирский гос. ун-т, Новосибирск)

**Демонология староверов-часовенных XX в.:
между книжностью и фольклором**

Урало-Сибирский патерик – трехтомное историко-агиографическое сочинение, созданное книжниками самого многочисленного на Востоке России согласия часовенных во второй половине XX в. Это коллективный труд, основанный на большом массиве разнообразных источников, среди которых – произведения древней книжности, периодика и научно-популярная литература, а также устные рассказы пустынножителей. Основная цель составителей – «утверждение

в вере», опровержение атеизма, широко распространенного в «последние времена». Эсхатологический контекст четко очерчен в предисловии к 1 тому, там же присутствует заимствованный из «Винограда Российского» Семена Денисова (начало XVIII в.) образ дьявола, который «не насытился, пожер запад, не укротился, смутив восток, но и на оставшая северная свирепо нагльствует и на российскую всеблагодатную (увы) наскочет страну». Барочная тональность книжного источника существенно отличается от стилистики многочисленных сюжетов, включающих демонологические мотивы. Это различные рассказы о чудесах, о контактах с представителями «низшей» демонологии, а также повествования о бесоодержимых.

Главы, основанные на записях или устных рассказах очевидцев, представляют жизнь старообрядческого сообщества – не только скитов и центров пустынножительства, но и окрестных поселков. Повседневность, быт староверов обнаруживают как непрерывную интериоризацию сакрального (поскольку каждый скит – это локус, где сосредоточена истинная вера), так и многочисленные контакты с inferнальным. Феномен бесоодержимости является неотъемлемой частью религиозной жизни старообрядческого сообщества, «бесные» воспринимаются почти как нормальное явление. Они вызывают сочувствие, желание помочь, являются полноправными членами общины. Поскольку одержимость не является следствием духовного преступления (бес может попасть через пищу или дыхание), в присутствии бесоодержимых старались соблюдать элементарные меры предосторожности: держать закрытым рот и даже прикладывать к нему два пальца, но не подвергали их дискриминации. Исцеление «бесных» весьма затруднено, основные надежды полагались на силу святых могил и прочих сакраменталий, подвести к которым бесоодержимых было нелегко. Так, «беснующая» исцелилась во время поездки на остров, где покоятся глубоко почитаемые в старообрядческой среде останки инока Авраамия, однако «силом тянули ю, и к могиле силой подташшили, и тут она упала, и начала блевать, и исцелела, и более сего не повторялось». Агиографические нарративы, как правило, сопровождаются сюжетами о «бесных», устойчивые формулы «беснующие кричали на могиле» означают подтверждение святости мест захоронения.

Речь бесов отличает ряд особенностей, связанных с представлением об их месте, роли и функциях в данной системе. Их поведение выстраивается как «антиповедение», они употребляют табу и эвфемизмы, если речь идет о священных предметах и персонажах. Так, на их языке «молиться» означает «шептать», молитва Иисусова – «шопотки». Бес не может произносить имя Бога, Богородицы,

называть ангелов, ограничиваясь местоимениями («вот эти») и жестами, указывающими на иконы или на небо. На похоронах наставника общины, отца Нифонта, «бесная» кричит: «Етот старик к Распятому ушол». Поведение бесоодержимых является маркером святости мест или персонажа, а сам феномен тесно соприкасается с представлением о сфере сакрального. Так, слово «душный» на языке бесов означает благоухание, исходящее от святых мощей. Косвенным доказательством святости является и употребление бесами имен в «усеченной» или уменьшительно-пренебрежительной форме: «Пашка», «Райка», а также прозвищ: «Кривой» (об отце Антоние, слепом на один глаз). «Не пойду к пропащему, не пойду к Кривому», – кричит бесноватая, отказываясь присутствовать при отпевании отца Антония. Когда ее пытались подвести к его могиле, то «ногой пинала могилу, и бес у нее закричал нелепым голосом: “Фаинка пропастина, зачем ты к нему сюда приехала, пропадала бы там...”». Вульгаризмы, просторечные выражения, брань – также отличительная черта речи бесов.

Реакция бесоодержимых могла быть использована для нахождения святых мощей. Так при переселении на новое место были обретены мощи старца Саватия. Мать Валентина молилась и «извещена бысть знамением сицевым: петух начал петь под амбаром не по обычаю, якоже совершается куроглашением на возвышенностях. И от сего разумевши ту быти искомому и приведе на то место беснующую жену, и возопи в ней бес, и начаша копати ту, и обретоша мощи».

Парадоксально, но в полном соответствии с алгоритмом «антиповедения» с помощью бесоодержимых поддерживается соблюдение ритуальных норм, утверждается иерархия ценностей старообрядческого сообщества. Бесы помогают усвоить, какая молитва является действенной. Если молитва в доме небрежна – бесы могут проникнуть в такой «незашептанный» дом, пробраться сквозь те места, что не защищены крестным знамением. Если «бесные» кричат, 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».

Бесам неприятно благозвучное пение. Матушка Алевтина, славившаяся своим голосом, пела однажды при некой девице Акилине, слепой и «бесной». «Вот ета хайластая-та расхайлалась, и неможно переслушать», – кричала Акилина, – «<...> бормотала то и другое. И потом взяла подрушник, и свернула его вчетверо, и бросила в Александру, угодила прямо в лице, несмотря на то, что

слепая, но зато бес не слепой». Бес болезненно реагирует и на написание Патерика, поддерживая таким образом значимость этой книги: «Бес до сих пор кричит, когда читали сию повесть <...> укрощали крестом и молитвой <...> бес укрощался токмо истовым крестным знамением <...> а небрежная и нерадивая молитва не действовали...»

Староверам-начетчикам хорошо знаком традиционный взгляд на дьявола как на «отца лжи», но это не помешало проникнуть в памятник представлениям о всеведении бесов: «хотя он ложь есть и лжи отец, но принужденный и нехотя изрекает истину». Бесоодержимые используются как надежные информаторы, как источники достоверных сведений о потустороннем мире, о загробной участи умерших. Бес сообщает, что один погибший на войне попал в ад из-за матерной брани (косвенное указание на строгий запрет матерщины); а другой, живший неблагочестивой жизнью, спасся, поскольку утонул и «вода его очистила». Неожиданная участь грешника объясняется архаическим, но актуальным представлением о сакральных свойствах воды.

По свидетельству Патерика, бесы как источники информации использовались даже атеистическими властями. 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».

В этом эпизоде упоминаются те, с кем авторы старообрядческого сочинения связывали истинное зло. Бес не так страшен, против него есть испытанные средства христианской магии, его можно даже использовать для поддержания благочестивой жизни. Главной угрозой спасения предстают атеистические власти и отсутствие веры. В Урало-Сибирском патерике описан разгром скитов в 1951 г., который сопровождался уничтожением книжных собраний, арестами пустынножителей с последующим заключением в лагерях. «Зверообразный» облик представителей НКВД, участвующих в погроме, весьма напоминает образы бесов древнерусской литературы. В представлении авторов-старообрядцев именно атеисты, не признающие «никаких сверх-естественных действий и чудес и не исповедающие быти Бога и никакого духа, ни добраго, ни злаго, то есть ни ангела, ни души, ни беса», и являют собой истинное зло.

С.О. Зотов
(РГГУ, Москва)

Демоны в деталях: колдовская топка оптических приборов XIX в.



Одним из первых оптических приборов, применявшихся на театрализованных представлениях, стал волшебный фонарь, который еще в XVII в. был изобретен Христианом Гюйгенсом, знаменитым нидерландским физиком и математиком. Свое название проецирующий аппарат Гюйгенса получил от датского математика Томаса Вальгенстена, который назвал его *laterna magica*, волшебным фонарем, и путешествовал с шоу по Европе, демонстрируя зрителям эффектные представления, которые часто рассматривают как прообраз кинематографа. Волшебный фонарь представлял собой корпус со свечой, масляной, а позднее электрической лампой в центре и узким отверстием, через которое изображение со стеклянных пластин проецировалось на экран. Со временем из конструкции *laterna magica* исчезли громоздкие дымоходы, обеспечивавшие вывод дыма от свечи или лампы, добавился объектив, превративший усовершенствованную камеру-обскуру в прототип диапроектора. Были и другие версии волшебного фонаря, например – хореутоскоп, изобретенный в Англии в 1866 г. Он мог воспроизводить на экране анимацию из нескольких кадров, а не двух, как раньше.

Волшебный фонарь поначалу открывал свои секреты только знатным персонам, но вскоре оказался таким популярным, что стал доступен для всех, кто был готов заплатить. С XVIII в. прибор становится настоящим средством массовой информации, так как на некоторых представлениях на ярмарках или в церквях и театрах сеансы сопровождалась чтением, музыкой, а иногда и рассказом о

политических новостях. Издавались (в том числе и в Российской империи) специальные журналы, тексты из которых зачитывали именно на сеансах волшебного фонаря. На сеансах показывались шуточные детские сценки, под волшебный фонарь адаптировались иллюстрации к литературным произведениям. Волшебный фонарь включали, чтобы показать студентам, как устроен эффект проекции. Некоторые преподаватели в Англии и Франции иллюстрировали подобным образом не только сам принцип работы прибора, но и целые курсы лекций на всевозможные темы, используя *laterna magica* наподобие появившихся позже диапроектора, фильмоскопа или современного проектора.

Однако отдельным жанром стали представления в жанре ужасов. На них показ анимационных изображений усиливался другими эффектами. Музыканты нагнетали атмосферу, изображение проецировали в кромешной тьме на клубы дыма или стены домов. Сам фонарь прятали от людских глаз, вследствие чего многие необразованные зрители полагали, что являются свидетелями магических представлений. Картины, показываемые на таких представлениях, в основном должны были пугать зрителя: это ведьмы, скелеты, черти – поэтому *laterna magica* иногда называли и «фонарем ужаса». Апофеозом такого рода представлений стали фантасмагории физика Этьена Робертсона. Бельгийский ученый, используя усовершенствованную версию волшебного фонаря, фантоскоп, запатентованный в 1799 г., придумал новую форму театральных представлений – фантамагорию. Фантоскоп мог уменьшать и увеличивать проецируемое изображение при помощи подвижной каретки, а регулируемые линзы позволяли проецировать сразу несколько изображений одновременно. Манипуляция изображениями, показываемыми на тумане, создаваемом дымовой машиной, поражала зрителей призрачными эффектами. Демонстрируя свои фантасмагории в старых часовнях или руинированных монастырях, Робертсон добивался мистической атмосферы. Технические достижения поддерживались мрачным оформлением помещения – призраков «вызывали» в мрачных комнатах, предварительно производя квазимагические манипуляции: например, Робертсон выливал в жаровню стаканы с кровью, а затем в ней появлялся призрак французского революционера Марата с кинжалом. На самом деле, пока ученый был занят этими приготовлениями, художник быстро выполнял набросок портрета заказываемой из зала персоны, «призрак» которой хотели вызвать. Фантасмагорическими эффектами также пользовались иезуиты, чтобы показать верующим жуткие сцены, ждущие грешников в преисподней.



Для того, чтобы обмануть зрение человека, и создать по-настоящему «живое» изображение, в 1830-е гг. бельгийский ученый Жозеф Плато сконструировал фенакистископ. Это был диск с восемью или шестнадцатью сегментами с изображениями, в каждом из них – небольшая прорезь. Фенакистископ поворачивали изображением к зеркалу и вращали, наблюдая за изображением через маленькие прорези. Проходя перед взглядом наблюдателя, отверстие показывало одно изображение, затем, почти мгновенно, его сменяло другое, а таким образом можно было создавать анимацию из восьми или шестнадцати кадров. Непрерывное движение фенакистископа заставляло епископа отрубать голову черту, а демонам – раскачивать на качелях беззаботную девочку. В 1834 г. Уильям Горнер изобрел новый оптический прибор, основывающийся на эффекте инерции зрения – зоотроп, который также называли «колесом дьявола».

Романтическая традиция, во многом инициировавшая создание оптических приборов, основанных на эффекте персистенции, о котором писал еще Гете в своем «Учении о цвете», одновременно демонизировала всяческую оптику, называя ее орудием дьявола. Вместе с самой оптикой демонизировались и те, кто ее продает (как в гофмановском «Песочном человеке»), и те, кто ее использует (Арним, Гофман, Гете). От этого мы видим бесконечные «демонические» эпитеты, которыми народ заменял труднопроизносимые названия приборов, данные ими создателями. Иногда эпитеты переходили и на самих изобретателей, а их слава ученых шла вровень со славой шарлатанской.

Призраки и демоны, которых использовали для своих представлений иезуиты и фокусники, имели свою иконографию, почерпнутую в традиции викторианского лубка и книжных иллюстраций. С помощью техники люди впервые увидели не статичные, а движущиеся изображения демонов и скелетов, что производило огромное впечатление. На образы, демонстрируемые фенакистископом или волшебным фонарем, оказывали сильное влияние фольклорные источники, часто отсылающие к архаичным сюжетам о похищении ребенка чертом.

Большинство найденных нами сюжетов имеют целью дидактическое наставление зрителей, показывая или ужасы ада, или торжество католической или англиканской церкви над жуткими демонами. Часть изображений показывают типичные европейские обычаи или символы Хеллоуина. Архаичные демонологические сюжеты демонстрировались оптическими приборами, использующими новые способы медиации, для больших зрительских аудиторий. Это показывает не только сильное взаимопроникновение городской и церковной культур, но и интерес людей к символической инвокации, воплощению в анимированных повторениях тех демонов, что ранее были недвижимой картинкой. Бесплотные призраки впервые появляются среди людей, которые готовы отдать за потустороннее зрелище большие деньги, а «живые» изображения невиданных чертей и бесов становятся популярными игрушками для детей. Демонов в целом изображают гораздо чаще, чем ангелов или какие бы то ни было религиозные сюжеты. В выборе изображений для оптических приборов видна тонкая грань между клерикальной дидактикой и интересом к обитателям загробного мира, смехом над чертями, карнавалом, прогоняющим демонов, и подспудной редукцией ритуалов поклонения им же. Как же можно толковать тот факт, что изображения демонов на приборах, которые необходимо было поставить перед зеркалом, или осветить в полной темноте лишь светом одной свечи, перед тем, как потусторонние существа пускались в дьявольскую пляску, хранились дома у тысяч людей, и многие из них проводили этот ритуал еженощно? Подробнее осветить эти культурные механизмы я попытаюсь в докладе.



С.А. Иванов
(НИУ ВШЭ, Москва)

Бес – собеседник святого в византийской агиографии

1. Казалось бы, у святых может быть с бесами только один вид общения: проклятия и требование немедленно изыти из твари Божьей. Однако уже в Новом Завете мы сталиваемся с некоторой уступкой бесам, которым зачем-то дозволено войти в стадо свиней. Тем самым, с самого начала христианства открывается возможность для своеобразного диалога, который будет потом идти много веков.

2. Уже в ранней агиографии, в частности, в патериковых историях, у Иоанна Мосха, Анастасия Синагиты и др. бесы в своих попытках соблазнить святого нередко ввязываются с ним в сложные философские дискуссии о грехе, природе искушения, свободе воли и т.д. Разумеется, пустынный почти всегда одерживает победу в таких дебатах. Бывает даже, что бес свидетельствует перед язычниками об истинности христианского учения. Случается, что святой подслушивает разговоры бесов между собой.

3. Разнообразный и заинтересованный диалог с самим Сатаной мы находим в Чудесах Анастасия Перса. С точки зрения готовности войти в положение бесов чрезвычайно интересно Житие Феодора Сикеонского: этот святой различает бесов по месту их происхождения и готов подчас прислушаться к их просьбам, в том числе весьма экзотическим. Например, святой дарит бесам свою туфлю.

4. В ряде житий обсуждается проблема причин бесовского злодейства, и высказывается мысль о том, что отдельные бесы не виноваты, поскольку искушать людей и творить прочие пакости их принуждает Сатана. Последний же нередко защищается ссылками на то, что имеет от Бога попущение творить свои темные дела.

5. Самым же захватывающим становится диалог святого с Сатаной в тех случаях, когда тот выступает рупором философского сомнения, атеизма и материализма. Так это происходит в Житии Нифонта Константианского – недооцененном шедевре византийского психологизма.

Л.И. Иванова

(ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск)

Мифологические персонажи в лечебных ритуалах карелов

В лечебных ритуалах карелов можно выделить три основных типа мифологических персонажей: образы персонифицированных болезней; образы хозяев природных стихий и построек, насылающих недуги; различные божества и духи, к которым знахарь обращался за помощью в процессе лечения.

В соответствии с мифологическими воззрениями карелы воспринимали болезнь как некое живое существо, олицетворенное и мифологизированное, которое «пристает» к человеку *tarttuu ristikanzah*.

Причины недугов, согласно верованиям карелов, лежали не столько в физической, сколько в духовной сфере. В архаическом мировосприятии, примером которого является карельская мифология, микрокосм (человек) и макрокосм (окружающий мир) неразрывно соединены друг с другом. И в тоже время два мира: свой, человеческий, и иной, чужой мир духов-хозяев, отделены друг от друга различными границами (пространственными, временными, вербальными, этическими). Когда человек переступает их, нарушает различные табу и условия общения с духами-хозяевами, он навлекает на себя их гнев, и хозяева иного мира наказывают провинившегося, насылая болезнь.

В соответствии с названиями можно выделить две группы болезней, которые явно персонифицировались. К первой относят такие недуги как оспа, корь, родимчик, ячмень и т.п. Ко второй – наименования, связанные с хронотопом: носы и хийси различных болезней, земляная, ночная плакальщица и др.

Образы, связанные с болезнями, чаще всего, аморфны, но могут приобретать и антропоморфный вид. Особенно много верований и мифологических рассказов связано с оспой *suurirupi*. Карелы считали, что есть три сестры: старшая и самая злобная большая оспа *vanhin ja vihaisin suurirupi*, средняя – оспа-горошина *hernehrupi* и младшая – зольная оспа *tuhkarupi*. Особенно почитали и возвеличивали старшую из сестер. Ее называли только по имени-отчеству *Ospičča Ivanovna*. Когда узнавали, что оспой заболели в соседнем доме, сразу же мыли всю избу, надевали чистую одежду, накрывали стол самой лучшей снедью и шли всей семьей к соседям. Зайдя в избу, крестились, кланялись больному и приглашали Оспичу Ивановну в гости к себе, надеясь, что после этого она смилостивится и течение болезни будет более легким. Соблюдалось множество та-

бу и правил, совершались особые ритуалы (Оспичче Ивановне устраивали праздничный обед, парили в бане и др.). Выполнялись все прихоти заболевшего, который на данный момент как бы являлся локусом-вместилищем почитаемого существа.

Ячмень *koiran nänni* (букв.: собачий сосок), гнойное воспаление сальных желез века, представлялся в виде «голодного мужчины», которого в Похьёле, стране мрака и холода, куда изгоняется болезнь и откуда он родом, ждет прекрасное угощение из «безкостного мяса, безголовой рыбы», приготовленное его многочисленными плачущими родственниками.

Иногда болезнь имела зооморфный облик. У карелов существует много рассказов о том, что болезнь входит в человека в виде змеи *mato*. Это особенно мучительные состояния, от которых может избавить только очень сильный знахарь. В некоторых быличках говорится, что болезнь выползает змеей из девушки только на время пребывания ее в бане, лежит в ворохе белья, оставленного в предбаннике, и снова вползает в нее, когда она выходит одеваться.

Карелы считали, что существует множество различных носов-болезней: леса *mečännenä*, воды *veinnenä*, огня *tulennenä*, ветра *tuulennenä*, могилы *kalmannenä* и др. Условно слово «nenä» можно перевести как «нос, конец, передняя часть, остриё», то есть болезнь как бы вонзается, вторгается своим «остриём, жалом, стрелой» в человека. «Nenä» – это и некая мистическая болезнь, и мифическое духовное существо, насланное на человека прогневавшими духами-хозяевами. По мнению карелов, все носы взаимосвязаны; а носы леса и ветра – «это братья»; все они особенно опасны тем, что «если один нос пристанет, то тут и три пристанет подряд». Болезнь представлялась в фито-, зоо- и аморфном облике. Были и другие разновидности: нос ветра представал в виде кружащегося столбом вихря.

Карелы многие болезни называли и по имени одного из древнейших лесных божеств, которое, трансформировавшись, позже стало ассоциироваться со злым духом и чертом – хийси *hiisi*. Считалось, что у хийси есть жена «редкозубая злобная старуха в дырявой шляпе». Сами информаторы объясняют происхождение таких недугов следующим образом: «Хийси – это то, что пристаёт к человеку и приносит боль, болезни. Есть хийси лесной, водный, могильный, огненный, земляной, и все они пристаёт к человеку. Везде свое творение: в лесу, воде, земле, в могиле – свой род, свои духи-жители. Они показываются только перед плохим, в другое время не видны. В лесу человек испугается или выругается, тогда пристаёт лесной хийси *metsänhiisi*. Хийси проклятий *kironhiiet* при-

стают, когда ругаешься. Хийси струпьев *rupihiisi* живет за печкой и пристаёт от грязи в бане. При гнойном хийси *paisehiisi* вскакивают прыщи, гнойники, фурункулы. Про него говорят: «Хийси – адский ублюдок, тайный сын Вяйнямейнена». Этот недуг самый плохой. Неизвестно, в какое время он пристанет. Он сидит в задней части печи, ест камни и крупную гальку».

Некоторые болезни, особенно детские, связаны не с локусом, с ночным временем и сонным состоянием человека, которое карелы понимали как временную смерть, путешествие души по иному миру. Детей беспокоит ночная плакальщица *yönitkettäjäine*, появляющаяся после нарушения табу, связанных с домом и заходом солнца, и прячущаяся в умывальнике. Родимчик *rodimčikku*, проявляющийся в виде судорожных приступов, согласно карельским верованиям, приходит по ночам из мира мертвых и отправить его надо туда же, устроив символические похороны. И в целом представления о том, что болезнь часто появляется ночью, бытуют у многих народов. Так, в Олонецкой губернии считали, что в виде белой бабочки летает весенняя лихорадка (ворогуша): белым ночным мотыльком она садится на губы сонного человека и таким образом приносит болезнь.

Согласно карельским верованиям, исцелиться, то есть восстановить физическое и духовное здоровье, можно лишь наладив прежние добрые отношения с духами, по отношению к которым человек ощущал себя в роли подчиненного, восстановив нарушенное равновесие между микро – и макрокосмом. Локус-источник болезни и локус-целитель часто полностью совпадали. Установив причину болезни, знахарь часто приглашал самого духа-хозяина, чему свидетелем был и заболевший. Затем читалась вербальная формула, несомненная вера в магическую силу которой была сильна как у больного, так и у заговаривающего. Заговор был необходим как средство заключить договор с болезнью, с прогнавшими хозяевами (леса, воды, земли, ветра, огня, бани, дома и т.п.) и с духами-помощниками. Заклинание часто начиналось с мотива происхождения недуга или предмета, являющегося его источником *synty*. Затем знахарь обращался за прощением ко всем обиженным духам-хозяевам природных стихий, перечисляя их возрастные, гендерные и социальные разновидности. После этого следовало обращение к различным помощникам (от пчелы, приносящей мед, до верховного божества Укко), проклятие болезни и безвозвратное отправление ее в Похьёлу-Маналу-Туонелу – мифические страны, которые ассоциировались с вечной тьмой и могильным холодом. При этом карельские заговоры наглядно демонстрируют синкретизм верований: языческие персонажи-помощники со-

седствуют с христианскими (Дева Мария, Иисус, Господь-Творец). К последним знахарь часто обращается в случаях, когда не смогли помочь первые.

Е.Е. Королева

(Даугавпилсский университет, Литва)

Человек и нечистая сила в быличках староверов Латгалии

Староверы-беспоповцы поморского толка живут в Латгалии со времени церковного раскола 1666 г. В те времена эта территория входила в состав государства Речь Посполита, государство отличалось веротерпимостью, староверы могли здесь жить, беспрепятственно сохраняя веру своих отцов. «Значительная часть территории была опустошена в ходе русско-польско-шведской войны и эпидемии чумы» [Барановский, Поташенко 2005: 359]. Из-за потери человеческих ресурсов необходимо было их восполнить, поэтому местные помещики были заинтересованы в притоке крестьян из-за рубежа и предоставляли им различные льготы. Все это стало причиной большого притока староверов в эти края.

Материалом послужили записи, сделанные в Даугавпилском, Резекненском, Прейльском и Краславском районах Латгалии мною и моими студентами на протяжении последних сорока лет. От староверов Латгалии нами записано большое количество мифологических рассказов разного содержания. Классификация мотивов записанных нами быличек может стать предметом специального рассмотрения, в данном случае мы использовали следующие мотивы: потеря ориентации в пространстве, бес воздвигает преграды на пути, приглашение повеселиться, подвезти, следование за каким-то предметом или животным, попытка суицида, черти пляшут в доме, черти мучают колдуна перед смертью, бесы пугают в бане, на сеновале, бес появляется ночью и срывает одеяло, бесы приходят на вечеринку под видом красивых парней, бес появляется в облике родственников или знакомых и т.д. Статья написана в русле Московской этнолингвистической школы, основанной Н.И. Толстым. Семиотический подход к тексту, характерный для этой школы, и учет языковых фактов в изучении мифологической прозы представляется нам наиболее подходящим для описания нашего материала.

По представлению староверов, чем сильнее вера, тем опаснее нечистая сила. Ту же самую мысль мы находим и в других источниках: «Народ был православный, сатана-то и сомушал» [Померанцева 1975: 176].

Оппозиция человек – не-человек (именно такой подход и обозначение нечисти находим в [Миф 2000]) оказывается центральной в быличках. Человек выступает как существо пассивное; нечистая сила, которую условно можно обозначить как не-человек, всегда активна, вездесуща, подкарауливает человека на каждом шагу (*бесы не проворонят, кого надо, всех подхватят – беса надо только молитвой*), даже во сне (сны могут быть от лукавого), или человек, сам того не подозревая, ведет себя как во сне: ничего не видит, ничего не слышит: *а мне ни уши слышали, ничто – во как бывает, чёрт поймает!* В результате контакта с нечистой силой человек засыпает на самом деле: *Просыпается – что-то шарчит, смотрит – кругом река; Говорит, когда он очухался, смотрит – на большом камне сидит; Надо ж в тые Крацы сойти лечь под сосну: утром встал, где он есь, не понимает.*

Не-человек может представлять в разных обликах: антропоморфном, при этом он может быть слишком высокого роста (*мне тяжело стало дышать, просыпаюсь: высокий-высокий до самого потолка чёрный человек*), может иметь в своем облике черты разложения и смерти; может представлять в зооморфном, демоническом, предметном обличье (по дороге катится колесо, и человек, как заколдованный, невольно следует за ним), может быть невидимым. Если нечистая сила невидима, она не названа в быличке, а ее действия представлены в бессубъектных конструкциях с глаголом в прошедшем времени среднего рода: *прикоснулось, постучало, захохотало, заскрипело, зацекотало, пощипало, завело, привело* и т.д. Кроме того, показателем неопределенности, размытости даже названного, но неопределенного субъекта служит категория среднего рода: *Лежу, сон не идёт, слышу, зовёт, а видеть ничего не вижу. Встал, иду, оно зовёт.*

Однако чаще всего для обозначения этой «таинственной нечистой и неведомой силы» в языке староверов Латгалии используется лексема *бес*. Признаками беса служат хвост, рога, копыта: на вечеринку пришли незнакомые парни в серых костюмах, *потом посмотрели – хвосты, три человека с хвостам*. Реже в том же значении используется лексема *чёрт*: *Ночью двери отворились (раньше ж не запирали) – черти, сами чёрные, роги, хвост – в дом, и плясать в избе*. При этом лексемы *бес, сатана, дьявол, демон* используются как синонимичные, иерархически неупорядоченные, по сути, они обозначают однопорядковые величины.

Предвестники появления нечистой силы могут быть выражены при помощи звукового кода: шум, стук, скрип, вой, хохот, глухой голос, смех; природного кода: ветер, вихрь; образного кода – смена лиц во сне.

Человек при встрече с нечистой силой пассивен из-за внезапности, неожиданности, непредвиденности этой встречи. Вторая причина – страх, который парализует человека. Страх появляется из-за того, что встреча происходит в хронотопе нечистого, опасного. Ночное время, преобразование своего, освоенного пространства в чужое, таинственное, неведомое, ирреальное действует на воображение и психику человека устрашающе и подавляюще. В одной быличке стройная березка превратилась в дерево в три обхвата толщиной, маленький весенний ручеек – в бурлящий поток, сносящий всё на своем пути. Получается соприкосновение реального и потустороннего мира, при этом сфера реальности может быть представлена только самим человеком. Описание пейзажа отличается лаконичностью и неотчетливостью: туман, темнота, расплывчатость очертаний привычных предметов. В языке быличек часто показателями неопределенности служат, кроме глаголов среднего рода, модальные слова – *вроде, кажется, наверно*, выражающие неуверенность говорящего, и союз гипотетического сравнения *как будто*.

Человек оказывается уязвимым не только из-за неожиданности, но и оттого, что встреча происходит в тот момент, когда он по какой-то причине оказывается беззащитным: например, он в бане без креста, или из-за состояния опьянения не может помолиться и оценить обстановку, или находится в таком зле, что молитва не доходит до Бога (*во как бес кол тебя рядом радуется, что ты в таком зле и боишься молиться и перекреститься*). Он может ступить на нехорошее место, или попасть в опасную зону, являющуюся пространством демона или колдуна. Главная задача человека – опознать не-человека и принять превентивные меры: перекреститься (*поглядел на куст, а там чёрт сидит, тут только схватился, перекрестился, как бабка учила, он и пропал; часа два так ходила, пока не перекрестилась – не иначе, как бес мне голову охмурил*), прочитать молитву (*три раза Богородицу-молитву прочитаешь, и никто тебя не тронет*), даже просто подержаться за крест, выпить святой воды (*схватился, креститься начал, та (мать) святой воды принесла, вроде отпустило*), раскаяться (*это в тебя пошли бесовы замыслы: обдумалась, покаялась, и всё другое – и бес отошёл от меня – этого ребенка люблю лучше всех*) или громко выругаться матом (*сругался матью и всё – три часа нас бес отводил*).

Не-человек в любой своей ипостаси выносит на поверхность скрытые желания и страхи человека, с их появлением мифологизируется картина мира и сам человек [Софронова 2000: 30]. Встреча с нечистой силой – это проверка веры человека, за оппозицией «человек – не-человек» в быличках староверов Латгалии ясно просматривается оппозиция «крестная сила – нечистая сила». Задача человека – распознать, несмотря на невидимость, размытость, неопределенность, нечистую силу и оградить себя от опасности верой: *верить надо, большая вера надо: хрес всему человеку ограда.*

Литература

- Барановский, Поташенко 2005 – *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь. Вильнюс, 2005.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Миф 2000 – Миф в культуре: человек не-человек. М., 2000.
- Софронова 2000 – *Софронова Л.А.* О мифопоэтическом значении оппозиции человек/не-человек // Миф в культуре: человек не-человек. М., 2000.

С.Ю. Королёва, Т.Г. Голева
(ПГНИУ, ПНЦ УрО РАН, Пермь)

Леший и мертвец в мифоритуальной традиции Северного Прикамья¹

Исследователи славянской мифологии указывают на высокую роль умерших в народных представлениях. Так, одним из распространенных способов появления мифологических существ считается их происхождение из душ умерших людей. Изучение связей между т.н. «заложными» покойниками и демонологическими персонажами, начатое Д.К. Зелениным, продолжено в работах современных исследователей (С.М. Толстая, Л.Н. Виноградова, Е.Л. Левкиевская, О.А. Седакова и др.). Анализ славянского материала показал, что для ряда мифологических существ подобный генезис очевиден, но иногда связь проявляется менее отчетливо.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ 15-14-59003 «Похоронно-поминальный фольклор Прикамья в системе русской традиционной культуры».

К числу персонажей, чье происхождение не столь однозначно возводится к миру мертвых, Л.Н. Виноградова относит духов-«хозяев» природных объектов, в частности, лешего. Записи текстов, где бы говорилось о возникновении этого духа из души «нечистого» покойника, сравнительно немногочисленны; в русской традиции связь лешего с миром мертвых чаще носит косвенный характер. Она вырисовывается более отчетливо, если учитывать совокупность соответствующих мотивов. Ценным с этой точки зрения материалом представляются мифологические рассказы, зафиксированные на территории Северного Прикамья, в зоне русско-коми-пермяцких контактов (часть из них собрана авторами самостоятельно и в составе экспедиций под рук. Е.М. Четиной, А.В. Черных, И.А. Подюкова). Очертим круг сюжетов и мотивов, имеющих отношение к теме.

Известно, что леший способен принимать облик любого человека, в том числе умершего; это сближает его с такими демонологическими персонажами, как чёрт, бес, нечистый. В устной традиции Северного Прикамья они приходят к тоскующим членам семьи под видом отсутствующего/покойного родственника. Однако в некоторых рассказах это делает леший: *У одного так брат умер. Схоронил он его, да всё думает о брате-то. А леший пришёл, как этот человек. Как брат. И так его замучил, чуть не угробил его леший-то!* (русск., чердынск.). Подобные варианты нередко встречаются в северорусской фольклорной традиции.

О соотношении лешего и мертвеца косвенно могут говорить некоторые мотивы, связанные с внешностью: принимая антропоморфный образ, леший бывает одет в длинную белую холщевую рубаху (ср. саван); в мифологических рассказах о пропаже ребенка, проклятого матерью, вернувшиеся дети рассказывают, что их «водил старичок», седой, с бородой. Иногда его называют *дедушкой*, *дедом* (в славянской традиции наименование *дед* маркирует связь именуемого предмета/мифологического существа с миром умерших, предков): *Хлебушко на пень положили: «На, дедушко лесной, поешь. Отпусти нас домой, найди нам дорогу»* (русск., соликамск.).

На связь лешего и мертвеца может указывать их изофункциональность. Так, широко известна способность умерших насылать болезнь за непроведение положенных поминальных обедов; у коми-пермяков такое наказание называется *мыжа*, русские-юрлинцы используют выражение *родители мают*. Однако болезнь может насылать и леший за нарушение «лесного этикета»: *Тётка моя в Строинах ягоды собирала. Там в Строин-яме она воду выпила. <...> Она бо-*

леть начала. <...> Потом она туда пришла, принесла вино и пироги, рыбный пирог, видимо, там оставила (коми-перм., косинск.).

Леший и умерший родственник одинаково способны «запирать» в лесу скотину. У гайнских коми-пермяков совпадение функций прямо отрефлексировано локальной традицией: хозяину животного нужно определить, кто это сделал, чтоб понять, кому и как делать «обед» (для лешего нужно нести еду в лес, для *родителей* – отдать пищу «попу» (местной женщине-старообрядке, которая молится за умерших) или провести поминки дома): *Ну, вы идёте к попу, если ничё не получится, пойдёте в лес. Выбирай одно из двух <...> Они только у них худые, телята-то, они [умершие] не кормят. А этот [леший] кормит.*

Лесного «хозяина» и умерших сближает способ коммуникации с миром людей: он осуществляется с помощью ритуальной еды, обычно поминальной (блины, рыбный пирог, хлеб, яйцо и др.). Еду относит в лес пастух, «знающий», хозяин потерявшейся скотины, родственники пропавшего человека. Ритуально-магические практики, направленные на контакт с лесными «хозяевами» и различными категориями умерших, широко известны и фиксировались многократно; ранние примеры содержатся в Олонецком рукописном сборнике заговоров (вторая четверть XVII в.), аналоги обнаруживаются и в более поздних ритуалах (у русских Водлозерья, белозёрских вепсов и др.). Распространены они и в Северном Прикамье. Иногда приношение в лес еды воспринимается буквально как поминки по лешему: *«Кто-де моего барана спрятал, я-де иду на горку, помяну горячим хлебом. Дядю Сеню помяну». Не успела сказать – стоит баран на горе, из лесу вышел. Дядя Сеня – это у нас так лешего зовут. А хлебом горячим всегда поминают, над паром-то это лучше доходит* (коми-перм., кочёвск.).

В единичных записях говорится, что вместе с лешим в лесу могут поминать умерших родственников: *Состряпать, идти в лес, найти пень, на пень положить. Тут надо молиться. <...> И леснова тут поминаешь: «Что ты лесной батюшко, если ты прятал корову, давай пусти, давай с нами сиди ешь, мы тебе оставим». <...> И покойников тут поминаешь: «Если покойники что делали, тоже пустите»* (коми-перм., кочёвск.). Зафиксирована и обратная ситуация, когда для возвращения скотины на домашних поминках вместе с умершими, похороненными на старинных и/или заброшенных кладбищах, упоминается *Световласей батюшко-тэ лесной* (св. Власий, перенявший часть функций «хозяина» леса).

Если скотина не возвращается, это находит мифологическое объяснение. От «знающей», которая пишет «письма» лешему, записан рассказ, что иногда он

снится и объясняет, почему не вернет пропавшее животное; одна из причин заключалась в том, что незадолго до этого хозяева *плохо помянули* своего умершего родственника (русск., юрлинск.).

В связи с умершими может актуализироваться одна из типичных функций лешего: он начинает «водить» человека. В прикамских материалах это объясняется нарушением запрета думать о покойных в лесу: *И закрутил он [леший] нас. Это всё мужик мой, он умер как раз тогда. Мы шли, про него говорили. Пошли обратно – деревья гнутся до полу, ветер задул, хоть куды девайся* (русск., чердынск.). Способностью «водить» человека наделяются и умершие; это может произойти из-за нарушений поминального обряда: *А была как раз Радольница <...>. А хозяин тогда год-другой только как умер. И я не пошла на могильник, дождь шёл да. Пошла по пистики. И потерялась там. <...> «Ты, Василий, зачем меня так делаешь? Я не пошла, да дома помянула ведь. Дай мне дорогу»* (коми-перм., кудымкарск.). Как и в случае с лешим, вернуться помогает вывернутая одежда.

Известен мотив, когда лешему достается душа самоубийцы; встречается он и в прикамских записях: *Кто в воде утонет, кто убивается, их де на цепи держат. Они, мол, лесному идут* (кудымкарск.). В единичном тексте леший в виде сидящего на пне маленького старого мужичка предотвращает самоубийство, прогоняя желавшую повеситься женщину (русск., юрлинск.).

Он обладает властью над теми, кто имел с ним дело: не дает взять из леса тело умершего колдуна; поднимает ветер на кладбище, где хоронят мужика, который с ним «знался». Примечательна сама власть лешего, распространяющаяся на пространство кладбища, особенно лесного: *Мы на тракторе через кладбище проехали, пахали. <...> Видимо, могилку или две там задели плугом, сверху снесли. Зашли, трактор заглох. <...> Потом слышали, надо папироску лешему зажечь на пень* (кудымкарск.). Сходные мотивы зафиксированы у старообрядцев Литвы. Возможно, привлечение более широкого материала позволит сделать дополнительные наблюдения и выводы.

Лазарева А.А.
(РГГУ, Москва)

Животное как демонический персонаж в нарративах о вещих снах

В народной культуре существует несколько способов толкования снов о животных, среди них: животное как заместитель человека (*собака – друг, конь – кавалер, змея – злая женщина*); животное как символ болезни или смерти (*лошадь, корова – к болезни/смерти*). В докладе я сосредоточусь на нарративах, в которых актуализируется последний вариант толкования. Подобные рассказы сводятся к определенным шаблонам, сближающим данную группу нарративов о снах с рассказами об «иномирных» сновидениях (термин Е.В. Сафронова), сюжетообразующим мотивом которых является контакт с представителем инобытия [Сафронов 2008: 119]. Животное, предвещающее во сне смерть (болезнь), обладает некоторыми особенностями, позволяющими рассматривать его как ипостась демонического персонажа.

Поскольку задача исследования состоит в поиске общих моделей, в соответствии с которыми происходит рассказывание и интерпретация сновидений в восточнославянской культуре, а не в анализе локальных вариантов, в работе были использованы материалы из широкого круга источников: 1) Полевых исследований автора в Полтавской области (г. Миргород, с. Любивщина, с. Зубовка, 2012, 2013, 2015); 2) Данных архива кафедры устного народного творчества МГУ (Кировская, Орловская, Архангельская, Ростовская области); 3) Корпуса текстов, приведенных в опубликованных источниках.

Основной характеристикой животного, появление которого во сне предвещает смерть, является белый (реже – черный) цвет (*белый конь, белая корова, белый гусь, белая коза – смерть* [Гура 2012: 125]). Чаще всего в рассмотренных рассказах о сновидениях и «устном соннике» встречался образ белого коня: *Конь як сниться – на хворобу, якщо чорний кінь – на хворобу, а білий – ще хуже, на смерть* (М); *Если снится черный конь – это какие-то враги, а если белый – это смерть* (ТМИ).

Рассмотрев нарративы, в которых встречается образ белого (а также черного) коня, я пришла к выводу, что некоторые из них подходят под определение иномирных сновидений (например: белая лошадь запряженная в сани, которыми управляет покойник). Другие сюжеты, даже в случае если они понимаются информантом как символические, могут иметь некоторые общие черты с расска-

зами об иномирных снах, такие как: 1) яркость, реалистичность сновидения, на которую обращает внимание рассказчик 2) локус, характерный для нарративов об иномирных снах (пустынное поле).

Приснившееся белое (или черное) животное имеет некий набор «ролей»: оно может выполнять функцию вредоносного покойника (например, белый конь, запряженный в сани, увозит живых людей на «тот свет», после чего они умирают); либо проявляет агрессию к сновидцу, пугает его. Рассмотрим примеры:

И вот снится мне дядя Коля <...> Будто иду я по широкой улице к его дому, а он навстречу мне и ведет под уздцы белую роскошную лошадь <...> и вдруг я замечаю, что он мимо меня спешит куда-то <...> быстро очень от меня удаляется, а мне жалко еще, что не посмотрелась я на лошадь [Садова 2004: 322];

Ср.: Потом мені ще снилося про Славку, военного. Несколько раз снилося, що <...> я підхожу до нього, а він собирається і уходе <...> він йде вперед, йде-йде, впереді нього йде жінщина, в білому платті одіта і на нього оглядається. І він за нею йде і вже не оглядається (ГОП).

Оба сновидения были интерпретированы информантами как предвестники смерти приснившегося человека. Мы видим, что фабулы их близки: сновидица встречает своего знакомого/родственника, который, не обращая на нее внимания, быстро удаляется (мотив ухода на «тот свет»), сопровождаемый в первом рассказе белой лошадей, а во втором – женщиной в белом. Данные образы синонимичны: «женщина в белом» выступает как персонификация смерти [Толстая 2012: 63], забирающая живого человека на тот свет, и белая лошадь также представлена как принадлежащее иному миру существо. Об этом говорит и упоминание рассказчицы о том, что за год до дядиной смерти загорелась конюшня, в которой погибла его любимая лошадь, и вывод ее бабушки «он со своей любимицей встретился» [Садова 2004: 322], которые соотносят белую лошадь, увиденную во сне, с конкретным умершим животным.

Сближение образа белой лошади с персонификацией смерти в рассмотренном рассказе неслучайно: согласно народным верованиям, смерть способна превращаться в животное – чаще всего в белого или черного коня, корову, свинью, собаку, кошку, птицу и т.д. [Толстая 2012: 64]. Оно выражается не только в

«устном соннике» и нарративах о сновидениях, но и в быличках [Виноградова, Левкиевская (в печати)].

То, что именно конь является самым частым из анималистических образов в нарративах о сновидениях, предвещающих смерть, можно объяснить связью этого животного с дорогой («сон о сборах в дорогу – к смерти» [Седакова 2004: 51-52]) и похоронным обрядом [Анучин 1890: 81–226]. Существует примета, что если больной говорит в бреду о лошадях, дороге, упряжи – значит, он умрет [Седакова 2004: 51–52]. При этом другие животные, в том числе фантастические зооморфные существа, которых не существует в действительности, могут также вписываться в эту модель интерпретации:

Двічі я боліла. Напротів автостанції в Миргороді, на тій стороні, два рази мені снилось що сидить в снігу толі білий ведмедь, толі корова, якесь животне таке, і я прохожу мімо, а воно мене хватає і не пускає <...> А другий раз снилось що воно, напевно, з рогами ще було. Шо я отак от боролась-боролась, хтось ще помогав (напевно, врачи ж, видно), а потом схватила за роги, как хряснула об землю! Де та сила у мене взялась? Думаю: «Я ж все-таки його поборолла, невже я заболію?». Все-таки я заболіла (КНИ).

В данном случае речь идет о двух сновидениях с повторяющимся сюжетом. Несмотря на то, что в обоих сновидениях животное не было одинаковым, женщина описывает их как продолжение одного сюжета, выделяя в чередующихся неопределенностей и трансформаций стабильные черты зверя, которые позволяют рассматривать его как одно и то же существо. Для информантки значим белый цвет и поведение животного: *хватає і не пускає*. Появляясь в сновидениях дважды, белый зверь выступает как демонический персонаж, преследующий сновидицу, будто бы возвращаясь за ней, приходя по своему желанию к ней в сон.

Образ белого зверя примечателен во многих отношениях. С одной стороны, он похож на корову, которая в «устном соннике» интерпретируется как символ болезни (*корова – хвороба*), а белая корова, как и белый конь, может рассматриваться как персонификация смерти [Толстая 2012: 64], наличие рогов может также указывать на демоническую природу этого существа. Изначально же животное характеризуется как белый медведь, сидящий на снегу. Это любопытно, поскольку в «устном соннике» нет толкования столь экзотичного для нашей культуры животного. Однако сам по себе образ белого медведя очень хорошо

вписывается в фольклорные модели осмысления сновидений: некое белое животное, обитающее в далеком, недоступном пространстве, отрезанном от нашего мира, непохожем на наш мир: белом, безжизненном, холодном (символически это ни что иное, как иной мир). Стоит обратить внимание, что медведь, как и конь, может рассматриваться в народной культуре как некое сакральное и потому опасное существо (само название «медведь» является субститутом его табуированного имени). При этом белый медведь может быть противопоставлен обычному бурому медведю как маркированное, связанное со смертью животное (также, как и белый конь).

Получается, что, с одной стороны, данный нарратив можно назвать примером символического сна: приснившийся «медведь» – символ болезни (метафора: болезнь – как скованность в теле – *хватає і не пускає*, опасное для жизни состояние – такое же, как попытка вырваться из лап хищника). С другой, «медведь» может выступать и как персонификация смерти, которой информантка избегала, так как победила животное. Другими словами, «медведь» во сне – не символ, а причина болезни, демонический персонаж, который ее вызывает.

Анализ приведенных нарративов поднимает проблему разграничения иномирных (термин Е.В. Сафронова [Сафронов 2008]) и собственно вещей (термин М.Л. Лурье и А.В. Черешни [Лурье, Черешня 2000: 277]), или символических, снов. Образы животных в сновидениях никогда не рассматривались исследователями как иномирные существа. Так, например, Е.В. Сафронов приводит нарратив «Каждый раз, когда мне снится белая лошадь, бегущая по облакам, умирает кто-нибудь из родственников или друзей...» в качестве примера «собственно вещего» (не-иномирного) сна [Сафронов 2008: 181]. Однако, анализируя развернутые нарративы и сравнивая их с быличками о встрече со сверхъестественными существами, мы видим, что подобный сюжет может быть организован как рассказ об иномирном сновидении.

Информанты

М – Мария, около 60 лет, г. Миргород, 2013 г.

ТМИ – Ткач Мария Ивановна, 1927 г.р., г. Винницкая обл., Жмеринский район, с. Тарасовка, с. Любивщина, 2012 г.

ГОП – Гончар Ольга Петровна, 1939 г. р., г. Ивано-Франковск, высшее образование, г. Миргород, 2012 г.

КНИ – Ксенз Нина Ильинична, 1948 г. р., г. Миргород, среднее специальное образование, г. Миргород, 2013 г.

Литература

- Анучин 1890 – *Анучин Д.Н.* Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда // *Древности: Труды Московского археологического общества.* Т. XIV. М., 1890.
- Виноградова, Левкиевская (в печати) – Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX в. // Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 3. М. (в печати).
- Гура 2012 – *Гура А.В.* Сонник // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого.* Т. 5. М., 2012.
- Лурье, Черешня 2000 – *Лурье М.Л., Черешня А.В.* Крестьянские рассказы о сбы- вающихся снах // *Традиция в фольклоре и литературе: статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии СПбГУ / Ред.-сост. М.Л. Лурье.* СПб., 2000.
- Сафронов 2008 – *Сафронов Е.В.* Рассказы об иномирных сновидениях в контексте русской сказочной прозы. Дисс... канд. филол. наук: 10.01.09. Ульяновск, 2008.
- Садова 2004 – *Садова Т.С.* Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста. Дисс... д-ра. филол. наук: 10.02.01. Санкт-Петербург, 2008.
- Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Смерть // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого.* Т. 5. М., 2012.

Е.Е. Левкиевская

(РГГУ, Москва)

Полесские представления о колтуне на западославянском фоне¹

Колтун – в полесской традиции особая болезнь демонического происхождения, имеющая внешнее проявление в виде спутанных, свитых плотным комом или плотными прядями волос на голове, которые невозможно расчесать, и внут-

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

ренные симптомы в виде слабости, сильной головной боли, ревматической ломоты костей, суставов, всего тела, в тяжелых случаях приводящая к слепоте и параличу. Как ряд других мифологизированных явлений и состояний, имеющих магические причины (ср. вихрь, клад), колтун в народной медицине осмысливается двояко. С одной стороны, он описывается в качестве самостоятельного субъекта мифологического действия, как некое существо, персонаж, обладающий собственной волей («коўтун нападае», «ковтун <...> чоловика мучыт у сэрэдыни»); с другой стороны, он выступает в качестве результата действия колдунов и ведьм, болезни, которая насыщается, передается человеку вследствие порчи, испуга, при соприкосновении с вихрем или заломом (спутанными, надломленными с целью порчи колосьями в поле) и подлежит уничтожению магическими способами.

Славянские представления о колтуне имеют четко выраженный региональный характер: в наибольшей степени они распространены в Польше, в западных частях Белоруссии и Украины. В меньшей степени они известны в чешской и словацкой традициях; в русской культуре поверья о колтуне носят единичный и спорадический характер. У южных славян это верование не встречается. Таким образом, Полесье является восточной окраиной ареала представлений о колтуне, центр которого находится на западнославянской территории. Полесские поверья об этом мифологическом существе ограничены западными и, в меньшей степени, центральными областями региона (Брестская обл., западные районы Гомельской обл., Волынская, Ровенская обл.; тексты из Житомирской, Киевской и Черниговской областей единичны).

Для его обозначения наиболее характерны два типа лексем: *колтун*, *коўтун*, *коўт* (в.-слав.), *koltun* (пол.) и эвфемизмы *гостец(ь)* (бел., укр.), *gościec* (пол.), *hostec*, *hostečna* (чеш., словац.), производные от слова *гость*, которым в славянской народной медицине часто называют опасные заболевания, в частности, падучую болезнь. В белорусском Полесье известно еще одно наименование колтуна – *лямец* и глагол *лямчицца* – о процессе завивания колтуна.

Причинами возникновения колтуна у человека могут считаться вполне рациональные явления – простуда, ревматизм, сильные переживания, грязь. Однако мифологическое осмысление появления колтуна наиболее распространено как в Полесье, так и за его пределами. Колтун может появиться в результате порчи, насланной на человека: «кто-то накинэ на кого-то» (брест.); «прыробит хто-то, зроблено» (гомел.); это «звязанэ з нэчыстою сылою» (житомир.). Поскольку колтун осмысливается как скрученные, свитые волосы, он соотносится с

такими мифологическими явлениями, как вихрь и залом (скрученные с целью порчи колосья в поле) по общей семантике кручения, верчения и целому ряду сближающих их мотивов. Во-первых, соприкосновение человека с заломом или попадание его в вихрь может служить причиной появления колтуна. Во-вторых, болезненные последствия от колтуна, вихря и залома проявляется в виде общих симптомов: слабости, ломоты рук и ног, болезни глаз, головной боли, паралича, что выражается с помощью слов: *скрутило*, *скрючило*, *скособочило* и пр. В-третьих, считается, что болезни, полученные от всех этих явлений, не могут быть вылечены рациональными средствами, а излечиваются магическими специалистами с помощью специальных практик, в том числе с помощью заговоров (заговоры на излечение колтуна см. [ПЗ: 335–338]). Наконец, в-четвертых, для ритуального уничтожения колтуна и залома используются одни и те же способы – сжигание, бросание в текучую воду, закапывание, подкладывание под камень, помещение в дорожную колею, где они размалываются колесами. Во избежание появления колтуна запрещалось бросать, где попало, подстриженные и оставшиеся после расчесывания волосы – если птица сошьет из них гнездо, у человека появится колтун. На востоке Полесья (в Черниговской обл.) появление колтуна у человека и в гриве коней объясняется действиями домового или ласки, которые заплетают людям и лошадям волосы.

В полесской традиции, как и во всем ареале распространения соответствующих поверий, колтун воспринимается как особое существо, живущее в человеке и проявляющее собственную волю и собственные пристрастия, отличные от воли и пристрастий человека. Если человек удовлетворяет эти пристрастия (обычно пищевые), колтун ведет себя тихо, в противном случае он мучает человека болезненными проявлениями, трясет его: «Коўтун не любіт прадуктов – буде тебе мучыць. Не прыніма якіх прадуктов, такой прадукт не злюбіт, дак он тагдзе: гы-ы, гы-ы – ее трэсёт» (с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). Этот сюжет соотносится с известным на юге Польши сюжетом об аналогичной болезни, называемой там *gościec*, сидящей внутри человека как некое демоническое существо, которое мстит, если ему не угодить. Если *gościec* не получает желаемого, у носящего его человека вырастает колтун – волосы у него свиваются в клубок, а сам человек задыхается; если больному дать то, что ему хочется, *gościec* успокаивается [Усачева 1999: 557]. Подобное поведение колтуна как самостоятельного существа, находящегося в человеке, сближает его с другим похожим явлением – икотой или кликушеством – разновидностью бесноватости в виде злого духа, напущенного с порчей, сидящего внутри человека

и проявляющего себя собственными поступками. Икота известна в русской и восточно-белорусской традициях [Левкиевская 1999: 508–511].

С икотой колтун сближает еще один мотив, известный в Польше: демоническое существо, вызывающее колтун, сидит, притаившись, под бузиной в ожидании человека, к которому оно может перейти: если человек коснется бузины или сорвет с нее ветку, колтун пристанет к человеку. Ср. русские представления об икоте, которая сидит на столбе или заборе, выбирая себе жертву, в которую она может вселиться.

Возникновение колтуна и его существование в/на человеке описывается как длительный болезненный процесс, проходящий несколько стадий. На первой стадии болезнь проявляет себя только внутренними симптомами – ломотой костей, головной болью, болезнью глаз и пр. С течением болезни колтун перемещается изнутри человека вверх, в голову и на последнем этапе развития болезни воплощается в спутанный ком волос: колтун «с сэрэдины на вэрх выходит» (брест.). Переход болезни из внутренней формы, когда она как бы разлита по всему телу, во внешнее материальное ее воплощение – шапку или пряди спутанных волос – приносит облегчение человеку и свидетельствует о переходе болезни в следующую, более зрелую стадию. Часто, ощутив признаки болезни, человек намеренно «запускает», т.е. создает в волосах колтун, чтобы болезнь из тела перешла в волосы. Получившийся таким образом колтун человек должен носить определенное время (год, два или три), дожидаясь, пока он «созреет» – до этого времени его запрещалось расчесывать и тем более отрезать во избежание тяжелых рецидивов болезни.

В Полесье различают две разновидности колтуна в зависимости от его формы – мужскую, в виде продолговатых спутанных кос или свитых прядей волос (*коўтун*), и женскую, в виде шапки (*коўтуница* или *коўтуниха*), которая считается опасней.

Отрезание и уничтожение колтуна – последний и наиболее ответственный этап всей болезни, который может выполнять лишь знахарь или человек, находящийся в состоянии половой чистоты (подросток или пожилой человек). Человека, рискнувшего самому себе отрезать колтун, неминуемо ждет слепота, паралич и смерть.

Обычно колтун отрезают, когда он отрастет настолько, чтобы между ним и головой можно было бы просунуть руку. В других случаях считается, что его следует отрезать только на первую после возникновения колтуна пасхальную всеночную (при возгласе священника «Христос воскрес!»), в Чистый четверг до

восхода солнца, при убывающем месяце или безлunii. Все способы уничтожения колтуна (сжигание в Чистый четверг, закапывание под вишней, выбрасывание в текучую воду, подкладывание под камень или навоз, расчленение в дорожной колее) являются универсальными формами уничтожения «нечистых» или сакральных предметов, широко известными во всех славянских традициях. Чтобы отрезанный колтун не вернулся снова к человеку, его задабривают, принося ему жертву: украшают цветами или заворачивают в чистую тряпочку вместе с куском хлеба и лишь потом относят на воду (ср. польские формы задабривания отрезанного колтуна: в Краковском воеводстве его заворачивают в тряпку вместе с хлебом и серебряной монетой или кладут в новый горшок вместе со сладкими яблоками, хлебом, сахаром и деньгами, после чего закапывают под яблоней или под порогом дома).

Литература

- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Кликушество // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- ПЗ – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
- Усачева 1999 – *Усачева В.В.* Колтун // // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.

М.Р. Майзульс

(Москва)

Герб дьявола, дьявол на гербе: «негативная» эмблематика как система

Одной из знаковых систем, которая в Средневековье активно использовалась как маркер демонических и демонизируемых персонажей, была воображаемая геральдика и, шире, вся совокупность различных эмблем. Система гербов – как индивидуальных знаков и маркеров статуса в новом, все более дробном, сеньориальном обществе – возникла в Западной Европе в первой половине XII в. Если сначала гербы появились у крупных сеньоров, то столетие спустя ими активно пользовались уже средние и мелкие дворяне. Гербы стали распространяться у лиц незнатного происхождения (городского патрициата, ремесленни-

ков, кое-где даже у крестьян). Своими гербами обзаводятся юридические лица и сообщества (города, цехи, братства и т.д.). Как писал Мишель Пастуро, за несколько столетий геральдика стала своего рода матрицей для множества знаковых систем, связанных с обозначением идентичности, демонстрацией родственных связей и т.д. [Пастуро 2012: 227, 235–238].

Поэтому неудивительно, что уже с конца XII в. эта система знаков в текстах и в изображениях начинает проецироваться в далекое прошлое, а также в пространство воображаемого [Пастуро 2012: 245–247; Pastoureau 1983b]. Свои гербы получают не только герои рыцарских романов или фигуры из античной истории, но и древние израильтяне – персонажи исторических книг Ветхого Завета, а также сакральные персоны – архангел Михаил, Дева Мария, Христос и Троица. Само собой, свои гербы возникли и на противоположной стороне баррикад – у сарацин, сражавшихся с крестоносцами в иллюминированных хрониках Крестовых походов, у римских воинов, издевавшихся над Христом, в многочисленных циклах Страстей, а также у самого дьявола, который, как считалось, стоит за ними.

Поэтому я предлагаю взглянуть на геральдику негативных (или прямо демонируемых) персонажей в свете геральдики дьявола, который занимает особое место в этой системе. В конечном счете, многие фигуры (дракон, жаба, скорпион, змея и т.д.), помещавшиеся на гербы иноверцев и прочих грешников, в средневековом демонологическом воображаемом выступали как атрибуты, «маски» или «эманации» дьявола и активно использовались в его собственной иконографии. Важно, что гербы, приписывавшиеся различным – реальным или вымышленным, принадлежащим далекому прошлому или эсхатологическому будущему – негативным персонажам строились по общим принципам, а то и вообще были идентичны [Pastoureau 1983a: 296, 301; Caroff 2000: 139–146; Luchitskaya 2000: 47–51, 55, 58–59].

При этом следует понимать, что фигура дьявола оставалась лишь потенциально возможным горизонтом интерпретации этих изображений. Скажем, помещая на щите еретика жабу, мастер (или заказчик, продиктовавший ему этот образ) мог следовать иконографической конвенции и маркировал негативный статус персонажа, не вкладывая в него отсылку к самой персоне дьявола (как вариант, эти отсылки могли закладываться, но не обязательно актуализировались зрителями). Кроме того, многие элементы иконографии и, в частности, геральдики негативных персонажей выполняли скорее не знаковую (разоблачение их природы и связи с дьяволом), а синтаксическую функцию – позволяли их

сразу же опознать на изображении и противопоставляли нейтральным / позитивным персонажам.

1. *Гербы Апокалипсиса*. В иконографии дьявольского мира воображаемая геральдика легко соседствует с настоящей. В одном случае дьявол и его подручные (будь то конкретные антигерои христианского предания или анонимные типажи) получают вымышленные гербы. В другом – подлинные гербы, принадлежащие реальным персонам или политическим сообществам, появляются в руках дьявола и его подручных. Подобная проекция, само собой, была призвана изобличить владельцев этих гербов как слуг сатаны.

Одно из пространств, где воображаемая геральдика дьявола и реальные гербы, спроецированные в пространство демонологии, встречаются чаще всего, были англо-нормандские Апокалипсисы XIII–XIV вв. с комментариями Беренгауда (IX в.) [Morgan 2006: 10–19]. Самый известный пример – это *Douce Apocalypse*, созданный ок. 1265–1270 для наследника Генриха III принца Эдуарда (будущего короля Эдуарда I) и его жены Элеоноры Кастильской. На иллюстрации к 20-й главе Откровения, где рассказывается о том, как в конце времен сатана после тысячи лет заключения вновь поднимет бесчисленное войско на финальную битву с силами света (Откр. 20:7), мы видим звероподобного рогатого дьявола-«полководца» [Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 180. P. 87; см.: Morgan 2006: 96, Fig. 67]. В его руках – красный щит с золотым поясом и тремя зелеными жабами.

Три жабы, само собой, отсылают к описанию «трех духов нечистых, подобных жабам», исходящих из уст Дракона-Дьявола, Зверя-Антихриста и Лжепророка. Как было сказано в Откровении, «это – бесовские духи, творящие знамения; они выходят к царям земли всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день Бога Вседержителя <...> И он их собрал на место, называемое по-еврейски Армагеддон» (Откр. 16:13–14, 16). Само дьявольское «исхождение» изображено несколькими миниатюрами раньше, где у каждого из трех апокалиптических монстров изо рта торчит по жабе [P. 68; см.: Morgan 2006: Fig. 56; ср.: Hamburger 1984: Fig. 4]. Комментарий Беренгауда уточняет, что жабы символизируют гибельную проповедь, полную богохульств [Morgan 2006: 96; Hamburger 1984: 10–12; Махов 2011: 105–107]. Соответственно, на иллюстрации к 20-й главе, где изображена финальная битва между силами добра и зла, на щите дьявола в виде трех жаб геральдически собрано все его воинство.

Важно отметить, что зеленые жабы на красном щите нарушают основополагающее геральдическое правило, которое запрещало совмещать или накладыва-

вать эмаль (красный, черный, синий и зеленый) на эмаль или металл (золото/желтый и серебро/белый) на металл [Пастуро 2012: 241–242]. Здесь же наложены две эмали. Известно, что нарушение этого принципа – прежде всего, сочетание черного и красного – было одной из отличительных черт, характерных для вымышленных гербов негативных персонажей, например, сарацин [Pastoureau 1983a: 302–303; Caroff 2000: 139–140; Luchitskaya 2000: 48].

Однако изображения армии сатаны в англо-нормандских Апокалипсисах превращается в пространство для сведения политических счетов. На той же миниатюре из *Douce Apocalypse* над войском дьявола реет хоругвь с геральдическими цветами, принадлежавшими реальному персонажу – Гилберту де Клеру, графу Глостерскому (1243–1295), который был одним из лидеров баронской оппозиции королю Генриху III. Стремление символически поквитаться с мятежниками также видно в более раннем *Trinity Apocalypse* (ок. 1255–1260), где на изображении «зверя и царей земных и воинства их, собранных, чтобы сразиться с Сидящим на коне и с воинством Его» (Откр. 19:19), один из рыцарей воинства тьмы несет герб (серебряный лев на красном щите), принадлежавший Симону де Монфору – лидеру баронской оппозиции Генриху III [Cambridge. Trinity College. Ms. R.16.2. Fol. 23; см.: Ailes 2008: 84].

Три зеленые жабы на красном поле из *Douce Apocalypse* вовсе не были единственным или базовым гербом сатаны. Мастера, иллюминировавшие различные англо-нормандские Апокалипсисы, помещали на щиты демонических персонажей множество разных фигур и использовали различные цветовые комбинации. Для того чтобы в этом убедиться, следует сравнить изображения битвы между Сидящим на коне (его визуально отождествляли с Христом) и войском Зверя (Антихриста), которое описывается в 19-й главе Откровения Иоанна Богослова.

Например, в *Tanner Apocalypse* (ок. 1250–1255) Христос вонзает копьё прямо в центр круглого щита с изображением черного четырехногого насекомого (муравья? скорпиона?). Точно такой же гад – на треугольном щите одного из царей за спиной семиглавого Зверя [Oxford. Bodleian Library. Ms. Tanner 184. Fol. 67]. В других рукописях на гербы Зверя помещается его собственный антропоморфный или зооморфный «портрет», который, вероятно, символизировал его собственную гордыню и идолопоклонство, в котором погрязли его подручные (вместо изображений Бога и святых они почитают идолов дьявола и его подручных). В *Getty (Dyson Perrins) Apocalypse* (ок. 1255–1260) у Зверя с царем за его спиной одинаковые круглые щиты с лазурным полем и профильным

изображением рогатого демона с крючковатым носом [Los Angeles. J. Paul Getty Museum. Ms. Ludwig III 1, fol. 41]. Стоит заметить, что в англо-нормандских Апокалипсисах гербы (в руках ангелов или в руках демонических сил) появляются только в сценах сражений – они выполняют изобличительную функцию, но остаются привязаны к своему основному носителю – щиту, который «требуется» лишь в бою.

2. *Скорпион: маркер иноверия.* Для того, чтобы проследить, как одна и та же фигура, принадлежащая к демонической геральдике и эмблематике, функционирует в разных сюжетных контекстах и мигрирует между гербами, флагами и различными эмблемами, можно, взять, например, изображения скорпиона, которого мы уже встречали на гербе Зверя-Антихриста.

Начнем с иконографии самого сатаны и его преобразований – с фрески, созданной ок. 1364 г. при участии Уголино ди Прете Иларио в соборе Орвьето (Капелла дель Корпорале). В первой сцене дьявол, принявший облик Мадонны с Младенцем, обращается к двум еретикам и одному доброму католику. Мнимая Дева Мария, помимо крупной надписи *dyabolus*, (само)разоблачается серыми перепончатыми крыльями и хищными лапами, виднеющимися из-под ее платья. Псевдо-Иисус, которого она прижимает к груди, вместо привычных атрибутов (прежде всего, яблока), держит в левой руке черное насекомое, похожее на скорпиона [Махов 2011: 44, вкл. 4, 5].

Во множестве сюжетов скорпион выступает как геральдический символ различных врагов Христа и христианской веры. Скажем, в одной из рукописей «Истории деяний в заморских землях», иллюминированной в Риме в 1295 г., мы видим войско сарацин, которое в 1098 г. осаждало Антиохию, где укрылись крестоносцы, которые сами незадолго до того овладели городом. Над войском магометан реет желтый флаг (явно отличающийся по цвету от позолоты, активно использовавшейся в той же миниатюре) с черным скорпионом [Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 9082. Fol. 66v; см: Luchitskaya 2000: Fig. 3].

Средневековая символика цветов, которая, конечно, не сводилась к геральдике, никогда не складывалась в единую систему; многие цвета, в зависимости от контекста, могли толковаться как *in bonum*, так и *in malum*; определенные цвета входили в моду или, наоборот, девальвировались и т.д. Тем не менее, желтый, как подчеркивает Пастуро, с XIII в. во многих источниках все чаще противопоставлялся золотому и толковался как цвет лицемерия, предательства и лжи. Он стал ассоциироваться с ересью, иноверием и конкретно с иудаизмом. Неслучайно опознавательные знаки, которые во многих концах Европы вынуждали

носить иудеев, часто были именно желтыми [Пастуро 2012: 218–220; Pastoureau 1983b; Wirth 2011: 225].

Черный скорпион на желтом фоне в иконографии вовсе не был зарезервирован за магометанами – это был универсальный маркер демонического (или скажем осторожнее – принадлежности к миру зла), который легко мигрировал сквозь время и пространство. Например, на одной из миниатюр в рукописи *Vitae Patrum*, созданной в Неаполе ок. 1350–1375 гг., мы видим темницу, а справа от нее – отряд рыцарей в шлемах-«саладах». Один из них держит в руках круглый щит с головой мавра, а другой – треугольный щит с черным скорпионом [New York. Pierpont Morgan Library. Ms. M. 626. Fol. 40]. Перед нами эпизод из жития фиваидского отшельника Аполлония (IV в.), рассказанный в «Истории монахов» (VII, 3.1–3.4) Руфина Аквилейского. Соответственно, рыцари – это отряд римского центуриона (сам он стоит впереди без щита), который заточил Аполлония в темницу [Schulz-Flügel 1990: 289–290].

Пара мавр (темная фигура) / скорпион встречается также в различных циклах Страстей. У Альбрехта Альтдорфера на «Полиптике св. Флориана» (1518) в сцене шествия на Голгофу за спиной Христа веет желтый стяг с изображением черного скорпиона и псевдо-еврейскими надписями. Скорпион (или какое-то близкое насекомое) также фигурирует на двух, почти идентичных по иконографии, версиях «Ессе Номо», приписываемых Босху или кому-то из его последователей [Indianapolis Museum of Art. № 2014.88; ср.: Philadelphia Museum of Art. № 352]. И там, и там перед балконом, на который вывели Христа в терновом венце, бушует толпа в фантастических костюмах. Первосвященники, их служители и другие иудеи вздымают руки и, как следует из евангельского источника этой сцены, кричат: «Распни, распни его!» (Ин. 19:5). По краям жестикулирующей толпы стоят две явно перекликающиеся или обрамляющие остальных фигуры. В индианаполисской версии у левого края сцены на желтом знамени, которое держит один из воинов, видно восьминое существо, похожее на муравья или на скорпиона без хвоста. У правого края стоит человек в многоцветной одежде, который пальцем правой руки указывает на желтый овал у себя на плече. Внутри него изображено черное, только уже восьминое, насекомое.

По форме и местоположению этот желтый овал напоминает знаки, которые в Позднее Средневековье во многих частях Европы требовалось носить иудеям, чтобы их нельзя было спутать с христианами. Эти знаки часто фигурируют в антииудейской иконографии. Например, на известной гравюре, опубликованной в «Нюрнбергской хронике» Гартмана Шеделя (1493), убийцы Симона Трентско-

го тоже носят на плече похожие овалы (в раскрашенных версиях «Хроники» – желтые) [Merback 2008: Fig. 10]. Правда, у Шеделя еврейский знак изображен как кольцо, а у Босха он сплошной – такие тоже бывали [Sansy 2001: 18, 33]. Чего на них, конечно, не было – это скорпионов.

Эта дистанция между реальным маркером и маркером из мира воображаемого принципиально важна. Историки, изучавшие многочисленные антиеврейские мотивы в позднесредневековой иконографии, часто спорят о том, какие черты и атрибуты (*judenhut*? крючковатый нос? скорпион? слепота и повязка на глазах? и т.д.) идентифицируют персонажей как иудеев, а какие – нет; какие были «зарезервированы» за иудеями, а какие использовались гораздо шире – для демонизации иноверцев (или даже – грешников) в целом [Lipton 2014: 244–245]. Эта постановка вопроса полностью правомерна: проповеди, трактаты, посвященные Страстям, и тексты страстных мистерий неустанно подчеркивали вину иудеев в богоубийстве. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «еврейский вопрос» так же активно был представлен в иконографии.

Тем не менее, как пишет Жан Вирт, в отличие от сюжетов, которые напрямую были направлены против иудеев (изображений ритуальных убийств, надругательств над гостией или различных вариантов *Judensau*), в позднесредневековых изображениях Страстей маркеры, которые бы однозначно идентифицировали истязателей и палачей именно как иудеев, не использовались. Например, мы не видим еврейских «кружков». Иконография Страстей не стремится ясно провести границу между римлянами и иудеями, изображает (римских) воинов в доспехах там, где, в соответствии с текстом Евангелий, должны были быть (иудейские) слуги первосвященников, и наоборот. Вероятно, что многозначность различных маркеров и атрибутов истязателей и палачей Христа была намеренной. Этническое или религиозное разграничение между иудеями и римлянами было менее важно, чем визуальное обличение богоубийц, которое должно было вызвать у зрителя максимальную ненависть к ним и максимальную самоидентификацию со страданиями самого Христа (при этом заказчик, создатель и зрители конкретного образа могли возлагать вину за смерть Христа на иудеев и считать богоубийцами их потомков). Послание страстных жестокостей было, прежде всего, не историческим, а вневременным и напоминало о том, что людские грехи (и, прежде всего, грехи самих христиан) продолжают распинать Христа, как некогда его распяли римляне с иудеями [Wirth 2011: 220–227]. Поэтому скорпионы или жабы на гербах, флагах или «значках» палачей хотя и

могли толковаться в антииудейском ключе, скорее ассоциировались не с конкретными формами иноверия, а с дьяволом и грехом в целом.

Литература

- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Пастуро 2012 – *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья. СПб., 2012.
- Ailes 2008 – *Ailes A.* Heraldry in Medieval England: Symbols of Politics and Propaganda // Coss P., Keen M.H. (eds.) Heraldry, Pageantry and Social Display in Medieval England. Woodbridge, 2008.
- Baschet 2014 – *Baschet J.* Les justices de l’au-delà. Les représentations de l’enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle). Rome, 2014.
- Caroff 2000 – *Caroff F.* Différencier, caractériser, avertir: les armoires imaginaires attribuées au monde musulman // *Médiévales*. 2000. Vol. 38.
- Hamburger 1984 – *Hamburger J.* Bosch’s *Conjuror*: An Attack on Magic and Sacramental Heresy // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. 1984. Vol. 14. № 1.
- Luchitskaya 2000 – *Luchitskaya S.* Muslims in Christian Imagery of the Thirteenth Century // *Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean*. 2000. Vol. 12.
- Morgan 2006 – *Morgan N.* The Douce Apocalypse. Picturing the End of the World in the Middle Ages. Oxford, 2006.
- Lipton 2014 – *Lipton S.* Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. N.Y., 2014.
- Merback 2008 – *Merback M.B.* Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Leiden; Boston, 2008.
- Pastoureau 1983a – *Pastoureau M.* Figures et couleurs péjoratives en heraldique médiévale // *Congreso Internacional de las Ciencias Genealógica y Heráldica*. T. 3. Madrid, 1983.
- Pastoureau 1983b – *Pastoureau M.* Formes et couleurs du désordre: le jaune avec le vert // *Médiévales*. 1983. Vol. 4.
- Sansy 2001 – *Sansy D.* Marquer la différence: l’imposition de la rouelle aux XIII^e et XIV^e siècles // *Médiévales*. 2001. № 41.
- Schulz-Flügel 1990 – *Schulz-Flügel E.* (ed.). Tyrannius Rufinus. *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*. Berlin; N.Y., 1990.
- Wirth 2011 – *Wirth J.* L’Image à la fin du Moyen Âge. P., 2011.

Э.Г. Матвеева
(РГГУ, Москва)

«Маркеры страха» в детских страшных историях

Канонического набора детских рассказов о «страшном», по-видимому, не существует. Мною был собран корпус современных детских страшилок (194 текста), записанных от детей 8-17 лет в ответ на просьбу рассказать мне какую-нибудь страшную историю. Как выяснилось, 87% процентов этих текстов выходят за рамки того, что было принято считать «классическими» страшными историями, большую часть из которых зафиксировала в «Указателе типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй» С.М. Лойтер [Лойтер 1998]. Кроме того, обнаружилась интересная закономерность. Отношение рассказчика к большей части «классических» текстов в большинстве случаев принципиально отличалось от отношения к текстам условно «нового формата». Это наблюдение было основано на выделении двух стратегий рассказывания детьми этих историй. Пользуясь терминологией М.В. Китайгородской и Н.Н. Розановой применительно к классификации «первичных повествований», я назвала эти стратегии «рассказ» и «пересказ» [Китайгородская, Розанова 2010]:

1). «Рассказ» – история рассказывалась для того, чтобы напугать/заинтересовать/заинтриговать слушателя, в роли которого выступал собиратель и другие участники практики (представляющие собой подобие «эмоционального» сообщества, не разделенного ни возрастными, ни какими-либо другими критериями, однако объединенные желанием испытать эмоцию). Ключевым становилось то, что собирались дети не для того, чтобы ответить на вопросы собирателя, а для того, чтобы рассказать истории друг другу. То есть сюжет транслировался, прежде всего, для достижения эмоциональной цели.

2). «Пересказ» – история основывалась на пересказе сюжета в ответ на конкретный запрос собирателя. Сюжет транслировался прежде всего для достижения информативной цели.

Тексты, рассказанные с использованием той или иной стратегии, обладают рядом характерных для них признаков – это размер и стилистические особенности. В частности, большие по объему тексты характерны для рассказов с использованием первой стратегии изложения (рассказ). Кроме того, важно использование большого количества деталей, которые не играют роли в развитии основного сюжета страшной истории; употребление самых различных эпитетов и

синонимов; включение в текст прямой речи; описание внешности мифологических персонажей, а также другие детали речи, нацеленные на эмоциональный отклик слушателя. Так как главным критерием при выделении двух типов стратегий является степень эмоциональной включенности рассказчика в процесс рассказывания, среди стилистических признаков можно выделить еще один – выражения, здесь и далее названные «маркерами страха» («лексемы с семантическим компонентом “страх”») [Козьмин 2012: 438]) или, говоря точнее, – слова, словосочетания, фразеологические единицы, сообщающие о реакции человека (чаще всего главного персонажа событий) на «страшный стимул».

Эти «маркеры страха», характерные для первой группы текстов (текстов «рассказанных»), напрямую не связаны с содержанием, однако вплетены в нарратив как описание непосредственной реакции на него рассказчика и других участников излагаемых событий. Наравне с элементами, имеющими прямое отношение к сюжету истории (человек, акция человека, пространство, мифологический персонаж, акция мифологического персонажа), они формируют нарратив о «страшном», согласно принципам, присущим «грамматике страха» (совокупности правил об изменении и сочетании различных элементов внутри страшных историй). О месте и роли этих маркеров в построении текстов страшных историй и пойдет речь далее.

Для дальнейшего развития темы, важно, с моей точки зрения, следующее сопоставление: будучи рассказом о необычном событии, призванном в своей естественной среде бытования вызвать эмоциональный отклик слушателя, детская страшилка близка к группе фольклорных текстов, объединенных под названием быличка (назовем ее «взрослый мифологический рассказ»). На их связь не раз обращали внимание исследователи [Гречина, Осорина 1981; Зуева 1985; Чередникова 1995; Лойтер 1998; Левкиевская 2006]. Тем не менее, сопоставления эти в основном касались элементов сюжета (общие мифологические персонажи, пространство, мотивы и пр.). Я же обращаю внимание на использование в тех и других группах текстов «маркеров страха», описывающих реакцию человека на «страшный стимул».

Большое количество исследований было посвящено внешности всевозможных монстров, чудовищ, демонов и прочих мифологических персонажей, чей образ, как считается, вызывает чувство страха. Самым характерным признаком для них является нарушение нормы (неправильное число конечностей, форма, размеры и пр.) [Неклюдов 2012]. Эти же свойства присущи и мифологическим персонажам страшных историй: это персонажи с несвойственными че-

ловеку размерами; с сочетанием несочетаемого (человеческого и животного, смешного и грустного, живого и неживого); персонажи с несвойственными живым людям увечьями; маргинальностью; обнаженностью; персонажи со свойствами, присущими киборгам; зооморфностью, оборотничеством; персонажи, представляющие собой ожившие предметы вещного мира; отделенные части целого со способностью к самостоятельному передвижению; персонажи с аномальным числом телесных органов; и с некоторыми цветовыми особенностями.

Однако почему существует мнение, что нарушение нормы – это страшно? Называя одной из причин присутствия в текстах «маркеров страха» реакцию человека на появление мифологического персонажа, мы тем самым утверждаемся во мнении, что этот персонаж и его внешность действительно представляются страшными. Иными словами, с одной стороны, внешность персонажа обуславливает появление «маркеров страха», с другой – присутствие «маркеров страха» убеждает нас в том, что персонаж действительно относится к разряду «страшных». Собственно, возникает вопрос, какие «стимулы» в страшных историях становятся причиной появления в текстах «маркеров страха»? Обратим внимание на маркеры страха в быличках:

Ну он и пошел, а звери за ним. Тот человек тоже домой пошел – жила у него вся дрожала. А бегут ему стрету волки, таки страшены – сейчас съедят [Криничная 2011: 222]. Ой до того напугал меня шишко, дак ажно дрожь на сердце, кровь сменилась в лице [Криничная 2011: 237]. А парень-то стоит вот так: живой не во день, дрожит [Криничная 2011: 255]. И я кое-как сено-то прирыла да как бегу, а сама дак вот эдак либандаю, дрожу... [Криничная 2011: 403]. Дак у меня душа в пятя, а волосы дак так шапкой выстали [Криничная 2011: 404]. Мужички что есть мочи заорали во все горло: „Ой, ой, ой!..“ [Криничная 2011: 215].

Похожие описания страха маркируют тексты детских страшных историй:

В ее жилах просто кровь перестала течь [№ 142]. Я понимаю, что у меня душа в пятках [№ 162]. Он лежит там, ни живой ни мертвый, весь перепуганный [№ 171]. Ору, даже голос потерял и так три дня не разговаривал. Все еще голос теряется, когда вспоминаю [№ 135]. В дупло один из них заглянул, заорал так, что двое остальных, не

спрашивая в чем дело, убежали вниз, обратно в лагерь. Тот по легенде остался там, мертвый, двое других – поседали, остались зайками [№ 165].

После анализа текстов выяснилось, что при описании реакции персонажа страшной истории (как взрослой, так и детской) на «страшный стимул» рассказчик использует маркеры трех уровней: стандартные глаголы, описывающие состояние страха; описание того, что под воздействием эмоции происходит с внутренним или внешним состоянием человека; варианты попыток к спасению участников событий. Элементы этих уровней выстраиваются в цепочки, некоторые из звеньев которых образуют устойчивые сочетания, одно из них: буквальное сообщение об испытываемой эмоции (*он страшно испугался*) + попытка сбежать (*убежал так быстро, как только смог*).

Возникает вопрос, типичны ли такие цепочки только для исследуемых нарративов или они встречаются и в других текстах? Обратившись к Национальному корпусу русского языка (www.ruscorpora.ru), я начала поиск по таким устойчивым сочетаниям. Были найдены некоторые из представленных связок, однако, в отличие от страшных историй (к которым обычно присоединялся ряд других непостоянных элементов), их количество одним-двумя элементами обычно и ограничивалось: *И тут Семён испугался, затаился, из дому неделю не выходил* [Улицкая 2000: 252]; *Так испугался, что его словно бы парализовало, он не мог ступить шага к чёрной пропасти и сжался у скамейки* [Быков 2002: 8]; *Гаврика охватил ужас. Он вспотел от волнения* [Катаев 2007: 41].

Помимо элементов, составляющих в страшилках устойчивые связки, я проверила на наличие в Национальном корпусе русского языка сочетаний с большинством других элементов: «Волосы дыбом», «от страха», «побледнеть», «дрожать», «бросить в дрожь», «кровь в жилах застыла/перестала течь», «душа в пятках», «ни живой, ни мертвый», «заколотилось сердце», «не мог пошевелиться» и др. Помимо предложений, в которых некоторые из этих слов и словосочетаний употреблялись в совершенно ином контексте (побледнеть от возмущения, молодой человек с темными глазами и волосами дыбом, дрожать от злости и пр.), встречались и описания ситуаций, подходящих по смыслу (реакция на страшный стимул), однако в них количество элементов также редко превышало более двух маркеров.

По этим же параметрам я проверила фонд сказок ЭНИ (www.feb-web.ru), что дало точно такие же результаты. Реакция на «страшный стимул» составляла

устойчивые цепочки, не превышающие двух-трех элементов в связке: *забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские, с глазами; вместо вереи у ворот – ноги человечьи, вместо запоров – руки, вместо замка – рот с острыми зубами. Василиса обомлела от ужаса и стала как вкопанная* [Афанасьев 1984].

Убедившись в том, что для текстов из национального корпуса русского языка (преимущественно литературного характера), также, как и для текстов сказок, длинные (больше двух элементов) цепочки маркеров страха не свойственны, я обратилась к корпусу быличек [Криничная 2011; Глебова 2011]. Ситуация там оказалась противоположной, описание реакции было богатым, а цепочки, как и в детских страшных историях, достигали 7 элементов:

От испугу бабка Федоса бросилась из избы утекла. Плачет, от страха скулы свело. Забежала она <...> оставь соседке, еле-еле рассказала, что случилось. Ну, та ее, конечно, ночевать у себя. Как же – страх-то. Целую неделю бабка боялась домой возврататься: в церковь ходила, постилась. Молитв научилась. Совсем набожная потом стала. С того больше такая чертовщина с ней не случалась. А она-то так до самых последних дней опасалась. А вдруг, мол! Это ж вот надо такое чудо! Тут сразу поседеешь. Что ты, что ты!.. [Глебова 2011: 30]

Вероятно, такое положение дело можно объяснить следующим. Дело в том, что в корпусе русского языка представлены контексты из объемных произведений и описание реакции на «страшный стимул» в них часто бывает растянуто по тексту. Тогда как в текстах быличек и страшилок (чаще всего не обладающих большими объемами) та же реакция нуждается в сжатом, концентрированном описании. Это приводит к нанизыванию одних маркеров на другие и выстраиванию порой достаточно длинных нарративных цепочек, доходящих до 7-8 единиц в одной связке:

Мои нервы пошатнулись очень сильно, сначала я терпел, я понимаю, что у меня душа в пятках, я не могу заорать от страха, страшно мне безумно, мне хочется, чтобы мне помогли, мне очень мало лет, я не могу просто закричать, мне нужно закричать какие-то слова. После этой ночи я охрип наглухо [Матвеева 2016: № 162].

В отличие от примеров, взятых из Национального корпуса русского языка, у приведенных текстов быличек и страшилок есть одна задача – в сжатые, ограниченные ситуацией рассказывания сроки передать некоторое эмоциональное переживание (страх). Этим, вероятно, и объясняются, почему маркеры страха в этих текстах образуют такие длинные и богатые элементами цепочки, которых нет в обычных текстах с описанием реакции на страшный стимул. Отсюда объяснение отсутствия таких цепочек в сказках и текстах других жанров, в которых, вероятно, «страшный стимул» и реакция на него не первостепенны с точки зрения логики повествования («маркеры страха» практически совсем отсутствуют в преданиях). Все это говорит о том, что функция маркеров страха состоит в достижении рассказчиком определенной цели своего повествования – эмоциональной (желание совместного переживания соответствующей эмоции рассказчиком и слушателем). Если опираться на упомянутую форму стратегии и связанную с ней коммуникативную ситуацию, в которой рассказываются такие тексты, для них важна ответная реакция слушателя. Тогда как тексты, передающиеся без использования этих маркеров (в рамках стратегии «пересказа»), чаще всего на ответную реакцию слушателя (собирателя) не опираются. Вероятно, наличие / отсутствие маркеров страха в том или ином фольклорном тексте, а также наличие / отсутствие длинных цепочек с этой эмоциональной реакцией может служить дополнительным основанием для разграничения, с одной стороны, жанров фольклора, с другой – текстов, записанных в живом бытовании, от текстов, полученных в ответ на вопрос собирателя.

Литература

- Афанасьев 1984 – *Афанасьев А.Н.* Василиса Прекрасная: [Сказка] № 104 // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 1. М., 1984.
- Быков 2002 – *Быков В.* Болото // Бедные люди. М., 2002.
- Глебова 2011 – *Глебова В.Д.* Былилки и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края. Орел-Брянск, 2011.
- Гречина, Осорина 1981 – *Гречина О.Н., Осорина М.В.* Современная фольклорная проза детей // Фольклор и историческая действительность: Русский фольклор. Т. 20. Л., 1981.
- Зуева 1985 – *Зуева Т.В.* Категория чудесного в современном повествовательном фольклоре детей // Проблемы интерпретации художественных произведений: Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. Б. П. Кирдан. М., 1985.
- Катаев 1936 – *Катаев В.П.* Белеет парус одинокий. М., 2007.

- Китайгородская, Розанова 1999 – *Китайгородская М.В, Розанова Н.Н.* Речь москвичей. Коммуникативно-культурологический аспект. М., 1999.
- Козьмин 2012 – *Козьмин А.В.* «Страх» и «страшное» в рассказах о демонах: по материалам экспедиций в Монголию // *In Umbra : Демонология как семиотическая система.* Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Криничная 2011 – *Криничная Н.А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былинки, бывальщины, поверья Карелии и сопредельных областей: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 2011.
- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологическая система страшилок в сравнении с традиционной мифологией // *Детский фольклор и культура детства: материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения».* СПб., 2006.
- Лойтер 1998 – *Лойтер С.М.* Детские страшные истории («страшилки»). Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // *Русский школьный фольклор: От «вызываний» пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов.* М., 1998.
- Матвеева 2016 – *Матвеева Э.Г.* Детские страшные истории (современные записи): содержание и прагматика. Магистерская диссертация (рукопись). М., 2016.
- Национальный корпус русского языка – URL: <http://www.ruscorgora.ru/>
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // *In Umbra : Демонология как семиотическая система.* Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Улицкая 2000 – *Улицкая Л.* Казус Кукоцкого [Путешествие в седьмую сторону света] // *Новый мир.* М., 2000. Вып. № 8–9.
- Фундаментальная русская библиотека – Фундаментальная русская библиотека. Русская литература и фольклор. Сказки. URL: <http://feb-web.ru/feb/skazki/search.asp>
- Чередникова 1995 – *Чередникова М.П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.

А.Е. Махов
(РГГУ, ИНИОН РАН, ИМЛИ РАН Москва)

**Дубина Богоматери. Вещь и слово в демонологической иконографии
«Мадонны приходящей на помощь»**

Иконографический тип «Madonna del soccorso» («Мадонна приходящая на помощь») – чрезвычайно редкий, обычно даже не упоминаемый в общих типологиях мариологической иконографии. Он бытовал исключительно в Италии (главным образом в Умбрии, Марке и Тоскане) в 1480-е – 1520-е гг.

Изображения данного типа обычно включают 4 фигуры: в центре – сама Мадонна и некий ребенок, который ищет у нее спасения от демона; справа – сам демон, преследующий ребенка; слева – коленопреклоненная женщина (вероятно, мать ребенка). Мадонна в высоко поднятой правой руке держит дубину (или палку), видимо, угрожая ею демону или собираясь его побить.

Существуют два толкования этой сцены. Ребенок, защищаемый Богоматерью, либо не был крещен в раннем детстве (с практикой позднего крещения боролся орден августинцев, в недрах которого, как полагают многие исследователи, и возник данный иконографический тип), либо был случайно «послан к черту» разгневанной матерью, в сердцах произнесшей расхожее выражение *che il diavolo ti porti via*. В обоих случаях демон имел основания полагать, что получил право на ребенка, которого спасает лишь заступничество Богоматери.

Мотив ребенка, «посвященного» (случайно или сознательно) матерью дьяволу, но в конце концов спасенного Богоматерью, присутствует в средневековых текстах (например, в «Speculum Historiale» Винсента из Бове или в «Чудесах Девы Марии» Готье де Куанси). Однако в этих текстах отсутствует самая интригующая деталь данной иконографии: дубина, которой орудует Богоматерь.

Почему Дева Мария использует оружие не только мужское (Э. Эль-Ханани, трактующая «Мадонну приходящую на помощь» в духе феминизма, с удовлетворением отмечает маскулинную физическую силу Богоматери в этом сюжете), но и мужицкое, плебейское? В демонологических изображениях такой мужицкой дубиной ворочает сам дьявол, утративший былое благородство; персонажам же небесного пантеона (архангелу Михаилу, например) пристало скорее пользоваться копьем, мечом, кинжалом. Почему бы Богоматери не поражать демона (или угрожать ему), например, копьем с рукояткой в виде креста, как это

порой делает св. Маргарита, да и сама Богоматерь (на северном тимпане в парижском соборе Нотр-Дам, где изображен сюжет о Теофиле)? Более того: Богоматерь могла бы и вообще не пользоваться оружием: ведь ей достаточно прикрыть ребенка своим плащом, как прикрывает она праведных в иконографическом типе «*Madonna della Misericordia*».

Мы имеем дело с деталью, которая не обусловлена центральным сюжетом, но пришла извне. Вопрос состоит в том, откуда она пришла. Две основные гипотезы происхождения дубины возводят ее либо к театральному атрибуту, который мог фигурировать в представлениях на священные сюжеты (дубина якобы нередко использовалась для комической расправы с врагом и в народном театре), либо к реальному быту ренессансной женщины, которая могла носить подобную дубину для защиты от змей и от диких животных.

Обе гипотезы трактуют дубину как реальный предмет. В обоих случаях возникают проблемы с толкованием символического смысла, который, на наш взгляд, ей должен быть присущ. В первой гипотезе Мадонна с ее фольклорно-театральной дубиной оказывается втянутой в стихию народной «смеховой культуры» – в комическую ситуацию; она становится, по определению Тимоти Вердона, «комической Мадонной (*humorous Madonna*)». С этим трудно согласиться: на изображениях «*Madonna del soccorso*» комичен дьявол, но Мадонна – как и вся ситуация спасения ею ребенка – сохраняет полную серьезность. Кроме того, предположение о комичности всего сюжета противоречит практике храмового использования данных образов (некоторые изображения «*Madonna del soccorso*» и поныне остаются в действующих итальянских храмах). Во второй гипотезе дубина, истолкованная как бытовая реалья, просто теряет всякую символичность: Мадонна воспользовалась орудием, которое она, видимо, по обыкновению прихватила с собой...

Но что если дубина Богоматери – не реалья, но переведенная в визуальный план словесная метафора; не *res*, а *verbum*? Путь к обоснованию этой гипотезы открыл один из первых исследователей иконографии «*Madonna del soccorso*», Поль Пердризе, предположивший, что визуальный мотив дубины связан с обыгрыванием средневековыми богословами паронимии *virgo – virga* ('дева' – 'прут, палка, жезл').

Пердризе изложил свой материал чрезвычайно сжато, и поэтому, возможно, его доводы не показались убедительными другим исследователям. Стоило бы подробнее проследить ход мысли средневековых богословов, которые, отталкиваясь от паронимии *virgo – virga*, в конечном итоге превращают *virga* из

символа Богоматери в орудие наказания, которое сама же Богоматерь и использует. Примером нам послужит проповедь (упоминаемая, но не анализируемая у Пердризе) цистерцианского монаха Адама, аббата Персени, «На благовещение» (рубеж XII-XIII вв.).

Адам традиционно берет в качестве отправного пункта строку пророка Исаии: «Произойдет ветвь (*virga*) от корня Иессеева» (Ис. 2, 1), отождествляя эту *virga* с Девой Марией (*Virga haec Virgo Maria est*) – ветвью на плодоносном древе в райском саду, принесшей «плод жизни», т. е. Иисуса.

Эта плодоносная *virga* тут же превращается одновременно и в «розгу» наказания, и в «посох» поддержки. «Мать наша, будучи матерью милосердия, в то же время и прародительница справедливости (*justitia*)»; Дева Мария «при взыскании (*correctio*) – розга/палка исправления (*virga reductionis*), при направлении [на путь истинный] – посох поддержки; розгой исправляется виновный, дабы он не погиб; посохом поддерживается праведный, дабы он не упал». Сама Богоматерь «ударами розги (палки) исправляет слугу, превращая его в сына, поддержкой посоха ведет сына в Царство».

Адам многократно упоминает, в одном ряду с милосердием, власть (*potestas*), силу и мужество (*fortitudo*) Богоматери: «таково милосердие Твое, какова и власть»; «ветвь» ее гибка (*flexibilis*), но и сильна (*fortis*). Богоматерь, наделенная у Адама этими маскулинными качествами, использует, однако, не холодное оружие, подобающее мужчине, а лишь розгу/палку как орудие скорее наказания/исправления, чем окончательного уничтожения.

Значит ли это, что у демона есть шанс исправиться? Ничего подобного. Наказание палкой просто предшествует окончательной расправе, которую чинит уже Сын Божий. Орудия у Адама четко распределены: «Дева Божья и мать человека – палка (*virga*); Богочеловек, сын Девы, – топор (*securis*). Палка ударяет, чтобы наказать; топор падает, чтобы уничтожить». И хотя в целом, как пишет Адам, «палка наказывает, чтобы исправить», нет сомнения, что в данном случае «легкое» наказание палкой – прелюдия к вечной муке: ведь «топор уничтожает, чтобы послать в огонь (*securis destruit, ut in ignem mittat*)».

В.В. Медведев

(МГТУ им. Г.И. Носова, Магнитогорск)

Образ бани в традиции чувашей: вербальный код

Традиционные воззрения чувашей содержат многочисленные сюжеты о божествах и духах, локализирующихся в пространстве поселения, двора, дома и хозяйственных построек. Положительные и отрицательные персонажи регулируют взаимоотношения и требуют к себе индивидуального внимания, выраженного обращениями и дароприношениями. Согласно народным знаниям, духи сосредоточены и в бане, расположенной на усадьбе или за её пределами. Удмурты считают баню местом нахождения амбивалентных существ и, если человек их ничем не огорчает и относится к ним уважительно, они ему помогают.

Чуваши среди потусторонних сил, обитавших в бане, выделяли *Мунча вучё* «банного духа», *Мунча вар* «духа банного оврага», *Ниш*, *Вилё туйё*. Хозяином локуса является *Ийе* – злое существо, нападающее на людей и насылающее болезни.

Дух *Ийе* может навредить человеку, поэтому не разрешается посещать баню после того, как все помоются, т.к. последними споласкиваются *Ийесем*. Дух приходит в образе человека, но всегда обнажённым, поскольку он не нуждается в одежде, непрерывно находясь в бане. *Ийе* может запарить человека веником, вымотать его внутренние органы и обвить столбы полка. Зайдя в баню, следует произнести: «*Сёмёлле-нёсмёлле*». Повторяют фразу начиная париться.

Для борьбы с *Ийе* в веники вставляли рябиновые прутья, ударяли по каменке три раза, укладывая их крестообразно. Это многоликое существо, различали *Уй ийи*, *Вярман ийи*, *Кямака ийи*, *Карта ийи*, *Пусма айё ийи*, *Виç куçлă ийе*. От духа часто страдали дети, которых *Ийе* заставлял плакать. Еще одним признаком была детская худоба. При этой болезни совершали обрядовые действия. Например, детей выносили на середину двора, сверху накрывали и символически избивали, читая молитву. Ребёнка омывали *ийе курякё* «отваром травы», который затем относили на перекрёсток. Для предотвращения болезни существовали запреты. По одному из них не разрешалось оставлять ребёнка на земле, поскольку к нему мог пристать дух. При недомогании младенца после бани *Ийе* адресовали вылепленные матерью из теста изображения коровы, телёнка или птицы.

Баню считали локусом колдовства. Желая стать злым духом *Вунӑр*, человек отправлялся в баню, предварительно сняв с себя нательный крест и раздевшись. Здесь *Ийе* готовил для него воду в двенадцативедерной кадке, плевал на неё двенадцать раз и двенадцать раз окунался. Человек погружался в воду также двенадцать раз и засыпал, во сне происходило его обучение. Здесь, полагали чувашаи, можно научиться игре на скрипке. Человек в полночь шёл в баню, прихватив с собой скрипку и петуха. Перед ним появлялся дух в образе скрипача или старика, который должен был обучать. Сделав порез на мизинце, и передав кровь духу, ученик тем самым отдавал свою душу. Получив её, *Ийе* начинал играть на скрипке, а затем передавал человеку, уже умеющему играть. Для освобождения нужно было бросить в *Ийе* петуха, которого он сильно боится, после этого человек был свободен.

Пожалуй, вера в банных духов – одна из самых распространённых. На Русском Севере и в Верхнем Поволжье у русских бытовало поверье о *баннике*, *дедушке баенном*, *буке баенном*, который мог даже наказать человека. Например, гадая, девушки бросали землю, взятую из-под девяти заборных столбов, на каменку, задавая вопрос: «Байничек, деятиугольничек! Скажи, за кем мне быть замужем?». Нагайбаки в среду (накануне чистого четверга) на пасхальной неделе готовят *уле мучасы* «баню покойников». Заранее приносят чистое полотенце, новый веник и мыло. Информантом была рассказана история, услышанная им от бабушки: в молодости, не успев сходить в баню после работы, она отправилась мыться ночью, но перед баней услышала, что кто-то сильно парится, а когда позвала, шум прекратился, и в помещении никого не оказалось. Приглашение усопших в баню распространено и среди чувашей. Совершают это при поминании на третий, седьмой и девятый дни.

В наше время подобные повествования можно услышать во многих чувашских поселениях (и не только в чувашских), поскольку вера в наличие в бане духов жива до сих пор. Часто они не имеют собственного названия, но запреты, бытующие среди сельчан, подтверждают их существование, особое (почтительное) отношение к ним. Повсеместно запрещено посещение бани в ночное время, что не всегда соблюдается. Вспоминают и духа *Ийе*, которым запугивали детей. Приверженцы традиционных обрядов и верований проводили моление банному духу и приносили жертву. Сейчас это уже исключение из правил, поскольку старшее поколение, совершавшее подобные действия, уходит, а молодые семьи хранят данную традицию эпизодически.

По отношению к мистическим представлениям о жилище, хозяйственных постройках, даже пространстве поселения в целом, воззрения о потусторонних обитателях бани наиболее устойчивы и передаются среди чувашей в форме устных повествований из поколения в поколение. Подобные нарративы доказали устойчивость своего существования на протяжении столетий.

О. А. Мещерякова, Н. В. Шестеркина

(ЕГУ им. И.А. Бунина, Елец, Мордовский гос. ун-т им. Н.П. Огарева, Саранск)

Перцептуализация образа домового в художественном дискурсе

В фольклорной картине мира разные поверья создают различные «обличья» домового: орнитоморфное или зооморфное. В поздней традиции домовый антропоморфен. Однако чаще это существо невидимо и неуловимо, поэтому о нем говорили как о «незримом хозяине», «невидимой силе»; подчеркивали: «Домовые нас видят, а мы их нет».

В языковой картине мира ядерный компонент семантической структуры демонологемы опирается на понятие 'нечистая сила', содержание которого расширяется и углубляется за счет ядерных дифференциальных сем 'местообитание', 'время появления', 'характер совершаемых действий', 'внешний вид' и периферийных 'особенности голоса' [Кириллова 2011].

Образ домового в художественной картине мира формируется не только под влиянием языка, фольклора, но и собственно-эстетического сознания как целой эпохи, так и отдельного автора.

Привлекая к себе внимание поэтов и писателей, «дух-хозяин» меняется на протяжении существования нашей литературы в плане изображения и «движется» от некоего невидимого нечистого духа к существу, вполне воспринимаемому зрением или слухом человека. Подобная трансформация позволяет говорить о процессе художественной перцептуализации домового.

В поэтическом дискурсе XVIII–XIX вв. авторы того времени не стремились к включению образа домового в «перцептивный» контекст. Используя номинацию *домовой*, они оставляли за ним образ невидимого, ограничиваясь упоминанием о его связи с нечистой силой. Например, басня И.А. Крылова указывает на подчинение домового демонскому воеводе: «Какой-то *домовой* стерег богатый клад, // Зарытый под землей; как вдруг ему наряд // От *демонского воеводы*» (И.

Крылов. Скупой). Еще раньше, в басне И.И. Хемницера, названной «Домовой», обозначением, синонимичным *домовому*, выступает лексема *нечистый*. С таким пониманием связана и изображаемая автором функция домового – пугать («Хозяин, говорят, один какой-то был, // Которому от *домового* // Покою не было в том доме, где он жил: // Что ночь, то *домовой* пугать его ходил»), но внешность домового не обрисовывается.

А.С. Пушкин то связывает домового с бесами («Закружились бесы разны, <...> Что так жалобно поют? // *Домового* ли хоронят, // Ведьму ль замуж выдают?» (А. Пушкин. Бесы)), то видит в нем хранителя дома («Поместья мирного незримый покровитель, // Тебя молю, *мой добрый домовой*, // Храни селенье, лес и дикой садик мой // И скромную семьи моей обитель!» (А. Пушкин. Домовому)). Поэт создает этическую привлекательность образа духа. В этом он близок представлениям о домовом, существовавшем у восточных славян, для которых «домовик» был опекуном дома [Виноградова 2001], но какой-либо визуализации образа нет, напротив, подчеркивается его незримость (*незримый покровитель*).

Другими поэтами XIX в. среди внешних признаков домового, как правило, выделяется тот, что связан со старостью. В стихотворении А. Дельвига «Хлоя» девушка, решившая подшутить над стариком, увивавшимся за молодыми, заманила его в удаленное местечко и показала зеркало, старик же сам себя принял за домового и, испугавшись, сбежал: «*Домовой* меня, родная, // У окна перепугал...». Страх как основное чувство героя соотносится с категорией ужасного и, как следствие, эстетически непривлекательного. В стихотворении Е.П. Ростопчиной «Потерянное кольцо»: «Ворожея ль заговорила?.. // Иль спрятал *старый домовый*?» признак *старый* эксплицируется, за счет чего представление о непривлекательности, хотя по-прежнему без визуализации, усиливается.

В XX в. в художественном дискурсе намечается иная тенденция. Образ домового получает перцептуализацию, определяющую включение в текст упоминание внешних черт, воспринимаемых зрением или слухом.

Зрение дает восприятие «домашнего духа» через признак формы, а также через световые и цветовые признаки.

В поэтическом образе домового отмечается малый рост: «Там живет *он*, *маленький и лысый*...» (Н.С. Гумилев. Крыса); в том числе посредством сравнения: «*Домовой* присел меж кочек, // *Будто съежился в комочек*» (В.Я. Брюсов. Друзья). Также встречается упоминание о кривизне ног, что сближает домового с чертом: «*Домовому* в овине скучно, // По ночам *кривоногому* не спится...»

(В.И. Горянский. Сказка о долговом). Домовой наделяется и особой формой спины – горбом: «Где странники-годы почили золой, // И бесперечь *хнычет горбун-домовой*» (Н.А. Клюев. «Шесток для кота – что амбар для попа...»).

Звуковое поведение домового становятся основой описания этого духа во многих стихотворениях. Это может быть кашель: «Что там? Будто кашель домового?» (Н.С. Гумилев. Крыса). Или звук, напоминающий крик петуха: «...флюгер на ветру // *С петушиным криком* крутит домовой» (К. М. Симонов. «В домотканом, деревянном городке...»). Звук крика кукушки как проявление домового связан не с птицей, а с часовым механизмом: «Домовой *куковал из часов*» (Саша Черный. В саксонской Швейцарии). Особо выделяется звуковое действие, сближающее домового с человеком: «За печкой домовый *твердит скороговоркой*» (Н. А. Клюев. «Осиротела печь, заплаканный горшок...»); «Слышь, на печи // *Скребется* домовый? // В глухой ночи Он *кирпичи* // *Считает*» (М. Вега. Метельная колыбельная).

То, что домовой покрыт шерстью, вызывает особый интерес, но этот признак дан в качестве зрительного, а не осязательного: «На насести *патлатый* домовый» (Б. Семенов. Ведьмы).

В последующем поэтическом творчестве перцептуализация домового развивается. В стихотворении В.А. Луговского «Перекресток. Красный светофор...» домовый имеет внешний признак ‘покрытый шерстью’. Наряду с этим поэт наделяет домового еще и способностью ощущать вкус: «Ходит шерстолапый домовый, // *Ледяные капли* пьет из крана».

Перцептуализация домового сопряжена как с его непривлекательностью, так и с привлекательностью, рассматриваемой в эстетическом плане: «...И, может быть, увидит домовый, // Как я его *мохнатостью* люблю» (Л. Мартынов. «Я осенью немного раздражен...»).

В прозаическом тексте XX в. перцептуализация образа домового проявляется еще более явно. Причем наделение домового воспринимаемыми чертами уже не ограничивается рамками этической или эстетической привлекательности / непривлекательности, а формирует эстетику игры.

Так, в новелле А. Грина «Словоохотливый домовый» в описание домового вводятся свето- и цветообразы («в его *мутных, красных* глазах»); размер («*маленький* домовый»), осязательное ощущение («*мохнатую, невытую лапу*»). Доминантным выступает свойство домового издавать: 1) звуки человеческой речи (что подчеркнуто автором заглавием рассказа – *словоохотливый*), но отличающиеся от таковых тембром («сказал он *голосом, напоминающим* голос попу-

гая»); 2) звуки, связанные с переживаемой физической болью («стонал»). Подобная перцептуализация формирует черты зоо- и антропоморфного домового. Этот образ согласуется с философией искусства Серебряного века, для которого показательна особая эстетика демонического. Наиболее ярко она воплотилась в героях живописных полотен М. Врубеля, опиравшегося на идею Ф. Ницше о сверхчеловеке (в русском варианте – человекобога) [Домахина 2007]. В рассказе эта идея за счет перцептуализации присутствует, но разыгрывается, подводя к противоположному итогу: человекобог слабее человека: «Только мы, пятипалые, можем разбирать знаки сердца; домовые – непроницательны».

Таким образом, для художественного дискурса XIX века более характерна демонологизация домового. Художественным исканиям рубежа и начала XX века свойственна демифологизация и десакрализация демонических сил. В рамках этого процесса происходит визуализация и – шире – перцептуализация образа домового.

Литература

- Виноградова 2001 – *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: автореф. дис. ... док. филол. наук. М., 2001.
- Домахина 2007 – *Домахина Н.М.* Эстетика демонического в русской художественной культуре XIX – начала XX веков: автореф. дис. канд. фил. наук. СПб., 2007.
- Кирилова 2011 – *Кирилова И.В.* Семантическое поле «Нечистая сила»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2011.

Т.А.Михайлова

(РГГУ, МГУ им. М.В.Ломоносова, Институт языкознания РАН)

Демон как синтаксическая функция

В основе исследования лежат фольклорные сюжеты, связанные в первую очередь с разными аспектами убийства детей (их уничтожения, их гибели от небрежного обращения и проч.), но теоретически выработанная методика может найти более широкое применение.

За данными сюжетами лежит реальная практика жестокого или небрежного обращения с детьми, приводящая к их гибели. Однако, как я понимаю, факт

убийства матерью или иным близким родственником ребенка всегда воспринимается как некая аномалия, грех, дурной поступок. Отсюда возникает стремление вытеснить свершившееся как из индивидуальной памяти субъекта, так и из коллективной памяти и микросоциума, и коллективной памяти в более широком смысле. При этом начинает действовать механизм замещения, который на уровне нарратива воплощается в ряде сюжетов, легко группируемых по синтаксическим признакам.

Итак: «мать убила своего ребенка»: субъект – предикат – объект (SVO). Механизм замещения вытесняет один из базовых членов клаузы, распространяющейся далее в нарратив.

Замещение S. В данном случае выделяются сюжеты двух типов.

1. Ребенка убила (стала причиной гибели) не мать (сестра, отец, мачеха), а демон, воплощающийся в каждом типе культуры в традиционного представителя низшей мифологии, иногда – «специализирующегося» в данной области.

Пример-1: вернувшись с поля, отец застаёт жену в состоянии беспамятства, в руках ее лежит задушенный ребенок. Придя в себя, мать рассказывает, что ребенка задушила явившаяся на ее неосторожный псевдо-призыв полудница.

Пример-2: мать не уследила, что ребенок подошел к болоту, потянулся за дикой лилией и трясина затянула его. В дальнейшем мать рассказывает, что облик цветка приняла феяри, она же заманила ребенка в болото, а на мать навела сон.

Пример-3: родители уехали по делам, наказав сестре следить за маленьким братом. Та не выполнила наказа и в результате мальчик погиб. Так возникает сюжет о демонах в виде «гусей-лебедей», уносящих ребенка в царство Бабы-яги. Последний сюжет – сложнее, так как одновременно реализует механизм замещения V, о чем ниже.

Естественно, в каждом случае число примеров может быть умножено, однако при этом следует проявлять осторожность и не включать в тип «замещение субъекта» также необычайно разнообразные и многочисленные сюжеты, в которых демон исполняет субъектные функции, но при этом не замещает полностью собственно субъекта нарратива, но смещает его в позицию объекта ($S > O$), вызывая псевдо-каузацию предиката.

Примеры: мужик не сам заблудился в лесу, а его завел леший; рыбак не сам упал в воду из лодки, а его стянула русалка; сарай загорелся не по небрежности

самого хозяина, а его поджег обиженный домовый; ребенок не сам плачет по ночам, а в нем завелись криксы (ср. также тему «икотниц»).

2. Причиной гибели ребенка стала не мать, а «другая» мать, вернее – случившееся произошло не с S, а с ее «дублером»: другой матерью из той же деревни. Однако демоны присутствуют и здесь.

Пример-1: мать забыла ребенка в поле и вспомнила об этом только ночью. Рано утром она вернулась на поле и нашла ребенка накормленным и богато одаренным, предположительно – русалками. Завистливая соседка нарочно оставила своего ребенка на ночь в поле, но наутро нашла его разорванным на части, естественно – ими же.

Замещение V. Иными словами, ребенок не был убит (не погиб в результате небрежности и проч.), но отправился в чудесный мир, откуда вернется в новом качестве. Применительно к теме «детства» – это сюжеты об отправленных в лес или иную лиминальную зону детей с первоначальной целью – избавиться от них (ср. «мальчик-с-пальчик», «двенадцать месяцев» и проч., ср. также «гуси-лебеди»). Обретя демона-помощника либо победив демона-хозяина места, ребенок возвращается, наделенный дарами. Расширение объектных рамок выводит нас к собственно «историческим корням» волшебной сказки, поэтому приводить здесь примеры смысла не имеет: их слишком много и они всем хорошо известны. Более того, замещение V, как правило, смещает и сам текст в область фабулатов, т.е. вместо актуализации и интерпретации локального события, анализ приводит к обобщенным и максимально архаизированным повествованиям.

Для мемуарата замещение V не представляется характерным, однако примеры найти можно:

Пример 1: на острове Рюген существует поверье, что если сразу после родов ребенок умирает, это объясняется тем, что его унес лебедь; во время родов отец ребенка идет к особому «лебединому камню» и бьет по нему палкой, отгоняя лебедя.

Пример 2: в конце XIX в. в Ирландии Майкл Клери, убивший свою жену (он решил, что это *сида*-подменыш) сказал своим родным, что жену украли *сиды* и что в полночь надо пойти на холм и попытаться спасти ее. Он трижды провел ночь на холме (пока за ним не пришла полиция).

Замещение O. Иными словами, мать убила не своего ребенка. В этом случае замещение объекта реализует сюжет: уничтоженное существо (ребенок) было не только не собственным ребенком, но вообще – не человеческим ребенком, а подложенным демонами подменышем. Сюжет очень распространен, однако,

как правило, его реализация осложняется дополнительной заменой V: мать (отец, близкие родственники) стремятся как бы не столько уничтожить вторгшегося в их пространство демона, принявшего вид ребенка, но и хотят вернуть собственное похищенное дитя. Примеров борьбы с подменышами и стоящих за этими нарративами реальных фактов убийства нежелательных (обычно – больных или отсталых) детей известно много, причем – на уровне меморатов.

Отчасти субтипом сюжета можно считать поверья, что занесенный на пустошь или иным способом умерщвленный младенец превращается в демона.

Пример: в Исландии нежеланных детей обычно заносят на пустоши, где они и остаются, ползая по земле в пеленках. Они называются *утбурдами*, немного вырастают, начинают говорить и могут заморочить голову проходящему мимо путнику (ср. русск. *потерчата*).

Во всех приведенных примерах (за небольшим числом исключений) появляющийся в виде субститута демон не является собственно продуктом конкретного сюжета, но, как правило, уже присутствует в системе верований микросоциума. Предположительно этим создается верификационное поле, знакомый фон, помогающий эффективнее реализовать механизм замещения. Так, навсегда покинувший жену муж в ее «интерпретации» в Ирландии XIX в. украден *сидами*, а в СССР – исполняет ответственное задание за границей. Синтаксически же реализуется одна и та же модель: замещение V.

Предложенная методика анализа фольклорных нарративов предстает как перспективная и теоретически применимая и к другим сюжетам. В то же время она никак не пересекается с указателями сюжетов (ни типа Аарне-Томпсона, ни типа Христиансена или Утера). Наиболее близкой областью изучения здесь является механизм возникновения лжи как синтаксической структуры, а также – патопсихология.

Ю.Н. Наумова

(РГГУ, Москва)

**«Раньше жезтырнаки были, а сейчас исчезли»: модели отрицания
демонологического знания
(на материале экспедиций в Северный Казахстан)**

Каждый исследователь-фольклорист, не раз бывавший в поле, знает, насколько сложно начать беседу с информантом о демонологических представлениях, особенно если собеседник не проявляет к этой теме явного интереса. Как очень точно отметили составители альманаха *In Umbra*, «демонология находится в “тени” культуры», как и ее представители, различные демоны – «перебежчики» из книжных текстов, духи-покровители локусов или души неуспокоенных родственников – упоминание имени которых для носителя традиционного знания очень значимо. Именно поэтому опытный собиратель предпочтет не начинать интервью с демонологической программы и, вероятнее всего, не перестанет задавать вопросы, услышав в ответ: «Не слышал(а), не знаю». Выявление демонологического пласта представлений требует более тонкого подхода и собирательской чуткости.

Так или иначе, для человека, воспринимающего традиционное знание как семиотическую систему, вопросы о демонах от «чужака», в роли которого выступает собиратель, относятся к разряду «неудобных» и странных; задав их, исследователь может наблюдать самые разные реакции. В одних случаях информант посмеивается, демонстрируя свое отношение к заданному вопросу как к наивному и глупому, в других случаях – «закрывается» и сводит беседу к обсуждению бытовых проблем, в третьих – пытается вернуть общение в более комфортное русло, используя при этом, говоря языком лингвистики, коммуникативную стратегию отрицания. Данный термин подчеркивает избирательность речевых средств и целенаправленность их использования для построения ответа, цель которого – продемонстрировать собирателю свою некомпетентность в данном вопросе, снизить интерес к нему и в результате сменить тему. Причины выбора коммуникативной стратегии отрицания могут быть разными, однако, как показывает наш полевой материал (экспедиции в Казахстан к коренным казахам и казахам-репатриантам из Монголии и Китая), зачастую ее применение связано с защитой от тех самых демонов, о которых идет речь в интервью. Нередко информанты сами объясняют, что упоминание имени демона, может спровоцировать его приход и активизировать вредоносные функции.

Во многих случаях первая реакция информанта на вопрос о демонах представляет собой отрицательный ответ, который на языковом уровне оформляется глаголом с частицей «не»: «не знаю», «не слышал(а)», «у нас такого не было», «не говорили», «не видел(а)» и пр. Далее интервью может развиваться двумя наиболее вероятными способами: собиратель ассоциативными высказываниями, пересказом сюжета быличек, перечислением синонимичного ряда предикатов

пытается скорректировать, дополнить свой вопрос и дать возможность информанту увидеть один из «маркеров» поведения и визуализации того или иного демона; как правило, подобный способ оказывается продуктивным, и собирателю удастся получить желаемый ответ. По другому пути интервью строится, если информант продолжает отрицать свое мифологическое знание (при явно противоположной оценке его знаний собирателем), поддерживая роль «профана» и используя при этом одну из речевых моделей, которая состоит из отрицания и его мотивировки.

В докладе мы рассмотрим модели, по которым строится ответ информантов в рамках стратегии отрицания мифологического знания. Отметим, что полезный материал, приведенный для исследования данной коммуникативной ситуации (интервью, записанные от казахского населения), специфичен, и при всей типологической схожести отдельных элементов той или иной модели обусловлен языковыми, культурными и социальными факторами. Поэтому за выбором модели, на первый взгляд не представляющей ценной информации для исследователя, может скрываться один из механизмов порождения новых представлений и их интерпретаций.

Расшифровав девятнадцать экспедиционных интервью из Казахстана, мы вычленили те отрывки, в которых разговор о демонологии спровоцирован вопросом собирателя и маркирован отрицательным ответом информанта. Анализ подобных ситуаций позволил выделить четыре модели, по которым наиболее часто строится отрицательный ответ при вопросе о демонах и представлениях с ними связанных.

1. Отрицание и ссылка на мифологические представления другого, в некоторых случаях соседнего народа (например: *«у нас жезтырнаков нет, это у калмыков...»*, *«нет их у нас, пери, говорят, есть у индейцев»*, *«один мой друг рассказывал, что стреляют в воздух при родах, чтобы отогнать албасты у чеченцев. Мы так не делаем»* и пр.).

В данной модели интерес представляет выбор упомянутых народов, которым информант приписывает те или иные верования. С одной стороны, в этом списке могут оказываться те народы, о традициях и представлениях которых он когда-то слышал либо получил это знание в результате личного контакта, с другой стороны – подобная отсылка может быть не подкреплена достоверным знанием, а являться лишь предположением информанта.

В качестве примера приведем фрагмент интервью о демоне *жезтырнак* – мифологическом персонаже, визуальный облик которого маркируется длинными железными/медными когтями, которыми он впивается в человека. Информант утверждает, что не знает об этом персонаже, так как он относится к демонологическим представлениям калмыков:

[Ты не слышал про Жезтырнаков? Жезтырнаки – это кто такие?]

Инф.: Кто?

[Жезтырнак]

Инф.: [Отрицательно мычит.] Не знаю. Нет, девушка, это не наше.

Это... Жезтырнак – не наше.

[Не ваши?]

Инф.: Нет.

[А чьи?]

Инф.: Это Алматинский, дальше, а там, короче, қалмақ [*қалмақ* – ‘калмык’ (каз.)], қалмақ знаешь?

[Калмыки?]

Инф.: Қалмақтар [Калмыки – досл. с каз.]. Вот у них есть жезтырнак.

Большое значение в присвоении «национальности» тому или иному демону, по-видимому, играет и этимология самого слова: информанты, носители казахского языка, четко различают наименования демонов тюркского происхождения – в большинстве они понимают значение его отдельных частей. В случае с *жезтырнак*, например, они сами делят слово на два корня *жез* – железо, и *тырнак* – ногти. В то же время, они с легкостью выделяют наименования, не поддающиеся их языковой трактовке, и маркируют их как «чужие».

Вероятно, именно этим можно объяснить отсылку к индейцам персонажа *пери*, о котором мы ежегодно записываем интервью у казахского населения. Одна наша информантка на вопрос собирателя о *пери* ответила следующее: «*Пери* – это у индийцев, у нас [казахов] нету такого».

Другой традиции могут приписываться не только демоны, но и апотропеические практики, связанные с их вредоносными функциями. Так, например, представления о действиях персонажа *албасты*, связанные с причинением вреда роженице, в настоящее время переходят в разряд неактуальных в связи с изменившимся жизненным укладом, сменой традиционного жилища и разрушением

традиционного родильного обряда (раньше роды проходили в юрте, и албасты, появляясь в разной ипостаси, душила, давила женщину и крала легкие, чтобы погубить ее). В приведенном ниже фрагменте интервью собиратель, пытаясь получить рассказ об албасты, перечисляет наиболее популярные предикаты этого персонажа, но в ответ информант отсылает его к чеченской традиции, о которой слышал от друзей:

[Не слышали, когда женщина рождает, что ей может кто-то навредить? Кто-то приходит и может украсть душу ребенка или матери?]

Инф.: Такое я не слышал.

[Или когда женщина рождает нужно стрелять или выпускать какую-то птицу?]

Инф.: Ну, это... [смеется] такое-то слышали, что стрелять надо.

[Что именно слышали?]

Инф.: У нас такого, допустим, нету.

[А где это? Кто рассказывал?]

Инф.: Ну, это, ууу... чеченов, этих так идет, стреляют, отпугивают.

[Кого отпугивают?]

Инф.: Ну, вот этих, злых духов, наверное. Я вот по своим этим знаю, знакомым, они так, говорят, рассказывают, у них в Грозном так.

[А здесь не делают так?]

Инф.: Нет, здесь не делают.

2. Отрицание и упоминание об «исчезновении» демонического(их) персонажа(ей).

Одной из частых мотивировок, дополняющих отрицательный ответ информанта, является рассказ об исчезновении персонажа в результате изменившихся условий жизни, развития цивилизации и пр. Информанты объясняют свое незнание «подробностей жизни» демонологических персонажей тем, что «раньше они были, а сейчас ушли» или «...сейчас их нет». Например:

[О жалмауыз на слышали?]

Я не знаю. Сейчас их нет уже.

[А что он делал, не слышали?]

Ну что обычно делает? Людей дразнил(а), всё хорошее забирал(а).
Это было раньше. Сейчас их нет.

[Они тоже жили?]

Жили. Да.

[Что с ними случилось?]

[нрзб] Нет их сейчас. Баба-Яга вот эти всякие. Вот как свет начался, вот который машины начались же, машины, тракторы, свет горели ночами, они боятся [нрзб].

[То есть они все исчезли?]

Исчезли. Свет фар их напугал. Сейчас появилось много машин, поэтому они ушли.

[Они света боятся?]

Да. Ну как? Они же жили как? Без ничего. Раньше ни машин, ничего, спокойно жили. А сейчас машины [...].

[И поэтому они исчезли?]

Исчезли.

[Или ушли куда-то?]

Ушли, наверное, куда-то.

[Куда, не знаете?]

Не знаю.

(Суйлеменова Оркен, 64 года, казашка, керей, родилась и проживает в Павлодарской области, повар).

Как мы видим, подобные ответы, объясняющие исчезновение и отсутствие демонов, несут в себе информацию, свидетельствующую о степени актуальности персонажа. По-видимому, подобные рассказы можно расценивать как индикатор переходного этапа верований о жалмауыз из актуальных в неактуальные. Пожилые информанты, помнящие рассказы дедов об охоте и предостережения бабушек о встрече с жалмауыз, иногда вспоминают былички, рассказанные ими. Однако если спросить представителей молодого поколения о данном демоне, они, не задумываясь, отнесут его к ряду сказочных, так как казахские сказки проходят на уроке казахской литературы, а этот персонаж теперь известен молодым людям только по сказкам, а не по быличкам бабушек и дедушек.

3. Довольно часто информанты в беседе с собирателем пытаются занимать позицию собеседника, мыслящего исключительно рационально. В таких ситуа-

циях информанты объясняют свое незнание (или кажущееся незнание) ответа на вопрос о том или ином демоне, используя медицинские или психологические термины. Однако и в таких текстах кроется полезная для исследователя информация.

Так, например, в ходе одного интервью с местной знахаркой, мы перешли к вопросам о демонологии. Информантка пыталась убедить собирателей в том, что тяжелые роды женщины и ее состояние припадка вовсе не связаны с вредоносными действиями демона албасты, а являются следствием эпилепсии и индивидуальных особенностей роженицы. Наверное, мы не обратили бы внимания на это объяснение, если бы не один факт – знахарка отрицала знание этого персонажа, но привела точное сравнение поведения роженицы, подвергшейся влиянию албасты, с точки зрения медицины.

[Не слышали, когда женщина рождает в юрте, то кто-то может навредить ей? Какой-то злой дух?]

Нет. Это бывают такие... Когда эпилепсия, сейчас у нас назы... говорят, эпилепсия. Бывают такие чувствительные женщины, когда рожают. Эпилепсия, называем её. А некоторые бывают, когда рожают, она, вот, пугается, им всякое нечто... вот всякие страсти к ней, и она пугается, и начинает крыша иногда ехать. Некоторые бывают, такие есть.

[Не говорили, что это кто-то её с ума сводит? Приходит в виде кого-то. Она может в кого-то превратиться: в собаку, лису?]

Нет. Просто она пугается, потому что она уже... у неё... Есть эпилепсия. Просто она... Тяжело... тяжело роды у неё, наверное, отчего-то. Вот даже в юрте когда рожали, вот вечером свою тень она увидит. Она свою тень не видит, а там чужую какую-нибудь тень увидит. На тень посмотришь когда, в виде какого-нибудь черта она видит или еще что-нибудь такого рода.

(Баймагамбетова Сауле, казашка, родилась в Павлодаре, в 1952 году, записано в с. Баянаул, 2013 год).

4. Наконец, если три предыдущие модели ответа, так или иначе, строились на отрицании существования демонологических персонажей (ссылка на мифологию другого народа, исчезновение демонов с приходом цивилизации, рациональное объяснение аналогичного результата вредоносных действий демонов и

болезней), то четвертая модель связана с оценкой себя как собеседника, недостаточно компетентного в демонологических вопросах. Данная модель ответа строится с отсылкой к более авторитетному члену семьи или сообщества – бабушке, дедушке, отцу, соседке, деятелям дома культуры, школьным педагогам и пр. При этом информант, отрицающий свое знание в начале беседы, может активно поддерживать разговор с приходом того самого важного для него собеседника и оказывается полноценным носителем мифологического знания.

Таким образом, проанализировав полевой материал, записанный в ходе экспедиций к казахам, мы выделили четыре модели ответов, состоящих из отрицания и объяснительной части. В докладе я хочу показать, какую информацию могут нести подобные ответы, на первый взгляд не представляющие никакого интереса для собирателя.

С.Ю. Неклюдов

(РГГУ, РАНХиГС, Москва)

Колдунья Алёна¹

Речь в докладе пойдет о беглой монахине Алёне, которая в 1669–1670 г. возглавляла крупный отряд восставших крестьян Арзамасского уезда, была выдана властям жителями взятого ею города Темникова (совр. Мордовия) и казнена через несколько дней после Разина. Поскольку сожжена она была вместе со своими «воровскими письмами и кореньями», обвинение в колдовстве, неотделимое от обвинения в «воровстве» (т.е. в совершении всяческих преступных деяний) явно было одним из основных. Эти «воровские письма», «воровские заговорные письма и коренья» (ср. «писма заговорные и коренья» в медицинском документе того же времени) представляют собой именно рукописные заговоры, распространение и использование которых преследовалось властями – церковными и светскими. Следует, наконец, отметить еще одну черту нашей героини – ее вдовство. Вообще в славянских традициях вдовы обладали особым статусом, они чаще прочих занимались колдовством, заговаривали болезни, участвовали в обрядах вызывания дождя и т.п.

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

Имеется несколько рассказов, принадлежащих иностранцам – современникам данных событий. Анонимный источник («Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведенного в Московии Стенькой Разиным») добавляет несколько интересных деталей к описанию этой колоритной фигуры по материалам ее допроса («Отписка кн. Ю.А. Долгорукова», 1670), в том числе упоминание о «мужском платье, надетом поверх монашеского одеяния». Едва ли здесь мы сталкиваемся с домыслом составителя документа – все нетривиальные подробности, отсутствующие в протоколе (численность отряда, указание на личную храбрость пленницы и на ее стойкость перед лицом смерти, цитирование ее последних дерзких слов), скорее говорят о наличии у нашего анонима весьма близкого и надежного источника.

Бальтазар Койэтт, член нидерландского посольства, посетивший Москву в 1675–1676 гг. и опубликовавший описание этой дипломатической миссии (Амстердам, 1677), рассказывая о восстании Разина, касается и казни Алёны, но лишь кратко излагает данные «Сообщения», ничего не добавляя нового, причем сохраняет – видимо, в качестве особенно выразительной детали – упоминание о «мужском одеянии» монахини-атаманши. То же относится к виттенбергской диссертации Марция (Самуэля Шуртфлейша, 1674), посвященной восстанию Разина, в которой содержится еще более краткая информация о мятежной «старике», хотя упоминание о ее «военных одеждах» также сохраняется.

Наиболее обстоятельно легенда об Алёне излагается священником Иоганном Фришем, который, впрочем, – в отличие от предшествующих авторов – в России не бывал, а раздел своих «Поучительных досугов», посвященный Степану Разину («Двадцать шестая беседа», 1677), составил по газетным и прочим печатным материалам 1670–1671 гг.

Мотивная структура легенды в ее развитии на протяжении нескольких лет (1670–1677) может быть отражена в следующей таблице:

	<i>Монахиня / вдова / колдунья</i>	<i>Мужское платье</i>	<i>Атаманша</i>	<i>Воин</i>
«Отписка»	еретика старицу... муж ее умер, и она постриглась... с нею ж		воровала и войско себе збирала... збирала с собою на воров-	и с ворами вместе воровала... и с ними воровала

	принесли воровские заговорные письма и коренья... и людей портила... и ево учила ведовству		ство многих людей... стояла в Темникове на воевоцком дворе с атаманом с Федькою Сидоровым	
«Сообщение»	Монахиня...	в мужском платье, надетом поверх монашеского одеяния	Монахиня та имела под командой своей семь тысяч человек	и сражалась храбро
Койэтт	некая монахиня...	одетая в мужское одеяние	начальствовала над 7000-ми человек	и во всех случаях выказала себя стойкою и храброю
Марций	некая женщина... монашеский чин	монашеский чин... сменила на военные одежды	Военные... дела	
Фриш	монахиня, которая, находясь с ним [Разиным заодно] (?diese hatte sich als eine Amazonin bey ihm)	подобно амазонке превосходила мужчин своей необычной отвагой ...	она, будучи их [войск Разина] предводителем, укрылась в церкви	и продолжала там так упорно сопротивляться, что сперва расстреляла все свои стрелы, убив при этом ещё семерых или восьмерых... Она должна была обладать небывалой силой, так как в армии Долгорукова не нашлось никого, кто смог бы натянуть до конца

				принадлежавший ей лук
--	--	--	--	-----------------------

Обращает на себя внимание, что ни один из иностранных источников – ни «Сообщение», ни последующие тексты, в той или иной мере опирающиеся на него, – не упоминают имени героини, ее вдовства и колдовских практик, тогда как монашеский сан подчеркивается всеми. Конечно, имя женщины просто могло остаться неизвестным составителю «Сообщения» (и, соответственно, всем опирающимся на него авторам), а ее вдовство не привлекло внимания как мало-значимая подробность. С другой стороны, появляются новые детали, прежде всего мужская одежда, надетая поверх монашеского одеяния («Сообщение»), причем именно военная (Марций).

Кажется странным отсутствие указания на ампула колдуньи, что явно было одной из основных статей обвинения и вряд ли осталось неизвестным автору «Сообщения». Видимо, для европейца-протестанта XVII в. монахиня, покинувшая монастырь, переодевшаяся в мужское платье и ставшая воином, собственно, и является ведьмой, поэтому дополнительного акцентирования данного самоочевидного факта просто не потребовалось.

Кстати, на Руси ведьм обычно не сжигали, а сжигали, согласно Рейтенфельсу (причем именно вышеописанным образом: «заключают в небольшие деревянные домики и сжигают живыми и выглядывающими оттуда») в случае «каких-либо сомнений относительно веры», т.е. за ересь. Таким образом, казнь Алёны за «ведовство» и «воровство» (т.е. разбой), тесно связанные между собой, есть случай скорее не типичный, порожденный чрезвычайными обстоятельствами подавления мятежа, угрожавшего самому существованию государства.

У Фриша, видимо, уже полностью не зависящего от каких-либо живых свидетельств, вся эта атрибутика складывается во впечатляющий образ перепоясанной саблей богатырши: натянуть ее лук не способен никто (Mot H326.1.2; Березк. K12A; лук Одиссея [Одисс., XXI, 74–97; XXIV, 168–177]), а сопротивляется царским войскам она до последней возможности, «расстреляв все свои стрелы» – тоже топика героического повествования.

На самом деле, как свидетельствует протокол допроса, ее схватили и выдали властям сами темниковские горожане, которые, вероятно, воспользовались случаем, чтобы избавиться от обременительного воеводства атаманши Алёны и

атамана Федьки Сидорова, имея к тому же все основания опасаться репрессий со стороны воеводы Долгорукого после его победы.

И эпизод боя в церкви (реконструируется как поиск воинственной монахиней последнего убежища в храме у алтаря + вынужденная оборона при начавшемся штурме), и жест вручения себя Богу в безнадежной ситуации («отвязала саблю, отшвырнула её и с распростёртыми руками бросилась навзничь к алтарю»), все это – результат фабулизации исходного сообщения, материалом для чего могли послужить какие-то недошедшие до нас источники, восходящие, вероятно, к русской традиции и отражавшие определенные фазы кристаллизации легенды.

В заключение следует отметить: нет никаких данных, свидетельствующих о взаимоотношениях Степана Разина и атаманши Алёны или хотя бы о их знакомстве. Видимо, именно поэтому в русском переводе не вполне внятного текста Фриша делается следующая реконструкция: монахиня, «которая, находясь с ним <заодно>...» («Wenig Tagen nach ihm ward ein Nonne verbrand, diese hatte sich als eine Amazonin bey ihm ungemeine Proben mehr als mannlicher Tapfferkeit erwiesen»), хотя слова оригинала с не меньшим основанием можно понять как «будучи при нем», «с ним вместе» (*bey ihm*). В таком случае допустимо предположить, что циклизующий процесс уже свел вместе обоих персонажей легенды.

Не исключено, что отражение данной традиции мы встречаем в предании «Марина-безбожница и Стенька Разин», записанном примерно в тех районах Нижегородской губернии, где проходила деятельность Алёны. Своим именем «атаманша Марина-безбожница» наверняка обязана Марине Мнишек, которая получила в русском фольклоре устойчивую репутацию колдуньи, ведьмы и оборотня, а деятельность которой имела помимо всего прочего и астраханскую локализацию, что могло явиться дополнительной причиной использования этого имени в разинском сюжете.

Сокращения

Mot – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends / Revised and enlarged ed. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.

Березк. – *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>>.

Литература

Койэтт Б. Посольство Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. СПб., 1900 (пер. А. Ловягина). С. 456 (гл. 27).

Марций И.Ю. Стенко Разин донски козак изменник // Иностранные известия о восстании Степана Разина: материалы и исследования / Ред. А.Г. Маньков. Л., 1975. § 26.

Отписка кн. Ю.А. Долгорукова в приказ Казанского Дворца от 16 декабря [6]179 [= 1670 г.] // Крестьянская война под предводительством Степана Разина: Сборник документов / Сост. Е.А. Швецова. Ред. А.А. Новосельский, В.И. Лебедев. М., 1957. Т. II. Ч. I. С. 367.

Поучительные досуги Иоганна Фриша, или примечательные и вдумчивые беседы, в которых речь идет о полезных и поучительных материях, а также каждый раз сообщается о важнейших событиях нашего времени // Иностранные известия о восстании Степана Разина: Материалы и исследования / Ред. А.Г. Маньков. Л., 1975. С. 124.

Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведенного в Московии Стенькой Разиным // Записки иностранцев о восстании Степана Разина. (Тексты, переводы и исследования) / Под ред. А.Г. Манькова. Т. I. Л., 1968. С. 113.

Н.В. Петров

(РГГУ, РАНХиГС, Москва)

Как устроена «биография» колдунов и знающих? (фрагмент указателя мотивов русской мифологической прозы)¹

В традиционной жизни села люди, обладающие магическим знанием, связанные, как считалось, с потусторонним миром, знающиеся с нечистой силой,

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

занимают особое место. Обычно сами эти люди не склонны афишировать свое знание, да и окружающие не говорят о них открыто. Однако это не мешает всем местным жителям знать, к кому следует обращаться в случае болезни, поиска заблудившегося в лесу человека, приворота возлюбленного. *Знатком* (*знающим*) могут назвать: старушку, которая лечит *словами*; колдуна, который *испортил* свадьбу из-за обиды, что его на нее не позвали; того, кто сделал так, что у пастуха все коровы разбрелись по лесу, а также того, кто их нашел в лесу и собрал вместе. Это слово не знает деления на тех, кто использует магию *на пользу* и кто *на вред* людям. Это деление – на злых колдунов и добрых знахарей – в большей степени существует в сознании либо далеких от традиционной культуры современных городских жителей, либо исследователей. Сами же носители традиции, напротив, обычно не делают такого различия, да и само это деление вполне искусственно – профессионалы обладают неким тайным знанием, которое может восприниматься как магическое.

Именно такой принцип мы положили в основу рубрикации текстов к сборнику [Знатки 2016]. К этим текстам я подготовил указатель содержательных элементов, структура которого легла в основу раздела про колдунов / знающих указателя мотивов мифологической прозы на русском языке (учтена большая часть сборников). Эта часть состоит из 14 разделов. Разумеется, указатель постоянно дополняется, а рубрики меняют свои названия, – в данном случае это лишь промежуточный этап (и отчет) работы.

Структура этого раздела на данный момент представлена следующим образом:

I. СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ЗНАТКОВ

I.A. Родственники и свойственники обладают знатъём

I.B. Старики/старые люди/*прежние люди* обладают знатъём

I.B. Соседи обладают знатъём

I.G. Странники/нищие обладают знатъём

I.D. Верующие/иноверцы обладают знатъём

I.E. Цыгане обладают знатъём

I.Ж. Профессионалы обладают знатъём

I.З. Люди, обладающие знатъём в силу рождения/жизненных обстоятельств

II. ВНЕШНИЙ ВИД, ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА, ОСОБЕННОСТИ ПОВЕДЕНИЯ ЗНАТКОВ

II.A. Особенности внешности/взгляд

II.B. Особенности характера

- II.В. Особенности поведения
- II.Г. Особенности жилища/места обитания
- II.Д. Отсутствие опознавательного признака
- III. ЗНАТКИ И ИХ МАГИЯ: ХОРОШИЕ И ПЛОХИЕ
- III.А. *Белая и черная магия*
- III.Б. Знаток может вредить и помогать/знает на *хорошее* и на *плохое*
- III.В. Знаток отказывается от применения приворотной/*чёрной* магии
- IV. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЗНАТКОВ С ОКРУЖАЮЩИМИ
- IV.А. Окружающие уважают знатка
- IV.Б. Окружающие боятся/не любят знатка
- V. ПОЛУЧЕНИЕ И ПЕРЕДАЧА ЗНАТЬЯ
- V.А. Условия получения знания
- V.Б. Условия передачи знания
- V.В. Способы передачи знания
- V.Г. Колдун/знаток должен передать знатё, когда постареет/перед смертью
- VI. ЧТО ДЕЛАЮТ ЗНАТКИ
- VI.А. Могут сглазить
- VI.Б. Насылают порчу на людей/на скот/на дом/на урожай
- VI.В. Портят/охраняют свадьбу
- VI.Г. *Отвораживают/привораживают*
- VI.Д. Избавляют от сглаза/порчи
- VI.Е. Делают так, что теряются люди/скот
- VI.Ж. Обеспечивают целостность стада
- VI.З. Влияют на удои скота
- VI.И. Пасут скот с помощью нечистой силы
- VI.К. Обеспечивают дом благополучием
- VI.Л. Обеспечивают удачу/неудачу на охоте/рыбалке/пастьбе
- VI.М. Изгоняют домашних насекомых
- VI.Н. Ищут вора/потерянные предметы/деньги/людей/скот
- VI.О. Ищут утопленника
- VI.П. Гадают/предсказывают судьбу/будущее
- VI.Р. Распознают причину бедствий и дают совет, как избавиться
- VI.С. Отправляют в армию
- VI.Т. Помогают на суде
- VI.У. Толкуют сны/видения

- VI.Ф. Исцеляют больных
- VI.Х. Принимают/облегчают роды
- VI.Ц. Насылают видения
- VI.Ч. Знаются с нечистой силой
- VI.Ш. Помогают другим знаткам
- VI.Щ. Соперничают с другими знатками
- VI.Э. Другие умения знатков
- VI.Ю. Смерть колдуна/знатка
- VII. АТРИБУТЫ КОЛДОВСКИХ ДЕЙСТВИЙ
- VII.А. Отпуск: характеристика
- VII.Б. Святая вода
- VII.В. Икона
- VII.Г. Растения/травы
- VII.Д. Книги
- VII.Е. Рожок/свисток/гармонь/*батог*
- VIII. ПОСЛЕДСТВИЯ КОЛДОВСТВА
- VIII.А. Наведённая знатком порча возвращается к нему
- VIII.Б. Деятельность знатка негативно сказывается на его судьбе/судьбе членов его семьи
- VIII.В. Знаток при лечении забирает болезнь себе
- VIII.Г. Знаток забирает жизненную силу человека
- IX. РЕЗУЛЬТАТИВНОСТЬ МАГИИ
- IX.А. Лечение/магия *по крови/не по крови*
- IX.Б. Наличие/отсутствие зубов у знатухи
- IX.В. Другие случаи
- X. УСЛОВИЯ УСПЕШНОСТИ КОЛДОВСТВА
- X.А. Знаток кладёт наговорённый предмет в определённое место
- X.Б. Знаток совершает колдовские действия в определённом месте
- X.В. Знаток совершает магические действия в определённое время
- X.Г. Знаток/объект колдовства должен соблюдать определённые правила во время/после совершения магических действий
- X.Д. Знаток совершает колдовство тайно
- XI. ЗАПРЕТЫ В СВЯЗИ С МАГИЧЕСКИМИ И РИТУАЛЬНЫМИ ДЕЙСТВИЯМИ
- XI.А. Знаток не должен рассказывать про свое умение
- XI.Б. Знаток должен соблюдать ритуальную чистоту

- XI.В. Знаток не должен изменять облик
- XI.Г. Знаток не должен употреблять определённые продукты
- XI.Д. Знаток не должен перемещаться определённым образом
- XI.Е. Знаток должен молчать/говорить определённым образом
- XI.Ж. Запреты на физические контакты
- XI.З. Экологические запреты
- XI.И. Другое
- XI.К. Запреты окружающим
- XI.Л. Последствия нарушения запретов
- XII. БЛАГОДАРНОСТЬ/ПЛАТА ЗНАТКУ
- XII.А. Знатка не благодарят/знатку не платят
- XII.Б. Знатку платят — деньгами/продуктами/тканью
- XIII. НЕЧИСТАЯ СИЛА
- XIII.А. Внешний вид нечистой силы
- XIII.Б. Нечистая сила показывается в антропоморфном облике
- XIII.В. Нечистая сила показывается в зооморфном облике
- XIII.Г. Признаки появления нечистой силы
- XIII.Д. Каким образом можно увидеть нечистую силу
- XIII.Е. Что делает нечистая сила
- XIV. СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ
- XIV.А. ‘Откуда [порча] пришла, туда и иди’
- XIV.Б. ‘С X вода, с Y худоба’
- XIV.В. ‘Отдай X, возьми Y’
- XIV.Г. ‘Как X сладок, так и Y сладок’
- XIV.Д. ‘Как X тоскует, так и Y тоскует’
- XIV.Е. ‘Как X [в печи] плотно сидит, так Y плотно сидит’
- XIV.Ж. ‘Как X [на печи] сохнет, так и Y сохнет’
- XIV.З. ‘Как X вертится, так и Y вертится’
- XIV.И. ‘Как X покажется, так и Y покажется’
- XIV.К. ‘Как X лежит, так и Y лежит’
- XIV.Л. ‘Как X тяжёлый, так и коням тяжело’
- XIV.М. ‘Как X не может жить без Y, так и милый не может жить без меня’
- XIV.Н. ‘Как X с Y связаны, так и я с милым связана’
- XIV.О. ‘Как X с Y ругаются/не сходятся, так и молодые ругаются/не сходятся’
- XIV.П. ‘Как X забывает Y, так и немилый меня забудет/я немилого забуду’

- XIV.Р. ‘Как у X ничего не болит, так и у Y ничего не болит»’
XIV.С. ‘Как у X нет имени, так и болезни нет места’
XIV.Т. ‘Как X рассыпается/разлетается, так и жизнь/молодые рассыпаются/разлетается’
XIV.У. ‘Как X собирается/обвивается, так и Y собирается [вокруг]’
XIV.Ф. ‘Как X неизменен, так и Y должен быть неизменен (Обязательное условие)’
XIV.Х. Благопожелания
XIV.Ц. ‘Стена для скота от зверя’
XIV.Ч. Формулы невозможного
XIV.Ш. Ритуальный диалог
XIV.Щ. ‘Обращение к посреднику’
XIV.Э. ‘Перенаправление действий’
XIV.Ю. Другие случаи

Систематизированные таким образом мотивы (от «становления» колдуна / знающего, его деятельности, условий результативности колдовства до его смерти) составляют своего рода биографию человека, которому приписывают некоторое тайное знание и который занимает особое место в жизни локального общества.

Литература

Знатки 2016 – Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Сост., подг. текстов, вступ. статьи: Н.А. Бирюкова, А.С. Васькина, П.С. Задорожный, В.А. Комарова, Ю.В. Ляхова, А.Б. Мороз, О.А. Окунева, Н.В. Петров, Е.Б. Рабей, А.А. Скулачев. Предис., указатели, коммент., карта: А.Б. Мороз, Н.В. Петров. 2-е изд., испр. М., 2016.

Д.В. Полещук
(Санкт-Петербург)

Изображение пространства ада в композициях пространной иконографии «Сретение» второй половины XVII–XIX вв. и проблемы семиотики надписи и изображения

Данное сообщение основывается на предварительном изучении семиотики надписи и изображений в иконографии «Сретение» пространного извода.

Среди объектов исследования выделим следующие иконы «Сретение Господне»: пер. пол. XVII в. из Ярославского художественного музея (79.5 × 64.5; дерево, темпера), пер. пол. – сер. XVII в. из Государственного Исторического музея (31.5 × 27.5; дерево, темпера), пер. пол. XVII в. из Дальневосточного художественного музея в Хабаровске; XIX в. из Богоявленского собора Богоявленского Анастасиина монастыря в Костроме и XIX в. палехских писем из собрания галереи «Дежа Вю» в Москве (34.8 × 29.1; дерево, темпера). Обычно время появления расширенного извода данной иконографии определяется первой половиной XVII в., что во многом связано с традициями предшествующего столетия. Композиции икон «Сретение» в XVII в. становятся более повествовательными. К основному ядру композиции – изображению встречи Симеона с Богомладенцем – добавляются ряд эпизодов, не связанных фабульно с ним, но имеющих разные степени семантической близости. Кроме того, среди выбранных ранних примеров, есть памятник (икона XVII в. из Ярославского музея), иллюстрирующий тенденцию визуально-вербального синкретизма русской иконописи, особенно распространившуюся со второй половины XVI в. (ср. визуально-вербальные сочетания на иконах XVI в. «Воскресение-Сошествие во ад», например, из церкви Николы Мокрого из Ярославского художественного музея, из Великого Устюга и др.).

При этом на каждой из икон «Сретения» мы видим нечто подобное лучам, исходящим из длани Младенца и обращенным к праведникам, которые изображены восстающими из ада. Само пространство ада на всех иконах дано в виде огромной разверстой пасти чудовища. Количество лучей может быть разным, но один главный, направленный сверху вниз, от Младенца в ад – присутствует всегда. Более того, на иконе из Ярославского музея такой луч с надписью оканчивается изображением руки, которая захватывает и словно выводит праведного белоризца из ада. Надо сказать, что такое изображение речи – новация для русской иконописи, ранее, как нам известно, не встречавшаяся.

Другие надписи, размещенные на полях или непосредственно в самом изображении, не имеют какой-либо фиксированной схемы и воспринимаются релевантными общей композиционной структуре. Однако это не так – стоит посмотреть на образцы сюжетной логики и содержания надписей иконы из Ярославля, и важность надписей становится очевидной. Каждый новый извод, расширенный дополнительными эпизодами, составлял тем самым полноценный

рассказ. Введение надписей не просто поясняло для предстоящего иконе изображение, но создавало вместе с ним полноценный образ, который складывался на основе распределения информации между иконическими и словесными знаками. При этом, думается, не стоит задерживаться на том, что данные знаки имеют совершенно разные пути референции, а следовательно, и объем сообщаемой ими информации был абсолютно иной.

Проблема перевода слова в изображение постоянно ставится, но ее решение едва ли возможно ввиду отсутствия стандартизированных правил этого перевода и наличия огромного корпуса индивидуальных манер в истории искусства. Однако для иконописи с ее каноничностью языковых средств кажется продуктивным некоторое описание принципов перевода, особенно когда памятники дошли до нас с хорошо сохранившимися пространственными текстами.

Для новой иконографии праздника Сретения важно обнаружить литературные источники, которые возможно воспринимать с двух точек зрения: 1) как метатекст собственно нарратива композиции и 2) как конкретный набор мотивов, которые могут иметь свои визуальные эквиваленты.

Как известно, основная сцена Сретения традиционно соотносится с рассказом евангелиста Луки (Лк. 2: 22–38), но для иконографической новации – изображения ада, иконописцам необходимо было найти основание, так как ничего подобного в каноническом тексте нет. Собственно, сам изобразительный мотив был заимствован из композиций «Воскресение – Сошествие во ад», пространственные схемы которого как раз в это время были хорошо известны в Поволжье, откуда и происходит большинство памятников.

К сожалению, ни на одной из рассмотренных икон текст надписи на луче, исходящем от Младенца во ад не сохранился полностью и читается лишь фрагментарно. На иконе из Ярославского музея расшифровываются надписи только частично: «в руке Божия (?) восхищения».

Однако для новых композиций повествовательного характера иконописцами (или авторами иконографических программ) часто выбирались тексты не только из канонических Евангелий, литургических или иных служебных книг. Важно установить круг текстов, повлиявших на то или иное изображение, и выявить характер редакции первоисточника и переноса его текста на икону. Перед нами классическая проблема – перевода вербального метатекста, конкретно выраженного каким-либо текстом в его визуальные эквиваленты.

Как представляется, для изображения ада на иконах расширенной редакции иконографии «Сретения» основанием могли послужить несколько текстов. Их

сфера функционирования совершенно разная. Прежде всего, это Канон Косьмы Маюмского – богослужебный текст, помещенный в состав утрени цикла праздничных служб на Сретение Господне. Покажем несколько фрагментов из Канона и сравним их с изобразительными мотивами иконы: пространством ада, рукой-лучом с изображенным Словом, и фигурой Адама.

Из 1-го тропаря Песни 3: «Перворожденный от Отца прежде веков явился перворожденным Младенцем нетленной Отроковицы, *простирая руку Адаму*» (курсив мой – Д.П.). Не на всех иконах фигура в аду, к которой нисходит луч, может идентифицироваться с Адамом, например на иконе из Ярославского музея это белоризец, то есть праведник вообще, но на иконе из ГИМ и ряде других такое уподобление по характеру изображения вполне возможно. Кроме того, на некоторых иконах в верхней части мы видим изображение Бога-Отца в композиции «Отечество» (из Ярославского музея, Дальневосточного художественного музея), на других присутствует только Господь-Саваоф, очевидно, здесь отождествляемый с Первым Лицом Троицы.

Еще один фрагмент – из 3-го тропаря Песни 8: «Сей Бог Слово, Жизнь, соделавшись Младенцем, будет падением для непокорных, равно как и восстанием для всех с верою воспевающих...»

Другой текст относится к эпидейктическому жанру, приписываемый Кириллу Иерусалимскому. Это так называемое Слово на Сретение. Обратим внимание на то, что сфера его бытования была не только храмовой – оно устойчиво включалось в состав популярных четких сборников уставного, но не служебного чтения Златоуст, а также в минейный Торжественник. Данные сборники были особенно популярны в XVI – XVII вв. и предназначались в том числе и для мирян.

Процитируем один фрагмент из Слова: «Сие Отроча узревши, врата адовы сокрушились: врата же небесные отверзлись (Иов. 38: 17), и ад видя, вострепетал. Сие Отроча смерть упразднило, диавола посрамило: клятву разрешило: печаль пресекло: змия стерло (Быт. 3: 15): средостение разрушило (Еф. 2: 14): сопротивное рукописание грехов раздрало (Кол. 2: 14): грех попрало: лесть разорило: тварь восстановило. Сие Отроча Адама избавило: Еву воссоздало: языки призвало: мир просветило».

В докладе планируется дать более подробный анализ иконы из Ярославского музея в аспекте описания семиотики взаимодействия слова и изображения, а также осветить вопрос текстологии и редакции источников при переносе их на икону в виде надписей.

Л. Раденкович

(Институт балканистики САНИ, Белград)

Наименования мифологических существ для устрашения детей у славян

У всех славян в воспитании детей, активно использовались устрашения. В бытовой речи и в колыбельных песнях существует особая группа персонажей – *страшилок*, служащих только для этой цели. Эти персонажи обладают минимальными признаками. Чаще всего они имеют неопределенную внешность, нет указаний, где они пребывают, а их основная функция, по поверьям – готовность в любой момент унести с собой непослушного ребенка. Они смыкаются, с одной стороны, с определенными животными (чаще всего с медведем и волком) и с чужими людьми (цыганами, турками, немцами, татарами и другими), а с другой – с мифологическими существами, как русалка, леший, водяной, черт. Первоначальное значение многих из них забыто. Для детей устрашением являлось и упоминание имени знакомого им опасного человека или калеки.

В случае непослушания ребенка достаточно было назвать имена «страшил», и сказать ему, что оно заберет его, и тогда ребенок успокаивался, или до вечера возвращался домой, не подходил к колодцу, к реке и т.д. Непослушный ребенок в хорватском озальском говоре назывался *нестрах*.

Кроме функции успокаивания, страшилки представляют собой и один из механизмов культуры, посредством которого в обществе, в раннем детстве, устанавливалась семантика пространства и времени, а также и отношение ко всему чужому и потенциально опасному из окружающего мира [Раденковић 2000: 146–155].

Общее и региональное

Общим во всех славянских языках являются названия глаголов устрашения: рус. *страшить*, ст.слав. *страшити*, сербо-хорватско-словен. *страшити*, болг. *страша*, чеш. *strašiti*, польск. *straszyć* (производное от праслав. **strahъ*); рус. *полошить*, ст-слав. *полошити*, сербо-хорватско-словен. *плашити*, болг. *плаша*, чеш. *plašiti*, польск. *płoszyć* (от праслав. **polhъ*); рус. *пугать/пужать* представляет собой новообразование от *пудить*, ст-слав. *поудити*, сербо-хорв. *пудити*, словен. *poditi*, чеш. *puditi* поль. *peździć* “гнать, пугать“. Новообразованием можно считать и рус. диал. *лякать* “пугать“ (*ляка* “пугало, страшилище“), укр. *лякати*, бел.(полес.) *лекаты*, поль. *lekać się* “бояться“, сербо-хорв. *лецнути се* “пугаться“, от праслав. **lęк-* “гнать“.

Общими являются и формулы запугивания детей, состоящие из *запретительной части* («спи», «молчи», «не шуми», «не реви», «не плачь», «не ходи», «не купайся») и *указания на опасные последствия* в случае несоблюдения этого запрета (рус. «бука возьмет», «вунтериха съест», «буван придет», «бомка схамкает», «водяник схватит»; укр. гуц. “гаман вас ззіст”; бел. “цыгра ухопіць да ўб'е”; “гарнэць зловыць і задушыць”; серб. “иде баучка, па ће да те изеде”, “појешће те бареч”, “иде бабучка да те узне”, “однијеће те кучибаба”, “изјешће те каранђолози”, “сагоња понесе у јаму”; болг. “буба-та, та ще тя грабне та тя изяде”, “че те земе таласъм”; хорв. “сopат се те vijolando”; словен. “sicer te odnese Berbara”, “muk potegne”, “vzeme povodni mož”, “pobere škрат”, “sumper vzeme”; чеш. “chytne ta Maga”; поль. “bobak weźmie”, “podkladník vcigńe pod lód”, “zagacz schyta”). Иногда в формуле указывается на внешний вид мифологического существа («полуношник летит с железным носом», «водяной какой-та ширстяной», «ходят раскудланные русавки с велизными ножами») и место куда оно утащит, унесет ребенка («в колодец», «в болото», «в реку», «в лес», «в яму»).

Очень часто формула запугивания состоит только из упоминания мифологического существа, как будто оно прячется в подполье, в темном углу дома или недалеко от дома: рус. «ой, там бука», «бородей там сидит», «смотри, бухмет», «хохла-мохря идет»; укр. “Хро, вова!”; серб. “има бау, бау”, “има букача”, “ето буке”, “тамо има баја”, “иде бубуш”, “ето бареча”, “ето мракана”, “ето вадоч”, “ето бјелог”, болг. “бухълакът иде”, “иде марокъ-тъ”, “ронджа проклета”; хорв. “ето mракана”, “doći се glođan”; словен. “pride prierte”; поль. “w stedni sedzy mumacz”, “mumk pńińze”.

Между собранных более 200 наименований персонажей для устрашения детей у всех славянских народов, можно обнаружить, что только названия формированные из основы **ba-/*bo-/*bu-*, или с корнем **bab-*, **bob-*, **bub-* являются общими. Все остальные, более или менее, имеют региональное распространение. Центральным из этих мифологических образов, известный на всей территории в России, является *бука* [Черепанова 1983: 115–121; Черепанова 1994: 25; Хафизова 2000: 198–211]: «Спи, спи, бука идет!», «Не шуми, сейчас бука придет!». На Украине и в Белоруссии редко встречаются устрашения детей букой. Но из восточнославянских названий устрашителей только это имеет распространение и на Балканах, конкретно в сербских говорах в Герцеговине, в юго-западной Сербии и в Косово: “Шути, ето буке!” (Молчи, бука идет!) (Грђић Бјелокосић 1891: 89); “Спавај, има бука!” (Спи, там бука!) (с. Рудно, юго-западная Сербия). В Косово, когда мать решает перестать кормить ребенка гру-

дью, кладет на грудь шкуру зайца или овечью шерсть и показывая ему, говорит: “Ете, баја, бука!“ [Вукановић 2001: 315]. В хорватском брушском говоре зафиксировано название детского пугала *bukanase* [Dulčić 1985: 394], на острове Крк на Адриатике – *bičan* [Milčetić 1896: 227]. Вариантные названия *буки* у русских на Урале являются: *букарец, букарица, буканай, букашко, буканко* [Востриков 2000: 144–150].

У поляков и чехов, наряду с *babok, babuk*, кажется, преобладают названия с корнем **bob-/*bub*: польск. *bobo, bobon, bobak, bubka, bobuk, bobuška, bubak, bubbul*; чеш. *buba, bubač, bubača, bubaček, bubak, bubaraš* [Зайцева 1975: 216]; в в.луж. *bubak, bobak*. Название страшилища *буба* является и в болгарском, македонском, хорватском (кайкавский диалект) языках. В этот круг страшилок входит и сербо-хорв. *bubiš*.

У сербов самое известное страшилище – *баук*, у черногорцев – *барек/бареч*, словенцев – *бав-бав* и т.д.

Из реально существующих людей, широко известны запугивания детей *цыганом* («цыган заберет, унесет»).

Литература

- Востриков 2000 – Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Екатеринбург, 2000. Вып. 5.
- Вукановић 2001 – Вукановић Т. Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. Београд, 2001.
- Грђић Бјелокосић б.г. – Грђић Бјелокосић Л. Нешто о породу и одгоју дјече код нас // Босанска вила. Сарајево, 1891. Т. VI. № 6.
- Зайцева 1975 – Зайцева Н.И. Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Диссертация. Минск, 1975.
- Раденковић 2000 – Раденковић Љ. Страшила за децу – неке словенске паралеле // Жизненият цикъл. Доклади от българо–сръбска научна конференция, Етнографски институт с музей, София 2000.
- Хафизова 2000 – Хафизова Л. Р. Бука как персонаж детского фольклора // Славянский и балканский фольклор: народная демонология. Москва, 2000.
- Черепанова 1983 – Черепанова О. А. Мифологическа лексика Русского Севера. Ленинград, 1983.
- Черепанова 1994 – Черепанова О. А. Кем «полохали» детей на Руси // Живая старина. Москва, 1994. № 1.

Dulčić 1985 – *Dulčić J. P.* Rječnik bruškoga govora //Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb, 1985. Т. VII/2.

Milčetić 1896 – *Milčetić I.* Vjera u osobita buiča. Otok Krk // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896. Т. I.

И.И. Русинова, М.В. Боброва, А.В. Черных
(ПГНИУ, ПГГПУ, УрО РАН, Пермь)

Образ нечистой силы, участвующей в обряде инициации колдуна (на материале мифологических рассказов Пермского края)

В Пермском крае регулярно записываются тексты о посвящении в колдуны. Устойчивым в них является мотив контакта неофита с демонами.

В абсолютном большинстве случаев нечистый имеет зооморфный образ. Наиболее частотен облик собаки, лягушки или жабы, в единичных случаях говорится о змее, крокодиле, свинье, белой лебедке, глухаре, щуке, а также о банной печи. Иногда такое существо не персонифицировано, оно может иметь название, отражающее внешние особенности в целом: *зверь, любой зверь, чудовище, «ведмедь не ведмедь: какой-то лохматый»*, даже *какое-то такое*, и прямо номинироваться *окайнным, дьяволом*. В текстах демон приобретает эпитеты *лохматый, дьявольский, огненный, большой-пребольшой, огромный*, отражающие особенности внешности, принадлежность к миру нечистого.

На основе мифологических рассказов вычленяется ряд наиболее значимых признаков (атрибутов) такого демона: 1) аномально большие размеры, которые обеспечивают неофиту возможность пройти сквозь любое такое животное, птицу, рыбу; 2) аномально большой рот, размеры которого даже в отношении птиц и рыб позволяют говорить о «пасти»; 3) полное отсутствие или, наоборот, наличие густого волосяного покрова; 4) огонь, в котором располагается демон и/или который исторгается из его рта; 5) отнесенность соответствующего животного к нечистым в традиционной русской (и шире – славянской) культуре.

Перечисленные признаки устойчиво повторяются во множестве текстов на всей территории края. Но есть такие, на которые контексты указывают косвенно и которые привязаны локально. Это, например, обилие зубов, которое стало вероятной причиной возникновения образа щуки и экзотичного для Пермского края образа крокодила.

Огонь – один из важнейших и постоянных атрибутов демона, в частности абсолютизированный в облике печи. Очевидны аллюзии этого признака к представлениям о геенне огненной, адовом огне, который в данном случае не обжигает человека, но «закаляет», закрепляет магические способности будущего колдуна. Не случайно обряд инициации завершает процесс обучения, на первом этапе которого неопит должен был изучить «теорию» вредоносной магии – различные вербальные тексты и способы магического воздействия, прочитав *черную магию, черномазию*. Огненная стихия связана либо с особенностью внешности демона, когда огонь исходит из пасти, либо с локализацией нечистого: чаще инициация проходит в бане (лишь по одному случаю это комната, подпол, чердак, двор в усадьбе колдуна, иногда лес), демон обычно показывается в печи (*каменке, камнице*), выходит из нее. Стихия огня в обряде может выступать не явно, а проявляться в косвенных признаках. Так, собака бывает обычно рыжая, у животного широко открыта красная пасть. Вероятно, на том же основании актуализирован образ глухаря, имеющего около глаз кожу («брови») ярко-красного цвета.

Переходный характер обряда обусловил жесткую темпоральную привязку обряда и появления демона – это происходит всегда в двенадцать часов ночи.

Процесс инициации предполагает непосредственный физический контакт с демоном: почти всегда необходимость залезть (влезть, вскочить, зайти, кинуться, прыгнуть) ему в пасть, в единичных случаях – сунуть в пасть руку, помочиться туда, пролезть в ухо, съесть демона. Чаще контакт предполагает не просто проникновение, но замкнутое (круговое) движение: нужно пройти через какое-то животное, либо животное после его проглатывания должно пройти через человека.

Облик демона имеет локальную и функциональную специфику. На самом севере края, в глухих, таежных местах, записаны тексты об обучении специализированной охотничьей магии, в которых демон выступает в образе глухаря – промысловой птицы. В остальных случаях демон приобретает облик преимущественно животных домашних или способных обитать в непосредственной близости от людей.

С демоном, появляющимся при инициации колдуна, неразрывно связан мотив страха, преодолеть который – одна из задач неопита. И этот страх тем более объясним, что в мифологических рассказах Пермского края чаще всего в роли неопита выступает профан, нередко случайно оказавшийся в этой роли, например в силу родственных связей с колдуном. Так или иначе, внешний вид демона

настолько страшен, что заставляет человека убегать, может напугать до частичной и даже полной потери рассудка.

Некоторыми рассказчиками подчеркивается, однако, что демон – плод наваждения, «морoka», что в реальности пасть, в которую необходимо пролезть, – это, например, хомут. На подобный характер образов указывают и контексты, в которых посвящаемый в колдуны наблюдает трансформации пространства. Так, проникнув внутрь демона, неофит может обнаружить там помещение, даже анфиладу комнат, через все двери которых необходимо пройти, чтобы снова оказаться в бане. Средства и способы избавления от наваждения традиционны: с отгонной целью необходимо использовать нецензурную брань, упомянуть Господа, произнести молитву.

Актуальны количественные характеристики: почти для всех мифологических рассказах характерна одиночность демона. Лишь в одном контексте фигурируют три собаки. Еще в одном случае неофит обнаруживает нечистых во множестве: *полна баня свинок, некуда ступить. Маленькие свинки*. Такой размер необычен для «демонов инициации» и более присущ злым духам – помощникам колдуна, которые, вероятно, и оказались персонифицированы в облике свиней в данном контексте.

В пермской традиции обращает на себя внимание отсутствие акустических и обонятельных признаков демона: демон не производит никаких звуков, характерных для животных, чей облик он принимает (например, собака не лает, лягушка не квакает, свинья не хрюкает); он никак не пахнет. Кроме того, он фактически неподвижен (сидит на «полке»), в редких случаях появляется из «каменки»; единственное движение, которое демон совершает, – «распеливает рот». Не вербализован в мифологических текстах и способ его исчезновения.

Ф.Ш. Сибгатов

(Башкирский гос. ун-т, Уфа)

Образ Иблиса в башкирской литературе XX в.

«Иблис – имя ангела, низвергнутого с небес и ставшего врагом Аллаха, сбивающего верующих с верного пути. Другие прозвания – Шайтан (как глава всех злых духов – шайтанов), ’Адувв Аллах (“враг Аллаха”) или просто ал-’Адувв (“враг”») [Ислам 1991: 81]. Как сказано в Коране, до своего изгнания из

рая Иблис был ангелом но из-за своего высокомерия он отказался подчиняться воле Аллаха (сура «ал-Хиджр»). В дальнейшем он все свои силы использует только для разращения Адама и его потомков [Климович 1988: 34–36].

В мусульманской теософии прослеживается два взгляда относительно образа Иблиса. Если в ортодоксальном исламе он символизирует врага Аллаха, то в тасаввуфе представлена как трагическая фигура. По мнению ал-Халладжа, Иблис счел поклонение кому-либо, кроме Аллаха, нарушением истинного единобожия, тем самым он проявил верность вере в Аллаха, но не выдержал испытание повиновением. Его мысль было еще более расширено крупнейшим философом-мистиком Ибн ‘Араби, который полагал, что в конце концов Иблис будет прощен Аллахом.

Иблис единственная сила, противопоставляемая Аллаху, его противоположность. Здесь можно заметить влияние и зороастризма. Иблис хотя и падший ангел, однако, он таков, что способен противостоять Аллаху, сбивать верующих с «прямого пути», заставляя «признавать правдой его мысль». В образе Иблиса и в изображении его борьбы за верующих против Аллаха заметны сильные отзвуки религиозного дуализма, борьбы тьмы со светом, зла против добра, мотивы, существующие и других верованиях – зороастризме, маздеизме» [Климович 1988: 154].

Вследствие этого, Иблис предстает как противоречивая фигура и как литературный образ, несет несколько значений: символ зла, всего темного; сила, поддерживающая гармонию в обществе; никому не подчиняющаяся бунтарь. Поэтому этот образ широко распространен в мировой литературе.

Мы затрудняемся утверждать, был ли знаком М. Гафури трудами Абу-л Мугис ал-Халладжа, но скорее всего, концепцию Ибн ‘Араби знал. Поэтому в поэме «Адам и Иблис» образ Иблиса выглядит не таким уж отрицательным:

«Это дело не благоразумие», – сказал, не склоняя голову Иблис.

«Нутро Адама и так ясно, недостоин он уважения», – сказал.

«Как бы ни было, преклонение перед ним харам», – сказал [Гафури 1910: 5].

Мажит Гафури, используя коранический мотив, интерпретирует его по своему. Кроме того, в Коране и в других религиозных произведениях Иблис называется также Шайтан. Данный коранический персонаж был известен в Аравийском полуострове еще доисламских времен и своими корнями восходит к иудейской и христианской мифологии, однако у М. Гафури это разные образы.

Иблис, как и Аллах, фигура абстрактная, т.е. никто не видел его внешность. Только в религиозных преданиях и в народном фольклоре можно найти некото-

рые сведения о нем. Так по ним перед нами предстает в виде невысокого роста, волосатого, рогатого и козьими ногами.

В поэме «Газазил» Ш.Бабичем для описания внешности Иблиса также широко использованы фольклорные традиции:

И хвост приделан, чтоб змеился зад.
И губы смазаны маслами,
И внешний наведен был марафет:
Клеймо на лоб; на щеки – сажу... Сами
Представьте демона портрет.
Добавьте рог, что вбит в иблисов череп –
Ну чем не устрашение для черни? [Бабич 1995: 126]

Однако Иблис не всегда предстает перед нами в таком виде. Исходя из времени и места, он может менять внешность. Например, в конце поэмы он обычный человек:

И празднуют Иблиса юбилей,
Не где-нибудь, а прямо среди людей! [Бабич 1995: 146]

Таким образом, Ш. Бабич разрушает стереотип об ужасном внешнем виде Иблиса. В этом заложен глубокий смысл – людей с истинного пути в основном сбивают не внешние влияния, а внутренние, личностные и межличностные. Здесь явно прослеживается влияние суфизма. Необходимо отметить, что автор часто использует мифические образы (шайтан, гифрит, джин, зубани).

В советский период образ Иблиса получил политическую окраску, особенно в литературе 1920–1930 гг., когда его стали использовать как синоним классовых врагов.

В семидесятые годы XX в. Назаром Наджми была создана поэма «Иблис», в котором автор активно использует религиозную мифологию. Здесь мы видим синтез традиции и новаторства: Иблис борется с Аллахом за души и сердца людей; все это показана в поэме на фоне глобальных картин.

Герой поэмы имам Ахмет с большой семьей проживал в одной из небольших деревень, расположенных вдоль реки Зуя. Однако Гражданская война нарушает их размеренную жизнь – семья оставляет родные края. В пути их ждала большая трагедия – погибли все дети. Последней умирает дочь и в эти же

минуты рождается сын. В эти мгновения, когда он переживал сильнейшие нервные потрясения, Ахмет впервые сталкивается с Иблисом. Вначале между ними происходит диспут, Ахмет даже старается отогнать от себя Иблиса:

Знаю, что скажешь Ходаю,
Если не был ты, проклятие
Земля безгрешна, мы безгрешно
Жили бы.

В монолог Иблиса автор вкладывает большую смысловую нагрузку:

Ахмет, человек, бессилие свое
Оправдывая, создал меня...
А я рожден в тебе! В тебе!
Куда не иди, за тобой
Не отстаю я. Кто же от души своей
Смог убежать с давних пор.

Далее приводятся размышления Иблиса о человеке, смерти, рождении и др. Таким образом, автор опирается на традиции суфизма и суфийской литературы.

Начиная с 1990-х гг. образ Иблиса и другие мифические образы чаще стал использоваться в творчестве башкирских писателей: Ф. Галимов «Меджлес» и С. Габидуллы «Бог и Иблис».

Иблис в произведении Ф. Галимова «мужчина примерно 50–60 лет». В этом случае трудно утверждать, что имеет место прямое влияние арабомусульманской культуры. Скорее всего, здесь на автора оказали определенное влияние художественные традиции Ш. Бабича, и через него – суфийская философия, а с другой не исключено и русская – «Мастер и Маргарита» М. Булгакова.

В свою очередь монолог Иблиса в пьесе Ф. Галимова «Меджлес»: «Адама ставишь выше, разве не видишь кто он таков?» – так же созвучен с вышеприведенными строками.

В трагедии Ф. Булякова «Бибинур, ах, Бибинур» действует образ джина (ен), получившей интерпретацию, в определенной степени отличающей от традиционно мусульманской. Шаман изгоняет джина из тела Абдрахмана и поме-

щает в мешок, завязав затем горловину. Через некоторое время джин превращается в юху (по мусульманским традициям джины могут быть и мужского и женского пола). После этого ей удастся разжалобить Абдрахмана, которой отпускает на волю.

Таким образом, образ Иблиса и другие мифические существа широко используется в национальной литературе, часто выступая и как образ-символ.

Литература

Ислам 1991 – Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991.

Климович 1988 – *Климович Л.И.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. 2-е изд. М., 1988.

Гафури 1910 – *Гафури М.* Адам вэ Иблис. Уфа, 1910 (на арабской графике).

Бабич 1995 – *Бабич Ш.* Весенняя песнь. Уфа, 1995.

А.Б. Старостина

(РАНХиГС, Москва)

Представления о ходячих мертвецах в средневековом Китае

В наши дни в фольклоре и популярной культуре Китая ходячих мертвецов, как правило, обозначают словом «цзянши» (букв. «жесткий труп»). На современный образ *цзянши* повлияли почерпнутые из западного кинематографа представления о вампирах и зомби. Традиционные его источники неоднородны, в них соединились более поздние верования народностей, населяющих юг Китая, и предания, восходящие к как минимум к V веку н.э. Здесь будет рассмотрен второй, более ранний пласт представлений о ходячих мертвецах на материале средневековой повествовательной прозы.

В раннесредневековой прозе, как правило, речь идёт о мёртвых женщинах. Недавно умершие женщины, вступая в связь с живым человеком, могут погубить своего случайного возлюбленного. Так, известен случай Чжун Яо из 16 цзюаня «Записок о поисках духов» Гань Бао (IV в.): потенциально вредоносную покойницу герою удалось ранить ножом в бедро. Эти сюжеты следует отличать от других, в которых женщины, умершие до истечения естественного срока, возвращаются к жизни, вступив в брак с живым человеком.

Позже истории такого вида исчезают под влиянием представлений о двух душах, которые постепенно становятся доминирующими среди образованных людей. Явления мёртвых дев стали интерпретировать как явления душ-по, временно отделившихся от тела и ставшими видимыми и осязаемыми (хотя теоретически составители сборников «историй об удивительном» *могли* слышать от своих информантов об оживших трупах).

Очевидно, что души умерших, обретающие видимую форму, не могут быть причислены к ходячим мертвецам (тело в то время, как они являются окружающим, спокойно лежит в гробу). Здесь интересно, что в некоторых случаях считалось также возможным временное отделение души от тела живого человека.

Отдельно можно выделить упоминания о вредоносных черепах. В ранних рассказах упоминается о черепахе как субституте самого мертвеца. Так, в сборнике «Продолжение *Записок о поисках духов*» (V в.), приписываемом кисти Тао Юаньмина, рассказывается о самовыкапывавшейся мёртвой голове с живыми глазами, появление которой предвещало смерть (8 цзюань). Призрак золовки нападает на героиню одного из рассказов в танском сборнике Дай Фу «Обширные записки о странном» (VIII в.), в результате на месте появления призрака находят только череп.

Уникально сообщение танского же автора Дуань Чэнши (сборник «Пёстрые заметки с южного склона горы Ю», IX в.). Он передаёт рассказ знакомого, господина Чжэна, о том, как обрело видимость жизни тело некоей крестьянки из Хэбэя: женщина умерла, и её тело не успели положить в гроб. На улице раздалась потусторонняя музыка, мёртвая встала и отправилась вслед за звуками мелодии, которые привели её на кладбище. Муж нашёл её танцующей под кладбищенскими кипарисами у странного огонька и ударил дубиной. Жена упала, он взвалил её на спину и отнёс домой. Это единственный известный нам средневековый китайский рассказ, в котором женщина – оживший мертвец не планирует никакого вреда и не собирается вступать ни с кем в связь.

Ходячих мертвецов следует отличать от «прошедших через Великую тень» адептов даосизма, которые, пролежав некоторое время в земле (от нескольких месяцев до сотен лет), как предполагалось, обретали бессмертие (об этой практике, в частности, пишет тот же Дуань Чэнши).

Особняком стоит также мёртвая кошка из раннесунского (X в.) сборника Сюй Сюаня «Записи об изучении духов» (труп кошки оживает, оказавшись в реке; хозяин тонет, пытаясь спасти любимицу). Видимо, этот сюжет не связан с рассказом о блаженной земле в стране Ханьту, где животные оживают, полежав

несколько лет под землёй в нефритовых ящиках, повторяющимся в разных сборниках с IV в. («Записки о разыскании потерянного») и до X в. («Императорское обозрение годов Тайпин»).

После продолжительного забвения этой темы истории о ходячих мертвецах неожиданно обретают популярность в XVII–XVIII вв. В это время впервые возникает и современное название таких мертвецов – *цзянши* (до этого специального термина для них, как кажется, не существовало). Появляются десятки рассказов о трупах, покрытых чёрными или белыми волосами, которые убивают и грабят незнакомых им при жизни людей. В настоящее время неизвестны причины всплеска интереса к этим сюжетам и развития нескольких теорий о происхождении ходячих мертвецов, а также о способах борьбы с ними (см., например, «О чём не говорил Конфуций» Юань Мэя и «Заметки из хижины *Великое в малом*» Цзи Юня). Я. де Гроот обращал внимание на одновременность этого явления с распространением боязни упырей в Европе.

В. И. Сырф

(Институт культурного наследия АН Молдовы, Кишинев)

Мифологический образ *дэва* в словесном творчестве гагаузов

1. Мифологический образ великана в традиционной культуре гагаузов занимает особое место. Его описание мы неизменно встречаем в ряде волшебно-фантастических сказок, анализу его внешности и функциональной направленности его действий посвящено достаточно много работ (Мошков, Манов, Басилов, Чимпоеш, Malaşlı и др.). Наша же задача – на основе изученного материала не только дополнить известные представления в устном народно-поэтическом творчестве об образе *дэва*, но и показать его отражение в народно-разговорном языке и в художественной литературе, а также сравнить отражение данного образа у гагаузов с представлениями о нем у болгар и балканских турок, с которыми у них существуют многовековые социальные контакты и этнокультурные взаимосвязи. Для этого нами привлекались не только опубликованные, но и рукописные работы, например, материалы готовящегося к изданию академического «Гагаузско-русского словаря», хранящиеся в Секторе *Этнология гагаузов* Академии наук Республики Молдова.

2. Дэв (фонетический вариант *дев*) – слово иранского происхождения [< перс. *div* – див, демон], здесь следует отметить отсутствие фонетического основания для появления гласного *e* вместо персидского *i*. Оно входит в лексико-семантическую группу *Религия и суеверия* арабских и персидских заимствований в гагаузском языке, имеет значения имени существительного – «див, демон, злой дух», «великан, исполин, гигант», «чудище, чудовище» и имени прилагательного – «огромный, гигантский» (примерно то же и в турецком языке). Попасть в лексический состав гагаузского языка данная лексема могла на Балканах во времена османского владычества (XV–XIX вв.) через турецкий язык, который в свою очередь мог воспринять ее в результате контактов с иранскими народами в Средней Азии гораздо раньше, начиная примерно с раннего средневековья (с VII в.).

В народно-разговорном языке гагаузов встречаются также синтагмы, фразеологизмы и антропонимы с использованием данной лексемы: *дев адамы* – великан мужского пола, див, чудище; *дев анасы или дев бабусу* – мать или бабушка дивов, великанша (*мифическое существо*); *дев хасталы* – гигантизм (*болезнь*); *дев адымнарлан илерлемйй* – идти вперёд гигантскими шагами; *кендини дев айнасында гөрмйй* – быть слишком высокого мнения о себе; зазнаваться, важничать; *Девчели* (прозвище, происходящее от топонима, этимология которого восходит к искомому понятию), личное мужское имя *Дев* (произошло от прозвища) – здесь явно просматривается вера людей в существование «злых сил», способных наносить вред здоровью новорожденного, и желание уберечь его от болезней, смерти, весьма нередких в прошлом, что и обуславливали появление имен защитного характера – своего рода вербальных оберегов; личное имя *Дев*, то есть «великан», должно было придать ребенку мощь и силу.

3. Образ демона с таким именем широко распространен в традиционной культуре иранских и тюркских народов. В фольклоре таджиков, например, это – великан, покрытый шерстью, с острыми когтями на руках и ногах, с ужасным лицом. Он ненавидит человека, убивает его и каждый день пожирает – на обед и на ужин.

Самое общее описание мифологического образа *дэва*, встречаемое у гагаузов, может быть таково: это – злой дух; он представлялся обладающим огромной силой великаном, иногда с несколькими головами, мужского или женского пола. Иногда *дэв* имеет облик циклопа (у народов Средней Азии и Казахстана, а также у турок и гагаузов). У турок и гагаузов *дэв*-великанша имеет длинные груди, которые она забрасывает за плечи. Как мифологический персонаж *дэв*

наиболее распространен среди узбеков, а у других народов, в том числе и у гагаузов, он чаще выступает как сказочный образ (хотя и сохраняет мифологические черты).

Рассматриваемый нами образ *дэва* в фольклоре и языке болгар имеет сравнительно с таковыми у балканских турок и гагаузов значительно меньшее распространение, встречается в основном в диалектах горного массива Родопы, где проживают болгары-мусульмане (помаки).

Стойкому сохранению рассматриваемого образа в традиционном фольклоре гагаузов способствовали, на наш взгляд, верования языческого характера в то, что *дэвы* в незапамятные времена составляли собой отдельный народ, с которым предки гагаузов вступали в контакты и благодаря которым гагаузы сохранились впоследствии. Более того, им же приписывают происхождение курганов в степях.

4. Близким к образу *дэва* представляется в словесном творчестве гагаузов образ демонического существа, которого они называют «тепӓгӓз», то есть речь идет о циклопе-людоеде с одним глазом на темени (от слов: «тепӓ» – темя, верхушка, макушка и «гӓз» – глаз). Однако его следует рассматривать отдельно постольку, поскольку он имеет иное происхождение, всегда выступает против человека и имеет более безобразный вид, чем *дэв*.

В одной из сказок образ *дэв-бабу*, функционально похожей на образ ведьмы, напоминающий сказочную Бабу-Ягу из русского фольклора, скорее всего дан как контаминация двух сказочных персонажей – *дэва* (великана) и *джады* (колдуна). В сказке каждое ее появление сопровождается неизменной рифмованной фразой, а именно, подобно тому как в русских сказках ведьма неразлучна с помелом, а Баба-Яга с избушкой на курьих ножках, так и гагаузская *дэв-бабу* – «на ходу стучит и скрипит палкой, косит тюльпан и гиацинт, пьет кофе и курит табак».

5. Образ *дэва* встречаем в иллюстрированном сборнике литературных сказок «Дев адамын оолу» («Сын великана») под авторством гагаузского писателя С.С. Булгара. В сказке, давшей название всему сборнику, сюжетные эпизоды и мотивы следуют в определенном порядке, но вместе с тем в ней наблюдаем и контаминацию – соединение различных сюжетов или включение в сюжет мотивов другого сюжета. Ощущение целостности произведения создают один сквозной герой (Дев Оолу) и единый стиль изложения. В сказках С.С. Булгара дев выступает как рогатый великан, он ужасен лицом, покрыт шерстью, обладает огромной силой, однако по отношению к человеку он труслив, избегает встреч с

ним. Живет подобно человеку, но отличается тем, что владеет несметным богатством, чудесными животными и предметами. Великан часто похищает красавиц, дочерей падишахов. Герой, воюющий против него, всегда побеждает (сказка «Пеливан»). Иногда *дэв* вступает в дружбу с героем, помогает тому в его подвигах (сказка «Сын великана»). Следовательно, образ нашего великана неоднозначен, амбивалентен, то есть двойственен, противоречив: он представлен и как помощник, и как противник.

Таким образом, мы видим на примере словесного творчества гагаузов, что сложный антропоморфный образ *дэва* занимает важное место в религиозно-мифологическом мировоззрении народа, достаточно широко в нем распространен и находит аналогии у других тюркских народов, а также у народов иранского происхождения.

Литература

Булгар С. Дев адамын оолу: Масаллар. Кишинев, 1990.

В.Б. [В.Н. Басилов]. Дэвы // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.

Дрон И.В., Курогло С.С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев, 1989.

Манов А.И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). X. Великаны // Этнографическое обозрение, 1901, кн. LI, № 4.

Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.

Сырф В.И. Гагаузская мифология и ее турецко-туркмено-азербайджанские параллели // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice / AŞM. Chişinău, 2003. Vol. IV.

Чимпоеш Л. Мифический образ Тепягеца в фольклоре гагаузов // Ştiinţa. Chişinău, 1996, № 2.

Чимпоеш Л.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев, 1997.

Dukova U. Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // Linguistique Balkanique = Балканско езикознание. Sofia, 1985, XXVIII, t. 2.

Malaçlı İ. Gagauz Türklerin mitolojisi // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2003: No. 23.

Sârf V. Mitologismul poveşti magice găgăuze // Ştiinţa. Chişinău, 1996, № 12.

О.И. Тогоева
(ИВИ РАН, Москва)

Шабаш ведьм: ранние образы и их возможные прототипы

Настоящий доклад предполагается посвятить давней и не раз поднимавшейся в историографии проблеме – происхождению представлений о шабаше ведьм. В центре моего внимания будут находиться сразу три группы источников. К первой из них относятся материалы, происходящие из альпийского региона (Западные Альпы, романская Швейцария, район Дофине): самые первые демонологические трактаты [*Errores gazariorum, Tolosan*], записи наиболее ранних для территории Западной Европы судебных процессов, возбужденных против ведьм и колдунов [Utz Tresp 2000, Aymonet Maugetaz, Catherine Quicquat, Jaquet Durier, Jeannette Barattier, Jordana de Baulmes], а также хронистика первой половины XV в. [Fründ]. Вторая группа источников включает тексты, созданные в Бургундском герцогстве в 1450–1460 гг. [Le Franc, Tinctor, Du Clercq]. Наконец, третью группу источников составят первые демонологические трактаты, написанные примерно в то же время во Французском королевстве [Vinet, Marmoris].

На основании анализа этих трех различных групп текстов я попытаюсь ответить на вопрос, как и в каких пропорциях в образе шабаша, который складывался в головах людей XV в., могли сочетаться так называемые народные и ученые представления о ведьмах и колдунах. Как шло постепенное заимствование идей, которые явным образом распространялись из альпийского региона через Бургундию во Францию (вплоть до Пуатье и Каркассона). Что именно оказалось заимствованным, что не получило никакого развития, а что подверглось значительной трансформации. Как из яркого и в значительной степени наивного видения шабаша начала XV в. к концу того же столетия возник образ чрезвычайно опасной для окружающих секты, в описании которой практически сошли на «нет» заимствования из народной (деревенской) культуры.

Центральное место в докладе займет анализ основных составляющих образа шабаша (времени и места проведения встречи ведьм и колдунов, идеи полета на шабаш, идеи шабаша как праздника, сюжета принесения оммажа дьяволу, внешнего облика Нечистого, идеи сексуальной оргии и равенства всех перед всеми, идеи пиршества, разграбления чужих домов и винных погребов, и т.д.). В большой степени меня будут интересовать возможные христианские (библей-

ские) прототипы этих представлений, а также их иконографическое решение. Таким образом, особое внимание в докладе будет уделено самым ранним изображениям шабаша ведьм и колдунов, а именно миниатюрам из двух рукописей трактата Жана Тинктора *Invectives contre la secte de vauderie* (1460–1470) [BBR 11209, BNF 961] и рукописи поэмы Мартина Ле Франка *Le Champion des Dames* (1470–1482) [GBM 352]. На основании этих кодексов я попытаюсь предложить собственную интерпретацию сцены «Поклонение козлице» и указать на ее возможные прототипы.

Литература

- Aymonet Maugetaz – Le procès d’Aymonet Maugetaz d’Epeses, en 1438 // L’imaginaire du sabbat 1999.
- BBR 11209 – *Johannes Tinctoris. Invectives contre la secte de vauderie* // Bruxelles. Bibliothèque Royale. Ms. 11209.
- BNF 961 – *Johannes Tinctoris. Invectives contre la secte de vauderie* // Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 961.
- Catherine Quicquat – Procès de Catherine Quicquat // Ostorero 1995.
- Du Clercq – *Du Clercq J. Mémoires* / Ed. par F. de Reiffenberg. Bruxelles, 1835–1836. 4 vol.
- Errores gazariorum – Errores gazariorum, seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur // Imaginaire du sabbat 1999.
- Fründ – *Fründ H.* [Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menées dès 1428 dans le diocèse de Sion] // Imaginaire du sabbat 1999.
- GBM 352 – *Martin Le Franc. Le Champion des Dames* // Grenoble. Bibliothèque Municipale. Ms. 352.
- L’imaginaire du sabbat 1999 – L’imaginaire du sabbat / Edition critique des textes les plus anciens (1430c.–1440c.) réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tresp, en coll. avec C. Chêne. Lausanne, 1999.
- Jacquier – *Jacquier N.* Flagellum hereticorum fascinariorum. Francfort, 1581.
- Jaquet Durier – Procès de Jaquet Durier alias Costurier // Ostorero 1995.
- Jeannette Barattier – Procès de Jeannette Barattier // Maier 1996.
- Jordana de Baulmes – Procès de Jordana de Baulmes // Maier 1996.
- Le Franc – *Le Franc M.* Le Champion des Dames / Ed. par R. Deschaux. P., 1999. 4 vol.
- Maier 1996 – *Maier E.* Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477–1484). Lausanne, 1996.
- Marmoris – *Marmoris P.* Flagellum maleficorum. Toulouse, 1488.

- Ostorero 1995 – *Ostorero M.* “Folâtrer avec les démons”. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448). Lausanne, 1995.
- Tinctor – *Tinctor J.* Invectives contre la secte de vauderie / Ed. par E. van Balberghe et F. Duval. Tournai-Louvain- la Neuve, 1999.
- Tolosan – *Tholosan C.* Ut magorum et maleficiorum errores // Imaginaire du sabbat 1999.
- Utz Tresp 2000 – Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399-1439) / MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters / Hrsg. von K. Utz Tresp. Hannover, 2000. Bd. 18.
- Vinet – *Vinet J.* Tractatus contra demonum invocatores. Cologne, 1487.

О.Б. Христофорова

(РГГУ, РАНХиГС, Москва)

«Слово о св. Макарии и бесе, сосудами одеянном»: метаморфозы сюжета в русской книжной и лубочной традиции¹

Повествования о преподобном Макарии Египетском, основателе скитского монашества, были чрезвычайно популярны у древнерусского читателя. Сказания о видении им ангела Господня, об обретенной главе, о встрече с дьяволом, о воскресении мертвых и другие входили в патерики, Пролог, Минеи чети, а также в виде отдельных выписок включались в рукописные сборники и цветники вплоть до начала XX в. В данном сообщении мы рассмотрим одно из таких сказаний – о встрече святого с дьяволом, несущим сосуды, особо сосредоточившись на том, как изменился текст при переходе, во-первых, из жанра агиографии (патерики, Пролог, Минеи чети) в жанр назидательных повестей и притч поздних сборников (преимущественно старообрядческих), и, во-вторых, при переходе из книжного текста в визуальный – на лубочную картинку.

В списках Скитских и составных патериков XIV–XVII вв. сказание о встрече преподобного Макария Египетского с бесом, несущим сосуды, входит в

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

главу «О прозорливых святых отцах»¹. Приведем его по одному из списков (Патерик Скитский XIV в., НИОР РГБ, ф. 304.I. № 703 (1896), л. 153-154 об.)²:

Отец Макарий живяше в велицей пустыни и бе же един в монастыре живый. Бе же ниже его пустыни и бяху много братия. Стрежаше же старец путь и виде диавола идуща в образе человечесте минути мимо его. Видим же бяше яко нося ризу космату и при коем же косме тыквица висяше. И глагола диаволу великий Макарий: «Камо идещи?». И рече диавол: «Иду в монастырь к братии». И рече ему святой Макарий: «А сии тыквы что суть?». И рече диавол: «Вкушения сии суть братии». И рече святой Макарий: «Вся ли сия?». Отвеща диавол: «Ей. Аще едино единому не годе будет, принесу ино. Аще ли и то неугоде будет, принесу и другое. И всякое единому от них годе будет». И се рек отъиде диавол. И отец святой Макарий стерегий путь дондеже возвратится от монастыря диавол. И егда паки узре й Макарий святой и рек диаволу: «Спасися». И рече диавол: «Где ми есть спастися». Глагола ему святой: «Почто?». Диавол же рече: «Яко вси ми буи и не послушаша мене». Рече же ему святой Макарий: «Не единого же ли убо ту друга имаши?». И рече диавол: «Единого ту в монастыре имам, да тот един послушает мене и егда видит мя вертится аки поръприца³». И рече святой: «И како имя брату тому?». И рече диавол: «Феомпент (sic)⁴ имя ему». И сице рек отъиде диавол. Вста же святой Макарий иде в монастырь. И слышавше братья изыдоша в сретение с ветвьми противу святому отцу Макарию. И кийждо брат готовляшеса, мня яко у него имать святой витати. Он же искати, кто есть нареченный Феомпент. И радуяся Феомпент прият святого и беседующема имя. И рече ему святой Макарий: «Како ныне живещи, брате?». Он же рече: «Молитвами твоими добре». И рече святой: «Егда пакости те деют

¹ Электронный ресурс «Славянские рукописи», совместный проект РГБ и Свято-Троицкой Сергиевой Лавры <http://old.stsl.ru/manuscripts/>, где в настоящий момент доступны 11837 рукописей.

² Здесь и далее тексты публикуются по правилам ТОДРЛ.

³ В рукописи другой редакции № 704 (см. ниже) – *ньприца*; в русскоязычных изданиях 1850 и 1874 гг. это слово переведено как *ветер*.

⁴ Средневековые переписчики по-разному пишут это имя – Феомпент, Феопемт; в переводах 1850 и 1874 гг. имя выправлено на Феопемпт.

мысли?»). Он же отвечае: «Обаче ныне добро ми ест», стыдяше бо ся поведати. Рече же ему святыи Макарий: «Се колико лет пощуся и чтут мя вси, и мне, старцу, пакость деет дух любодейния». Отвеща же Феомпент: «Веруй ми, отче, яко и мне». Святыи же не впраша о других мыслех, пакости деюще ему, дондеже сотвори исповедати мысли любодейния. И потом глагола ему: «Како ся ныне постиши?». Он же отвечае: «До девятыя години пощуся». Рече святыи: «Постися до вечера и алчи, и учися изусть от Евангелья и от иных книг. И аще въздет ти помышление коли, николиже не мысли низу к помышлению, но присно горе мысль имей к Богу и абие Господь ти поможет». И утверже святыи брата изыде в свое место. И паки святыи стрежаше путь и беса по нему узре. И рече: «Кама идеши?». Паки рече бес: «Вспомянути братья в монастырь». И егда возвратися демон от монастыря и рече ему святыи: «Како братья?». И рече бесе: «Зле». Глагола же святыи: «И почто и како?». И рече бесе: «Яко вси ми непокорливи быша и болшее зло – яко и его же имех друга послушающе мене, и тот не веде от кого развратися и уже ни то мене послушает, но всех ми горее бысть». И кляхся тамо к тому не приступити, разве в ино лето. И тако рек бес отъиде оставль святого. И святыи Макарий иде в хижю свою.

Это одна из двух редакций сказания, во второй есть некоторые отличия, из которых отметим описание одежды дьявола (Патерик Скитский XV в., НИОР РГБ, ф. 304.1., № 704 (1821), ил. 80об-81об, инципит: «Поведаху о томжде отци Макарии, яко живеше, рече, в внутренней пустынии, един пребываяй в ней...»):

...Старец стрежеше путь и зрит дьявола, идуща в образе человеки и хотяща мимо иди близ него. **Беше же одеяние его иже ношааше вльнено густо и на кыйждо прамень висеше тиквица.** И глагола ему старец: «Камо идеши, тя говорю?» густо и на кыйждо прамень висеше тиквица. И глагола ему старец: «Камо идеши, тя говорю?». Отвеща же дьявол: «Иду посетити братию». Старец же рече: «И что суть тиквица их же носиши?»...

Итак, в списках первой редакции дьявол носит «ризу космату» (церк.сл. *косматица* 'одежда из шерсти') и «при коем же косме тыквица висяше»; в спис-

ках второй редакции дьявол носит «одеяние <...> вльнено (свободную, длинную? – О.Х.)¹ густо и на кыйждо прамень (нитке. – О.Х.) висеше тиквица». Эта редакция лежит в основе русского перевода 1850 г., где сказано: «Однажды старец смотрел на дорогу <...> и увидел – идет сатана в образе человеческом и проходит мимо него. Явился он в длинной льняной одежде, которая была вся в дырах, и в дырах висели сосуды» [Скитский патерик 2001: 87]. Перевод 1874 г., выполненный по двум греческим рукописям XI–XII в. [Древний патерик], совмещает обе редакции: «Смотрел старец на дорогу, и видит, что сатана идет в одежде человека и хочет пройти мимо его. Казалось, что он носит косматую длинную льняную одежду и очень ветхую, в дырах, и во всех дырах висели бутылки» [Древний патерик].

Сюжет о встрече прп. Макария с дьяволом, носящим сосуды, встречается и в Прологе, причем в двух местах. Краткое упоминание находим в записи от 19 января [Пролог 1642]: «память преподобных отец наших Макария Египетского <...>». В числе подвигов святого упоминается следующее: «Святой Макарий Египетский <...> И диавола виде и его мечтания, приносящаго тыквицы, и тому повинующася мниху, Феопемпту наричому, иже того научих и направи». Пространный же рассказ об этой встрече содержится в записи от 10 февраля – «Слово о Марце мнисе, како виде беса в тыквах» – где, однако, изменены имена героев: вместо Макария – Марк², а вместо Феопемпта – Ферапонт. Про облик дьявола здесь говорится следующее: «Седяше же старец при пути, виде диавола идуща во образе человекчи. Имяше же ризу космату и при коемждо косме тыковца висяше» (как и в первой редакции патериковой повести). К той же редакции отсылает нас и повествование из Минеи четиих св. Димитрия Ростовского: «Однажды Макарий сидел на дороге, ведущей в монастырь. Вдруг он видит дьявола, идущего в человеческом образе, одетого в мохнатую одежду и всего обвешанного тыквами» (январь, день 19).

¹ В рукописи той же редакции (НИОР РГБ ф. 304.1., 701 (1823) Патерики азбучный, иерусалимский и скитский, 1469 г., л. 309 об.) *вольяно*; по Далю: вольная одежда, платье – свободное, просторное, нетесное.

² Отметим кстати, что в Минеях Четиих св. Димитрия Ростовского 10 февраля нет памяти Марка (Марца) мниха, и вообще нет иного святого Марка, кроме Марка Евангелиста. Вообще же есть православный святой Марк Эфесский – его память 19 января, как и преп. Макария – однако он был канонизирован лишь в 1734 г. и в его житии нет ничего похожего на сюжет о дьяволе, несущем сосуды.

Патериковое / проложное сказание о встрече прп. Макария с дьяволом, несущим сосуды, перешло в рукописные сборники, в том числе лицевые, и зажило самостоятельной жизнью. Этот текст под названиями «Слово от патерика како преподобный Макарий виде беса многи сосуды носяща», «Книга Патерик Скитский. Глава III (18). О видении св. Макария Египетского» и подобными был очень распространен, судя по большому количеству его списков в разных собраниях (БАН, ИРЛИ, НИОР РГБ, НБ МГУ и др.).

Приведем текст по одному из ранних известных списков (БАН, Плюшк. № 112, сборник лицевой, 1780-е гг., л. 464–467):

Книга Петерик (sic) скитский глава III (18. – *О.Х.*). Видение страшно преподобному Макарию бысть в пустыни.

Ходящу некогда преподобному отцу нашему Макарию во внутренней пустыни, и срете некоего старца, и по всему его телу многи сосуды висяху, и вместо одеяния одеян в сосуды оны бяше. Святыи же Макарий восклонився на жезл свой и ста с ним лицом к лицу. Он же яко разбойник, хотя устрашити святаго, глагола к ему – что твориши в пустыни сей заблудив. Отвеща ему отец Макарий – бога обрести хошу, бегая прелести. Ты же кто еси, о старче, повеждь ми, страшно бо вижу зрение твое человеческого спасения. (л. 464 об.) Рцы же ми, что суть сосуды ими же обременен еси тяжко. Он же слышав сие и нехотя исповедаю ти рек. Его же глаголете сатана и диавол азъ есмь, сосуды, их же видиши, ими же человеки различными нравами привлекаю к себе. И коеждо страсти кийждо сосуд тщуся принести и послушающа мя развращаю к своему хотению и веселюся о падении их. Сия слышаху Макарий преподобный и дерзновение прием, рече к нему, заклинаю тя богом живым, предавшим тя на поругание своим ему рабом, скажи ми подробну коегождо сосуда действо, на се бо и показалися да увемы многоплетенныя (л. 465) твоя хитрости лукавство и навькнем лукавых ти стрел прелести не повинемся твоей воли. Он же скрыти не мог, глаголю ти и не хотя мое художество, ибо не могу скрыти яже сам видиши. Слыши убо и внимай коегождо сосуда действо. Аще обрящу кого в законе божию присно поучающася, запиною ему главоболением, потрусив и помазав от сосуда, иже на главе моей, а иже бдети хотящегоо в молитвах и пениих, взем от их же на веждах моих сосуд и по-

мазав очи их, в сон понуждаю, дремание принося. А иже на ушню моею сосуди, их же зриши, к преслушания делу (л. 465 об.) уготовлена суть и сими сотворяю не слышати истинное слово хотящим спастися. А иже на ноздрех моих сосуди, благовоние юным, блудное дело сотворяю. А иже на устех моих уготовленнии сосуди, прельщая постники снѣдьми различными, оклеветанием же и сквернословием. А иже на выи моей сосуди, гордением низлагая смиренномудрыя, от сих же иже любят, дела имети в житии сем славу и богатство, и на вся дела яже мнятся быти благая, от бога же отлучают. А иже на перстех моих зриши, моему разуму суть сокровища, из них же напояю сердца в пьянство нечестивыя ослепивый (л. 466) благочестивых разумы, хотящих помнити будущая, забвением память их погубляю. А иже на чреве моем сосуд есть, нечувством исполнен, им же бессловесны и скотски сотворяю неразумныя, и зверским нравом жити тех поучаю. А иже на пупе моем сосуд блудной, нечистоте скверней примешатися сотворяю. А иже на руку мою зриши, во убийства имети служения суть уготована. А иже сосуди со зади моего и на хребте лежащая, помрачения есть и тма моим делом, ими же крепце подвижуся иже мене ратовати тщася. А иже на бедрах и на лыстах видиши сетьми и клепцами суть ис(л. 466 об.)полнено, от них изливая смущаю пути правых, и запиная не теши путем благочестия, но моим путем теши сотворю. Посреде бо пути седя животу аз уклоняю тех к моим лукавым стезям ими же шествующи отрицаются пути истиннаго. Ты же не восхоте послушати мене поне единою яко да имам малу утеху, но попадаеши мя всегда оружие имея великаго христа, тем же спешу бежати от тебе и ити к моим люблеником, ты же имаши добра владыку с собою и соушии с тобою кротце беседующих с тобою, яко с своим чадом. Слышавши же сия искуснейши страстотерпец христов (л. 467) и знаменав себе крестным знамением рече благословен Бог предавый тя в поругание уповающих на нь и мене соблюдет в конец от твоея прелести, яко да победив тя прииму венец от своего владыки. Бежи прочее, о прелестниче, упраздняющу тя христу и к тому не приближайся, тесным и скорбным путем ходящих. Рекшу же святому сия абие невидим бысть диавол и дым с пламенем испусти. Преклонь же колени святыи помолися, рек – слава тебе христе прибежище

обуреваемым и спасения к тебе прибегающим требуя, вся любящая тебе. И поиде святыи Макарий в путь свой и вся поведя братии своей на спасение слышащим, богу нашему слава».

Этот список снабжен миниатюрой (л. 463 об. – ил. 1), ср. миниатюры из других сборников (ил. 2, 3).

Сходства патерикового / проложного сказания о св. Макарии/Марце и бесе в сосудах и Слова о св. Макарии и бесе в сосудах в рукописных сборниках:

- встреча старца и дьявола и их диалог;
- дьявол несет на себе сосуды;
- дьявол намеревается применить содержимое своих сосудов для со- вращения монахов Vs. всех людей;
- вред от дьявольских сосудов (греховные помыслы и дела);
- прозорливый старец открывает тайну дьявола и спасает Феопемпта/Ферапонта Vs. всех христиан.

Отличия:

Сказание в Патерике/Прологе

Слово в рукописях

Дьявол идет в монастырь.

Дьявол идет неизвестно куда.

Дьявол несет сосуды, привязанные к космам/нитям/лохмотьям мохнатой или ветхой одежды.

Дьявол одевает в сосуды «вместо одеяния».

Дьявол намеревается совратить монахов.

Дьявол намеревается совратить всех людей.

Старец узнает у дьявола имя его друга-монаха и идет в монастырь, чтобы наставить и спасти его.

Старец узнает, какое действие имеет содержимое сосудов дьявола, и сообщает всем во спасение.

Обманутый дьявол, так и не понявший, почему его друг «развратился», огорченно уходит.

Дьявол исчезает, испустив «дым и пламя».

Итак, начинаясь, как в Патерике и Прологе, со встречи старца-пустынника с дьяволом в облике человека, увешанного сосудами, Слово в рукописях говорит далее исключительно о содержимом сосудов дьявола, заменяя событийную

канву монологом последнего; в финале мы видим чудесное исчезновение сатаны и благодарность Богу, возносимую святым.

Сравним теперь этот текст с лубочной картинкой.

Лубок на этот сюжет «Преподобный Макарий Египетский и бес в тыквах», датируемый серединой XVIII в., опубликован Д.А. Ровинским [Ровинский 1881: 636-637 № 1532-1533] (ил. 4); картинка снабжена текстом, близким к тексту Слова из сборников:

Преподобный Макарий Египтянин иде путем и узре беса всего в тыквах. Глагола преподобный: «Камо идеши демон?». Отвеща бес: «Иду в мир болящих целити». И рече преподобный: «Кое целение имаше к людем?». Отвеща бес: «Сие исцеление: у очей моих – тыква зависть, у ушей – преслушание, у уст – злоглаголанье, на сердце – злопомнение, на руках – грабление, на пупе – блудодеяние, на коленех – богу непоклонение, на плеснех – к церкви леность, на хвосте – бесовские мечты. Преподобный Макарий прокля беса.

На картинке мы видим дьявола в образе не антропоморфном (как следует из книжного источника), а в зооморфном (что соответствует некоторым миниатюрам в сборниках); его косматость, тем не менее, отражает «космы» одеяния патерикового дьявола. Сосуды, сделанные из тыквы-горлянки, на русской лубочной картинке превратились в круглые тыквы и стали восприниматься не как вместилища «дьявольских снедей», но исключительно как символ грехов (ср. [Дюшартр 2006: 74, подпись к рис. 38]).

Иллюстрации

1. БАН Плюшк. № 112. Сборник (лиц.) 1780-е гг., л. 463 об. Св. Макарий и бес, «одеян в сосуды».
2. БАН 1.1.38 (Бурц.). XX в., л. 46. Св. Макарий и бес, «одеян в сосуды».
3. БАН 25.2.2. Страсти Христовы (лиц.) XIX в., л. 113 об. Св. Макарий и бес, «одеян в сосуды».
4. Лубок «Преподобный Макарий Египетский и бес в тыквах», сер. XVIII в. [Ровинский 1881: № 1533].

Сокращения

БАН – Библиотека академии наук. СПб

ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб
НБ МГУ – Отдел рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова
НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН. СПб.

Литература

Древний патерик – Древний патерик, изложенный по главам. М., 1874.

Дюшартр 2006 – *Дюшартр П.Л.* Русские народные картинки и гравированные книжицы. 1629-1885 / Пер. с фр. О.А. Павловской. М., 2006.

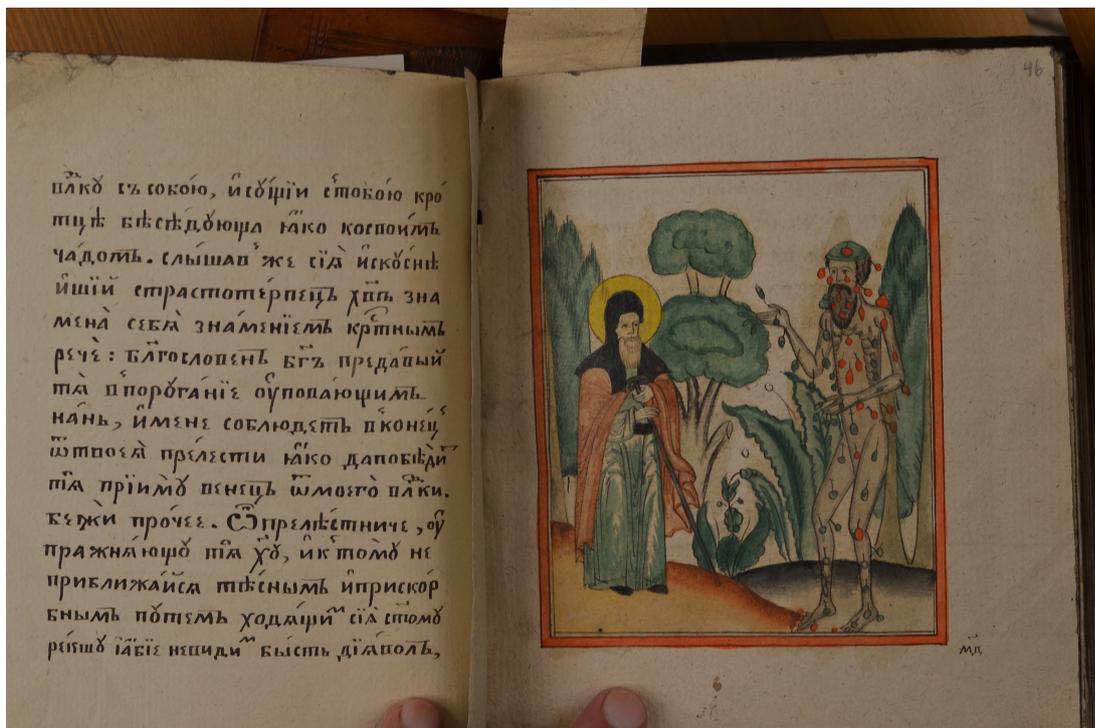
Скитский патерик – Скитский Патерик. Сказания об изречениях и делах святых и блаженных отцов, избранные из скитского патерика. М., 2001.

Пролог 1642 — Пролог. Сентябрь-ноябрь. М., 1642

Ровинский 1881 – Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. 1-5. СПб., 1881. Кн. 3. Притчи и листы духовные.



Ил. 1.



Ил. 2.



Ил. 3.



Ил. 4.

В.А. Черванёва

(ВГПУ, Воронеж, РГГУ, Москва)

Способы представления рассказчика в мифологическом тексте

Проблема субъекта повествования в мифологическом нарративе имеет специфику по отношению и к литературе, и к фольклору в целом. Если тексты традиционного фольклора (песни, сказки, обрядовые тексты и т. п.) можно называть «устным народным творчеством» в прямом смысле этого слова, а значит, человека, транслирующего их, – исполнителем, а не автором, то вопрос о статусе рассказчика в мифологических нарративах решается не столь бесспорно. Зачастую такой текст представляет собой повествование о личном уникальном опыте, и эта содержательная особенность демонологических рассказов, а также

ситуация бытования – включенность их в речевой поток, в повседневную коммуникацию – создает особый статус рассказчика: он часто не только нарратор, но и участник и живой свидетель описываемых событий, позиционируемых как реальные факты.

Представление человека в мифологическом нарративе как рассказчика, повествователя до настоящего времени не становилось предметом отдельного изучения в исследованиях мифологической прозы и рассматривалось лишь вскользь, по касательной. Субъектная организация нарратива пока описана с достаточной степенью полноты на материале литературы и письменно-книжного литературного языка, а не фольклора – в исследованиях художественного нарратива разработаны теории субъекта повествования как отечественными учеными ([Виноградов 1971; Успенский 1970; Падучева 1996] и др.), так и представителями зарубежной нарратологии ([Шмид 2003; Женнет 1998] и др.).

Положения нарратологии, разработанные на материале художественной литературы, в отдельных аспектах могут быть приложимы и к фольклорному тексту. В частности, для описания мифологического рассказа вполне релевантно ставшее традиционным противопоставление диегетического и экзегетического нарраторов [Падучева 1996].

Нами была поставлена задача – выявить типы рассказчиков и способы их представления в мифологическом нарративе на основе анализа вербальных маркеров присутствия говорящего в тексте. Материалом исследования послужили записи мифологических рассказов, извлеченные из интервью (для анализа отобранные тексты с обязательным наличием повествовательного компонента). Эмпирическая база исследования – архивы Лаборатории фольклористики РГГУ (Москва), ВГПУ (Воронеж), личный архива автора.

Анализ текста производился по следующим параметрам:

- характер мифологической информации в тексте;
- наличие указания на источник информации;
- тип повествователя (экзегетический / диегетический),
- количество повествователей в тексте – первичный; первичный с вторичным; первичный с вторичным и третичным; и т.д.;
- функция нарратора в связи с категорией источника информации (*видит / слышит, сообщает, пересказывает, интерпретирует*);
- наличие в тексте вербальных маркеров присутствия рассказчика и выполняемой им функции (например, местоимения, глаголы речи, ментальные глаголы и др.).

Были выявлены несколько типов субъектной организации мифологических рассказов (см. табл. 1).

Таблица 1. Типы субъектной организации мифологических нарративов

№	Тип нарратора		Вербальные показатели включенности в текст и функции	Функция в связи с категорией источника информации	Отношение к реципиенту (R)
1	Диегетический нарратор	Первичный	грамм. формы 1 лица (прежде всего местоимение «я»)	участник, свидетель, интерпретатор	= R
2		Первичный	грамм. формы 1 лица, термины родства	наблюдает, интерпретирует	≠ R
3		Первичный	грамм. формы 1 лица, термины родства	пересказывает, интерпретирует	≠ R
		Вторичный	глаголы речи (<i>говорит, рассказывал</i>)	участник / свидетель	= R
4		Первичный	грамм. формы 1 лица, термины родства	пересказывает, интерпретирует	≠ R
		Вторичный	глаголы речи (<i>говорит, рассказывал; говорили</i>)	наблюдает / пересказывает	≠ R
5	Экзегетический		-----	сообщает, интерпретирует	≠ R

Обобщенно функции говорящего в мифологическом тексте можно представить, используя известную типологию Е.В. Падучевой [Падучева 2011], добавив первый пункт:

1. субъект действия (если рассказчик является действующим лицом описываемого события),
2. субъект восприятия (если является реципиентом мифологического явления),
3. субъект речи (рассказывает о событии),
4. субъект сознания (интерпретирует происходящее),
5. субъект дейксиса (осуществляет референцию и пространственно-временную локализацию объектов относительно себя самого).

Обращает на себя внимание следующая особенность: персонифицированный вторичный нарратор не проявляет себя в мифологическом тексте как субъект сознания – для него нехарактерна функция интерпретации события и ввода мифологической информации в форме поверья, это прерогатива экзегетического нарратора и первичного диегетического. Причем в текстах с экзегетическим повествователем интерпретации эксплицитные, а первичному диегетическому нарратору присущи как эксплицитные интерпретации, так и имплицитные – особенно если он является реципиентом. Кроме того, функция интерпретации событий в мифологическом ключе – «правильном», с точки зрения традиции, – делегирована персонажам второго порядка – людям из социального окружения реципиента (членам семьи, соседям, односельчанам и т. п., неперсонифицированному обобщенному субъекту (деревенскому социуму)).

Причины такой дифференциации функций, очевидно, следует искать как особенностях нарратива, имманентно присущих ему, так и в прагматике ситуации, обуславливающей выбор той или иной нарративной стратегии описания события.

Литература

- Виноградов 1971 – *Виноградов В.В.* О теории художественной речи. М., 1971.
- Женнет 1998 – *Женнет Ж.* Фигуры. В 2 тт. М., 1998.
- Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М., 1996.
- Падучева 2011 – *Падучева Е.В.* Эгоцентрические валентности и деконструкция говорящего // Вопросы языкознания. 2011. №3.
- Успенский 1970 – *Успенский Б.А.* Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М., 1970.
- Шмид 2003 – *Шмид В.* Нарратология. М., 2003.

А.В. Чернецов

(Ин-т археологии РАН, РГГУ, Москва)

**Стефан Пермский и демоны
в рукописной и изобразительной традиции**

Стефан Пермский (†1396) – первый русский миссионер, занявшийся переводами на языки аборигенных народов священных и богослужебных книг, созданием письменности и алфавита. Подобная деятельность оставалась для средневековой Руси уникальной более столетия. Житие св. Стефана написано вскоре после его кончины лично знавшим миссионера Епифанием Премудрым. Житие написано в панегирическом стиле, в нем практически отсутствуют конкретные жизненные реалии, а также чудесные эпизоды (как божественного, так и демонического плана). Отсутствие чудес – редчайшее явление в агиографии. Эта особенность присутствует также в житии Кирилла и Мефодия. В 1473 г. по повелению великопермского епископа Филофея Пахомий Серб написал службу с акафистом св. Стефану, включающую краткое житие. Оно представляет собой простое сокращение текста Епифания. Народное почитание святого требовало чудесных эпизодов, и они появляются в позднейших рукописных и фольклорных текстах. В частности, чудеса представлены в малоизвестном памятнике регионального летописания – Вычегодско-Вымской (Мисаило-Евтихиевской) летописи, памятнике конца XVI в., богатом уникальными сведениями. Ряд чудес, в частности, демонического характера, представлен в надписях и изображениях на так называемом посохе Стефана Пермского (середина – вторая половина XV в.). Посох украшен резьбой по кости, представлены сцены деяний св. Стефана. Резные композиции сопровождаются пояснительными надписями. Изображения и надписи сохранились не полностью. Посох, несомненно, украшен уже после смерти миссионера, поскольку на нем представлены похороны последнего. В надписях Стефан ни разу не назван святым, вместо этого используется обозначение духовного сана – «епископ». Очевидно, декор посоха создавался до канонизации Стефана в качестве местночтимого святого (т.е. до 1473 г.). Резьба посоха, отмеченная чертами провинциального примитивизма, по-видимому, создана в зырянском крае для одного из местных епископов, преемников миссионера. После упразднения Усть-Вымской епископской кафедры в середине XVI в. (окончательного перенесения резиденции великопермских епископов в Вологду), посох, очевидно, был перенесен в Москву, где в кремлевском соборе Спаса на Бору был похоронен Стефан. В

связи с событиями Смутного времени посох был вывезен интервентами, и хранился в Благовещенском соборе Супрасльского монастыря (северо-запад Польши). В 1849 г. по решению Св. Синода посох передали в кафедральный Спасо-Преображенский собор г. Перми (города, расположенного в значительном удалении от бассейна Вычегды, где протекала деятельность Стефана). Сложная судьба посоха препятствовала включению посоха в сферу интересов специалистов. Первое краткое и не всегда точное описание памятника принадлежит архимандриту Макарию (1856). Французский археолог барон Ж. де Бай в 1898 г. опубликовал в Брюгге (Бельгия) иллюстрированную статью о посохе. Первая полная публикация всех изображений и надписей на посохе принадлежит автору этой публикации (1988).

Резьба посоха включает ряд чудесных эпизодов божественного и демонического характера. Это чудесное ослепление и исцеление язычников, с оружием в руках выступивших против миссионера (эпизод известен по Вычегодско-Вымской летописи и позднейшим легендам). Первое упоминание демонических чудес встречено в наиболее пространной надписи на посохе на его рукояти. Надпись наполовину нечитаема; попытки привлечь к ее интерпретации финно-угроведов результата не дали. В конце надписи читается «и явился ему бес в ризах и рече ему». Соответствие тексту на резных композициях не найдено. Содержание речей «беса» остается неизвестным. Можно предполагать, что бес отстаивал свои традиционные «права» на данную территорию или угрожал Стефану. Следующий эпизод, включающий вмешательство демонических сил, описан в пространной надписи на «яблоке» (шаровидном украшении верхней части посоха). В ней повествуется о том, как миссионер отправился в ладье («насаде») с целью поиска «демона», почитавшегося язычниками. Другие надписи и изображения на посохе разъясняют, что «демоном» в данном случае назван идол божества. Демонические силы предприняли попытку помешать путешествию святого. «И погрузи бес насад, и не влеися в него [вода]». «И ста епискуп, крести воду и преиде невред[им]». Попытка беса потопить «насад» и миссионера представлена в виде ладьи, принявшей вертикальное положение. Изображение беса на композиции отсутствует. Путешествие миссионера и попытка дьявола ему помешать не известны по другим письменным и фольклорным текстам. Более того, этот сюжет находится в прямом противоречии с житием, написанным Епифанием. Согласно тексту жития, Стефан с самого начала построил свою келью рядом с главным языческим святилищем, которое он в дальнейшем разрушил. Все же в древнерусской книжности сохранилось воспоминание о чудесном спасении Стефана от потопле-

ния. В Житии протопопа Аввакума сказано: «...а буде в воду посадят, и Ты [Боже], яко Стефана Пермского, паки свободиши мя». Очевидно, Аввакум знал подобную, не дошедшую до нас, легендарную версию сказаний о Стефане.

Идол, которого сокрушил Стефан, представлен на посохе в виде сидящей бородатой фигуры в короне и богатых одеждах. Обычная для изображений языческих идолов византийско-славянская иконография не использована. Можно думать, что в резьбе посоха отразились воспоминания о реальном облике туземных идолов. Представления о том, что главная святыня язычников имела вид антропоморфного изваяния, не соответствуют позднейшим местным преданиям о сокрушении Стефаном важнейшего объекта почитания аборигенного населения. В них фигурирует священное дерево, «прокудливая береза». Одна из резных композиций представляет миссионера на одре болезни. Частично сохранившаяся надпись читается «наведе бесь...». Из контекста ясно, что речь идет о вредоносной порче, вызвавшей болезнь Стефана. Учитывая сохранившийся набор композиций и надписей можно заключить, что согласно версии, представленной на посохе, именно эта болезнь привела к смерти святого. Предание о том, что смерть Стефана была вызвана демонической порчей, по другим источникам неизвестно. У одра болящего представлены две стоящие фигуры: монаха (Стефана?) и персонажа в экзотическом головном уборе, напоминающем шапочки волхвов на памятниках иконописи. Вероятно, это и есть «бес», наводящий на святого порчу. В таком случае слово «бес» употребляется здесь в иносказательном смысле, для обозначения языческого волхва-чародея. Если принять это допущение, то появляется возможность для истолкования уже упоминавшегося неясного словосочетания «бес в ризах». Отметим, что если центральным эпизодом жития Стефана Пермского, написанного Епифанием, является его столкновение с языческим волхвом Памосотником, то в резьбе посоха изображения, бесспорно связанные с этим сюжетом, отсутствуют. Епифаний дает противнику Стефана весьма выразительную характеристику: «некий волхв, чародеивый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, волхвом начальник, обавником старейшина, отравником болший, иже на волшебныя хитрости всегда упражняся, иже кудесному чарованию тепл сый помощник», «тмы темныя помраченное чадо». На небольшом фрагменте, уцелевшем от утраченного цилиндра, украшавшего посох, дважды представлен персонаж в специфической шапке. В сильно фрагментированной сопроводительной надписи дважды читается слово «бес». Содержание соответствующих эпизодов не поддается истолкованию, однако связь иконографии экзотических головных уборов со словом «бес» находит дополнительное подтверждение.

Композиции и надписи на посохе Стефана Пермского содержат уникальную информацию относительно значений, которыми могли наделяться термины «бес» и «демон», а также об отражении образов демонических существ и их деятельности в иконографии.

М.А. Чернова
(РГГУ, Москва)

Вилы анфас и в профиль (в эпосе и мифологической прозе сербов)

Представления о женских демонологических существах, обычно весьма привлекательного облика, приносящих людям пользу или вред (по обстоятельствам), распространены по всей территории Балкан. У сербов, хорватов, черногорцев такого рода персонажей принято называть *вилами*, у болгар *самодивами*, *самовилами*, *юдами*, у македонцев *самовилами*. Подобные же существа встречаются и у албанцев и называются *занами*, и у греков – *νεράιδες* (*нерайдеc*). [Плотникова 1998: 124]

Вилы всегда вызывали интерес у исследователей мифологии и фольклора, о чем свидетельствует довольно большое количество работ, посвященное их распространению и региональной специфике [Толстая 1995; Чајкановић 1994: 228–246; Ђорђевић 1953 и др.] Но в данном случае хотелось бы обратить внимание на разницу репрезентации вил в эпосе и мифологической прозе сербов. Для анализа были взяты около 200 эпических песен и около 50 мифологических рассказов о вилах из разных регионов Сербии: областей Левче, Ниша, Сврлига, Крагуевца, Колубарского, Златиборского, Печинского, Борского округов, Республики Сербской (Босния и Герцеговина). Кроме того, для анализа были привлечены экспедиционные материалы А.Б. Мороза, любезно им предоставленные.

Образ вилы в эпических песнях, конечно же, вытекает из прагматики текстов и наиболее близок к сказочному. Он неоднократно описывался в литературе, поэтому перечислим основные черты. Вилы в эпосе – красивые девушки, наиболее часто их характеризует формула «белая вила». Они могут иметь крылья, доспехи, а также обладают способностью к оборотничеству, например, часто предстают в эпических текстах в образе змей. Среда обитания эпических вил разнообразна: они живут в горах, источниках, лесах, на небе (и соответ-

ственно называются – горная вила, лесная и т.д.), ассоциируются с громом и вихрем. В южнославянских песнях вилы часто появляются в качестве подруг/жен юнаков (далеко не всегда добровольных), рожают им детей. Целый ряд сербских юнаков в эпосе ведет свое происхождение от вил. В частности, к ним относится и Марко Королевич, согласно одной из версий его биографии. Кроме этой функции, в мире эпоса вилы могут выступать и в совершенно другом амплуа. Они занимаются строительством или разрушением построек, часто предсказывают будущее, могут являться помощником юнака, как, например, в песне «Марко Королевич и Муса-разбойник», могут убить, но обладают и навыками воскрешения и исцеления.

Устные мифологические тексты, как уже неоднократно было замечено и описано, имеют совершенно иную среду бытования, свои определенные черты и функции (в зависимости от конкретного жанра), что накладывает отпечаток на восприятие и описание мифологических персонажей, в данном случае вил [Левкиевская 2006]. Хотелось бы остановиться на нескольких жанрах мифологических текстов. Во-первых, речь пойдет о быличках. Не вдаваясь в особенности региональных различий вилы как персонажа, остановимся на их репрезентации в целом. Рассказ о встречах с вилами носит все черты былички, выделенные Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2008] и другими исследователями: тут мы увидим лично-эмоциональное отношение к событию, переживание личного опыта или же рассказ о чьем-то опыте, а также установку на достоверность. В таких текстах, где описаны случаи личного столкновения с вилами, они приобретают черты лаконичные. Поэтому некоторые исследователи проводят параллели между южнославянскими вилами и восточнославянскими русалками. Вилы в быличках описываются как девушки в белом с распущенными волосами, иногда их расчесывающие. Они молчаливы, и наиболее часто их видят в хороводе. В большинстве случаев встреча с вилами не сулит ничего хорошего человеку. Как и случайное попадание в «вилино коло» – «вилиин круг», место где вилы водят/водили хоровод, или пространство под деревьями, где вилы обедают – это может обернуться болезнью или смертью. Хотя некоторое количество из проанализированных быличек и говорит о «побратимстве» с вилами и их помощи в исцелении. Былички часто подчеркивают связь вил и «записей» (сакральных деревьев). В этой связи некоторые из них как раз иллюстрируют известную связь мифологических текстов с конкретными практиками, в данном случае с практиками приношения еды вилам и молений им под заветными деревьями.

Три пирога, три куска сахара, и три стаканчика вина я ей принесла и запихала под яблоню, и все три кусочка сахара [оказались] намочены и принесена трава. А это был св. Савва [18 декабря]. Был снег! И я зажгла большую свечу и она прогорела до самой земли, хотя и был снег. Трава была запихана в вино, а пироги надкусаны, как будто маленькая мышь их погрызла. Погрызены, но не сдвинуты с места. Только сахар намочен, а пироги погрызены. Говорят, что нельзя чтобы мать клала, но кто-нибудь другой, а [речь шла] о моей дочери, поскольку: «Я тебя родила, но не могу сама тебе лекарство найти». А я оставшееся после все собрала и она оставшееся в три утра подряд все выпила и съела понемногу. Так вот молятся: «Если ты женского роду, бог с тобой, сестры, бог с тобой дочка, принесите моей дочери лекарство, если есть лекарство, принесите ей лекарство». Три раза говорю и спускаю, идешь назад не оборачиваясь. Одному человеку носила женщина, но все было разбросано. Не хотели помочь [Маркович 2004: 123].

Помимо описания практики обращение к вилам, в приведенном выше тексте мы одновременно можем видеть и описание запрета (о том, что нельзя просить увил матери за дочь, которому информант, впрочем, не следует) и даже коротенькую быличку о неудавшейся коммуникации с потусторонними силами. Такая синкретичность, по замечаниям Л.М. Виноградовой и Е.Е. Левкиевской, является одной из характерных черт мифологических текстов [Виноградова 2004; Левкиевская 2006]. Второй вид текстов о вилах - это предписания. Ниже следующая цитата, впрочем, представляет собой опубликованные, вырванные из общего контекста и прошедшие некоторую обработку исследователем предписания о вилах, однако, их использование оправдано тем, что в данном случае они вполне подходят для характеристики образавил в отдельно взятом жанре устного мифологического текста.

Нельзя засыпать колодцы и источники, поскольку грех засыпать живую воду. Хорошо, когда ночью идешь к воде, сказать: «Добрый вечер, добрая вода», а когда уходят: «Спокойной ночи, добрая вода!», и этим ты умилостивишьвил, которые охраняют воду, если этого не сделать, они могут тебе навредить [Лазаревич 1980: 26].

Подобные инструкции по обращению с «живой» водой и охраняющими их вилами, как мы можем видеть, не противоречат сложившемуся в быличках образу.

Однако существует и третий вид текстов о вилах, представляющий из себя поверье. Любопытно, что так называемые поверья в некоторых своих аспектах гораздо ближе по содержанию к эпическим текстам, нежели к текстам быличек и запретов. Это можно наблюдать на примере верований в сверхъестественные существа в селе Штубик (ок. города Неготин в Восточной Сербии):

Верят, что вилы вступают в любовную связь с красивыми и сильными мужчинами. Чтобы тайком с ними встретиться на ранее оговоренном месте. В этом случае мужчины не могут обманывать их с другими, даже со своими женами. Они же с отдельными храбрыми и уважаемыми мужчинами могут быть и побратимами – быть им полезными в хороших и плохих обстоятельствах. Известный пример побратимства – побратимство Краля Марковича и вилы Равиолы на близкой Мироч горе, в 30 км от Штубика [Пантић 1995: 52–53].

Здесь мы даже видим непосредственную отсылку на обстоятельства эпической биографии Марко Королевича, наличие которых оправданно местными этимологическими легендами. Обычно былички довольно далеки от сюжетов о взаимоотношении Марко Королевича и вил, поскольку транслируют личный опыт встреч информанта с потусторонним.

Наконец, четвертый вид текстов о вилах представляет собой местные этиологические легенды. В таких рассказах вилы помогают строить церкви и другие значимые строения, или же, наоборот, прикладывают руку к их разрушению. И вот тут они как раз часто взаимодействуют с другими легендарными персонажами, например, с Марко Королевичем. Однако не в том общем контексте, который мы можем встретить в поверьях, а в более конкретных ситуациях.

В селе Стубал не было церкви и жители договорились ее построить. Но никак не могли договориться, где ее построить. Приходит Королевич Марко и говорит, что на следующее воскресенье он бросит свою палицу из соседнего села Врбона с этой стороны Моравы, и где палица упадет, там и надо строить церковь.

Так и было. В следующее воскресенье прилетел палица и упала на горе на скалу, а потом откатился до равнины. Стубляне начали строить церковь на равнине, но все, что строили, ночью вилы ломали. В конце концов, решили строить церковь на горе, на краю огромной скалы. Остальные согласились и церковь стала на этом месте, вилы больше ее не трогали.

Когда церковь была готова, Королевич Марко принес горячую мамалыгу из Прилепа мастерам на обед. Мастера наелись и от тепла все умерли и их похоронили перед церковью, где и сейчас находится памятник. Поскольку было дождливо, в скале остались следы копыт коня Королевича Марко, где и сейчас собирается вода, которую пьют пастухи [Цветковић 1983].

Таким образом, даже на основании довольно поверхностного анализа мы со всей очевидностью можем заключить, что народные представления о вилах не являются чем-то единым. Помимо известной диалектности, необходимо также учитывать и жанры, в которых этот персонаж фигурирует. Вилы мифологической прозы – быличек, преданий, предписаний и т.д. – и они же из народной эпической поэзии – часто воспринимаются народной традицией как, в сущности, разные персонажи.

Литература

Вук II–IV – Сабрана дела Вука Караџића, Српске народне пјесме, издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестогодишњици његова рођења 1787–1987. Просвета, Београд, 1986–1988.

МХ I–IX – Хрватске народне пјесме, скупила и издала Матица хрватска. Одио први. Јуначке пјесме. Загреб, 1890–1940.

САНУ II–IV – Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића, Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности. Београд, 1974.

Виноградова 2004 – *Виноградова Л.Н.* Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая Старина. 2004. №1.

Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Тих.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // СЕЗб. 1953. Књ. 66.

- Лазаревић 1980 – *Лазаревић В.* Ваља се – не ваља се. Народна веровања из Старог Левча // Расковник VII, 1980, бр. 26.
- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. М., 2006.
- Левкиевская 2008 – *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2008.
- Марковић 2004 – *Марковић С.* Приповетке и предања из Левче. Нови Записи. Београд, Крагујевац, 2004.
- Пантић 1995 – *Пантић, З.* Верања у натприродна бића у Штубику. Расковник, 1995, XXI.
- Плотникова 1998 – *Плотникова А.А.* Южнославянская народная демонология в балканском контексте // *Studia Mythologica Slavica I*, 1998.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии М., 2004.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Вилы // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.
- Цветковић 1983 – *Цветковић Д.* Легенда о Стубальской церкви // Расковник, 1983.
- Чајкановић 1994 – *Чајкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 5.

Т. Л. Шенявская
(МГУ, Москва)

О демоне, «который на норвежском языке называется марой»

В народной культуре континентальных скандинавов довольно широко развиты представления о маре, которая мучает спящих. Иначе обстоит дело в Исландии, и в этой связи особенно показательно сопоставление исландской и норвежской традиции.

В «Саге об Инглингах», с которой начинается «Круг Земной», Снорри Стурлусон рисует мрачную череду смертей представителей этого шведского королевского рода. Основным источником саги был «Перечень Инглингов» норвежского скальда второй половины IX в. Тьодольва из Хвинира, рассказывающий о смерти тех же персонажей. Снорри разворачивал емкие и лаконичные об-

разы Тьодольва и, соединяя их с мотивами и представлениями, которые черпал из других источников и собственного культурного опыта, превращал в сагу, проявляя при этом исключительно творческий подход (о методе Снорри см. [Beyschlag 1950]).

Одним из примеров расхождения между сагой и соответствующей строфой «Перечня» является рассказ о смерти Ванланди (гл. 13). В первых восьми строках Тьодольв сообщает о том, что на тот свет Ванланди отправила колдунья (*vitta vétttr*), когда его «затоптало отродье троллей» (*trollkund grímhildr*). Мара упоминается лишь в лаконичной завершающей строке *es mara kvalði* «которого замучила мара», дающей возможность двоякого прочтения – в зависимости от того, как толковать слово *мара*: либо как женское существо, либо как метафорическое обозначение кошмара. Существенно, однако, что описание колдовства как «топтания троллей» весьма распространено в скальдической поэзии и не связано с марой. В этой связи мару в последней строке более органично толковать как связанный с этим колдовством или наколдованный кошмар, который насмерть замучил бедного Ванланди. То, что при этом остается не вполне ясным, в чем же заключалось столь вредоносное колдовство, тоже имеет свои параллели: например, в заключительной части «Речей Высокого» Один только перечисляет темы восемнадцати заклинаний, но сами заклинания не приводит (стр. 146–163). Традиция, по-видимому, наложила табу на описание магических ритуалов и воспроизведение связанных с ними вербальных актов, что первоначально было связано с верой в их действенность, а впоследствии и с христианством.

Под пером Снорри сообщение Тьодольва разворачивается в сюжет, в котором соединяются самые разные мотивы. Действие переносится в Страну Финнов, традиционно связанных с колдовством. Смерть Ванланди описана как месть обманутой им Дривы, дочери местного правителя Сньяра (их имена значат, соответственно, «снег» и «метель»). Далее Снорри рисует подробную картину того, как мара расправлялась с Ванланди. При этом обращает на себя внимание, что созданная им картина отличается от изображения действий мары в континентальной скандинавской традиции, где мара «скачет» (*ríða*). Однако у Снорри мара либо «топчет» (*troða*), либо «сжимает» (*kefja*). Для интерпретации созданного Снорри образа существенно, что значения этих глаголов более близки, чем это может показаться на первый взгляд, поскольку исходное значение *troða* «втаптывать, давить» [Vries 1977: 598]. В то же время *kefja* этимологически родственен и семантически близок глаголам *kvefja* и *kæfa* «душить» [Vries

1977: 304; 336; 341]. Действия мары, как они описаны Снорри, напоминают внутреннюю форму франц. *cauchemar*, представляющего собой романо-германский гибрид, от лат. *calcare* «давить, сжимать» и герм. *mara* [Falk, Torp 1996: 498–499]; та же внутренняя форма у заимствованного из французского языка русск. *кошмар* [Фасмер 1986: 361]. Интересно в этой связи сообщение латинской «Истории Норвегии», написанной в конце XII или в начале XIII века: *Iste genuit Wanlanda, qui in somno a daemone suffocatus interiit quod genus daemoniorum norwegico sermone mara vocatur* (цит. по [Ström 1954: 45]) – «Он (Свейгдир) породил Ванланди, который умер, задушенный во сне демоном, который на норвежском языке называется мара». Предполагается, что у «Саги об Инглингах» и «Истории Норвегии» был общий письменный источник, который не сохранился [Beyschlag 1950: 41–43].

Норвежский язык в приведённой цитате упоминается лишь в противопоставление латыни, на которой ведётся повествование, а не как указание на исключительно норвежское происхождение демона или его названия. Тем не менее при всём многообразии самых различных мифологических существ в исландской традиции, многие из которых упоминаются ещё в «Книге о заселении страны», маре в ней не нашлось места. Первопоселенцы как будто забыли захватить её с собой из Норвегии, а связанные с ней представления закрепились за другими персонажами. Но о маре помнили, поскольку хранили память о норвежском прошлом своего народа, и в сочинённой Снорри истории удивительным образом переплетаются оставленные на континенте представления и явное романское влияние, источником которого могли быть как латинские сочинения, так и памятники французской литературы (о переводах XII–XIII вв. см. [ÍB 1992: 196–204]), однако всё это органично вписано в традицию.

Литература

- Фасмер 1986 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Изд. второе, стереотипное. Т. II. М., 1986.
- Beyschlag 1950 – Beyschlag S. Konungasögur. Untersuchungen zur Königssaga bis Snorri. Die älteren Übersichtswerke samt Ynglingasaga. Kopenhagen, 1950.
- Falk, Torp 1996 – Falk H., Torp A. Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog / Utgitt i faksimile. 4. opptrykk. Oslo, 1996.
- ÍB 1992 ÍB – Íslensk bókmenntasaga / Böðvar Guðmundsson, Sverrir Tómasson, Torfi H. Tulinius, Vésteinn Ólason ritstjóri. 2. bindi. Reykjavík, 1992.

Ström 1954 – *Ström F.* Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden. Stockholm, 1954.

Vries 1977 – *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch / Zweite verbesserte Auflage. Leiden, 1977.

Ю.А. Шкураток, И.И. Русинова, А.В. Черных
(ПГНИУ, УрО РАН, Пермь)

Образ колдуньи-вещицы в мифологических рассказах Среднего Прикамья

В Пермском Прикамье и на сопредельных территориях широко распространены рассказы о колдуньях-вещицах. Исследуемый мифологический персонаж обладает особыми номинациями («вещица», «векшица» и др.), с ним связан определенный комплекс сюжетов и мотивов.

Материалом для доклада послужили полевые данные, записанные в ходе экспедиций пермскими этнографами, фольклористами и диалектологами, частично эти данные были опубликованы [Былички 1991; Куединские былички 2004].

Вещица соединяет в себе черты реального человека и демона, и хотя по своим характеристикам вещица достаточно близка к ведьме и колдунье, она имеет довольно ограниченный спектр функций.

Основной способностью *вещицы* является оборотничество. Доминантными являются облик птицы (чаще *сороки*, реже *воробья*, *вороны*, *гуся*), в этом образе вещица отправляется для осуществления вредоносных действий, и облик животного (чаще *свиньи*, реже *барана*, *волка*, *козла*, *кошки* и пр.), в котором преследует людей, особенно молодых мужчин. Приведем пример: *Идёт она [мама] через речку по мосту, а на поручнях две сороки сидят. Она прошла мимо, а сороки за ней летят. Она идёт, они за ней летят. Она за ограду зашла и Воскресную молитву начала читать. Сороки за ограду не смогли залететь. Это векшицы были. Векшица у женщины ребёночка, а у коровы телёночка достаёт, если не окрестит молитвой загон или ограду, а вместо ребёночка веник засовывает* (Чайковский р-н, Пермский край) [АЭМ Ф. Чайковский, № 2001]. В Удмуртии, наряду со свиньей, преследующей человека, появляются *гусь*, *гусиха*,

основным отличием этого локального мотива является то, что гусь гонится не за мужчинами, как свинья, а за женщинами.

Кроме того, вещица может принимать облик неодушевленных предметов, она может «катиться» за преследуемым ею человеком в виде *колеса, клубка, лука, кошки, мячика, обруча* и т.п.: *Векшицы были. И в трубу вылетит, и клубком делается. Клубок бежит, бежит, наперёд нас катился* (Куединский р-н, Пермский край) [АЭМ Ф. Куеда, № 1995]. Для всех этих различных обликов вещицы остается неизменной способность к быстрому перемещению в пространстве: вещица *бежит, летит, катится, стремится*, то есть преследует человека с целью нанести вред. При перемещении по воздуху вещица может сохранять человеческий облик. Чаще всего для обретения этой способности вещица использует *краску, лекарство, летучую мазь, мазево, масло, мед, сажу*.

Специфической функцией *вещицы* является причинение вреда репродуктивному здоровью человека и животных: она вынимает плод из чрева беременной женщины или самки животного, заменяя его при этом каким-либо бытовым предметом: *веником, головешкой, мочалом, мылом* и пр.), съедая похищенных младенцев, отрывает или повреждает половые органы мужчин. Способность отбирать молоко у коров, насыпать болезни на людей и животных роднит *вещицу* с ведьмой, однако эти функции вещицы в текстах Предуралья представлены намного реже.

Внешний облик *вещицы* не акцентируется, вещица выглядит «как человек». В текстах рассказов вещица часто обозначается при помощи слов, называющих женщин по возрасту, терминов родства (*баба, женщина, свекровка*); чаще всего это старая женщина, что роднит этот персонаж с южнославянской *вештицей* [Виноградова 2000: 238]. Изредка в текстах встречаются упоминания о ее физических аномалиях, что является общим свойством всех демонологических персонажей. Мужского параллельного образа для вещицы нет. *Вещица* не обнаруживает связи ни с праздниками, ни с какими-либо периодами календаря, активизируясь ночью, обычно в полночь, реже вечером.

Среди названий персонажа преобладают термины, в которых возможно выделить корни *вещ-, веки-, векош-, вешт-*. Более распространенная и исходная для наименования данного персонажа номинация *вещица* (ср. южнослав. персонаж со сходными функциями *вештица*), соотносимая с глаголом *ведать* и его дериватом *вещий*, является основой для появления сначала термина *векшица*, а в дальнейшем, в результате контаминации, появляются термины *векша, векошка*, уменьш.-ласк. к *векша*. Слова с корнями *вещ-, веки-, векош-, вешт-*, употреб-

ляются только для обозначения мифологического персонажа с указанными свойствами и функциями, в то время как другие термины могут обозначать женских персонажей с иным набором свойств и функций, но с четкой вредоносной направленностью действий (*ведьма, колдунья* и пр.).

Вещица является реальным человеком, живущим среди людей, поэтому в текстах подробно описываются приемы, при помощи которых можно распознать ее среди односельчан, и способы защиты от нее. Так как вещица покидает дом и попадает в него через трубу, чтобы ее опознать, необходимо поскрести в трубе. Помимо этого, используются также способы, типичные для распознавания ведьм, колдунов (вещицу необходимо ударить либо липовой палкой, либо рукой наотмашь или нанести ей какие-либо другие увечья, по которым ее можно будет потом узнать).

Со способами определения вещей связаны и приемы защиты от них. Широко используются «универсальные» апотропеи: *Пояс надевали, крестик, и молитву читали* (Чайковский р-н, Пермский край) [АЭМ Ф. Чайковский, № 2001]. Так как вещицы особенно опасны для женщин во время беременности, в мифологических рассказах описываются разработанные для этого «пограничного» состояния способы защиты.

Материалы позволяют определить ареал бытования как представлений о вещицах, так и текстов с наиболее распространенными сюжетами – они локализируются в юго-западных районах Пермского края и юго-восточных районах Республики Удмуртия, северо-восточных районах Республики Башкортостан, северо-западных районах Республики Татарстан. Если в административном отношении эта территория разделена между разными субъектами, географически она представляет единый район в среднем течении реки Камы, русское население этого района имеет общие особенности формирования. Как отмечают исследователи, «Сарапул стал местом, где сошлись две волны русской колонизации – с низовьев и верхьев Камы. Если в XVI в. Среднее Прикамье заселялось преимущественно выходцами с Перми и Вятки, то в XVII в. основную массу составили переселенцы из «поморских» русских городов Устюга, Вологды, Каргополя, Холмогор и т.д. [Шепталин 2007: 96, 105]. По всей видимости, комплекс представлений о вещицах возник в этом районе на общеславянской основе, былички о *вещице* записаны во многих регионах России, но преимущественно в Поволжье и на Урале, в Западной и Восточной Сибири [Мифологические рассказы 2015: 834]. Возможно, нахождение русского населения этой территории в

тесном взаимодействии с иноэтническим населением лишь актуализировало эту тематику.

Сокращения

АЭМ – Архив экспедиционных материалов Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН.

ФА ПГНИУ – Фольклорный архив при кафедре русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета.

Литература

Былички 1991 – Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Пермь, 1991.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Куединские былички 2004 – Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX – первой половине XX вв. Пермь, 2004.

Мифологические рассказы 2015 – Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. СПб., 2015.

Шепталин 2007 – *Шепталин А.А.* Сарапул. Сарапуль. Сарапуль: историко-краеведческие очерки. Ижевск, 2007.

К.Э. Шумов
(ПГНИУ, Пермь)

«Функциональные и генетические сходства и различия мифологических персонажей в традиционном фольклоре и постфольклоре»

Генетическое сходство между демонологическими персонажами в традиционной крестьянской культуре и современных субкультурах прослеживается по нескольким основаниям. Одно из них – происхождение персонажей, попадающих под рубрику «умершие не своей смертью».

В русской крестьянской культуре это, в первую очередь, русалки. Русалка, девушка, умершая до срока, должна пройти все обряды переходного цикла. Отсюда возникают сюжеты «русалку нужно окрестить, набросив на неё крестик»; «русалки водят свои хороводы на Троицу и заманивают парней»; «русалка жи-

вет как жена с парнем, на сороковой день давит его»; «русалка похищает детей»; «русалка на год приходит в чужую семью, помогает по хозяйству»; «русалка делает подарки людям и спасает их». Специфика сюжетов в том, что русалка по поверьям не может иметь своих детей, не может вступить в брак, не может жить семейно, она зависит от людей. Еще одна особенность: русалка может как принести вред человеку, так и помочь ему.

Примерно по такой же схеме выстраиваются сюжеты, связанные с персонажами в фольклоре современных субкультур. Очевидно, что Белый Спелеолог, Черный Альпинист, Зеленый Байдарочник, Черный Археолог и некоторые другие по сути являются «умершими не своей смертью». Белый Спелеолог – умерший после того, как его предали друзья. Черный Альпинист – то же самое. Горная Дева, как правило, только наносит вред. Зеленый Байдарочник – то же самое. Они ищут своих обидчиков и стараются наказать их. Белый Спелеолог может «завести» в пещере; лишить света; но может и вывести из пещеры, дать свет; подсказать, где можно взять пищу; предупредить об опасности. Черный Альпинист чаще вредит, чем помогает. Но может помочь взойти на вершину; спасти группу; предупредить о лавине. В сюжетах с Зеленым Байдарочником он только вредит водным туристам. С черным Археологом ситуация несколько иная. Чаще всего он подсказывает или предсказывает самые ценные находки на раскопе; может подшутить, но не нанести вред. Скорее всего, это связано с тем, что археологи, как правило, сидят на одном месте. Особняком стоят в цирковых традициях «души актеров, погибших в манеже, живущие под куполом цирка». Они только помогают цирковым.

Очень мало в современном пантеоне «духов мест». У спелеологов – Хозяин (Король) пещеры или грота, ему принято делать подношения. Аналогично у альпинистов – Хозяин Горы.

По некоторым механизмам создания демонологических персонажей прослеживается сходство между традиционным фольклором и фольклором субкультур.

Функциональное сходство между демонологическими персонажами традиционного фольклора и аналогичными персонажами фольклора субкультуры (точнее сюжетов, связанных с ними) очевидно. Если рассматривать сюжет как концентрированное выражение жизненного опыта, можно предположить, что в отдельных группах сюжетов реализуется одна из подсистем мифических и обрядовых представлений. По нашему предположению, чаще всего реализуется закрепление обрядовых и жизненных запретов.

Рассмотрим группу сюжетов, входящую в подсистему представлений о родильном и погребальном обрядах. В сюжете «нельзя роженицу оставлять одну с ребенком, придет сатана, сотворит с ней блуд и убьет роженицу и ребенка», связь с обрядом и представлениями о грехе очевидна. Он характерен для многих локальных традиций. Женщину в состоянии тяжелого послеродового психоза или послеродовой депрессии часто посещают идеи о самоубийстве или убийстве. Самоубийство и детоубийство в традиционной культуре относятся к числу тяжких грехов, хотя не входят в число семи смертных. Виновными в этом сюжете становятся демонологический персонаж и повитуха (или сидевшие с роженицей). В этом случае женщина считается невиновной, её хоронят в освященной земле, младенца – по принятой в данной локальной традиции. В сюжете «если оставить младенца до имянаречения одного, его подменит банник или сатана» определить подмененного можно по слабости, признакам желтухи, выменять его обратно может только «знающий». Вероятнее всего, в данном случае вина за неисполнение ритуала «жилец-не жилец» переносится на демонологический персонаж и ту же повитуху.

В погребальном обряде частотным сюжетом является «вдове нельзя тосковать по умершему мужу кроме поминальных дней, иначе придет сатана (огненный змей, леший), сотворит с ней блуд, женщина забеременеет, он её убьет». Чтобы избежать этого, женщина должна ходить по деревне и всем рассказывать, о том, что к ней приходит «нечистый». В данном случае срабатывает психологический прием разделения горя для избегания депрессивного состояния только в поминальные дни, когда собирается поминальный стол, когда женщина не остается в одиночестве. Этот сюжет использовал в своей повести «Живи и помни» Валентин Распутин в варианте «сатана в облике погибшего на фронте мужа приходит как дезертир».

Очевидно, что в значительной части быличек (все сюжеты привести невозможно) основная функция – закрепление обрядовых запретов. Реализуется сюжетная схема народных нарративов «запрет – нарушение запрета – наказание за нарушение запрета» (В.Я. Пропп). Но запрет накладывается не в вербальной форме. Любопытен в этом смысле текст, в котором деревенская девка пропала на несколько месяцев и вернулась «ободранная» и беременная. Объяснила, что её завел дедушка леший, таскал по вершинкам и жил с ней, пока она не забеременела (А.Е. Бурцев). Не исключено, что в основе лежит реальный случай, когда девка оправдала свою внебрачную беременность традиционным сюжетом.

В прозе отдельных субкультур работают примерно такие же механизмы сюжетосложения (по функции). В них закрепляются необрядовые запреты и правила поведения через систему «демонологических персонажей».

Сюжет «черный Альпинист (вариант белый Спелеолог) вытаскивает из палатки за ноги неправильно туриста». Обоснование сюжета: Черный или Белый – это погибшие из-за предательства туристы. Они ходят ночами по лагерям и ищут предателя. Если видят лицо, закрывают палатку, если ноги, вытаскивают, чтобы посмотреть в лицо. Если Черный или Белый посмотрят, турист сойдет с ума. Очевидно, что закрепляется запрет ложиться ногами к выходу из палатки. Во время схода лавины тем, кто «лег правильно», проще выбраться из палатки. Сюжет реализуется и в ряжении, когда инструкторы обряжаются в персонаж и пугают новичков для закрепления запрета. Аналогично в традиционной крестьянской культуре во время покоса старики или старухи наряжались Медведем или Полудницей, чтобы отпугнуть детей от речки и потравки гороховых и пшеничных полей и огородов.

Редкий персонаж в спелеологическом фольклоре – «троглики», маленькие существа, населяющие некоторые гроты. Чтобы случайно не наступить на них, перед входом в грот нужно топнуть ногой. Прагматика этого правила следующая: в некоторых гротах обитают ядовитые змеи, их нужно спугнуть.

Появление на горнолыжных трассах Горной Девы связано с другим запретом. Если горнолыжник засмотрится на обнаженную Деву, которая заманивает мужчин на сложные участки, он разобьется. Очевидно, что в основе лежит правило – нельзя отвлекаться от трассы.

Функционально демонологические персонажи традиционной культуры схожи, но отличия являются принципиальными. Современная «демонология» во многом подражательна.

Научное издание

**Демонология
как семиотическая система**

Тезисы докладов IV Международной научной конференции

Составители и редакторы:
Антонов Дмитрий Игоревич
Христофорова Ольга Борисовна