

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

Центр визуальных исследований

Средневековья и Нового времени

VII научная конференция

ДЕМОНОЛОГИЯ

КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Москва, РГГУ

13 мая 2022 г.

МАТЕРИАЛЫ



Москва 2022

УДК 398 (08)
ББК 82.3(0)
Д31

Составитель *О.Б. Христофорова*

Д31 Демонология как семиотическая система. Материалы VII научной конференции. Москва, РГГУ, 13 мая 2022 г. / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2022. – 28 с.

Демонологические представления – важная часть мифологии, актуальная для разных культур и эпох. Междисциплинарная международная научная конференция «Демонология как семиотическая система» проводится в РГГУ с 2010 г. каждые два года и объединяет специалистов, представляющих разные научные области и страны. Цель конференции – исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей в устной традиции, книжности и иконографии, массовой культуре и постфольклоре. Авторы сборника материалов обсуждают следующие проблемы: демонологические образы в древнерусской иконописи и западноевропейской религиозной живописи, представления о демонах в ученой и народной традиции античности и средневековья, демонологические темы в фольклоре разных народов и современной массовой культуре. VII Демонологическая конференция 2022 г. была посвящена памяти Александра Евгеньевича Махова (1959–2021), филолога, историка, специалиста по средневековой христианской демонологии, профессора РГГУ и постоянного участника этого научного форума.

УДК 398 (08)
ББК 82.3 (0)
Д31

© Коллектив авторов, 2022
© Христофорова О.Б., сост. 2022
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2022

Содержание

“ <i>Majus ab exsequiis nomen in ora venit</i> ” (Слово о А.Е. Махове) (О.Л. Довгий)	4
<i>Антонов Д.И.</i> Демонизация, инвектива, экзотизм? Неочевидные знаки и их роли в древнерусской иконописи	6
<i>Бакус Г.В.</i> Эти странные коты и непоследовательный инквизитор: к вопросу о преемственности взглядов на колдовство авторов демонологических трактатов XV в., принадлежавших к доминиканскому ордену	6
<i>Бандуровский К.В.</i> Дьявол-автохтон на фреске «Учреждение августинианского ордена» в монастыре св. Николая Толентинского в Актопане	10
<i>Доронин Д.Ю.</i> Подземный мир и его обитатели: видения ада у алтайских шаманов XX–XXI вв.	11
<i>Королёва С.Ю.</i> Мифологизация и демонологизация умерших в устной традиции Кочёвского района Пермского края	12
<i>Кузнецова О.А.</i> Демонизация персонажей на русских изразцах XVIII – начала XIX вв.	16
<i>Майзульс М.Р.</i> Дидактическая анатомия: тела демонов и тела ангелов как инструмент проповеди	17
<i>Михайлова Т.А.</i> Ирландский пишог и русский подклад: механизмы демонического воздействия	18
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Дикий человек»: феномен и таксономия	19
<i>Овсейчик В.Е.</i> Нечистые» покойники в представлениях населения Полоцко-Псковского пограничья (по материалам полевых исследований конца XX – начала XXI в.)	20
<i>Соболева Л.С.</i> Обличение колдовских практик в проповедях XVII в.	20
<i>Сукина Л.Б.</i> Демоны пещерских старцев на гравюрах мастера Илии и Леонтия Тарасевича	21
<i>Суриков И.Е.</i> Эмпуса, Мормо, Ламия: вновь к вопросу о трех малоизвестных античных демоницах	25
<i>Тогоева О.И.</i> Правое, левое или зеркальное? Убийство герцога Людовика Орлеанского в текстах и изображениях XV в.	25
<i>Харман Д.Д.</i> Демоны Альбрехта Дюрера: источник угрозы или объект насмешки?... ..	26
<i>Христофорова О.Б.</i> Вариации сюжета «Повести о грешной матери» в старообрядческой традиции	26
<i>Шкураток Ю.А., Кротова-Гарина А.В.</i> Люди со сверхъестественными свойствами в традиционной культуре коми-пермяков: номинации и функции	27

**“Majus ab exsequiis nomen in ora venit”
(Слово о А.Е. Махове)**



Скоро полгода с той ноябрьской ночи, когда в интернете разнеслась весть о том, что этот мир покинул Александр Евгеньевич Махов.

КАК? ПОЧЕМУ? НЕ МОЖЕТ БЫТЬ? Яркий, солнечный, остроумный, всегда центр любой компании – не случайно рождённый под центральным знаком зодиака. Имя Лев подходило ему как нельзя лучше. Его остроты и истории из серии «Однажды Махов...» могут составить не один том. Поистине

...красноречивейший язык
Не умолкал еще во прахе гроба...

«Энциклопедически образованный учёный», «многомирный человек» – это о Махове. Эмблематика, история европейской и русской поэтики, топика, история русской литературы золотого века, поэтика и эстетика западноевропейского и русского романтизма, бестиарные коды культуры, иконология и иконография, средневековая христианская демонология – во всех этих сферах он был своим, везде успел сказать новое слово. Все эти – такие разные – миры, благодаря уникальному маховскому подходу, складывались в его трудах в стройную систему, создавая особый маховский космос.

«Махов – первый» – этот топос справедлив для разных областей науки. А для демонологии – особенно. Маховская трилогия – «Hortus daemonum. Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения (1998, 2-е издание – 2007, 3-е – 2014), «HOSTIS ANTIQUUS: Категории и образы средневековой христианской демонологии» (2006; 2011), «Средневековый образ между теологией и риторикой: опыт толкования визуальной демонологии» (2011) – стала классикой. Махов впервые изложил в энциклопедической форме миф о дьяволе и демонах, сумел представить систему основных категорий и образов средневековой христианской демонологии в виде грандиозного архитектурного сооружения, в деталях раскрыть устройство средневекового визуального образа. А его статьи! А доклады на конференциях! Стройность концепции, безупречная аргументация, неожиданные остроумные повороты и параллели, красота изложения всегда дополнялись обилием редчайших иллюстраций – фотографий, сделанных им самим в европейских храмах и музеях.

Лев прекрасно чувствовал себя в обществе более молодых коллег – демонологов из РГГУ, с радостью откликнулся на приглашения выступить на проводимых ими конференциях и дать статью в альманахах «In Umbra».

Конференция и сборник этого года посвящаются его памяти.

«Помнят старика», – сказал был Лев. Стариком ему стать не довелось: его земной путь длился всего 62 года (19.08.1959–29.11.2021).

Но это не значит, что надо писать слезливые пафосные некрологи. А вот

...выпить в его память
С веселым звоном рюмок, с восклицаньем,
Как будто б был он жив –
это ему бы понравилось.

Да он и жив. В его компьютере осталась папка «Демонология. Новые идеи». Его идеи ещё очень долго будут новыми, будут удивлять и будить научную мысль. Он действительно во многих областях – первый. Его путь – продолжается. Наше знакомство с мирами А.Е. Махова и понимание его значения в современном гуманитарном мире – ещё впереди.

Лев любил строчку Мандельштама:

На стекла вечности уже легло
Мое дыхание, мое тепло.

Его тепло – на стеклах вечности.

А его имя – идя с похорон – действительно звучит всё громче.

О.Л. Довгий

Д.И. Антонов
(РГГУ / РАНХиГС)

**Демонизация, инвектива, экзотизм?
Неочевидные знаки и их роли в древнерусской иконописи**

В докладе речь пойдет о двух аспектах, связанных с визуальной инвективой в русской средневековой иконографии. Во-первых, мы рассмотрим неочевидные (малозаметные, нетривиальные) приемы, с помощью которых русские иконописцы осуждали изображенных персонажей. Во-вторых, обсудим редкие и неоднозначные случаи, в которых использовались маркеры демонического – вздыбленные волосы, хохлы. В фокусе внимания будут ситуации, когда этот знак появлялся у персонажей с неопределенным статусом, не относящихся к демонам или грешникам.

Г.В. Бакус
(Независимый исследователь)

**Эти странные коты и непоследовательный инквизитор:
к вопросу о преемственности взглядов на колдовство авторов демонологических трактатов XV в., принадлежавших к доминиканскому ордену.**

Историография *witchcraft studies* традиционно уделяет большое внимание проблеме преемственности взглядов на природу злонамеренного колдовства (*maleficia*) в серии трактатов, увидевших свет во второй четверти XV в. – «Записки» Ганса Фрюнда, «Муравейника» (*Formicarius*) Иоанна (Йоханнеса) Нидера, анонимного трактата «Ошибки газариев» (*Errores Gazariorum*) и сочинения *Ut magorum et maleficorum errores* Клода Толозана [Decker 2008: 55; Kieckhefer 2013] – и «Молота ведьм» (*Malleus Maleficarum*) [Institoris, Sprenger 2006, Institoris 2015], появившегося в 1487 г. Р. Кикхефер предложил для ранних текстов обобщенное понятие «парадигма Лозанны», под которым подразумевается мифология ведовства, сложившаяся в западной Швейцарии и прилегающих к ней территориях и включающая в себя специфический набор признаков, характеризующих предполагаемые преступления ведьм в ранних процессах (участие в собраниях с демонами и обучение чародеяниям у них, отрицание веры, убийство детей и использование их останков в магических целях) [Kieckhefer 2013]. Сам американский историк скептически оценивает устойчивость данного стереотипа, поскольку содержание инкриминируемых преступлений в сопредельных регионах демонстрировало тенденцию к изменчивости отдельных компонент. Как пример неустойчивости «классической парадигмы» колдовства Р. Кикхефер приводит интеллектуальную ситуацию вокруг *Malleus Maleficarum*, отмечая, что, несмотря на значительные заимствования из сочинения Нидера, известные нам сведения об инквизиционной активности Генриха Инститориса демонстрируют мало общего с ведовским стереотипом ранних демонологических трактатов. В этой ситуации скрывается определенный парадокс, поскольку концепция

злонамеренного колдовства (*maleficia*) Иоанна Нидера и Генриха Инститориса существенно отличались в принципиальных моментах обвинения, таких как констатация реальности магических путешествий и превращений человека в животное. Нидер, популярный богослов-доминиканец, руководствуясь авторитетом так наз. Канона *Episcopi*, игнорирует возможность превращений, предпочитая интерпретировать таковую скорее в символическом ключе [Stephens 2003: 283], а магические путешествия в свите Дианы интерпретирует как ложные видения и проявления суеверия, но не как составляющую *maleficia*, поместив соответствующую историю некой женщины во вторую книгу трактата [Bailey 2003: 47]. Сама реальность подобных перемещений им отрицается категорическим образом, даже несмотря на то, что прочие составляющие злонамеренного колдовства им признаются как вполне реальные [Тогоева 2013: 67]. Позиция Генриха Инститориса в этом вопросе демонстрировала логическое противоречие, поскольку, с одной стороны, им заявлялась преемственность собственных построений по отношению к своему именитому предшественнику с большим количеством обширных цитат из «Муравейника», но, с другой стороны, на страницах «Молота ведьм» присутствуют тезисы и отдельные *experientia* (примеры из инквизиционного опыта) в пользу реальности подобных преступлений злонамеренного колдовства.

Наиболее продуктивным подходом к решению этой проблемы является анализ концепции злонамеренного колдовства (*maleficia*), изложенной на страницах «Молота ведьм» в контексте демонологических сочинений других авторов XV в., также принадлежавших к ордену доминиканцев. Соблюдая принцип принадлежности к данной религиозной структуре, мы можем убедиться, что до конца столетия в ближайших регионах увидели свет по меньшей мере четыре сочинения против ведьм, соответствующих выбранному критерию – *Formicarius* Йоханнеса Нидера, *Questio de strigis* Джордано де Бергамо, *Lamiarum sive striarum opusculum* Иеронима Висконти, *Malleus Maleficrum* Генриха Инститориса. Оба итальянских трактата 1460-х гг. давно известны исследователям, эти тексты, пусть и в сокращенном виде, входят в известный сборник источников по истории преследования ведьм Й. Ханзена – «Вопрос о стригах» Джордано де Бергамо [Quellen 1901 № 35: 195–200], «Книжица о ламиях или же стригах» Иеронима (Джироламо) Висконти [Quellen 1901 № 36: 200–207]. Р. Кикхефер упоминает сочинение Висконти в контексте развития локальных представлений о колдовстве в итальяноязычных регионах, однако не видит связи с демонологическими изысканиями доминиканцев из германских земель [Kieckhefer 2013: 172].

Итальянский материал для реконструкции эволюции взглядов Инститориса представляет большой интерес уже потому, что тирольский город Инсбрук, ставший местом самой громкой неудачи этого человека на поприще инквизиции, относился к диоцезу Бриксен в рамках церковной иерархии, охватывавшему земли как с германоязычным, так и с итальяноязычным населением. Менее чем за тридцать лет до событий, повлекших за собой написание «Молота ведьм» – накануне Великого Поста 1457 г. – епископский суд, возглавляемый Николаем Кузанским, рассматривал случай, связанный с ведовством, о чем позднее сам епископ и поведал в своей проповеди, интерпретируя показания обвиняемых с позиций канона *Episcopi* [Behringer 2007: 32.; Гинзбург 1993: 29–40.].

В свою очередь, Генрих Инститорис всячески стремился показать свою осведомленность относительно преследований ведьм по ту сторону Альп. Так, на страницах *Malleus Maleficarum* присутствуют неоднократные упоминания о деятельности «нашего товарища, инквизитора из Комо» (*socius noster inquisitor Cumanus*) в близлежащем «графстве Бурбия» (*Comitatus Burbie*). Результат (по словам авторов «Молота ведьм») оказался выдающимся: данный инквизитор «предал огню сорок одну ведьму» (*40. et unam Maleficam igni tradidit*), в то время как «остальные спаслись бегством в землях эрцгерцога Австрийского Сигизмунда» (*certis alijs ad D. Archiducem Austriae Sigismundum fugam capientibus*). А также подчеркивает, что сожжения имели место в течении одного года и указывает саму дату – 1485 год. Как указывают исследования Р. Деккера, это утверждение не соответствует действительности – к упомянутому 1485 г. относится сожжение только пяти женщин инквизитором братом Джироламо, а также ранее, в ходе ведовских процессов 1483–1484 гг. под руководством брата инквизитора Агостино, было сожжено еще 14 человек [Decker 2008: 55]. Таким образом, сведения, которые приводит Инститорис относительно деятельности «нашего товарища, инквизитора из Комо», сами по себе не соответствуют действительности, однако указывают на стремление автора «Молота ведьм» продемонстрировать осведомленность о последних событиях, связанных с колдовством в итальянской части альпийского региона.

Интересом к тамошним ведовским процессам не ограничивалось знакомство автора «Молота ведьм» с Италией. Инститорис неоднократно бывал в Риме, куда ездил трижды только ради получения папских булл, подтверждающих его полномочия инквизитора (в 1483 г. ко двору Папы Сикста IV, в 1484 г. – Иннокентия VIII, в 1500 г. – Александра VI). Важно подчеркнуть, что путь Инститориса пролегал через провинцию ордена проповедников Ломбардия и, по всей видимости, «брат Генрих из Шлетштадта», повинувшись дисциплине, должен был останавливаться преимущественно в доминиканских конвентах. В этом случае перед ним открывалась возможность обмениваться мнениями с братьями по всем самым злободневным вопросам, включая колдовство. Можно предположить, что коммуникация носила по преимуществу устный характер, когда на словах передавались самые важные сведения, – как например, последние новости относительно ведовских процессов или положений книг, написанных и обсуждаемых в конвентах ордена проповедников.

«Точкой совпадения» взглядов Инститориса и итальянских доминиканцев на природу колдовства выступает специфическое обвинение в нанесении реального вреда людям с участием демонических сил в образе котов или кошек – обвинение, отсутствующее как таковое в построениях Нидера. Джордано де Бергамо описывает, как демон принимает облик кошки с тем, чтобы пройти по крышам и проникнуть в дом под потолком (?), чтобы убить и околдовать детей, взыскивая за провинности их родителей (*Et isto modo demon ut plurimum assumit formam catte et deambulat per tecta et domos ingreditur et cameras et pueros infascinat et interficit, exigentibus culpis progenitorum illius*) [Quellen 1901 № 35: 195-200]. Иероним Висконти также пишет о проникновении в дом «в обличье кошек и тому подобном» (*intrans domos in formis gattarum et cetera*) и далее уточняет природу этой дьявольской иллюзии (*illusione dyabolica*). [Quellen 1901 № 36: 200–207]. С

этими лаконичными зарисовками итальянских доминиканцев перекликается более масштабный «пример» из инквизиторского опыта (*experientia*) Инститориса о ведьмах, нападающих в облике кошек на своих жертв (р. II, гл. I, сар. IX) [Institoris, Sprenger 2006: 443–444]. Авторы современного немецкого издания *Malleus Maleficarum* идентифицируют этот «пример» как пятый относящийся к Страсбургу (*Exempel Straßburg 5*) и предполагают, что под неназванным городом Страсбургской епархии подразумевается Шлетштадт (ныне – Селеста), родной город Генриха Инститориса, где в 1478 г. были сожжены за колдовство две женщины из деревни Кестенхолц, что располагается по соседству [Institoris 2015: 439]. Сюжет начинается с того, что на некоего работника, занятого колкой дров, нападает «некоторый кот немалого размера» (*cattus quidam non parue quantitatis*). После того, как мужчина справился со зверем, появился «другой большего размера» (*ecce alius maioris quantitatis*). В конце концов зверей уже было три, и только осенив себя крестным знаменем (*signo crucis se muniendo*) работник смог отогнать котов. (sic – несмотря на дальнейшее отождествление с женщинами в тексте используются слова именно мужского рода – *cattus* («кот», но не «кошка» – *catta*), *alius* («другой», но не «другая» – *alia*). Час спустя он был заточен «в подвал некой башни или же в темницу» (*ad profundum cuiusdam turris seu carceris*). Там состоялся напряженный диалог, в котором судья и обвинил работника, «наипреступнейшего человека» (*Tu scelestissimus hominum*), в том, что он поранил трех достойнейших матрон этого города» (*tres matronas precipuas huius ciuitatis vulnerasti*). После напряженного диалога, проникнутого обоюдным недоумением, заключенный произносит фразу: «В тот час помню, что бил тварей, но не женщин я» (*Illa inquit hora creaturas me percussisse recolo, non ego mulieres*).

Включение в текст *Malleus Maleficarum* или пересказ «примеров» и логических доводов различных авторов-доминиканцев, порой противоречивших друг другу, было продиктовано, по всей видимости, несколькими обстоятельствами: с одной стороны – орденской дисциплиной, с другой – желанием обойти потенциально опасные места, угрожавшие авторской стратегии обвинения.

Литература

- Гинзбург 1993 – Гинзбург К. Опыт истории культуры: философ и ведьмы // Споры о главном. М., 1993.
- Тогоева 2013 – Тогоева О.И. Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013.
- Bailey 2003 – Bailey M. D. Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages. Pennsylvania, 2003.
- Behringer 2007 – Behringer W. Witches and Witch Hunt. A Global History. Cambridge, Malden: Polity, 2007.
- Decker 2008 – Decker R. Witchcraft & the Papacy: An account drawing on the formerly secret records of the Roman Inquisition. Charlottesville & London, 2008.
- Institoris, Sprenger 2006 – Henricus Institoris O.P. and Jacobus Sprenger O.P. Malleus Maleficarum / Ed. and tr. by Christopher S. Mackay. Cambridge, New York, New

- Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 2006. Vol. I. The Latin Text and Introduction; Vol. II. The English Text.
- Instititoris 2015 – *Heinrich Kramer (Institoris)*. Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum / Neu aus dem Lateinischen übertragen von W. Behringer, G. Jeroschek und W. Tschacher. Herausgegeben und eingeleitet von G. Jeroschek und W. Behringer. München, 2015.
- Kieckhefer 2013 – *Kieckhefer R.* The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft // The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Quellen 1901 – Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter von Joseph Hansen. Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von Johannes Frank. Bonn, Carl Georgi Universitäts und Verlag. 1901.
- Stephens 2003 – *Stephens W.* Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief. Chicago; L., 2003.

К.В. Бандуровский

(Независимый исследователь)

**Дьявол-автохтон на фреске «Учреждение августинианского ордена»
в монастыре св. Николая Толентинского в Актопане**

Августинианцы появились в Новой Испании в 1533 г., создав запрос на изображения своего покровителя. Хотя сами сюжеты зачастую брались у европейских художников, латиноамериканские авторы, часто метисы или автохтоны, очень своеобразно перерабатывали их, внося элементы наива, народной культуры, орнаментальность, для их работ характерен особый колорит, внимание к бытовым деталям, растениям и животному миру.

В монастыре Св. Николая Толентинского (Актопана, Мексика) находятся монументальные росписи (вторая половина XVI в.), имеющие очень четкую программу и копирующие европейские образцы. Однако в этих фресках есть и местные элементы – привязка к конкретным локациям, «наивная» стилистика изображения. Наиболее интересный элемент – оригинальное изображение дьявола на фреске, посвященной учреждению ордена августинианцев. Это изображение отсылает к доколумбовой иконографии; дьявол несет местные культовые предметы (мешочек с благовониями и сосуд для сожжения). Вместе с тем изображение дьявола находится на значимом месте – почти по центру, на одной оси с Богом. Оно как бы вторгается в сложившуюся семиотическую систему и возмущает ее. Помимо противопоставления «божественное/дьявольское» оно также отражает оппозицию «колонизаторы/автохтоны».

Это изображение находится на пересечении различных противоречивых сил. Это и вторжение чуждых элементов, разрушающих систему, и попытка интегрировать местные элементы в европейский иконографический канон, и, наконец, стремление проинтерпретировать монашескую общину, как абсолютно

замкнутую систему, которая может воспроизводиться в любой среде, оставаясь для нее непроницаемой.



Д.Ю. Доронин
(РАНХиГС)

**Подземный мир и его обитатели:
видения ада у алтайских шаманов XX–XXI вв.¹**

Описания подземного мира и его обитателей в мифоритуальной системе алтайских шаманистов известны в исследованиях В.И. Вербицкого, В.В. Радлова, Г.И. Потанина со второй половины XIX в. В алтайской фольклористике эти тексты относят к крупной жанровой группе алтайского сказочного фольклора *кеп-куучындар* ‘старинные рассказы’ (алт.). В указанных публикациях это тексты на алтайском или телеутском языке, рассказывающие о шаманских путешествиях, а также их переводы или пересказы на русском и/или немецких языках.

Это могут быть и более пространные, напоминающие справочные описания, специально составленные для этнографов, пояснения к рисункам на бубнах, а также фрагменты шаманских мистерий, эпических и эсхатологических текстов.

¹ Исследование выполнено при в рамках проекта НИР Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС «Конструирование смыслов в вербальных, визуальных и акциональных формах культуры».

Сообразно этим разнородным источникам А.В. Анохин, Л.П. Потапов и другие алтаисты XX в. составляли свои энциклопедические сводные этные описания подземного мира алтайских шаманистов.

В фокусе доклада – актуальные мифологические представления о подземном мире, бытующие среди алтайских шаманов и шаманистов в начале XXI в. В сравнении с «классическими записями» будут рассмотрены трансформации основных сюжетов, представлен перечень актуальных персонажей и предпринята попытка анализа прагматики речевых жанров.

Большинство актуальных представлений о подземном мире, по нашим полевым записям, воплощено в рассказах шаманов и других *неме билер кижси* ('знающих людей') об их видениях и путешествиях, а также в пересказах их родственников. При схожести этих двух групп рассказов ситуации получения и легитимации мифологического знания в них различны: в первом случае оно происходит от духов, во втором – от родственника-шамана. Соответственно, различен и статус рассказываемого в беседе с антропологом.

Еще одной интересующей нас жанровой группой актуального алтайского фольклора являются широко тиражируемые (не столько через беседу, сколько через СМИ, интернет и пр.) прозаические или (квази)стихотворные эсхатологические тексты.

С.Ю. Королёва

(Институт славяноведения РАН)

Мифологизация и демонологизация умерших в устной традиции Кочёвского района Пермского края¹

Один из наиболее устойчивых пластов культурно-языковой традиции составляют мифологические представления о смерти и посмертной участи человека. Применительно к славянской мифологии исследователи отмечают сравнительно слабую дифференцированность персонажей, происходящих из умерших людей. Попытка выявить и разграничить таких персонажей наиболее последовательно реализована на полесском фольклорно-языковом материале: для историко-культурной области Полесья Л.Н. Виноградова и Е.Е. Левкиевская выделяют мифологические образы души, покойника, предков, а также более демонизированных некрещеных младенцев, самоубийц, «ходячего» покойника и русалки [Виноградова, Левкиевская 2012: 7–9].

Выделение мифологических персонажей, описание релевантных для них мотивов и функций – задача, актуальная и для других этнических традиций, в т.ч. сложившихся в зонах славяно-неславянских контактов. К их числу относится пограничье Юрлинского и Кочёвского районов Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Для исследования выбрана традиция, бытующая в коми-пермяцком

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 22-18-00484 («Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении»).

селе Большая Коча и связанном с ним кусте деревень Малая Коча, Ошово, Маскаль, Борино, Урья (входят в состав Большекочинского сельского поселения). Село удалено от русского Юрлинского района почти на 27 км, однако зафиксированный тут русскоязычный комплекс поминальных стихов, причитаний и молитв свидетельствует о значительном русском влиянии. Основным материалом исследования составили записи мифологических рассказов и описаний похоронно-поминального обряда, сделанные автором на русском языке от коми-пермяков-билингвов в 2000, 2001 и 2011 гг.¹

Представления о *душе* выражаются в рассказах о ее пребывании дома, подготовке к переходу на тот свет и окончательном уходе в положенный день. Для умершего вешают в красном углу полотенце: *когда моется, пусть вытирается отдельно*; на столе оставляют хлеб, соль, стакан воды или кваса. Покойному не бреют бороду и не стригут ногти: *что на нем есть, пусть с ним уйдет*. Ногти нужны, чтобы на том свете *на гору лезть*, – поэтому их заранее собирают бездетные, которым после смерти никто не будет помогать. Обычай опускать гроб в могилу на полотенцах объясняется необходимостью переходить реку: *на полотенцах ведь хоронят – по ним потом реку там переходят* (Ошово, 2001). Участие в похоронных ритуалах и помощь умершему считаются полезным делом: *12 покойников надо мыть, 12 ям выкопать, 12 гробов сделать – и тогда будешь святым* (Ошово, 2001).

Поверья о душе поддерживаются поминальными обрядами. На 40-й день умершему *собирают котомку*: в мешочек из белой ткани кладут всё необходимое (*С головы до ног: рубашку, скатёрку, полотенце. Ну, человеку что нужно*) и отдают обмывальщику. На 42-й день близкие родственники *проводят душу* – выходят утром со свечой и едой и идут в сторону кладбища. Уходя, душа подает знак: шуршит, шевелит занавеску, брякает вилкой, будит уснувшего: *А он говорит: «Ну ладно, Вера, прости, прощай. Я, – говорит, – уже ушел. Ты спи». И тут, говорит, как проснулась. Точно – свечка потухла и вроде кто дверь закрыл* (Б. Коча, 2011). Если душа уходит голодная, то умерший плачет, снится и жалуется, тогда его поминают специально испеченным пирогом.

На этом этапе душа лишь условно отграничивается от *покойника*, который мыслится как существо более материальное и активно вступающее в коммуникацию через сновидения². Ряд ритуалов призван обезопасить близких от его вредоносного воздействия. Супругу, который умер раньше, кладут в гроб нитку длиной в рост второго супруга – *пару, мерочку*: *«Жди меня, вот тебе пара»*, – тогда тот проживет дольше. Покойнику складывают с собой нужные вещи или кому-то отдают их. Предметы, соприкасавшиеся с умершим, используются для вредоносной и судебной магии. Если из одежды покойного вытянуть нитку, он снится и жалуется, что раздет (Б. Коча, 2000). Молодому человеку кладут на могилу семь венков – во сне он говорит, что они давят на грудь; сын, по которому много плачет

¹ Материалы 2000 и 2001 гг. собраны в экспедиции под рук. Е.М. Четиной; записи 2011 г. сделаны совместно с И.Ю. Роготневым и хранятся в архиве Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ.

² Об основных акциях персонажей «иномирных» сновидений и образах иного мира на примере русской традиции см. [Сафронов 2016: 112–154, 178–220], о связи рассказов о сновидениях с похоронно-поминальным обрядом – см. [Мороз, Петров 2020: 11–18].

мать, сообщает, что лежит в воде, и т.д. Нарушение обрядового запрета может привести к гибели: семья выезжает из старого дома, не выждав год после смерти свекрови, – на новом месте сын заканчивает жизнь самоубийством (Б. Коча, 2011).

Умерший может сниться, чтобы рассказать о своей жизни на том свете: отец, как при жизни, работает лесником; соседка сажает и окучивает капусту (Ошово, 2001). Во сне возможно проявление демонических черт покойника, тогда он ведет себя агрессивно, нарушает нормы морали; оберегом служит угроза произносить поминальную формулу не над едой, а при посещении туалета: *Снится мне после смерти [отец] – вроде как спать со мной хочет. Я проснулась, говорю: «Пойду в туалет и тебя на говне поминать стану». И это его отпугнуло* (Б. Коча, 2000)¹. Покойные родственники предупреждают о беде, зовут на тот свет, приходят за умирающим. Местом обитания умерших могут считаться могилы: мать двух погибших сыновей, проходя мимо кладбища, видит там огоньки и дымок (Б. Коча, 2001), и т.д.

В качестве важного основания для выделения категории *предков* ученые-слависты называют «взаимные обязательства живых и мертвых друг перед другом»: в специальные дни души предков приходят на поминальную трапезу, которую должны устроить родные [Виноградова, Левкиевская 2012: 10]. Этот критерий приемлем и для коми-пермяцкой традиции, где представления о предках дополнительно поддерживаются верой в наказание с их стороны (обычно за отсутствие молебнов и поминок). Оно называется *мыжа* (коми-перм. ‘кара, возмездие’): *Старые люди тут [похоронены]. [А, это вот они мыжу дают?] Ну-ну, вот они дают. Но и могут и свои. Прадеды, прапрадеды и прапрапра...* (Борино, 2011). Для определения, кто из умерших разгневан и как *заплатить мыжу*, используется специальный гадальный обряд *черёшлан* (подробнее о нем см. [Жуланова 2003: 158; Ложкина, Рассыхаев 2014: 104–109; Пономарёва 2016: 74–75, 89–90; Чугаева 2015: 169–171]).

Особенностью коми-пермяцкой культуры, ярко выраженной на территории Кочёвского и Косинского районов, является почитание *старых людей* (к.-перм. *важ отир*), в число которых включаются не только умершие родственники (родовые предки), но и все похороненные на старых кладбищах (их можно назвать коллективными предками). Таким образом, категория предков в культурно-языковой традиции коми-пермяков характеризуется усложненной структурой². Она находит отражение и в перечне умерших, перечисляемых во время обряда черёшлан: *Вот если мыжа, то перечисляют иконы, старых покойников, умерших соседей, <...> потом еще боринские важ отир тоже поминуют. <...> В Борино старые люди похоронены – они больше делают, там больше мыжа бывает* (Ошово, 2001). Местные жители называют их имена: *Мока и Борис, у них жёны были: Ульяна и Пелагея... Вот ведь это первые люди тут. Самые первые. <...> И это, они когда-то сами копали, как это, яму. <...> У них дети, говорят,*

¹ Экскременты предлагаются умершим в качестве пищи и в традициях славянских народов, где также играют роль оберега или служат для намеренного оскорбления, подробнее см. [Жепниковска 2020: 132–133].

² Отдельный вопрос составляют коми-пермяцкие названия, используемые для обозначения предков, и их мифологическая семантика, см. об этом [Королёва, Кротова-Гарина 2022].

что не были. Они сами себя там похоронили (Борино, 2011). В Троицкую субботу вместе с ними могут поминать своих кровных предков: *Я подарок принесла ей [иконе на кладбище], чтобы это... за дедушек, за бабушек. Я каждый год приношу подарок* (Борино, 2011). Упоминается, что раньше ходили платить мыжу и на другие старые кладбища: к *важ могильнику* в д. Урья, к городищу Куропкар, к Ош-мысу в д. Ошово и др. На месте Таркомыс один человек вместо поминок спел несколько песен, его последующее самоубийство объясняют наказанием со стороны *старых людей* (Б. Коча, 2011).

В кризисной ситуации ритуальная модель коммуникации распространяется на «своих» и «чужих» умерших и используется чаще. Женщина, огород которой находится возле старого погребения, зовет покойных на трапезу всякий раз, когда стряпает:

Тут жили люди, да они заболели как-то раньше... и много померли. <...> Тут похоронили, и вот тут, и по берегу еще люди похороненные. <...> «Дак идите, дедушки-бабушки, кушать. Господи, помилуй». <Нрзб.> Надо поить-кормить. <...> А я когда стряпаю, дак всех поминаю: «Идите кушайте»... Они не кушают, только паром хлеблются (Б. Коча, 2011).

Старые люди приобретают демонические черты и сближаются с «ходячими» покойниками, если их систематически тревожат. Считается, что в Б. Коче на древних погребениях расположен детский сад и школьный интернат; умершие снятся, просят передвинуть кровати, в зданиях слышны шаги, стук и т.п., сотрудники рано умирают.

Отдельную (под)группу умерших составляет древний народ большого или маленького роста (*чуди*), связанный с локусами своего легендарного проживания и самопогребения: подем в д. Пузым, местами *Чучкёй гряд мыс* («чудская длинная гора») в д. Вершинино, *Кар-мыс* в д. Ошово. Иногда там что-то кажется, особенно ночью. Поминальных обрядов в этих локусах не проводится.

Выделяется в коми-пермяцкой традиции категория опасных «ходячих» *покойников*, куда попадают мертвецы, приходящие домой «назло» (*Поминают их на горячем говне. Как сходишь в туалет, говоришь: «Такой-то, поминайся на этом говне!» – и покойник больше не ходит* (Б. Коча, 2000)), а также умершие не своей смертью. В месте под названием *Сава кулём лог* (к.-перм. «лог, где умер Савва») в воде погиб мужчина, теперь оно *пугает*, там боятся ходить. Рыбака в избушке давит кто-то похожий на знакомого-утопленника, тот обещает его накормить и помянуть – покойник уходит, но рыбак рассказывает об этом до истечения трех лет и погибает (Б. Коча, 2000).

Четкое разграничение тех или иных мифологических персонажей – аналитическая процедура исследователя, внешняя по отношению к традиции. Но она полезна тем, что дает возможность сопоставлять не только отдельные мифологические образы, но и целые мифологические системы (либо их фрагменты). В микролокальной традиции с. Б. Коча представлены такие типы мифологизированных умерших, как душа, покойник, предки (родовые и коллективные), «ходячий» покойник. В материалах не встретилось упоминаний о *детях, умерших некрещеными*. Не позволяют говорить об особом мифологическом персонаже и единичные тексты о *самоубийцах. Русалки* (женские существа с белыми косами /

волосами, которые расчесываются, умываются, машут рукой, ныряют / исчезают) обычно не осмысляются рассказчиками как погибшие девушки¹; по-видимому, их можно отнести скорее к духам водных локусов, чем к мифологизированным умершим людям. Мы видим, что специфика коми-пермяцкой традиции проявляется не только в комбинации мотивов и функций, связанных с определенными мифологическими персонажами, но и в самом наборе этих персонажей.

Литература

- Виноградова, Левкиевская 2012 – Народная демонология Полесья. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012.
- Жепниковска 2020 – *Жепниковска И.* Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2020. Т. 3. № 1.
- Жуланова 2003 – *Жуланова Н.И.* Поминание «старых» у коми-пермяков // *Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика* / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М., 2003.
- Королёва, Кротова-Гарина 2022 – *Королёва С.Ю., Кротова-Гарина А.В.* Предки: мифологические персонажи и их названия в устной традиции коми-пермяков // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2022. (В печати).
- Ложкина, Рассыхаев 2014 – *Ложкина Е.С., Рассыхаев А.Н.* Коми-пермяцкий обряд «черешлан» в Косинской и Кочевской локальных традициях // *Известия Общества изучения Коми края.* Вып. 14 / Отв. ред. А.Н. Рассыхаев, Л.П. Рощевская. Сыктывкар, 2014.
- Мороз, Петров 2020 – *Мороз А.Б., Петров Н.В.* Предисловие // «С четверга на пятницу...» Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз и др. М., 2020.
- Пономарёва 2016 – *Пономарёва Л.Г.* Речь северных коми-пермяков. М., 2016.
- Сафронов 2016 – *Сафронов Е.В.* Сновидения в традиционной культуре. М., 2016.
- Чугаева 2015 – *Чугаева С.В.* Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.

О.А. Кузнецова

(МГУ им. М.В. Ломоносова)

Демонизация персонажей на русских изразцах XVIII – начала XIX вв.

Наивное сознание населяет окружающий мир чудовищами. В них превращаются соседи и экзотические животные, люди с иным образом жизни и внешними особенностями. Однако демонизация возникает не только при маркировке непонятного как «чужого», но и при освоении сложного образа, импортируемого из

¹ В одной быличке появление русалки в избушке рыбаков объясняется тем, что когда-то возле реки отравили девушку, при этом сюжет истории типичен для рассказов о «ходячем» покойнике.

другой культуры. В этом случае демонический персонаж оказывается ближе и понятнее, чем благочестивая книжная аллегория западноевропейского Средневековья.

На русских печных изразцах интерес к чудовищному проявляется многообразно, от изображения диковинных монструозных существ (как правило, авторы вдохновляются соответствующими гравюрами и барельефами) до переосмысления классических сюжетов благодаря новой подписи. Для изразцовых мастеров многозначные эмблематические образы барочной культуры остаются привлекательными в визуальном отношении образцами и копируются на протяжении всего XVIII столетия, но подписи к ним – маргинальное пространство, зона максимального варьирования, где находится место и гармоничному синтезу культур, и спонтанной балаганной шутке. В частности, Амур с факелом возле жертвенника весталки (по эмблеме *Nostra aeterna magis*), согласно подписи, становится диким человеком с гор – сатиром, каким его описывают тексты этого времени. А срисованные с западноевропейской гравюры персонажи басни об упрямой жене (*Uxor summersa et vir*) переосмысляются в ракурсе народной демонологии с опорой на совершенно иной фольклорный сюжет: теперь это лешачихи, которых чёрт проиграл в карты.

М.Р. Майзульс
(РГГУ)

**Дидактическая анатомия:
тела демонов и тела ангелов как инструмент проповеди**

Структурно значимый парадокс: в христианской традиции ангелы и демоны считаются духами, которые лишены тел или обладают духовными телами особого, невидимого, «тонкого» свойства. И в то же время они постоянно описываются и изображаются как существа телесные: антропоморфные и/или зооморфные. Многие средневековые богословы и проповедники объясняли это противоречие тем, что представление бестелесного как телесного – это условный прием, призванный сделать зримыми свойства невидимых духов, что это визуальное иносказание. Некоторые тексты – как популярные энциклопедии «О природе вещей» Рабана Мавра (VIII–IX вв.) и «О свойствах вещей» Варфоломея Английского (XIII в.) – посвящали отдельные главы символической анатомии ангелов и демонов, объясняли, что означают (и чему учат) их глаза, уста, крылья, руки и ноги. Доклад посвящен тому, как были устроены эти толкования и как они апеллировали к конвенциям иконографии, развивавшимся независимо от этой аллегорической традиции и никогда не сводившимся к ней.

Т.А. Михайлова

(Институт языкознания РАН)

Ирландский пишог и русский подклад: механизмы демонического воздействия

Желание причинить вред ближнему, по крайней мере – обрести собственное благополучие посредством лишения соседа некоего «блага», которым тот обладает – представляет собой ментальную универсалию. Как правило, данное желание предстает как мотивированное в глазах того, кто намеревается принести вред. В качестве мотиваций может быть месть, ревность, желание «наказать», а также – просто потребность избавиться от бед самого себя. Рассмотрению подлежат, естественно, не случаи открытого нанесения вреда делом или словом, но опосредованное воздействие на «жертву» (иногда – анонимную), которое совершается 1. при помощи магии; 2. при помощи определенных физических объектов, имеющих статус традиционных и конвенциональных для микро-социума («порча»). Сходство исходных посылок и намерений проецируется на символическую составляющую ритуала, поэтому обнаружение сходных объектов, которые призваны исполнять соответствующие функции посредством внесенной в них «магической» компоненты, у самых разных, не находящихся ни в состоянии контакта, ни близких генетически, народов, представляет собой также своего рода типологическую универсалию, уже на уровне фольклорных исследований. В то же время особый интерес представляют и случаи локальной специфики, демонстрирующие и глубинные различия между исходными верованиями, кодифицированными уже фольклором.

Частным случаем порчи в славянских народных верованиях и практиках являются так называемые «подклады», суть которых видна в прозрачном этимологическом происхождении самого термина, отличающем их от наговоров на еду и питье и иных способов воздействия посредством заговоренных предметов. Подклад, в отличие от «скида», как правило, имеет адресата. Кроме того, подклад отличается необычностью объекта, в основе которого, по нашему предположению, лежит имитация умершего существа, антропо- и зооморфного (иногда – просто использование дохлой мыши, лягушки и проч.).



Ирландский «пишог» (piseog) функционально может быть приравнен к подкладу и отчасти похож на него на внешнем уровне (так, например, в обеих традициях широко используются яйца), однако имеет ряд отличий. Прагматически он, как правило, также призван навести порчу, также – делается намеренно и размещается на поле или в доме «жертвы». Однако существенным отличием является наличие ненамеренных пишогов, не подложенных специально. Так, пишогом может оказаться странной формы камень, сорока, оставленное птицами гнездо и даже – ребенок, чье рождение вызывает в семье череду бед

(так наз. *mí-ádh* ‘не-удача’). В плане выражения ирландские пишоги отличаются от славянских тем, что в их изготовлении предпочтительно используются менструальные выделения (оценивается нами предположительно как неродившийся ребенок), а также – части тела павшего в результате болезни скота. Важным отличием также можно назвать представление о том, что пишог изготавливается посредством апелляции к «сидам», малому народцу, в окружении которого постоянно пребывает ирландский крестьянин. Изготовитель в данном случае выступает в качестве медиатора. Собственно говоря, «ненамеренные» пишоги и являются инкарнациями сидов, принимающих облик соответствующих объектов. Считается, что видеть истинную природу безобидного на вид объекта могут дети в возрасте до трех лет.

В докладе также предполагается обратиться к этимологии ирландского термина, который в древнеирландском имел другое значение («колдовство»), сохранившееся в ряде локальных фольклорных традиций.

С.Ю. Неклюдов

(РГГУ)

«Дикий человек»: феномен и таксономия

Комплекс представлений о «диких людях» и связанных с ними нарративов (прежде всего, в рамках мифологической прозы) относительно мало замечен фольклористикой. Его изучением занимаются медиевисты, антропологи, востоковеды (R. Bernheimer, R. Vartra, G. Mobley, A. Sawerthal, D. Torri) и – со своих позиций – криптозоологи. В несколько большей степени внимание фольклористов привлекают постфольклорные реплики рассказов о «снежном человеке» (в том числе в текстах массовой культуры).

Хотя фольклорно-мифологическая природа «дикого человека», кажется, никем, кроме гоминологов, не оспаривается, предметом именно фольклористического изучения он пока не стал. Отсутствует систематизация различительных признаков подобных персонажей, не выделены их основные типы (как это сделано, например, в сказковедении, в области народной демонологии и т.д.), не исследована жанровая дистрибуция соответствующих сюжетов, нет каталогов связанных с ними мотивов и многого другого.

В то же время изучение данной фигуры, располагающейся в фольклорной картине мира где-то между «зверем» и «демоном», не только интересно само по себе, но и важно для понимания процессов мифологического осмысления человеком окружающего «природного» мира и своего места в нем, а также для описания механизмов фольклорно-мифологического фантазирования. Обсуждению эти проблем и будет посвящен доклад.

В.Е. Овсейчик

(Полоцкий гос. университет)

**«Нечистые» покойники в представлениях населения
Полоцко-Псковского пограничья
(по материалам полевых исследований конца XX – начала XXI в.)**

В докладе будут рассмотрены представления населения белорусско-русского (Полоцко-Псковского) пограничья о «нечистых» покойниках. Основой для исследования станут материалы фольклорно-этнографических экспедиций, проведенные в регионе в конце XX – начале XXI в. Как показывают материалы, к категории «нечистых» относятся покойники, умершие преждевременно, не «своей» смертью, а также те, кто при жизни общался с нечистой силой. Проведенные в регионе пограничья исследования свидетельствуют о существовании достаточно архаических представлений о «нечистых» покойниках у местного населения. Вместе с тем, собранные материалы позволяют судить и о существенной эволюции представлений. В регионе под влиянием различных факторов происходят изменения не только в представлениях, но и в погребально-поминальной обрядности этих категорий умерших. В современный период умершие некрещеными дети перестают рассматриваться как «нечистые» покойники, а их похороны проходят вместе с остальными умершими. Похороны самоубийц также проходят на общих кладбищах и проводятся по тому же обряду, что и обычных умерших, однако часто в сокращенном варианте. Исчезли прежние предписания и из похоронного обряда умерших, которые, как считалось, при жизни занимались колдовством. Исследование также показало, что в представлениях о «нечистых» покойниках прослеживаются как общеславянские черты, так и специфические региональные особенности.

Л.С. Соболева

(Уральский федер. университет)

Обличение колдовских практик в проповедях XVII в.

Обличаемые русскими проповедниками предпетровского и петровского времени практики колдовства, суеверия, связь с нечистой силой и прочие проявления «кромешного мира» не были всего лишь умозрительными конструкциями или литературными фигурами. В переходную эпоху развернулась целая кампания против народных обрядов, «еллинских и бесовских игр», запущенная челобитной так наз. ревнителей благочестия 1636 г. и повлиявшая на издание в 1648 г. царского указа, запретившего некоторые обряды. Отклик проповедников явился как следствием реакции на непосредственно наблюдаемую ими действительность, так и стремлением повлиять на мысли и интенции человека того времени, не отказывавшегося от взаимодействия с «дьявольским миром» даже под страхом погубить душу.

Нетипичная творческая активность проповедников была напрямую связана с их желанием воздействовать на стремительно меняющееся общество. В

предназначенных для произнесения перед широкой аудиторией проповедях и поучениях трансформировалась традиционная для этих жанров задача исправления грехов, в частности, по-новому ставилась и осознавалась задача противостояния становившемуся все более зримым и осязаемым «кромешному миру», по убеждению проповедников, проникшему едва ли не во все сферы жизни. Укрепляли эти убеждения церковно-полемические и прогосударственные тенденции, определявшие(ся) сдвиги(-ами) культурно-антропологического свойства.

Именно проповедь наряду с немногими другими церковными институтами (ср. исповедь) оставалась работающим механизмом коммуникации учителя и прихожан. Образованность проповедника всегда была противопоставлена «темноте» его паствы, взять на себя труд исправления которой стало в это время не только священным долгом пастыря, но и осознанием собственного предназначения, личностной реализацией. Новации и потрясения XVII в. актуализировали рассуждения об истинном и ложном учителе, прежде всего по вероучительному признаку, но не только: обсуждались сами критерии истинного и ложного знания, в т. ч. и рациональные, ставился вопрос о грамотности священника и ее возможных несправедливых истоках.

Л.Б. Сукина

(Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН)

Демоны печерских старцев на гравюрах мастера Или и Леонтия Тарасевича

Сюжеты демоноборчества святых или искушения праведников бесами распространены в изобразительном искусстве Средневековья и раннего Нового времени, в том числе на православных иконах, фресках, миниатюрах. В XVII в. они появляются и на гравюрах книг киевской печати. Такие сюжеты присутствуют и в иллюстрациях двух самых известных изданий Киево-Печерского патерика (КПП) 1661 и 1702 гг., пользовавшегося широкой популярностью в среде украинского и русского духовенства¹. Гравюры патерика, выполненные известными мастерами Илией, с соавторами (1661), и Леонтием Тарасевичем (1702), иллюстрируют Жития чтимых в монастыре святых: Арефы, Еразма, Исаакия, Матфея Прозорливого, игумена Иоанна и отрока Захарии, Иоанна Многострадального и др. Демоноборчество Георгия Победоносца включено в композицию фронтисписа издания 1702 г.

Содержание КПП и его гравюры были хорошо знакомы русским иконописцам второй половины XVII – XVIII в., а отдельные сюжеты и сюжетные элементы включались в иконографические композиции их произведений [Турцова 1989: 358–359]. Продолжение исследований иллюстраций патерика могут выявить новые источники иконографии икон и фресок этого времени. В последние десятилетия вышло много публикаций, посвященных различным фрагментам

¹ В данном исследовании мы не учитываем издание КПП с гравюрами Или и его соавторов 1678 г., так как оно почти идентично изданию 1661 г. Имеющиеся небольшие различия для наших наблюдений и выводов не принципиальны.

иллюстративных циклов названных изданий КПП [Киево-Печерский патерик 2009], но их демонологические сюжеты и образы еще не были предметом специального анализа, который и является основной целью данной работы.

Наша задача облегчается тем обстоятельством, что литературная сторона проблемы была подробно и тщательно исследована в давней статье Т.Ф. Волковой [Волкова 1979: 228–237]. В ней установлено, что образ беса в КПП был многоликим, полифункциональным и служил создателям агиографических текстов важным инструментом для психологически сложной характеристики неоднозначных поступков небезупречных героев-святых. Поэтому мы можем целиком сосредоточиться на вопросах визуальной трактовки демонологических сюжетов на гравюрах.

Некоторое время назад О.В. Чумичева осуществила общее сопоставительное исследование циклов гравюр к КПП 1661/1678 и 1702 г. [Чумичева 2012: 102–106]. Воспроизведем основные выводы ее публикации, имеющие отношение к пониманию художественного замысла оформления обоих изданий. При этом сразу же необходимо подчеркнуть, что было сделано и О.В. Чумичевой, – гравюры разных изданий выполнены не в одной технике. КПП 1661/1678 г. иллюстрирован ксилографиями, КПП 1702 г. – гравюрами на меди. Во втором случае это давало дополнительную художественную свободу в создании композиции, образов и декоративных элементов. Но различие техник в итоге не привело к существенным отличиям в иконографии и композиционных решениях. Основная разница – стилистическая, что продиктовано, в том числе, историческими и культурными условиями конкретного времени. Мы имеем дело с продуманным циклом иллюстраций, воспроизводящим и дополняющим литературные сюжеты текста КПП и трансформировавшимся художественно, изобразительно, но сохранившим общее содержание.

КПП содержит краткие редакции житий святых, принадлежавших к числу первых печерских подвижников. Все они были составлены на основе текстов, написанных еще в XIII в. монастырским иноком Симоном, ставшим затем епископом Владимирским, и включают лишь главные события агиобиографий.

Преподобный Еразм подвизался в монастыре в конце XI–XII в. Он отдал все свое богатство на нужды обители и стал нищим, за что был осуждаем даже частью братии. В таком состоянии Еразм стал легкой добычей дьявола, и, поддавшись искусу, начал сожалеть об утраченном и впал в бесчинство. Лишь покаяние спасло его от тяжелой болезни, приведшей к немоте и слепоте, и способствовало примирению с братией.

История искушения Еразма дьяволом вполне традиционна для средневековой агиографии. В иллюстрирующей ее гравюре мастера используют также традиционный композиционный прием изображения такого сюжета. Дьявол прячется за спиной святого, подталкивая его ко греху вытянутыми вперед руками. Фигура искушителя похожа на человеческую, но меньшего размера. У него мохнатое тело, имеется хвост и небольшие кожистые крылья. Голова дьявола напоминает череп с круглыми глазницами, ее венчает единственный рог и торчащие вверх вихры.

Видение ангелов и нечистой силы было центральным эпизодом и проложного жития преподобного Арефы. Уже находясь в монастыре, он сохранял

мирскую страсть к богатству и славился скупостью. Кража некими людьми его ценностей привела к конфликту с братией и тяжелой болезни Арефы. В предсмертном бреду ему явились ангелы и бесы, спорившие за его душу. Спасением стало раскаяние преподобного.

В монастыре Арефа почитался с XIII в. вкуче с другими киево-печерскими старцами. Отдельный день памяти ему впервые был определен в КПП 1661 г., и его житие сопровождается гравюрой, иконография которой, вероятно, была специально составлена по этому случаю. Ложе с больным Арефой окружают ангелы. Слева к нему движется небольшая группа бесов, изображенных антропоморфно, но с явными визуальными признаками своей принадлежности к миру нечистых духов: рогами, птичьими клювами вместо носов и ртов, ступнями, снабженными звериными когтями и петушиными шпорами.

Особенно искушаем бесами был Исаакий Затворник, причиной чего стала его духовная гордыня. Только войдя в монастырь и будучи еще неофитом, он уединился от братии. После семилетнего затворничества Исаакий подвергся искушению, которому не смог противостоять в одиночку. К нему в пещеру явились два беса под видом ангелов и дух тьмы в образе Спасителя. Исаакий не распознал их, поклонился, и оказался в полной власти нечистой силы. Бесы заставили его плясать до изнеможения. Спасенный преподобными Антонием и Феодосием Исаакий через некоторое время снова ушел в затвор, откуда его в течение трех лет пытались изгнать другие бесы. Но в этот раз святой успешно с ними сражался, творя молитву. Теперь Исаакий легко распознавал бесов даже в облике медведей, волков, змей и других существ.

Иконография демоноборчества Исаакия сложилась, по-видимому, довольно рано. Миниатюры на эти сюжеты есть в Радзивилловской летописи конца XV в. [БАН. 34.5.30. Л. 111об–112об]. Поскольку житие Исаакия отличается от предыдущих более развернутой формой, для его иллюстрирования в гравюрах обоих изданий КПП использован композиционный прием, характерный для житийной иконы – центральное изображение святого окружено клеймами с отдельными эпизодами. На гравюре мастера Илии они наполнены большим количеством персонажей, в первую очередь, разнообразных бесов, сочетающих антропоморфные и зооморфные черты. В нижнем большом клейме бесы танцуют и музицируют: бьют в барабаны и играют на духовых и струнных инструментах. Л. Тарасевич ограничился меньшим числом образов нечистой силы. Им были использованы иные иконографические образцы, ставшие к тому времени доступными благодаря западноевропейской книжной гравюре барокко.

Преподобный Матфей Прозорливый был изначально наделен даром распознавать бесов в любом облики. В его житие в КПП включены два чудесных видения, проиллюстрированные в клеймах гравюр обоих изданий. В первом из них Матфей во время богослужения узрел беса в образе «ляха», ходившего меж монахов и бросавшего в них цветы (те, к кому цветок прилипал, не имели сил бороться с охватившим их сном). «Лях» на гравюрах изображен в странной одежде, представляющей собой некое подобие римской тоги. Его бесовскую сущность визуально выдают рога и когтистые ступни ног.

Второе видение было явлено Матфею, когда он отдыхал на монастырском дворе после заутрени. Прозорливец увидел двигавшуюся от монастырских ворот

толпу во главе с бесом, едущим верхом на свинье. Позже Матфей узнал, что бесы приходили за его келейником, решившим в это время бежать из обители. Изображения бесов на иллюстрациях малопримечательно – больше внимания здесь уделено свинье, подменяющей собой коня, что сразу же маркирует данное шествие как бесовское. При сравнении гравюр двух изданий нетрудно заметить, что Л. Тарасевич перегравировал композицию Илии, почти не внося в нее изменений, но при этом зеркально ее перевернул.

Отдельный интерес представляют гравюры обоих изданий КПП, иллюстрирующие чудо в Великой Печерской церкви, которое было явлено иконой Богородицы игумену монастыря преподобному Иоанну и отроку Захарии. На гравюрах, отличающихся друг от друга деталями, изображена сцена терзания бесами инока Сергия – опекуна Захарии, присвоившего его наследство. Обращает на себя внимание, что все бесы на гравюре Илии антропоморфны. На переднем же плане гравюры Л. Тарасевича мы видим и мелких зооморфных существ.

На гравюрах КПП встречается изображения дьявола в виде «люта змия». Это не только микросюжет фронтисписа издания 1702 г., но эпизоды жития преподобного Иоанна Многострадального, проиллюстрированного Илией и Л. Тарасевичем. В неустанном стремлении к умерщвлению плоти во время Великого поста Иоанн закопал себя в землю, оставив свободными только голову и руки. Но и это не спасло его от искушения. В ночь на Пасху на него напал змеевидный дьявол, который раньше пытался изгнать подвижника из его пещеры. Змей схватил Иоанна за голову и опалил ему волосы своим огненным дыханием. Преподобный спасся только силой молитвы. На гравюрах этот эпизод изображен в одном из клейм, а «змий» представлен в образе рогатого дракона, разинувшего пасть на Иоанна.

Итак, мы видим, что демонологические сюжеты и образы нечистой силы на гравюрах двух изданий КПП не менее разнообразны, чем в его текстах. Их функции также различны. При этом изображения не просто воспроизводят текст, а в значительной степени дополняют его. В проложных житиях печерских святых внешний вид бесов не описан детально, а иногда даже и не обозначен. Создание визуальных демонологических образов в данном случае исключительная заслуга художников. Граверы активно используют детали-маркеры, недвусмысленно подчеркивающие демоническую сущность персонажей.

Сокращения

БАН – Библиотека академии наук (Санкт-Петербург)

КПП – Киево-Печерский патерик

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы

Литература

Волкова 1979 – *Волкова Т.Ф.* Художественная структура функции беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33.

Киево-Печерский патерик 2009 – Киево-Печерский патерик: библиографический указатель. 1661–2008 гг. / Сост. Н.В. Кошелева. Екатеринбург, 2009.

- Турцова 1989 – *Турцова Н.М.* Литературные источники и политические идеи некоторых сюжетов ярославских икон второй половины XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42.
- Чумичева 2012 – *Чумичева О.В.* Образ и текст: Цикл миниатюр к Киево-Печерскому патерику в киевских изданиях середины – второй половины XVII века // XI Филевские чтения. Материалы конференции. М., 2012.

И.Е. Суриков
(ИВИ РАН / РГГУ)

**Эмпуса, Мормо, Ламия:
вновь к вопросу о трех малоизвестных античных демоницах**

В докладе автор возвращается к трем маргинальным персонажам древнегреческой мифологии (перечисленным в названии), которым была посвящена его статья в 10-м номере альманаха «In Umbra». Если в статье была дана лишь некоторая первичная сводка источниковых данных по этим фигурам, то в докладе предпринимается попытка их комплексной интерпретации. Анализируется, в частности, характер связей (прямых и косвенных) как между самими этими образами, так и между ними и богиней Гекатой, к кругу которой они традиционно причисляются. Рассматриваются также некоторые аспекты историографии проблемы (от Эрвина Роде до наших дней).

О.И. Тогоева
(ИВИ РАН)

**Правое, левое или зеркальное?
Убийство герцога Людовика Орлеанского в текстах и изображениях XV в.**

Герцог Людовик Орлеанский, родной брат французского короля Карла VI, был убит в ноябре 1407 г. За этим преступлением стоял герцог Бургундский Жан Бесстрашный, который, укрывшись в собственных землях, начал сразу же готовить свою защиту. В марте 1408 г. советник герцога Жан Пти выступил перед королевским советом и членами семьи монарха с текстом составленного им «Оправдания», в котором полностью снимал с Жана Бесстрашного ответственность за содеянное и характеризовал Людовика Орлеанского как тирана, узурпировавшего власть в королевстве. Вместе с тем Людовик был обвинен в том, что он вошел в сговор с ведьмами и колдунами, приобщился к различным магическим практикам и в результате сам превратился в адепта дьявола, пытаясь извести Карла VI и все его потомство.

«Оправдание» Жана Пти получило во Франции и за ее пределами огромную популярность, оно дошло до нас сразу в нескольких рукописях, которые и будут находиться в центре моего внимания. Помимо самого текста, представляющего несомненный интерес с точки зрения средневековой демонологии, внимания

заслуживают и миниатюры, помещенные в некоторые манускрипты. Аллегорическое изображение Людовика Орлеанского в облике волка отсылало не только к его гербовым фигурам, но и прямо указывало на демонический характер его личности. Не менее любопытными являются и маргиналии к этим рукописям, где связь герцога с колдовством и дьяволом тоже подчеркивалась достаточно недвусмысленно.

Отдельный же интерес представляет обыгрывание правого/левого в миниатюрах, посвященных убийству Людовика Орлеанского. И в кодексах, содержащих «Оправдание» Жана Пти, и в рукописных копиях французских хроник этот сюжет занимал, как кажется, важное место. Речь шла о руке герцога, которую, согласно судебному отчету 1408 г., ему отрубили во время нападения. Проблема заключается только в том, что письменные и изобразительные источники совершенно по-разному трактовали данный сюжет: рука оказывалась то правой, то левой, что также, безусловно, отражало представления современников событий и о данном преступлении, и о демонологических концепциях, бытовавших во Франции в XV в. Анализ этого комплекса проблем и планируется посвятить доклад.

Д.Д. Харман
(РГГУ)

Демоны Альбрехта Дюрера: источник угрозы или объект насмешки?

Во многих графических работах Альбрехта Дюрера (1471–1528) присутствуют демоны: от затаившегося в уголке чудища из «Четырех ведьм» до нападающих на Христа подручных Сатаны в «Схождении во ад» из «Больших Страстей». Сегодняшнему зрителю они могут показаться почти комическими персонажами, но таковыми ли они были для первых зрителей рисунков, гравюр и ксилографий нюрнбергского мастера? И какое значение изображение фантастических тел демонов имело для Дюрера, который уделял такое внимание правильным пропорциям человеческого тела и предостерегал в своих трактатах собратьев по ремеслу от чрезмерных искажений и уродств? Доклад посвящен разбору внешнего вида демонов в графике Дюрера; тому, в каких случаях подчеркиваются звериные, а в каких случаях человеческие черты и зависит ли это от общей комической или поучительной направленности произведения.

О.Б. Христофорова
(РГГУ / РАНХиГС)

Вариации сюжета «Повести о грешной матери» в старообрядческой традиции

В поздней старообрядческой книжности (лицевых рукописях XIX – начала XX в.) широко распространены назидательные тексты, варьирующие сюжет так называемой «Повести о грешной матери», средневековой христианской легенды,

возводимой составителями книжных сборников к Скитскому Патерику или, что чаще, к Великому Зерцалу. Эти тексты имеют разные названия («Повесть о жене, утаившей грех», «О монахине утаившей грех», «Некто священноинок молился о матери своей о отпущении грехов ея», «Некий христианин видел жену сидящую на колеснице огненной и пьюща смолу» и т.д.). В них присутствуют одинаковые действующие лица (монах/два монаха и умершая грешница) и, по сути, единый набор мотивов, которые сочетаются по-разному в разных текстах. При этом подчеркнем, что в старообрядческих вариациях этого сюжета мы не находим оптимистичного финала и мотива «смрадной руки»; грешница оказывается «неотмолимой». Мотивы этих книжных текстов можно встретить и в устной традиции старообрядцев, в текстах на тот же сюжет, жанровая принадлежность которых – между быличкой и легендой. Отдельные мотивы обнаруживаются и в рассказах на другие сюжеты. По всей видимости, фольклорные тексты в данном случае восходят к книжным, неизбежно изменяясь при пересказе и последующей трансмиссии. При этом устное бытование, очевидно, влияло и на складывание других текстов на тот же сюжет, фиксируемых в рукописях. Это и краткие тексты, представляющие собой своего рода резюме сюжета «Повести о грешной матери» (в старообрядческой вариации, т.е. без хэппи-энда), и, напротив, распространенные тексты, в которых появляются новые мотивы и персонажи (грешница в начале повествования еще жива, монахов оказывается двое). Несомненно, на устную традицию влияли и миниатюры, сопровождающие Повесть в рукописях – красочные, полные страшных деталей. В свою очередь, можно допустить и обратное влияние устных рассказов на создателей миниатюр. Любопытно, что эти изображения по-новому зазвучали в советскую эпоху, когда благодаря совпадению в визуальных кодах в орбиту назидательных текстов оказались включены и осмыслены символы новой власти.

Ю.А. Шкурatok, А.В. Кротова-Гарина

(Пермский гос. нац. иссл. университет)

Люди со сверхъестественными свойствами в традиционной культуре коми-пермяков: номинации и функции

В культуре коми-пермяков, как и у многих других народов, существует противопоставление людей, обладающих сверхъестественными свойствами, обычным членам социума. Отношение к ним варьируется в зависимости от наличия «силы» и выраженности их демонической природы, но все они имеют общее наименование *tõdicesez* ‘знающие’.

С севернорусской мифологической традицией (в том числе со старожилками севера Пермского края) коми-пермяков роднит целый ряд персонажей, имеющих те же названия (*колдун/ковдун, колдунья/ковдунья, вежливец, ерекник/еретник* и пр.), функции, круг мотивов. Кроме того, выделяется группа магических специалистов, отличающих коми-пермяков от проживающих по соседству русских, например, исполнители обряда *черошлан*.

Научное издание

**Демонология
как семиотическая система**

Материалы VII научной конференции

Составитель

Христофорова Ольга Борисовна