

Какого роста демоны?

1.

Есть две основных стратегии конструирования мифологического образа. В первом случае демон — это бесплотный призрак, который дает о себе знать сигналами акустическими (звуки) и тактильными (прикосновения), реже — обонятельными (запах) и температурными (жар / холод) и, в силу своей нематериальной природы, не имеет внешнего облика:

[Душу умершего можно увидеть?] Там нечего видеть. Она же становится призраком (галлюцинацией, «пустой видимостью» (*хий үзэгдэл*¹) [А что такое чутгур (*чөтгөр*)?] Призрак («пустая видимость»). Ничего там нет. Тела у него нет (*Биетэй юм байхгүй* – букв. ‘нет ничего телесного’). [Человек может увидеть демона шулмаса?] Нет, это «пустая видимость» [Лханаажав, 21.08. 2007].

Кроме того, «зрительная непредставимость» духа может быть понята и как его невидимость, объясняемая по-разному: «природой вещей», нежеланием показываться людям, кроме «особо избранных»², или даже «историческими» причинами: «В старину духи шаманов открыто ходили, говорят, и от этого обычая, из-за того, что человек умел побеждать их, — невидимыми стали» [Попов 1937: 59-62].

Во втором случае природа демона опознается именно через наличие у него внешнего облика и вообще «телесности» (огромная физическая сила, умение быстро бегать, сексуальная активность, способность к регенерации отрубленных частей тела и т.д.). «Естественно-биологическая» природа таких персонажей, представляющихся вполне материальными существами, находится в согласии с возможностью их физического уничтожения (либо, напротив, с их неуязвимостью) [см. подробнее: Неклюдов 2010: 101-120].

По своим размерам подобные демоны могут быть как равными человеку, так и сильно от него отличающимися, т.е. карликами или великанами. Следует заметить, что размеры противоестественные относятся почти исключительно к антропоморфным персонажам, зооморфный облик уже сам по себе предполагает «естественный» размер животного — крупного или маленького. Иными словами, если демон в виде человекоподобного великана или, чаще, карлика есть своего рода «норма», то зверь-гигант (змей, черепаха, бык и пр.) является данностью почти исключительно мифологической древности и сказочно-эпической картины мира, причем случай противоположный — демон в образе зверя-карлика, кажется, вообще не встречается или чрезвычайно редок. Поэтому зооморфные персонажи актуальной мифологии скорее имеют вид обычных животных — как правило, мелких (уж, ласка, кошка и т.п.), тогда как фигуры антропоморфные могут отклоняться от нормы, в большинстве случаев — в меньшую сторону.

Великаны более характерны для мифов о «древних временах» (первозданные гиганты, впоследствии исчезнувшие с лица земли), а также для сказки и (особенно) для эпоса (великаны-людоеды, зачастую имеющие к женщинам человеческого мира особое пристрастие — скорее сексуальное, чем гастрономическое). Впрочем, гигантом иногда

¹ *Хий* – ‘воздух, дыхание; пустой, бессодержательный’, *үзэгдэл* ‘видимость’.

² Шаман может видеть хозяев обо, в какой одежде. Когда шаман читает призывания, он призывает местных хозяев, и видит их, кто пришел. Простые люди их видят редко. У местных обо хозяев не видят [Цыренжапова, 20.08.2009].

представляется локальный дух-хозяин³, но чаще рост духа оказывается соразмерным подведомственному ему природному объекту.

Скажем, среди обозначений русского лешего активна группа эвфемизмов, характеризующих его огромные размеры: *большак, дядя большой, долгий, долгий дядюшка, вершинный* [Власова 2008: 138–139; Синица 2010: 46], однако в описании лесного хозяина часто не только говорится о его высоком росте⁴, но и подчеркивается, что он именно «ростом с лес», с высокое дерево, «выше леса»⁵. При этом леший равен окружающим деревьям только в лесу (*Видит — большой человек на Пахоту идет, в лес, выше сосен-то человек* [Дранникова 1999: 51]) — на мелколесье он уменьшается до высоты кустарника, на поле ростом сравнивается с травой, а подойдя к человеку становится соизмеримым с ним (*Лесовик идет — метра три, с лесу; высокий такой старичок, борода длинна. Ближе стал подходить, все меньше, меньше, меньше. Как вот этот, человек нормальный* [Ильина 2007: 46]).

Таким образом, рост лешего корректируется в зависимости от размеров того, с чем (или с кем) рядом он находится — соседствующий объект словно бы задает предел высоты, до которой способен увеличиться дух. Он достигает головой потолка в комнате⁶, вырастает до размеров строения снаружи дома⁷ и становится ростом с дерево, дойдя до леса: *Незнакомый человек <...> начинает молча отходить и становится выше леса; Человек в месячную ночь смотрит в окно. Видит идущего зятя. <...> «Зять», пройдя через двор и огород, становится огромным (выше леса) человеком* [Коз., Наз., А.П.4.3–4]; кстати, последний пример демонстрирует еще один аспект способности «лесного хозяина» к мимикрии (может показываться людям в образе родственника или знакомого [Зин., А1 1г]⁸).

2.

Значительно чаще персонажи низшей мифологии представляются очень маленькими существами, например, водяные духи — русалки, которые «плавают в яичных скорлупах» [Потебня 1989: 502], или древнеирландские «водяные демоны» (*luchorpan ~ lupraccan* [Шкунаев 1991: 269]), о маленьком росте которых говорит семантика морфологических компонентов данного слова (*lu* ‘нечто маленькое’, *corp* ‘тело’, уменьшительный суффикс — *an*)⁹, а также сюжетный контекст одного из их наиболее ранних упоминаний в литературе (сага «Приключения Фергуса, сына Лейте», XI в.):

Там уснули они у самой воды. Вдруг напали на короля водяные демоны, отняли у него меч и унесли Фергуса из колесницы. Донесли они его до моря, и очнулся король, когда коснулись воды его ноги. Тогда стряхнул он сон и ухватил трех демонов — по одному в каждую руку и еще одного прижал к груди. «Жизнь за жизнь!» — «Исполните прежде три моих желания», — ответил Фергус [Шкунаев 1991: 171].

Согласно записям быличек и поверий, в облике маленького человечка часто появляется и домовый:

³ Например: «Некоторые из монголов молились Манихану (Maniqan), богу лесов и звериной ловли. Народные поверья представляют его человеком огромного роста. Он владеет не только лесами, но и животными, обитающими в них» [Банзаров 1955: 70-71]. Здесь и далее выделено мною. — С.Н.

⁴ «[Человек] караулит лошадей. Прямо на него идет человек огромного роста» [Коз., Наз., А.П.4.2].

⁵ «Человек вечером едет на лошади мимо леса. Из леса выходит мужик выше леса»; «Человек вечером у леса видит “беса” выше леса»; «Женщина видит в огороде шагающего огромного (выше леса) человека; видит идущего по лесу огромного человека (выше леса)» [Коз., Наз., А.П.4.1, 5–7].

⁶ «Ребенок ночью докучает матери. Она ругается: “Леший бы тебя забрал!” В избе появляется высокий (до потолка) мужик» [Коз., Наз., Б.П.1].

⁷ «Заходит в избу мужик: “Ну-ка, Дарька, налей пива”. Кто-то до дозаумился выйти за им — а он выше охлупня» (бревно на гребне крыши) [Синица 2010: 46].

⁸ Отсюда, вероятно, берет свое начало центральная тема фантастического романа Ст. Лема «Солярис» (1961).

⁹ Пользуюсь случаем поблагодарить Д.С. Николаева, указавшего мне на этот пример и давшего соответствующие семантические разъяснения.

Женщина переносит в сумке домового со старой квартиры на новую. «Ее муж видел [его] и сказал, что хозяин дома бывает маленького роста, волосатый» [Хусаинова 2010: 26]. Сижую, спину к печке жму. Зашел вот такой маленький мужичок, немного от пола, и говорит: «Через три дня война кончится». <...> Это домовый был, наверно [Чер., № 74]. У сестры дочь, с повети¹⁰ спускается, видит: в красных сапожках, в красной шубейке старицок спускается. <...> В е д ь маленький, с б о р о д о й [Чер., № 78]. И вот мы там с подружкой сидим <...> выгнули — и вот этот маненький чилавчик, — так мы с печки с ней лители, до самава иё дома лители... [Сафронов 2009: 17].

Особая разновидность «мелких демонов» — вредоносные «духи-паразиты», обитающие внутри человеческого тела, либо на его поверхности. Такова *икота (пошибка)*, которая вселяется в людей, «залетая в рот мухой или маленьким червячком, — этого можно не заметить. <...> В результате успешного лечения больная родит какую-нибудь неприятную мелкую тварь — типа лягушки или крысы» [Никитина 1996: 12], или *шева* в демонологии коми, «которую обычно человек ощущает у себя под кожей в виде мышонка или птички» [Сидоров 1928: 78; Дмитриева 1988: 90], или тувинский *бук*, который «имеет облик “чего-то маленького” — человечка, мыши, облачка дыма. Он цепляется к телу человека в подмышечных впадинах, на стопах ног, на шее» [Пименова 2007: 87-88]. Призраки в виде «маленьких черных людей» мучили синьцзянского казаха, который стал лунатиком в результате сглаза в детском возрасте [Архипова, Грязев, Докторхан, Цветкова 2009].

По словам бурятского шамана из Северной Монголии, *злые духи — маленькие* [Гурээ, 16.08.2008], ему вторит русская крестьянка из Архангельской области: *чертёнки <...> такие небольшие* [Н.А. Антуфьева]. Впрочем, «маленький рост» духа предполагает разные масштабы его оценки, которые могут быть разделены на две группы: «масштаб карликов» и «масштаб лилипутов» (это — преобладающие типы, есть много промежуточных форм, не говоря уж об отчетливо не выраженных случаях, которых большинство). Критерием для данного разделения является, естественно, не абсолютная «шкала размеров», а возможность / невозможность соотнесения роста духа с ростом реального человека.

В первом случае подобное соотнесение возможно, причем образцом, видимо, является рост маленького ребенка. Так, пытаясь определить рост духа, информанты отмеряют ладонью расстояние от полуметра до метра от пола¹¹ [Гурээ, 16.08.2008; Н.А. Антуфьева]; ср.: *У всех синие короткие штанки, красные рубашечки <...> как маленькие человечки, пятьдесят-семьдесят сантиметров* [Чер., № 343]. В этом плане не случайно сравнение духов именно с детьми: *Из-за печки выходит вот так человек, как ребенок ростом* [Чер., № 73]; *Он [домовой Федя] с меня [пятилетнего мальчика] ростом...* [Ильина 2010: 53], духи (*пари*) туркменского шамана Солтана были «величиной с ребенка» [Басилов, Ниязклычев 1975: 135]. Очевидно, пропорциями детского тела объясняется и отмечаемая иногда «большеголовость» домового (*голова с подойник или вот с чугун. Глаза вот так большущие* [Чер., № 73]). По наблюдению С.Е. Никитиной [1996: 12], *икота*, сама себя называющая «икоточкой», не употребляющая местоимения «я» и говорящая от третьего лица, имитирует речевое поведение ребенка.

Встречается, однако, и более полное уподобление (скажем, вид ребенка иногда имеет монгольский хозяин очага Галын бурхан¹²), что соответствует также происхождению некоторых духов: «Изредка некрещенные дети функционально могут сближаться с классом демонических помощников, находящиеся в услужении у колдуна и выполняющие его приказы. Этот мотив можно считать уникальным для Полесья <...> Персонажи этого класса — польский *kłobuk* или *latawiec*, сербский *мацић*, карпатский *хованец* происходят из выкидышей, мертворожденных или умерших некрещеными детей» [Левкиевская 2009: 8–9; 1996: 202]. По предположению М.Н. Хангалова [1958: 333-334], душа скончавшегося ребенка в демонологии бурят становится специфически детским духом, именуемым *ада*.

¹⁰ *Поветь* — нежилая пристройка к деревенскому дому, помещение под навесом в крестьянском дворе, навес над таким помещением.

¹¹ Это, кстати, примерно соответствует и росту взрослых карликов (рождающимися вследствие определенных генетических мутаций).

¹² Говорят, что хозяин огня — ребенок трех лет [Моонон, 12.08.2008; Батсух, 03.08.2008].

Во втором случае речь идет о размерах, несопоставимых с «нормальными» человеческими пропорциями. Духи могут быть ростом с локоть, с ладонь, с палец (*Гляжу: а в просвет-то двери заходит человек, сантиметров тридцать высотой...* [Криничная 1989: 246]; *вот рукой можно сжать его* [Покровский, Зольникова 2002: 369]; *это даже меньше гнома, ну как кукла, типа, только говорящая, манюсенькая...* [Запорожец 2012]). Они уподобляются мухе, мыши (*У одной женщины они ночью возились и в ведре с помоями утонули. Она утром приходит, а они в ведре плавают, маленькие, как мышата, утонули* [Чер., № 340]) и даже прямо имеют соответствующий вид. Так, согласно следственным делам XVII в., «черт Каспер», которого житель Северной Моравии, обвиняемый в колдовстве, приобрел себе «за одну четверть меры ржи», имел вид большой мухи, а «дух Филипп», проживавший у мельника из Западной Чехии, выглядел, как мышь [Виноградова 2012].

Это в свою очередь в согласуется с естественными для демонических персонажей зооморфными признаками [Неклюдов 1998: 126-137], подчеркивающими их принадлежность к дикой, некультуренной природе¹³: они волосатые, звероподобные [Гурээ, 16.08.2008], мохнатые, как собачки [Антуфьева Н.А.], лохматые; домовый также бывает волосатый [Хусаинова 2010: 26], взлохмаченный [Ильина 2010: 53]. Все это может получать в традиции разные интерпретации:

Савдак — хозяин гор, вод, ручьев. Если <...> сердится, то волосы у него растрепаны, вид страшный и мерзкий [Жанчивням 03.08.08]. О (сердитом?) человеке могут сказать: «растрепанный как [демон] мам» [Ноёнхуу, 07.08.09]. Говорят, что хозяин огня — ребенок трех лет, с неостриженными волосами, лохматый. <...>. [Во сколько лет стригут у детей волосы?] Самое большое — кажется, в 8. У мальчиков стригут в нечетные годы — в три, пять и т.д. [Моонон, 12.08.2008].

В первом примере на интерпретацию, очевидно, влияет иконография буддийских гневных божеств, «прически» которых представляют собой устремленные вверх (как бы «встрепанные») языки пламени. Во втором случае истолкование маленького лохматого демона (а духу огня таким быть естественно) именно как ребенка базируется на обычае первой стрижки волос (*Раз волосы не сострижены, значит, это маленький ребенок* [Моонон, 12.08.2008]).

Крошечными размерами отличаются, естественно, «духи-паразиты», а также духи-помощники, обретенные человеком невольно или намеренно (купленные, высиженные из яйца и т.п.); видимо, именно поэтому пастух-колдун вызывает своих помощников, наклоняясь к земле (*У нас был такой старик, все ране коров пас, у него медна труба была. К земле наклонится и закричит по-своему...* [Чер., № 341]). В севернорусской традиции подобные духи-помощники прямо так и именуются — *маленькие*:

Маленькие — это чертенята. Одна женщина с ними зналась [Чер., № 340]. У этих ворожей есь маленькие, наверно [Чер., № 340]. И еще про одну говорили, что у ей маленькие были. Покажут в красных шапках с торчками [Чер., № 341]. А он взял напустил. Набежало каких-то маленьких, в лужу поставили, каких-каких ни набежало, всего обрызгали, грязью запятнали [Чер., № 342]. А она с маленькими зналась. Одного из них она-то, наверно, и прислала, чтоб проверить, все ли мы сделали как надо [Чер., № 344].

Это — разновидность так называемых духов-обогатителей [Левкиевская 1999: 147-150; 1998: 3-10], представления о которых в европейской демонологии складываются в связи с христианизированными формами образа «личного демона»¹⁴, в свою очередь восходящего еще к античной традиции [Махов 2007: 167-171]. Однако по сравнению с «классическим» духом-обогатителем такие демонические помощники не доставляют хозяину-колдуну деньги или продукты, а работают на него (*Так у его были маленькие. Есть маленькие, так и из-за леса достают скотину, если за лес ее уведут. <...> Живут-то они при ней, и держит их при себе. Делать-то все и помогают* [Чер., № 341]) или заставляют работать и самого хозяина¹⁵:

¹³ Сюда же, по-видимому, относится и их чернота (*Он [домовой] весь черный был* [Чер., № 73]; ср «маленькие черные люди» в видениях казахского лунатика.

¹⁴ «Личным демоном» чернокнижника Фауста был, согласно легенде, дьявол в образе собаки, всегда сопровождавший его [Легенда... 1958: 18, 20, 25, 34].

¹⁵ Противоположный случай — некоторые разновидности икоты, напротив, не дающие человеку работать: «В Лешуконском знакомая была, так у нее икота была насажена, которая работать не хотела. У нее рубашки

У него был дед — баксы, у него были пери¹⁶. И у него было все сделано, например, сено заскирдовано. Его спрашивали, как так. Он отвечал, что пери ему спать не дают, работать вместе заставляют¹⁷.

Последний пример демонстрирует практически полное (и весьма показательное) тождество духа-помощника европейской, в том числе севернорусской, демонологии, с одной стороны, и шаманского духа, с другой. Это может свидетельствовать о достаточно архаическом субстрате рассматриваемых поверий.

Обращает на себя внимание предельная неиндивидуализированность «маленьких», которые — опять-таки в отличие от «личного демона» и его фольклорных разновидностей — предстают исключительно как групповой персонаж, как «кишащая слитность», состоящая «из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени» [Пеньковский 1989: 58]. Видимо, эта однородность, неразличимость духов в группе¹⁸, позволяет интерпретировать их как «солдатиков»:

Они выпимши были: «Покажи солдатиков». И они с крыльца спускаются, сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах; Попросили, чтобы показал. «Только не испугайтесь». <...> стоят шеренгой <...> как будто скачут, а не ходят [Чер., № 343].

Показательно, что у монголов зловредными демонами-чутгурами иногда оказываются неприкаянные души солдат (как правило, солдат чужой армии):

Огни появляются на могилах. Где-то стояла военная часть, там много солдат умерло, и появились блуждающие огни. <...> В Сумбэр-сомоне на заставе каждый вечер слышны крики «банзай», потом слышен строевой шаг, потом видны солдаты в обмундировании 1945 г. [Чулуунбор, 06.08.2008]. Тогда лобон-лама приехал в Дзун-Чойр и начал молитву-обряд по уничтожению духов. Он увидел сон, будто много-много китайских солдат уходит на юг со своими кружками. Через три дня после обряда чутгуры вновь дали о себе знать [Дамдинсүрэн 2008: 29].

Дополнительными причинами возникновения подобных персонажей является, вероятно, враждебность этих солдат, а также их «делокализованность», в свою очередь представляющая собой признак, весьма продуктивный для формирования фольклорно-мифологических образов¹⁹. Интересная подробность: зловредные мелкие духи могут появляться как шумные ночные компании — с музыкой, пляской, весельем:

Демоны-чутгуры выжили людей с базы отдыха Юмт (на юг от Улан-Батора); в опустевшем месте иногда слышны голоса людей, зажигают свет и пр. [Хад, 29.07.2009]. По ночам в избе ломота, свет горит, изба полная, пляшут, поют, в гармонику играют. <...> Вечером к избы подходит, а заходить боится [Чер., № 341]. Зашел в зимовье <...> решил ночевать. Лег на нары, винтовку поставил около дверей в углу и ишо не успел заснуть, как слышу: о, из Уктычей с гармошкой едут, наигрывают. <...> И слышно, отворяют дверь. <...> У меня, говорит, мороз по коже пошел [Криничная 1989: 246]²⁰.

Показательно, что в последнем случае рассказчик встречается с демонической процессией в лесной избушке, хозяевами которой они по-видимому и являются — как в сюжете г е р о й в л е с н о м д о м е [Неклюдов 2010а: 109–112]; ср. «Белоснежка» [AaTh 709, Mot N831.1], где хозяева лесного жилища — гномы. В «Повести о купце» (XVII в.) есть такой эпизод:

были не застегнуты. Станет пришивать пуговицы, у нее руки, ноги отнимаются. Так и не могла пришить пуговицы» [Дмитриева 1988: 90].

¹⁶ Баксы — шаман, пери — шаманский дух-помощник (казахск.).

¹⁷ Зап. Ю.Н. Наумовой и А.А. Соловьевой от казахского костоправа (с. Мойылды Катон-Карагайского р-на Павлодарской обл. Казахстана, 2010).

¹⁸ Ср. чудесных помощников, именуемых «Двое из ларца, о д и н а к о в ы х с л и ц а», в мультфильме «Вовка в Тридевятом Царстве» (реж. Б.П. Степанцев, 1965).

¹⁹ Следует, впрочем, учесть и возможный «милитаристический» аспект различных охранительных духов, как и соответствующей воинской атрибутики: «Есть такое магическое средство — привешивать к кровати мальчика лук со стрелами. Луком со стрелами отпугивают все плохое. Над ребенком вешают картинку, на которой нарисован воин с пикой, ружьем. В 1950-е годы люди в своих юртах на кровати устраивали что-то похожее на палатку, клали туда новорожденного и совершали обряд цээр (запреты). Раньше строили шалаши, говорят. Над майхном в форме русской военной палатки привязывали 7 цээр. В то время люди называли майхан палатк» [Хэшигням, 04.08.2008].

²⁰ Кстати, как отмечалось, «на севере Центральной России <...> существуют поверья, связанные с гармонью (если гармонист несет гармонь и не играет на ней, встретившие его девушки не выйдут замуж или в деревне начнут умирать люди; приметой смерти также считается, если гармонь несет не гармонист, а посторонний человек») [Ахметова 2012; Добровольская 2008: 7-15]).

И были они как раз уж посреди леса на поляне. А на той поляне стоит превеликий двор, в котором живут разбойники. Едва те разбойники увидели купца, что едет к ним, то все вышли из дому вон и спрятались в другой постройке, замышляя их сонными погубить, когда лягут спать. <...> И едва наступила полночь, разбойники стали совещаться между собой в амбаре, желая их погубить. Слуга, слыша тот их разговор, поднялся, взял клещи и стал у притолоки дверей. И когда разбойники один по одному стали из амбара выходить, он хватал каждого клещами за голову и шею и сдвигал их до крови... передал всех до смерти и, положив трупы в амбаре, запер их [Дмитриева, Поньрко 1986: 313].

Безотносительно к тому, что имеется в виду под «притолокой» — верхняя горизонтальная перемычка дверной коробки или ее стоячий боковой брус — операция, которую проделал слуга, была возможна только в том случае, если сами «разбойники» были карликового роста, да и «амбар» соответствовал их размерам²¹.

3.

Вернемся к «маленьким». По отношению к своему демоническому помощнику хозяин имеет определенный круг обязательств, невыполнение которых грозит серьезными неприятностями (разорением, пожаром) и даже гибелью. Это прежде всего регулярное кормление духа, что опять-таки является весьма архаической чертой²²:

Сядет есть, а она по три ложки под стол. <...> Кормила она их [Чер., № 341]. Их, солдатиков, кормить надо. Так же едят, как люди, — они все кушают [Чер., № 343]. [Бес] заставлял её, чтоб она ему есть варила... [Запорожец 2012]. Трижды в неделю кормил [чёрта Каспера] молоком от черной коровы [Виноградова 2012].

Другой обязанностью (в сущности, вытекающей из основной функции «помощников») является необходимость непрерывно давать демонам какую-нибудь работу²³, чтобы гасить их постоянную (и потенциально разрушительную) активность. В народных рассказах такая работа часто описывается как невыполнимая по определению и заведомо бессмысленная, что совпадает с устойчивыми формами сказочных трудных (~ непосильных) поручений (перебрать кучу зерна, свить веревку из песка, сосчитать хвою в лесу и т.п.):

Им работу дают, какую хошь. Кидают работу, чтоб больше была. А не дашь работу, они тебя затерючат, жива не будешь [Чер., № 341]. Им работы-то надо давать. Одна семья льнянно на двор выбросит: «Подберите все!» Или пеньки в лесу считать, или веревки из песка вьют. Не дать работы, они шалят. Бывало, ночью пол выбран, все раскубырят, утром все как есть [Чер., № 340]. Я их в лес пошло, они ходят, хвою считают. Им надо работу давать. А как надо, я их позову... [Чер., № 343].

Согласно христианской интерпретации данных поверий, установление отношений с духом-помощником расценивается как договор с дьяволом, о чем, в частности, упоминает папа Иоанн XXII в своей булле «*Super illius specula*» (20-е годы XIV в.): люди приносят жертвы дьяволу, молятся ему, изготавливают картины, зеркала и кольца, а также бутылки, куда чудодейственным образом вгоняют дьявола, с которым они заключили союз. К вогнанным дьяволам эти люди обращаются с разными вопросами и умоляют их о помощи [Лозинский 1991: 43]; ср.: «черт Каспер» из упомянутых следственных дел содержался в сосуде, а «дух

²¹ А вот инвертированная версия того же эпизода (разбойники, видимо, обычного человеческого роста, а чудесный помощник — «мужичок-кулачок — сам с ноготок, борода с локоток»): «Вот пошли они в лес, а в том лесу стоял дом, а дом тот был разбойничий. Кулачок убил и разбойников и атамана и запер их в одной комнате...» [Аф., № 202].

²² «Если огню не подносить сладкого, печенья, он ждет и надеется. Говорят, “хозяин огня ждет и хочет” (горьдох). <...> Выходят из юрты и обязательно подносят лучшую часть пищи. Если не поднести, хозяин ждет» [Моонон, 12.08.2008]. «Старик из хоймора (*Хойморын хүгшэн*) имел вид человечка, хранился под шкафами и прочим. Ему ставили еду и питье, например, чашку со сметаной, он ее съедал. В одну семью (*айл*) взяли невестку. Было лето. Невестка в чужих местах осталась дома. “Когда будешь гнать водку в котле, одну чашку поставь под шкафчик для посуды”, — сказали ей. Невестка осталась дома, стала варить водку и поставила одну чашку с водкой под шкафчик. Когда она посмотрела туда, то чашка оказалась пустой, без водки. Она удивилась — кто же выпил водку? Еще одну чашку с водкой поставила. Снова она опустела. Стала она смотреть. Вдруг появился один маленький бурхан (бог, дух) и сел нагнувшись...» [Юмжав, 14.08.2008].

²³ Этот мотив использован А.С. Пушкиным в его «Сцене из Фауста» (1825): «ФАУСТ: Сокройся, адское творенье! / Беги от взора моего! / МЕФИСТОФЕЛЬ: Изволь. Задай лишь мне задачу: / Без дела, знаешь, от тебя / Не смею отлучаться я — / Я даром времени не трачу» [Пушкин 1956: 287].

Филипп» — в специальной коробке [Виноградова 2012]. Тема получает соответствующую разработку в устных и книжных легендах [АаTh 810-811; ср. АаTh 1170-1199], например: «Был в Госларе школьный учитель, выучившийся магическому искусству Фауста-чародея, а вернее Фауста-лиходея, и научился он заклинаниями загонять дьявола в бутылку» [Легенда... 1958: 24–25].

Здесь — прямая аналогия со сказочным чудесным предметом, в котором сидит дух, служащий обладателю этого предмета [АаTh 561, 564], как, впрочем, и с бутылкой (торбой, табакеркой и т.д.), в которой заключен дух (демон, смерть), напротив, представляющий собой нейтрализованную беду [АаTh 331, 330 А, В]. Мотив известен и шаманским преданиям — в частности, якутским (дух оспы пойман в бутылку [Эргис 1960: № 198], дух болезни пойман шаманом в горшок [Виташевский 1890: 40-48]) и бурятским (духи заперты в сосуде [Агапитов, Хангалов 1958: 333], чертей собирают в *тулун*²⁴, лама их сжигает [Доржиев, 22.08.09]). Таким образом, победа над демоном достигается в результате заключения его в некую ёмкость [Mot D2177.1. Д у х в б у т ы л к е; Дув., XV.9. Л о в у ш к а д л я д у х а], что логически представляет собой форму, «перевернутую» по отношению к магическому вызыванию духа-помощника из бутылки (ларца, мешка и т.д.). Их совмещение обыгрывается в сюжете ч е р т в м е ш к е [АаTh 1168 А]: герой не только спасается, показав глупому демону зеркало в мешке (и выдав его собственное отражение за другого ранее пойманного духа), но и заставляет работать на себя (и обогащать себя), угрожая в противном случае посадить в мешок; напомним, кстати, что зеркало названо в булле папы Иоанна XXII как одно из возможных вместилищ дьявола. Таким образом, «вместилище» словно бы дублируется, создавая эффект «матрешки» (в мешке зеркало, в зеркале дух).

Чтобы после смерти не попасть в ад, от «исполнителя желаний» надлежит избавиться еще до истечения жизненного срока²⁵. В русской традиции опасность, проистекающая от обладания «маленькими», истолковывается либо как угроза гибели («А то б тебя сегодня не было». Они б ее задавили [Чер., № 341]²⁶), либо, напротив, как невозможность «нормальной» смерти (Тут один у нас умирал, никто не берет у него сотрудников. Они метают его с крыльца, не дают они умереть, сотрудники-ти [Чер., № 343]); последний случай относится к более широкому кругу представлений о тяжелой смерти колдуна, не передавшего свои магические силы другому. Обратим внимание на эти отношения дополнительности антонимов (у д а в и т ь — н е д а т ь у м е р е т ь), чередующихся в одной и той же позиции²⁷.

Технология сбывания «помощников» прежним обладателем и их обретения новым хозяином (обычно нечаянного обретения) сводится к подбрасыванию некой «хорошей вещи», на самом деле заселенной прилипчивыми демонами:

Ей их («маленьких») надо было сдать. Она другой женщине корову продала, а та к ней приходит потом и говорит: «Я у вас купила коровушку, а она со двора-то к вам бежит». Та достает палочку из-за трубы и дает гнать корову. Палочка така с узорами: ей нужно маленьких сдать, а маленькие-то на палочке. <...> Чтоб их сдать, в поле хорошую вещь вынесут и скажут: «Стерегите». Если кто возьмет, ее маленькие к нему перейдут [Чер., № 340]. Есть платки кладут на родник. Раз платок взяла, так и примешь маленьких. На платок их кладут, платок свернутый как следоват. Раз тетенька пришла на родник, а там шалинка нова с кистями лежит. Она ее взяла, так потом <...> уж сама не своя стала, черная вся. <...> ее и научили, чтоб она шалинку снесла назад [Чер., № 341].

Такая «хорошая вещь», несомненно, соответствует вышеописанным предметам из сказок и легенд, заключающим в себе духов-помощников или смиренных духов-вредителей, а сама процедура опять-таки предполагает маленькие (даже очень маленькие) размеры этих духов

²⁴ Тулун — кожаный мешок.

²⁵ На этой коллизии построены, например, сюжеты повести Бальзака «Шагреновая кожа» (1831) и рассказа Стивенсона «Дьявольская бутылка» (1891).

²⁶ Вспомним о судьбе Фауста, по преданию, удушенного дьяволом [Легенда... 1958: 18, 20, 21, 24, 25, 31, 35, 39, 138–139].

²⁷ В сущности, оба они использованы в сюжете «Фауста»: сначала дьявол дарит ему вторую молодость («не дает умереть»), а затем утаскивает в ад («губит») или по крайней мере собирается сделать это.

(умещающихся на платке или палочке), либо их способность уменьшаться до размеров вместилища; как мы помним, сходная адаптационная способность есть, например, у лешего.

Наконец, очень маленький рост (с локоток, с кулачок, с пальчик, с ноготок) зачастую имеют сказочно-эпические помощники и советчики:

...пусть пойдет на край света да Сауру-слугу достанет; тот Саура-слуга может в карма не жить, и что ему ни прикажешь — живо все сделает [Аф., № 214]; бычок им и говорит: «Зарежьте меня и съешьте, а косточки мои соберите и ударьте; из них выйдет мужичок-кулачок — сам с ноготок, борода с локоток. Он для вас все сделает» [Аф., № 202]. ...за этим перевалом, в средней пади — долине между трех следующих далее высоких гор, будет человек [вoroжей] величиною с локоть [Козин 1935/1936: 124]. Когда он отправился дальше, сестры сказали: «На северной стороне есть гора, на ней живет старик-гадатель величиной с палец. Спроси у него, как ехать дальше» [Доржсурэн, 12.10.1976]. Принцесса <...> увидела маленького старичка, который ласково кивал ей... [Белокурой принцессе 2002: 408].

Наличие у крошечного старика-гадателя постоянного жилища (*увидел маленькую юрту, а на хойморе*²⁸ *сидел маленький старичок* [Доржсурэн, 12.10.1976]) отличает его от рассмотренных ранее нелокализованных духов, которые существуют «без особого места жительства», а потому весьма активны в своем поиске пристанища, всегда временного и располагающегося в теле человека, на его поверхности или подле него. Вообще, «уровень мобильности» определяет как один из важных дифференциальных признаков демонологических персонажей, так и некоторые сюжеты актуальной мифологии, в которых прямо обсуждаются проблемы, порождаемые степенью подвижности духа, способного, например, появляться в разных местах, покидать свое постоянное местопребывание и т. п.

Важно и другое. Маленькая юрта с маленьким старичком внутри рисует потусторонний мир как своего рода микромир, соприкосновение с которым губительно или, по крайней мере, опасно:

Двое из бригады сенокосов ночью увидели палатку (*майхан*) — очень маленькую, как игрушечную, но там было все — утварь, еда, свет. И позвали остальных. Все видели эту палатку. И все умерли, кроме двух, которые обратились к шаманам [Адья, 04.08.2010].

В стране мертвых обитатели ходят на охоту за мышами, называя их оленями и потом разделявая их, как оленей, хотя нигде не сказано, что пропорции загробного царства и его жителей столь изменены (орокские, эвенкийские, нивхские примеры). Это согласуется и с попаданием в потусторонний мир через маленькое отверстие, к которому ведет сужающаяся лисья или заячья нора [Неклюдов, Новик 2010: 403]. Переход человека в царство духов сопровождается изменением угла зрения, он все начинает видеть увеличенным, т.е. как бы уменьшаясь сам до их размеров. Таким сильно увеличенным видел все казахский шаман (*баксы*) Кайса — например, иголка под подушкой ему казалась большим железом. У него были маленькие джины, они также видели всё в увеличенном размере [Архипова, Грязев, Докторхан, Цветкова 2009].

В одной шаманской легенде духи-помощники не могут поднять травинки, считая их тяжелыми стволами поваленных деревьев [Басилов 1992: 138], а бурятский шаман из Северной Монголии, следующим образом истолковывал значение шаманских подвесок, имеющих вид миниатюрных металлических луков:

Если появятся дурные силы, этим охраняют себя. Сахиус (дух-хранитель) охраняет и стреляет этими стрелами из этого лука. Хоть они и размером с ладошку, ими можно защититься. Они не слишком маленькие. [Дархатские шаманы] держат их на одежде. Вот эти треугольные железки — это стрелы [Гурээ, 16.08.2008].

Из этого объяснения можно опять-таки сделать вывод, что и злые духи, от которых исходит опасность, и обороняющиеся духи-помощники чрезвычайно малы — соразмерно самому оружию, причем находятся они, по-видимому, на шаманском костюме, откуда и держат оборону от агентов демонического мира. Кстати, это обстоятельство (возможность размещения духов на теле человека) позволяет понять в буквальном, а не в переносном

²⁸ *Хоймор* — почетное место в северной части монгольской юрты.

смысле слова поговорку: *На одном плече у человека сидит бурхан, на другом — чутгур* [Шагдарсурэн, 03.08.08].

«Маленькими людьми» видят духов жители о. Пасхи [McCall 1980: 104], вероятно, очень мал демиург, культурный герой, трикстер полинезийской мифологии Мауи — раз он воюет с крабом и другими мелкими тварями [Давлетшин, Козьмин 2009]. Вообще, трикстером часто является крохотный человечек, иногда полностью лишенный зооморфных признаков [Бер., 29Z]: мальчик-с-пальчик, мальчик-мизинчик, мальчик-с-Коленную-Чашечку, мальчик Белое Ухо, мальчик-Пол-Уха, мальчик-Горошинка, мальчик-хвост, малыш из яйца, крохотный человечек, маленький старичок [Бер., К8С, М77]; отсюда, собственно, и происходят соответствующие персонажи фольклорных и литературных сказок («Мальчик-с-пальчик» у Ш. Перро и братьев Гримм, «Пальчик» Э. Лабулэ и т. д.).

Надо, наконец, упомянуть северноевропейские представления о некоем племени маленьких людей²⁹ — полудиках, живущих в траве, как в лесу (чудь у коми [Христофорова 2009: 21]), обитающих в подземном мире и имеющих там стада «земляных оленей», т. е. мамонтов (*сихиртя*, *сиртя* у самодийцев [Хелимский 1988: 440]), голых, владеющих подземными богатствами и чрезвычайно переимчивых (*чакли* / *чахкли* у саамов [Петрухин 2003: 173, 175-176]):

А где лес пахты³⁰, в таком месте маленькие люди: на земле водятся. Голые ходят, деньги есть у них. «Чакли» зовут наши... Один колдун <...> много денег достал от них. Один раз пошел в пахту дикаря³¹ промышлять — у б и л о д н о г о , с р у б п о с т а в и л³², пошел дальше, увидел: человек маленький-маленький идет за ним и все так же, как он, делает. Потом спрятался. Пришел Елисей к срубам, а там и з п р у т ь е в т о ж е с р у б с д е л а н м а л ь н ь к о й и м ы ш ь в н е м л е ж и т³³... Все так же делал чакли... [Пинегин 2008: 299-301].

4.

Следует особо отметить устойчивость «мышинной темы» в описании «микромира» духов. Это и сравнения мелких демонов с мышами, и появления духов в облике мышей, и упоминания мышей в качестве «оленей» для хтонических охотников-лилипутов. В разработке мифологических мотивов здесь, несомненно, играет роль то обстоятельство, что мышь — животное подземное, «норное», со всеми соответствующими семантическими коннотациями, относящимися к inferнальному миру. При этом не меньшее (если не большее) значение имеет представление о мышши как о самом маленьком животном в зверином царстве.

Сказанное относится и к другой возможной ипостаси духа — мухе, в виде которой он появляется или с которой он сравнивается. Муха также напрямую связана с демоническим

²⁹ Есть предположение, что так осмысливается, в частности, «досамодийское [и шире — доуральское? — С.Н.] население арктического побережья, представители культуры морских зверобоев и охотников на дикого северного оленя, существовавшие до конца I, а в отдаленных местах и до середины II тыс. н. э., но оказавшиеся истребленными и поглощенными пришедшими с юга предками ненцев и других родственными им народов» [Васильев 1970: 151-158].

³⁰ *Пахты* — заболоченная низина; болото, трясина.

³¹ *Дикарь* — дикий олень.

³² Лопари, убив дикого оленя, обычно делают маленький сруб, в который и кладут добычу, — в защиту от зверей. По окончании охоты едут на оленях по срубам и забирают убитое.

³³ Вспомним об охоте на мышши в стране мертвых у народов Дальнего Востока (ороков, эвенков., нивхов)! Ср. юкагирскую сказку, в которой мышь, напротив, выступает в качестве героя-трикстера, одерживающего верх над демоном: «Наступила ночь. Тут явился черт. “О радость-то какая! — воскликнул черт, подходя к пню. — Пасть моя наконец-то поймала Дорбу!” С х в а т и л ч е л о в е к а и з а с у н у л з а п а з у х у. И пошел к себе домой. <...> А Д о р б у - т о б ы л а , о к а з ы в а е т с я , н о ж о м п р о д ы р ы в и л к а р м а н ч е р т а и в ы п а л . <...> Вот опять идет черт на поиски Дорбу. А тот дома как всегда лежит. “Дорбу, выходи, съешь тебя хочу!” — сказал черт. “Если так меня съешь хочешь, заходи”, — сказал Дорбу. Черт землю копать начал. Копают, копают, не может войти в дом Дорбу. Только нос черта влез. К а к т о л ь к о п о к а з а л с я ч е р т , Д о р б у с т у к н у л п о н е м у. И у б и л ч е р т а. В с е н а э т о м к о н ч а е т с я . А Д о р б у - т о б ы л а , о к а з ы в а е т с я , м ы ш к о й» [Юкагиры 1975: 196-197].

миром (владыкой насекомых-паразитов, блох и мух в первую очередь, является Вельзевул [Riegler 1929/1930: 1631-1632]), причем в свиту дьявола она входит вместе с мышью (см., например, в «Фаусте» Гете [стк. 1516–1518]: «Мефистофель: Повелитель крыс и м у ш ы е й³⁴, м у х, лягушек, клопов, вшей, приказывает тебе вылезти сюда...»). Однако речь опять-таки должна идти о принадлежности мухи не только к inferнальной сфере, но и к классу существ, которых уместно обозначить как «наименьшие из возможных».

Собственно, в тот же класс входят практически все объекты, с которыми сравнивается или форму которых принимают «маленькие» (~ уменьшающиеся до предельно малых размеров) духи. Эта мифологическая семантика имеет богатую разработку в сказочной фантастике:

Как только уснула королева, птичка-малиновка обернулась м у х о ю, вылетела из золотой клетки, ударила об пол и сделалась добрым молодцем. <...> «Постой, — говорит нечистый, — я тебе помогу». Подскочил к солдату, ударил его по щеке и оборотил б у л а в к о ю, а сам сделался м ы ш к о ю, схватил булавку в зубы, прокрался во дворец, нашел волшебную книгу и воткнул в нее булавку [Аф., № 236].

Обратим внимание на наличие булавки в этой цепи превращений — также «наименьшего из возможных» объектов, но уже в мире вещей. По человеческим меркам к данному классу будут относиться, с одной стороны, дети («маленькие люди»), а с другой, некоторые части тела, расцениваемые как минимальные (л о к о т ь, л а д о н ь / к у л а к, п а л е ц, н о г о т ь); вспомним сказочно-эпических персонажей («мальчик-мизинчик», «человек величиною с локоть», «старик-гадатель величиной с палец», «мужичок-кулачок — сам с ноготок, борода с локоток» и пр.); ср. в лирической песне: «Мой ребенок величиной с палец...» (*Эрхых чэнээн хүүгымэнь...* [Бураев 1961: 177]). Семантически эта метафора, как показывает сравнительный материал, очень недалеко от метаморфозы, «мальчик-с-пальчик» может оказаться не просто крошечным ребенком, но и действительно п а л ь ц е м, п р е в р а т и в ш и м с я в ч е л о в е к а:

Жили старик со старухой; у них была только одна корова; старик зарезал ее, чтоб иметь мясо для варева; отрезывая кость, он нечаянно отсек себе палец; старуха завернула отрубленный палец в заячью шкурку и заткнула в юрте за уну против дверей (на месте, где обыкновенно вешается главный онгон). Палец обратился в ребенка и заплакал; старуха хотела его взять, но он выскочил и начал бегать по юрте. Поймали его и накормили молоком; в ночь он вырос так, что заячья шкурка уже недостаточно его покрывала... [Потанин 1883: 387 (№ 113)].

Здесь появление чудесного героя представлено как прогрессия: п а л е ц — р е б е н о к — ю н о ш а. Аналогичным образом построен эпизод возвращения в человеческое тело легендарного кетского шамана Дога:

Дог тоже вернулся, м у х о й через дымовое отверстие в чум заскочил, на берестяную подстилку в передней части чума сел. Муха жужжит. Люди снаружи слышат жужжание мухи. <...> Жена Дога догадалась, что муж вернулся. Люди слышат слова, похожие на детский лепет. Они тихонько берестяную дверь откинули, вошли, сколько их было. Дог шаманить начинает, сначала на маленького ребенка похож, потом растет. Дог ожил, стал говорить [Алексеев 2001, № 47].

«Оживание» описывается как появление героя в виде м у х и (которую люди слышат, но не видят), его вырастание в р е б е н к а (наличие которого угадывается лишь по звуку детского голоса) и, наконец, во в з р о с л о г о, обретающего способность говорить. Таким образом, перед нами опять-таки возрастающая последовательность: ж у ж ж а щ а я м у х а — л е п е ч у щ и й р е б е н о к — г о в о р я щ и й ш а м а н; обратим внимание на педалирование акустических проявлений персонажа, обгоняющих (и замещающих) визуальные. В этом плане показательно, «что перед тем, как икота войдет в человека, последний слышит жужжание мухи» [Дмитриева 1988: 90; Новичкова 1995: 209]. Собственно, манифестацией икоты является практически исключительно голос, говорящий

³⁴ Ср.: «Известный в Саудовской Аравии проповедник шейх Мухаммед эль-Мунаджид издал фетву против известных американских мультфильмов о приключениях Микки Мауса и Тома и Джерри. “М ы ш ь — один из солдат Сатаны и управляется им”, — заявил он, выступая в эфире арабского телеканала Al-Majd TV. Как отметил богослов, согласно шариату, мышь является “омерзительным творением”, и в исламе ее предписано уничтожать» (Интерфакс-Религия, 16 сен 2008 // <http://www.interfax-religion.ru/atheism/?act=mosaic&div=320>).

или «ухающий» («голос беса» [Никитина 1996: 12]), она словно бы и не имеет плоти — за вычетом эпизодов своего заселения и изгнания. Однако и тогда ее воплощением является некое «исчезающее малое» существо, вроде мухи, мошки, червячка, мыши и т.п., которое в свою очередь, в силу его незаметности, может быть приравнено к «невидимому».

Сходную прогрессию (но уже в волшеббно-сказочной разработке) можно проиллюстрировать, скажем, эпизодом из «Книги тысячи и одной ночи», где исходной формой является не муха, а мышь:

...и ифрит вылез из чашки с водой, в образе мыши, и пискнул: «Зик!» — «Что это такое?» — спросил горбун. И мышь стала расти и сделалась котом и промяукала: «Мяу мяу!», и выросла ещё, и стала собакой и пролаяла: «Вау, вау!» И, увидев это, конюх испугался и закричал: «Вон, несчастный!» Но собака выросла и раздулась и превратилась в осла — и заревела и крикнула ему в лицо: «Хак, хак!» И конюх испугался и закричал: «Ко мне все, кто есть в доме!» Но осел вдруг стал расти и сделался величиной с буйвола, и занял все помещение, и заговорил человеческим голосом: «Горе тебе, о горбун, о зловоннейший!» [Рассказ о везире... 1958: 211].

Обратная последовательность (убывающая) — в описании исчезновения призрака (Заходит [сын, который не так давно умер], во всем военном. Говорит: «Здравствуй, мама». <...> Я его перекрестила, так он стал маленьким, ниже табуретки, упал и пропал [Чер., № 7]) и особенно — в монгольской житийной легенде о женщине-экзорцисте (луйжинче), именуемой хандама Джама³⁵. Не имея возможности отказаться от посланного ее учителем срочного вызова в монастырь Хутухты, где свирепствует эпидемия лихорадки («горячей простуды»), Джама вынуждена прервать проведение важного ритуала, из-за чего она в тот же вечер заболевает и умирает. Ее кончина описывается как постепенное «убывание плоти»:

Ее тело поместили в особую юрту, поставили человека стеречь. Ее тело стало уменьшаться, уменьшаться, наконец, осталась лишь кость от кисти до локтя. Эту кость поместили в субурган³⁶ [Жанчивням, 03.08.08].

Итак, от истаявшего тела праведницы остается только «кость от кисти до локтя», т.е. предплечье, локоток (локотник, локотина, локотница), что, как мы помним, является одной из форм «предельного минимума» в оценке роста духа / демона / чудесного персонажа сказки или эпоса («человечек величиною с локоть»); это опять-таки свидетельствует о чрезвычайной близости метафоры и метаморфозы в данном слое мифологической семантики.

Отметим, что оба противоположно направленных процесса — «убывание тела» до минимальной формы (локоток) и его «материализация», начиная с минимальной формы (муха) — протекают внутри замкнутого объема (юрты или чума), причем наблюдатели находятся снаружи (и это подчеркивается). Ср. в этой связи:

Впоследствии был один владетель, прозывавшийся Най-ха. Этот владетель представлял собой всего-навсего череп, находившийся в куполообразной юрте (цюн-лоу), [он] был покрыт войлоком. Люди не могли видеть [его]. Когда у государства появлялись важные дела, то убивали белую лошадь и серого быка для жертвоприношения, и только тогда [он] принимал вид человека и выходил смотреть. По окончании дела входил в куполообразную юрту и снова превращался в череп. Так как [какой-то] человек из [этого] государства тайно посмотрел на него, он исчез. Был еще один владетель <...>. У [него] была голова дикой свиньи, [он] одевался в свиную шкуру и жил в куполообразной юрте; когда появлялось дело, [он] выходил, а возвращаясь, снова скрывался в куполообразной юрте, как и прежде. Впоследствии, так как его жена подсмотрела его

³⁵ Луйжин (монг., от тибет. *lus sbyin*) — название заупокойной молитвы и соответствующего обряда, который проводится для препровождения души покойного на благоприятный путь нового рождения, а также для изгнания злых духов, покорения духов природы (савдаков), очищения, лечения болезней и т.д. Луйжинч — человек, отправляющий этот обряд. Хандама (из тибетск.) — степень посвящения монахини в ламаизме.

³⁶ Субурган (монг. *суварага[н], suburᠭa*) — ступа, буддийское культовое сооружение, реликварий или мемориал; выглядит как сужающаяся кверху уступчатая башенка, состоящая из округлых и квадратных объемов, заполненных священными книгами, благовонными травами, останками (пеплом, мумиями) высокопоставленных лам.

свиную шкуру, [она] потеряла своего мужа и никто не знал, куда он делся [Мункуев 1975: 103 (комм.)]³⁷.

Получается так, что содержимое подобного замкнутого объема принципиально невидимо (~ недоступно взглядам людей, находящихся снаружи). Незримый дух, обитающий внутри некой закрытой емкости и показывающий себя лишь при выходе из нее, весьма напоминает чудесного помощника в сосуде, сумке, ларце или каком-либо другом вместилище — как сказочного («джин из бутылки», «трое из ларца / сумы» и пр.), так и относящегося к области актуальной демонологии (вспомним «черта Каспера» в сосуде, «духа-Филиппа» в коробке, различных дьяволов в бутылках и т. п.).

Уместно предположить, что «простейшей» (и первичной?) формой является любой «одушевленный объект», заключающий в себе некую нематериальную энергетическую субстанцию («душу», «дух»), которая при определенных обстоятельствах способна покидать свое местопребывание, но в известном смысле тождественна данному объекту. Скажем, в Монголии каждый фрагмент местности (река, долина, перевал, холм) имеет духа-хозяина, но «хотя этим духам придаются фантастические плотские формы <...> представления об ээзи, сабдыках и хатах³⁸ сливаются с самой природой; хозяин горы или долины и есть сама гора или долина», а у алтайцев «существует обычай приносить жертвы у обо, то есть куч, сложенных из камней и называемых такылган. К кому они относятся, к самому ли обо, или к духу урочища, я себе не уяснил» [Потанин 1883: 124, 91], ср.: *Если подумать, то хозяин горы и сама гора это одно и то же. Нельзя говорить о них по отдельности. Гора Ханбогд и хозяйка горы Ханбогд — это одно и то же* [Нарангэрэл, 06.08.2009]; сходное наблюдение делалось на материале эстонской демонологии: с одной стороны, лесной дух есть нечто отличное от леса как такового, а, с другой, он тождественен лесу и даже в определенном смысле сам является лесом [Лаагус 1990: 164-166].

Подобная двойственность наблюдается, например, в культе обо³⁹ — насыпных пирамид из камней, палок, веток и прочих подручных предметов, которые воздвигаются в честь местных духов или просто отмечают своим присутствием зоны повышенной сакрализации пространства (на высотах и перевалах, на перекрестках дорог, на границах родовых территорий, вокруг некоторых храмов). С одной стороны, они являются объектами, сакральность которых заключена в них самих, а с другой, представляют собой своего рода «дома духов» (*Обо строят как дом для лус-савдагов*⁴⁰ (духов местности) [Гурээ, 16.08.2008]), ср.: «Оно [обо] воздвигается как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям места, и как место тех жертвоприношений, которые совершаются в честь этих существ» [Банзаров 1955: 68-69]; отсутствие же «одушевляющего» обитателя десакрализует объект (*У таких маленьких обо нет хозяина, они не настоящие* [Содномдорж, 04.08.2009]). Поэтому дух по каким-то причинам может покинуть свое обо или гору (которым он, напомню, в известном смысле тождественен):

Шаманы сказали, что хозяин обо <...> обиделся на жителей этой местности, ушел и стал скитаться по другим обо. Шаманы его вызвали [Сухтомор, 01.08.2009]. Если хозяин покинул это место, то здесь будет засуха, вообще всякие беды [Жулхуу, 09-10.08.2009].

Отсюда, кстати, следует несколько логических заключений: дух внутри одушевляемого им предмета (тела, детали ландшафта и т.д.) невидим и видимым быть не может; он по определению должен быть меньше, чем сам «одушевленный объект»; только покинув свое

³⁷ Фрагменты киданьских преданий, зафиксированных в предисловии к «Истории государства киданей» («Цидань го чжи») Е Лунь-ли (XIV в.). *Кидани* — древнемонгольское племя, выделившееся из племенного объединения дунху (XI–II в. до н.э.), а впоследствии (в X в.) **образовавшее** могущественное государство Ляо (разгромлено чжурчженями в XII в.).

³⁸ Различные местные обозначения локальных духов (*genius loci*): алтайск. *ээзи* ('хозяин'), монг. *савдаг* (от тибет. *sa-bdag* 'владыка земли'), монг. *хад* (pl. от *хан*) 'дух-владыка'.

³⁹ Монг. *обуу-а*, *овоо* ('куча'); культ обо распространен у народов Центральной Азии и Южной Сибири.

⁴⁰ *Лус* (*luus*; первоначально pl. от *lu* 'дракон'), *савдаг* — см. выше, прим. 37; устойчивое сочетание *лус савдаг* обозначает совокупность духов-хозяев местностей, вод, лесов, гор.

обиталище, дух может стать видимым (хотя так происходит не всегда и не обязательно); объект, оставленный духом / душой, мертв.

Аналогичным образом следует различать амулет, магические функции которого обусловлены сверхъестественными свойствами самого предмета, и особые предметы как вместилища духов / демонов (скажем, картины, зеркала, кольца, бутылки в булле папы Иоанна XXII). Подобной двойственности соответствуют и две формы сказочных «операторов колдовства» (обратим внимание, что зачастую они относятся к перечню вещей из «списка папы» и, следовательно, к предметам, реально используемым в магической практике средневековья).

В одном случае чудесный предмет действует «сам по себе», будучи непосредственным воплощением той безличной волшебной силы, которая активизируется сразу при включении определенного «пускового механизма» (*они дали ему золотой перстень. Только что Иван купеческий сын надел перстень на руку, как тотчас оборотился конем* [Аф., № 209]). В другом случае предмет является лишь вместилищем духа-помощника, вызываемого с помощью особого слова или специальной манипуляции (трение, поворот, перекидывание с руки на руку и пр.): *перекинул это колечко с руки на руку, выскочило из колечка триста молодых и сто семьдесят богатырей и спрашивают у него: «Что заставишь нас работать?»* [Аф., № 190], *кольцо не простое; если перекинуть его с руки на руку — тотчас двенадцать молодых явятся* [Аф., № 191]; вспомним волшебную лампу Аладдина из арабской сказки.

Таким образом, можно констатировать полный параллелизм (если не совпадение) данных моделей в волшебно-сказочных повествованиях и в более архаических текстах «низшей мифологии». Эту модель (выход / извлечение духа из объекта, представляющего собой его постоянное местопребывание) уместно определить как экстерииоризованную. Она морфологически подобна модели интериоризованной (заклечение духа в некое вместилище), но противоположна ей «по вектору» (см. приведенные выше примеры ловли и заточения духа в демонологических сюжетах и практиках, в том числе шаманских).

По существу та же модель обнаруживается в мотиве сокрытия «внешней души» демона [AaTh 302; Mot E710, E711.1, E713]:

«К востоку от главной ставки есть три моря. Там резвятся три марала. В полдневный зной выходят они из моря и нежась лежат на берегу. Если одною стрелой попасть и убить этих трех маралов, вынуть внутренности у среднего, достать оттуда золотой ларец, отомкнув его, взять из него большую медную иглу и переломить ее, — это, пожалуй, значит убить меня самого...» [Козин 1935/1936: 132]; «Другая его душа... / На западной стороне есть Уньинское желтое озеро, / В желтом озере Уньинском / есть трехлетняя черная лягушка / величиною с трехгодовалого быка. / Золотое зерно души его находится в желудке / трехлетней черной лягушки — / желтый камень / величиной с лодыжку» [Еренсей 1968: 139 (стк. 6519–6528)]; «нелегко с Кощеем сладить: смерть его на конце иглы, та игла в яйце, то яйцо в утке, та утка в зайце, тот заяц в сундуке, а сундук стоит на высоком дубу, и то дерево Кощей как свой глаз бережет» [Аф., № 269]⁴¹.

Итак, разработка данной модели в сказочно-эпическом нарративе приводит к появлению кумулятивных цепочек, причем в первом примере⁴² особо подчеркивается местонахождение искомого объекта (души демона-мангуса) в самом центре композиции (внутри среднего из трех маралов⁴³, эта семантика, по-видимому, подчеркивается и упоминанием «полудня» как середины суточного времени). Еще более подробно разработана данная структура (сокрытие «внешней души» в центре предметов, концентрически вложенных один в другой) в русском фольклоре. «Классический» случай — местонахождение «смерти» (т.е. жизни, а точнее,

⁴¹ См. еще: «Где же у тебя смерть, Кош Бессмертный?» — «У меня смерть, — говорит он, — в таком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть» [Аф. № 156]; «моя смерть в яйце, то яйцо в утке, та утка в кокоры [пень, лежащий на дне реки; выдолбленная колода], та кокоры в море плавает» [Аф. № 157]; «моя смерть далече: на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть!» [Аф. № 158].

⁴² Из монгольской книжноэпической Гесериады (гл. IV ксилографического издания 1716 г.).

⁴³ Мотив выстрела в маралов, несомненно, восходит к мифу о происхождении созвездия Орион [Неклюдов 1980: 145-155], откуда и их утроение.

души) Кощея, которого, вопреки его прозвищу *Бессмертный*, герой всегда убивает. Согласно сказочным мотивам, его «смерть» скрыта в игле, игла в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, заяц в сундуке, а сундук на дубу (или под дубом), дуб на острове, остров в океане (~ утка в колоде, колода в море).

Существенно при этом, что некоторые элементы кумулятивной цепочки (прежде всего, п т и ц а и я й ц о) сами по себе бывают ипостасями «внешней души» и могут завершать последовательность. Однако особенно выразительно то, что предпоследним членом ряда (так сказать, «формой *n-1*») часто оказывается игла, которая, как мы помним, согласно ряду фольклорных мотивов и паремиологических речений является «наименьшим из возможных», «наименее объемным» и, следовательно, «наименее видимым» предметом. Ступенчатое суживание угла зрения и постепенное уменьшение каждого последующего предмета в пределе дает здесь не «настройку на фокус»⁴⁴ и «увеличение четкости», а, напротив, приводит к полному «размыванию» объемности, к переходу от «видимого» к «невидимому». Тем самым ступенчатое уменьшение объема оказывается одним из способов передачи идеи «бесплотности» и «невидимости» объекта.

В якутском предании шаман подслушивает разговор духов оспы, приняв облик иглы — очевидная метафора невидимости! Пойманного духа он заключает в бутылку, бутылку кладет бочку с тройными стенками, а бочку опускает в прорубь [Эргис 1960: 299–300 (№ 198); Дув., XV.9]; вспомним брошенную в море бутылку с заключенным в нее джином. Таким образом, «пленный дух», как это и положено по его природе, занимает место последнего члена ряда, уже «нематериального» — согласно приведенной формуле.

Вернемся к вопросу о невидимости / бесплотности духа. Обращает на себя внимание совмещение двух его признаков: к р о ш е ч н ы х р а з м е р о в и н е в и д и м о с т и, как это, например, происходит в сюжете, известном у народов Северной Монголии и Южной Сибири:

Однажды два охотника не могли ничего найти. Один из них был хороший сказочник, другой мог видеть невидимые другими существа. Он попросил сказителя рассказать улигер. Тот, который видит невидимое, увидел, что при рассказе стало приходить много всяких живых существ, они стали садиться на сказочника, наконец на нем не осталось ни одного пустого места, кроме кончика коса. В это время пришла старая женщина с костылем и села на кончик носа, но, не удержавшись, она упала, и человек, наблюдавший это, рассмеялся [Вяткина 1960: 246 («Рассказы и легенды о хамниганах»⁴⁵)].

Если, как уже было сказано, нескольких демонов («маленьких») можно положить на «свернутый как следует» платок, значит они малы чрезвычайно. Поскольку же берущий этот платок (или шаль, или палку «с узорами») не ведает, что вместе с этой «хорошей вещью» он получает беспокойных и опасных демонов-помощников, они являются еще и невидимыми.

Параллелизм и даже связь «маленького» и «невидимого», в особенности — описанное выше уменьшение тела персонажа, постепенно приводящее к его «развоплощению» (как и обратный процесс появления персонажа «из ничего»), подтверждаются разобранными повествовательно-фольклорными мотивами, содержащими восходящие и нисходящие последовательности, причем во многих случаях первым (или, напротив, последним) членом ряда («формой *n-1*») оказывается одно из воплощений «наименьшего из возможных», «исчезающе малого»: и г л а, б у л а в к а (в мире вещей), м ы ш ь, м у х а (в животном мире), в о л о с, н о г о т ь, п а л е ц, л а д о н ь / к у л а к, л о к о т ь (в мире «анатомических» образов).

По-видимому в своем истоке «очень маленькое» представляет собой простейшую (и первоначально единственно доступную) метафору, используемую для передачи

⁴⁴ Прием ступенчатого сужения образов, когда они «следуют друг за другом в нисходящем порядке от образа с наиболее широким объемом к образу с наиболее узким объемом содержания... Последний, наиболее «суженный» в своем объеме образ, как раз с точки зрения художественного задания песни, является наиболее важным. На нем-то, собственно говоря, и фиксируется внимание» [Соколов 1926: 39-40].

⁴⁵ *Хамниганы* — монголизированные и бурятизированные эвенки Северной Монголии (Хэнтэйский и Восточный аймаки) и Южного Забайкалья (Читинская обл.), сохранившие традиционную охоту в качестве подсобного промысла [Жуковская 2000: 593].

невидимого / бесплотного; так, возможно, именно отсюда берут начало некоторые философские образы Упанишад (Шветашватара упанишада, III.13, V.8–9):

Пуруша⁴⁶, величиной с большой палец, постоянно пребывающий внутри тела, в сердце людей <...> [Он (Брахман) — тот,] что величиной с большой палец, видом подобен солнцу, наделен волей и самосознанием, [Но], в силу свойств [способности] постижения и свойств тела, кажется размером меньше даже, чем острое шила. Как часть сотовой части кончика волоса, разделенной на сто. Следует распознать это существо, — и оно способно быть бесконечным [Упанишады 1967: 121, 126].

Далее «маленький размер» закрепляется в фольклорно-мифологических традициях как относительно устойчивый признак духа / демона. Поскольку же одним из способов передачи «бесплотности» и «невидимости» оказывается ступенчатое уменьшение объема (модель «смерти Кощея»), уместно предположить, что здесь между обеими упомянутыми стратегиями конструирования мифологического образа существует глубинная связь, обуславливающая семантический параллелизм «маленького» и «невидимого» / «бесплотного».

Пользуюсь случаем поблагодарить за помощь в работе над статьей А.С. Архипову, Е.Н. Дувакина, О.Д. Журavelь, А.В. Козьмина, Д.С. Николаева, О.Б. Христофорову

Сокращения

Аф. — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Изд. подготовили Л.Г. Барг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1985-1986.

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

Дув. — Дувакин Е.Н. Указатель мотивов, поверий и практик, связанных с шаманами // Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: РГГУ, 2011.

Зин. — Зиновьев В.П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987 (<http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm>).

Коз., Наз. — Козлова Н.К., Назырова Ф. Указатель сюжетов о лешем и тексты ФА ОмГПУ (<http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova6.htm>).

Чер. — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.

AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC № 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).

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. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.

Литература

Агапитов, Хангалов 1958 — Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Хангалов М.Н. Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 289-402.

Алексеев 2001 — Мифы, предания, сказки кетов. Сост. комм. Е.А. Алексеев. М.: Восточная литература, 2001, № 47.

Архипова, Грязев, Докторхан, Цветкова 2009 — Архипова А., Грязев Д., Докторхан Н., Цветкова А. Экспедиция к «оралманам» — казахам Керей, переселенцам из Монголии и Китая. Полевой

⁴⁶ Пуруша — первочеловек древнеиндийской мифологии; это — вечное, сознающее, но инертное начало, для которого характерны многочисленность или многосоставность (он тысячеглаз, тысяченог, тысячеглав), большие размеры (он повсюду, со всех сторон покрывает землю), власть над бессмертием; он — образ перехода от единой целостности к множественной расчлененности. Пуруша идентифицируется с Брахманом и становится важным понятием древнеиндийского умозрения, в частности при классификациях [Топоров 1988: 351].

дневник 4-14.07.2009 (Село Байет, Екибастузский район, Павлодарская область, Северный Казахстан).

Ахметова 2012 — Ахметова М.В. «На моей совести, конечно, есть грех...» (рассказы машинистов о наездах) // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М. (в печати).

Банзаров 1955 — Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955. С. 48-100.

Басилов 1992 — Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Басилов, Ниязклычев 1975 — Басилов В., Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 123-138.

Белокурая принцесса 2002 — Белокурая принцесса (Шведская сказка) // Волшебные сказки. Антология. М., 2002. С. 401-414.

Бураев 1961 — Бураев И.Д. Об одной лирической песне джидинских сартулов // Советская литература и фольклор Бурятии. Вып. 1. Улан-Удэ, 1961. С. 176-179.

Васильев 1970 — Васильев В.И. «Сииртя» — легенда или реальность? // Советская этнографии, 1970, № 1. С. 151-158.

Виноградова 2012 — Виноградова Л.Н. Образ черта по данным западнославянских средневековых источников // Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура. М. (в печати)

Виташевский 1890 — Виташевский Н.А. Материалы для изучения шаманства у якутов // Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири. Иркутск, 1890. (ЗВСОИРГО по этнографии. Т. II. Вып. 2).

Власова 2008 — Власова М. Энциклопедия русских суеверий. СПб., 2008.

Вяткина 1960 — Вяткина К.В. Монголы Монгольской народной республики // Восточно-азиатский этнографический сборник (Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. LX). М.-Л., 1960.

Давлетшин, Козьмин 2009 — Давлетшин А.И., Козьмин А.В. Мифы о Мауи-Тысячи-Проделок и их малоизвестные редакции (доклад на семинаре «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика») // Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ, 03.06.2009.

Дамдинсурэн 2008 — Рассказы о демонах-чутгурах из записей Ц. Дамдинсурэна Предисл., публ., прим. А.Д. Цендиной // Живая старина, 2008. № 3. С. 27-30.

Дмитриева 1988 — Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 87-90.

Дмитриева, Поньрко 1986 — «Повесть о купце» (XVII в.) // Изборник. Повести древней Руси. Сост. и коммент. Л.А. Дмитриева, Н.В. Поньрко. М., 1986. С. 309-318.

Добровольская 2008 — Добровольская В.Е. Типы прескрипций, связанные с профессией гармониста // Humanitaro zinatnu vestnesis. № 14. Daugavpils, 2008. P. 7-15.

Дранникова 1999 — Дранникова Н.В. Экспедиции Поморского университета // Живая старина, 1999, № 1. С. 50-51.

Еренсей 1968 — Еренсей. Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ, 1968.

Жуковская 2000 — Жуковская Н.Л. Хамниганы // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: БРЭ, 2000.

Запорожец 2012 — Запорожец В.В. Марийкины рассказы // Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура. М. (в печати).

Ильина 2007 — Ильина Т.С. Фольклорные материалы из Андомского погоста // Живая старина, 2007, № 2. С. 44-46.

Ильина 2010 — Ильина Е. Они — другие // Навигатор, № 21 (737), 4. VI.2010. С. 53.

Козин 1935/1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесере Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Пер. вступит, ст., коммент. С.А Козина. М.; Л., 1935/1936 (Труды Института антропологии, этнографии и археологии. Т. VIII. Фольклорная серия, № 3).

Криничная 1989 — Легенды. Предания. Бывальщины. Сост., подгот. текстов, вступ. статья и примеч. Н.А.Криничной. М., 1989.

Лаагус 1990 — Лаагус А.Э. Структура и семантика текстов преданий об эстонских лесных духах. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Таллинн, 1990.

Левкиевская 1996 — Левкиевская Е.Е. Славянские способы коммуникации между *тем* и *этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Левкиевская 1998 — Левкиевская Е.Е. Духи-обогатители // Славяноведение. 1998. № 6. С. 3-10.

- Левкиевская 1999 — Левкиевская Е.Е. Духи-обогатители // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 147-150.
- Левкиевская 2009 — Левкиевская Е.Е. Полесские поверья о некрещеных детях на общеславянском фоне // Живая старина, 2009, № 4. С. 7–10.
- Легенда... 1958 — Легенда о докторе Фаусте. Издание подготовил В.М. Жирмунский М.; Л., 1958 (Лит. памятники).
- Лозинский 1991 — Лозинский С. Роковая книга Средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск, 1991.
- Махов 2007 — Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. Автор-составитель А.Е. Махов. М., 2007.
- Мункуев 1975 — Мэн да бэй лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле ксилографа. Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения Н.Ц. Мункуева. М., 1975 (Памятники письменности Востока, XXVI).
- Неклюдов 1980 — Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции. Ленинград, 1980 год. Ч. I. М., 1980.
- Неклюдов 1998 — Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Ред. колл.: Т.А. Агапкина (ред.), А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. Т. II. М., 1998. С. 126-137.
- Неклюдов 2010 — Неклюдов С.Ю. Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij*. A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore. Napoli: M. D'auria editore, 2010. Vol. II. P. 101-120
- Неклюдов 2010а — Неклюдов С.Ю. Человек в чужом доме // XVIII Лотмановские Чтения: Тезисы докладов. М.: ИВГИ–ЦТСФ РГГУ; Ун-т Сорбонна (Париж–IV); Посольство Франции в Москве; Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук. 2010. С. 109–112.
- Неклюдов, Новик 2010 — Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике. Сб. статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова. Отв. ред. Т.М. Николаева. М., 2010. С. 393-408.
- Никитина 1996 — Никитина С.Е. Икота // Живая старина, 1996, № 1. С. 12.
- Новичкова 1995 — Новичкова Т.А. (автор-составитель) Русский демонологический словарь. [СПб.], 1995.
- Пеньковский 1989 — Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М., 1989. С. 54-82.
- Петрухин 2003 — Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2003.
- Пименова 2007 — Пименова К.В. Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов // Этнографическое обозрение, № 4, 2007. С.86-100.
- Пинегин 2008 — Пинегин Н.В. Из сказок Лапландского Севера. Листки из записной книжки // Пинегин Н.В. В ледяных просторах. Экспедиция Г. Я. Седова к Северному полюсу (1912-1914). М., 2008 (Ломоносовская библиотека).
- Покровский, Зольникова 2002 — Покровский Н.Н, Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII-XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.
- Попов 1937 — Долганский фольклор. Вступ. ст., тексты и перев. А.А. Попова. Литер. обработка Е.М. Тагер. Общ. ред. М.А. Сергеева. [Л.:] Сов. писатель, 1937.
- Потанин 1883 — Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потебня 1989 — Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 472-516.
- Пушкин 1956 — Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. II. Стихотворения 1820-1826. М., 1956.
- Рассказ о везире... 1958 — Рассказ о везире Нур ад дине и его брате // Книга тысячи и одной ночи. В 8-ми томах. Пер. с араб. М.А. Салье. Т. 1: Ночи 1-38. М., 1958. С. 187–243 (ночи 20–24).
- Сафронов 2009 — Сафронов Е.В. Домовой (материалы к этнодиалектному словарю «Духовная культура русских Ульяновского Присурья») // Живая старина, 2009, № 4. С. 17.
- Сидоров 1928 — Сидоров Н.В. Знахарство, колдовство и порча у народов коми: Материалы по психологии колдовства. Л., 1928 (= СПб., 1997).
- Синица 2010 — Синица Н.А. Лексика народной демонологии Павинского района // Живая старина, 2010, № 3. С. 43–46.

- Соколов 1926 — Соколов Б.М. Экскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. Вып. 1. М., 1926.
- Топоров 1988 — Топоров В.Н. Пуруша // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1988.
- Упанишады 1967 — Упанишады. Перевод и предисловие А.Я. Сыркина. М., 1967 (ППВ. Т. XVI).
- Хелимский 1988 — Хелимский Е.А. Сихиртя // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 1988. С. 440
- Христофорова 2009 — Христофорова О.Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // Живая старина, 2009, № 4. С. 20–23.
- Хусаинова 2010 — Хусаинова Г.Р. Современный фольклор северных башкир (по материалам экспедиции в Бураевский район) // Живая старина, 2010, № 3. С. 26.
- Шкунаев 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии. Сост., пер., вступит. ст. и коммент. С.В. Шкунаева. Под ред. Г.К. Косикова. М., 1991.
- Эргис 1960 — Исторические предания и рассказы якутов: В 2 ч. Изд. подгот. Г.У. Эргис. Под ред. А.А. Попова. М.; Л., 1960. Ч. 2.
- Юагиры 1975 — Юагиры (Историко-этнографический очерк). Отв. ред А.П. Окладников. Новосибирск, 1975.

McCall 1980 — McCall, Grant. Rapanui. Tradition and Survival on Easter Island. Sydney: George Allen and Unwin; Honolulu: The University Press of Hawaii, 1980.

Riegler 1929/1930 — Riegler R. Floh // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin; Leipzig. 1927-1940. Bd. 2/1, 1929/1930.

Информанты

Антуфьева Нина Андреевна: с. Судрома (Вельский р-н Арх. обл.) 1941 г.р., род. и жила в с. Судрома (д. Ивановская) и Архангельске // Архив лаборатории фольклора РГГУ, Судрома-Ивановская-2009, XIII 9 а, е, ж; 5 а.

Адья, 63 года, баргут; сомон Хулэн-Буйр Восточного аймака Монголии. Зап. 04.08.2010.

Батсух, 78 лет (жена — Шагдарсурэн), халхасец, экономист по образованию, председатель колхоза (до 1997 г.); г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 03.08.2008.

Гурээ, около 30 лет, хори-бурят, шаман; сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 16.08.2008.

Доржсурэн, халхасец, секретарь парторганизации Дэлгэрхангайского сомона Среднегобийского аймака Монголии. Зап. 12.10.1976.

Доржиев Н.Д., 86 лет, хори-бурят, воевал, был учетчиком на МТС; пос. Сосновоозерск Еравнинского р-на Бурятии. Зап. 22.08.2009.

Жанчивням, 64 года, луйжинч, до пенсии (1991 г.) — детский врач в г. Ундур-хан; сомон Баян-мунх Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 03.08.2008.

Жулхуу, 71 год, халхасец, скотовод; пос. Манлай Южно-Гобийского аймака Монголии. Зап. 09-10.08.2009.

Лханаажав, 73 года, халхасец, скотовод, родом из аймака Баян Хонгор (сейчас живет в Улан-Баторе). Зап. от 21.08.2007.

Моонон, 62 г., дариганга, пастух; местность Ганга-нуур в сомоне Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии. 12.08.2008.

Нарангэрэл, 52 года, халхасец, культработник; сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии. Зап. 06.08.2009.

Ноёнхуу, 40 лет, халхаска, преподаватель монгольского языка и литературы; сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии. Зап. 07.08.09.

Содномдорж, 89 лет, послушник в монастыре, военнослужащий, административный работник; сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии. Зап. 04.08.2009.

Сухтумур, 40 лет, халхаска, директор клуба; сомон Хулд Среднегобийского аймака Монголии (родом из Дэлгэрхангайского сомона). Зап. 1.08.2009.

Хад, 34 года, халхасец, геолог, родом из г. Хан-Богд Южногобийского аймака. Зап. 29.07.2009.

Хэшигням, 73 года, халхаска, акушерка; г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии (родом из сомона Баян-хутаг). Зап. 04.08.2008.

Цыренжапова Н.Н., 71 год, хори-бурятка, зоотехник; с. Можайка, Еравнинского р-на Бурятии. Зап. 20.08.2009.

Чулуунбор, 65 лет, дариганга, из Халдзан-сомона, учитель монгольского языка и литературы; г. Барун-урт Сухэбаторского аймака Монголии. Зап. 06.08.2008.

Шагдарсурэн, 68 лет, халхаска (муж — Батсух); г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 03.08.2008.

Юмжав, 98 лет, хори-бурят (родился в Бурятии на р. Хилок, в Монголии — с 1924 г.), скотовод, начальник местного Госхоза; сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 14.08.2008.

Цитируемые записи монгольских и бурятских экспедиций взяты из следующих собраний:

Материалы монгольских фольклорных экспедиций 1974, 1976, 1978 г. (Среднегобийский аймак). Институт мировой литературы АН СССР / Институт языка и литературы АН МНР. Участники: С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин, Ч. Догсурэн (Личная коллекция С.Ю. Неклюдова).

Материалы монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук) 17-27.08.2006 (Убурхангайский аймак), 19.08-02.09.2007 (Хубсугульский и Булганский аймаки), 03-16.08.2008 (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки), 30.07-22.08.2009 (Среднегобийский и Южногобийский аймаки), 02-14.08.2010 (Центральный и Восточный аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ – МинОКН Монголии, гранты 06-01-91916 е/Г, 08-01-92070 е/Г, 08-01-92070 е/Г (Архив ЦТСФ РГГУ).

Материалы бурятских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), 20-22.08.2009 (Забайкалье, Еравнинский р-н), 18-28.08.2010 (Боханский и Осинский р-ны Усть-Ордынского бурятского авт. округа Иркутской обл.). Участники: А.С. Архипова, Л.В. Бабкинова, Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, Н.Н. Николаева (Архив ЦТСФ РГГУ).