



Тезисы докладов

VI Международная научная конференция Демонология как семиотическая система

Москва, РГГУ, 19–21 мая 2020



Глеб Владимирович Александров
к.ист.н., с.н.с. Международного
Центра антропологии НИУ ВШЭ, Москва

«Давно потерянный друг»: народное колдовство и целительство пенсильванских немцев в XX веке

Среди множества синкретических религиозных традиций, локальных культов и других духовных течений, распространенных в Новом Свете, есть как хорошо изученные (вуду, сантерия), так и менее известные. Относительно малоизвестным по сей день остается *паувау*, народное колдовство пенсильванских немцев. Практики, составившие основу *паувау*, были привезены иммигрантами из Северной Европы в XVIII веке, но в Америке традиция *паувау* обогатилась рядом специфических элементов, как заимствованных, так и развившихся внутри сообщества пенсильванских немцев. Само это сообщество исторически отличалось, и отчасти отличается до сих пор, замкнутостью (в том числе существованием специфического диалекта), яркой и специфической религиозностью (среди пенсильванских немцев много представителей архаичных и чрезвычайно «строгих» протестантских деноминаций) и в целом некоторой «отделенностью» от американского общества. В результате контекст формирования и развития *паувау*, при всех очевидных отличиях, в некоторых аспектах близок контексту формирования других специфически американских, в том числе синкретических, духовно-религиозных течений.

В отличие от многих других «вариантов» народного колдовства, практика *паувау* в значительной мере опирается на книжную традицию, на ряд текстов, как европейских, так и созданных (или, по крайней мере, скомпилированных) уже в Новом Свете. В этих ключевых текстах, как и в деятельности целителей и колдунов *паувау*, прослеживаются элементы европейского народного колдовства, отголоски книжной традиции «высокой» магии раннего Нового времени и сугубо «американские» нововведения. При этом, будучи вполне «живой» традицией, *паувау* менялось на всем протяжении своей истории, а отдельные новые элементы продолжали появляться и в XX веке. В данном докладе рассматривается история развития традиции *паувау* и составляющих ее элементов, специфика восприятия ее как внутри сообщества пенсильванских немцев, так и вне его, и особенности ее бытования в XX–XXI вв.

Дмитрий Игоревич Антонов
д.ист.н., директор Центра
визуальных исследований
Средневековья и Нового времени
РГГУ, Москва

Живой истукан: визуальные модели идолоборчества в русской иконографии

В христианском искусстве сцены, на которых святой сокрушает идол, играли несколько важных ролей, демонстрируя торжество христианства, бессилие ложных богов и демоническую природу нехристианских культов. В отличие от европейской иконографии, на русских иконах, фресках и миниатюрах редко использовали модель разрушения / распада на части, которая наглядно демонстрировала бессилие идолов и их материальную природу. Не стал популярным и прием демонизации идола через надделение его чертами беса – скрытого актора, оживляющего статую и совершающего действия в ее материальном «теле». В русской иконографии действовали более сдержанные модели – прежде всего, падение и поклонение «кумира». Однако вариативность образов была достаточно высокой: на небольших сценах идолоборчества можно найти примеры, где игра знаками и визуальными параллелями создает оригинальный авторский «текст», наделяя всю сцену неожиданными смысловыми нюансами. В докладе особое внимание уделяется клейму ростовской иконы первой трети XVIII в., на которой идол Велеса, сокрушаемый Авраамием Ростовским, уподоблен Христу, а вся сцена – Распятию. Этот визуальный ход мог служить указанием на роль ложного бога, которую играл идол-демон.

Григорий Владимирович Бакус
АНО НИЦП «Тверьком», Тверь

Кто кому служит?: взаимоотношения человека и демона в контексте некромантии и колдовства

«Также призвал волшебник Киприан своим искусством демона и сказал ему» (Also berufft der zaubrer Ciprianus durch sein kunst ainen teuffel vnd sprach zu ihm/ qui per magicas vocavit demonem et ait illi). Этот агиографический сюжет появляется в завершении демонологического трактата Ульриха Молитора *De laniis et Phitonicis Mulieribus teutonice Vncholden vel Hexen*. Приводя историю блаженной Юстины, автор пытается предостеречь женщин от происков нечистой силы, но одновременно создает некоторую путаницу, поскольку внезапно переносит обсуждение с преступлений ведьм на любовную магию, где женщина оказывается жертвой ученого чародея и вызванного им демона. В этом можно было бы увидеть риторическую фигуру и дань литературной традиции, однако сама ситуация соседства разных видов волшебства, осуществляемого посредством демонов, представляет значительный интерес. Насколько актуальной во времена Молитора была описанная им ситуация? Благодаря опубликованному Р. Кикхефером тексту анонимного магического сборника XV в. *Liber incantationum, exorcismorum et fascinationum variarum* – BSB Clm 849, мы можем увидеть собственно магические формулы некромантии, целью которых является принуждение демонов к выполнению приказов человека. Среди возможных вариантов использования inferнальных

сил на страницах этой рукописи мы находим и причинение реального физического вреда врагам, и принуждение женщины к любви. Среди «примеров» из демонологического трактата Иоханнеса Нидера Formicarius присутствуют истории о некроманте по имени Бенедикт и мужчинах-колдунах из округа Берна. В обоих случаях перед нами оказываются мужчины, практикующие магию, основанную на взаимодействии с демонами. Тожественны ли эти образы с точки зрения авторов ранних демонологических трактатов? Какое значение приобретает некромантия в условиях начинающейся охоты на ведьм? Что из себя представляют магические формулы и как они репрезентируются в текстах как адептов, так и противников подобных практик? Эти и некоторые другие аспекты я предлагаю к обсуждению в ходе конференции.

Павел Викторович Башарин

к. филос. н., доцент кафедры
современного Востока ФИПП РГГУ,
директор Международного Центра иранистики РГГУ, Москва

Образы демонов в персидской Рамаяне из коллекции Галереи искусств Фрир

В процессе укоренения персидской культуры на индийском субконтиненте были заимствованы и основные элементы демонологии. Сложившиеся веками синтетические образы были перенесены на территорию с самобытной и богатой автохтонной традицией. На индийском субконтиненте образы продолжали трансформироваться. В рамках искусства Великих Моголов, а позже Деккана и Голконды мусульманские демоны стали изображаться похожими на индийских асуров и ракшасов. Отдельные черты изображаемых существ демонстрируют типичные индийские каноны и сильно отличаются от изображений на персидских миниатюрах: смуглая кожа, округлые головы с маленькими ушами, усами и головами автохтонных индийских животных. Великие Моголы воспроизвели богатую мусульманскую традицию книжного искусства. Придворные художники культивировали в мастерских основные элементы искусства сафавидского Ирана и адаптировали стандартную композицию мусульманской миниатюры. В могольскую миниатюру стали проникать элементы местной живописи, и автохтонные индийские элементы нашли ярчайшее выражение. Одним из ярких примеров подобного синтеза являются миниатюры к персидской Рамаяне (1601), выполненные придворным могольским художником 'Абд аль-Рахимом (ум. 1626) и его школой из коллекции Галереи искусств Фрир (F197.271) [1]. На серии композиций изображены ракшасы, поворачиваемые Рамой и его союзниками.

В индоперсидской живописи у демонических существ выделяется традиционная серия признаков, маркирующих демоническую природу: пятнистая кожа, клыки, длинные всклокоченные волосы, огненные брови, глаза как пылающие угли, густые хвосты. В миниатюрах к персоязычной Рамаяне демоны отличаются своими огромными размерами. Индийские демоны традиционно изображаются опоясанными цепью колокольчиков. Чисто индийскими чертами в их образе являются большие оттопыренные уши и усы. Некоторые демоны имеют крылья, появляющиеся в предшествующей традиции только в исключительных случаях. Ряд персонажей изображаются с рогами или головами антилоп. Индийские демоны часто изображаются колесничими или верхом. Этот автохтонный мотив необычен для персидской миниатюры. Демоны часто вооружены традиционными иранскими быкоголовыми и львиного-

ловыми булавами, «пламенеющими» мечами и очень редко луками, потому что лук – традиционный атрибут-маркер героя. Однако художники не следуют буквальному описанию отдельных ракшасов, приглушая или вовсе нивелируя полностью выбивающиеся из канона черты.

Литература

1. Seyller J. Workshop and patron in Mughal India: The Freer Rāmāyana and other illustrated manuscripts of ‘Abd al-Raḥīm. Zürich 1999.

Екатерина Васильевна Быкова

к. искусствоведения, доцент кафедры
культурологии, философии и социологии,
Вятского гос. ун-та, Киров

Александр Анатольевич Пригарин

д.ист.н., профессор кафедры археологии и этнологии
Одесского нац. ун-та
им. И.И. Мечникова, Украина

Пророческие мотивы в старообрядческом лубке о «компьютерном концлагере» в сети всемирной паутины

В среде старообрядцев-часовенных на Енисее широко распространен настенный лист «Всемирная сеть. Мировая паутина» [3: 85]. Этот лист создан в апреле 2010 г. в монастырях на Дубчесе в Красноярском крае. Как отмечала известный историк-археолог Н.Д. Зольникова, в течение всего XX в. в среде староверов часовенного согласия происходил непрерывный поиск в текущей действительности конкретных признаков скорого Второго пришествия, отождествление различных проявлений современности с катастрофами Апокалипсиса. На эсхатологические представления часовенных серьезно повлияли теоретические разработки о. Симеона, одного из самых авторитетных игуменов сибирских скитов этого согласия. В 1920-х–1940-х гг. в своих трудах он осуществил новые расшифровки пророчеств Даниила и Откровения Иоанна Богослова. Авторитет о. Симеона в скитах и единоверной округе был и остается непререкаемым [5: 85–80]. После трагической гибели о. Симеона в сталинском лагере, труды «о последних временах» продолжили создавать его ученики (о. Тимофей, А.Г. Мурачев) с интерпретацией Писаний в современных для них условиях развития науки. Настенный лист «Две дороги – два пути», созданный почти в одно время с рассматриваемой картинкой, так определяет место науки в виде лозунгов: «Современная наука совсем отвергла творца Вселенной, что привело сейчас их в тупик. Она помрачила людские умы», «Излишняя наука отводит людей от Бога». Все, что касается научных достижений, соотносится с «широким путем», и отправляет на «финише» в дьявольскую пасть. Размышления о «широком» и «узком» пути и его наполнении достаточно популярны в мироощущениях часовенных Сибири [2].

Эсхатологическая концепция лубка «Всемирная сеть. Мировая паутина» – это квинтэссенция трудов «старцев», написанных на Енисее в начале 2000-х гг. с учетом достижений современного техногенного мира. На картинке в качестве атрибутов губительного для «рас-

кольников» мира выбраны такие объекты: компьютер и ноутбук, штрих-код (на ладони и нашивка на одежду) и идентификационный номер (ИНН), присвоенный человеку, пластиковые карты, сотовый телефон, игровые автоматы, антенна HAARP (психотропное и климатическое оружие). Изображения сопровождаются выписками из Священных писаний и современными комментариями в виде лозунгов: «компьютерный концлагерь», «диавольские сети над всем миром», «Не попадайте в сети дьявола! Блюда себя опасна!», «рогатая рука “нового мирового порядка”» и т.д.

В многочастной композиции для иллюстрирования процессов глобализации используется сочетание древнерусских традиций (лицевые миниатюры) и современной газетно-журнальной графики. Изображение сопровождается современным стихотворением: «Билеты в “Рай” (глобальный)», где в метафорической форме представлен современный мир как своеобразный каталог грехов, в которых живет человек. Игровые элементы картинки подчеркнуты не только визуально, но и вербально: «но чтобы не было проблем, ад изменили словом “рай”». Предлагается возможность спастись, достигая душевного покоя через тихую молитву, с призывом: «Тихонько веруйте в душе». Таким образом, на лубочной картинке показана большая и малая эсхатология, подняты проблемы губительности технического прогресса, информационных сетей и глобализации.

Экспедиционные исследования 2019–2020 г. подтвердили актуальность и обостренность восприятия происходящей «цифровизации» в общинах у староверов-часовенных. В общинах активно обсуждаются электронные трудовые книжки и, как следствие, вынужденное увольнение с работы. Сегодня традиционно встречается объяснение, что современные мировые проблемы с эпидемией – это расплата за грехи, а обсуждение дальнейшей «вакцинации-чипизации» агрессивно воспринимается в общинах и ведет к отказу от телефонной связи и уходу в таежные поселения, подальше от цивилизации.

Работа выполняется при поддержке гранта РФФИ № 19-012-00238 «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX – начала XXI вв.»

Литература

2. Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: РГГУ; ОГИ, 2010.
3. Быкова Е.В. Костров А.В. Старообрядческий лубок «Две дороги – два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров, 2019.
4. Быкова Е.В., Пригарин А.А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803>
5. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999.
6. Зольникова Н.Д. Эсхатологические споры часовенных в последней трети XX в. как инструмент самоидентификации // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. Т. 23. № 3.
7. Зольникова Н.Д. Сочинение писателя-старовера А.Г. Мурачева «О начертании» в свете споров о штрих-коде как печати Антихриста // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. Т. 25. № 1.
8. Любимова Г.В. «Техническая эсхатология» в современной народно-православной и старообрядческой традиции Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. №3 (39).

Дмитрий Юрьевич Доронин
н.с. Лаборатории теоретической фольклористики
ШАГИ ИОН РАНХиГС, Москва

Шаманские демоны алтайских христиан: коммуникативные ситуации и трансформация традиционных сюжетов

Доклад будет посвящен анализу коммуникативных ситуаций встречи человека с существами актуальной алтайской демонологии в современных мифологических рассказах христиан-евангелистов (этнических алтайцев и теленгитов, обратившихся в протестантизм из традиционной алтайской веры — локальных версий шаманизма). Будут проанализированы закономерности трансформации традиционных для алтайцев сюжетов их мифологических рассказов, а также трансформация самих демонологических персонажей, заимствуемых из шаманистской в протестантскую мифологию алтайцев. Доклад основан на полевых материалах автора, собранных в 2011–2020 гг.

Роман Валерьевич Зарапин
к.ист.н., доцент кафедры всеобщей истории
РГГУ, Москва

Римский миф о стриксах и этрусские демоны подземного мира

Овидий в VI книге «Фаст» рассказывает о богине дверных петель Карне и передает миф о том, как она спасла новорожденного Проку Сильвия, будущего царя Альбы-Лонги, от стриксов — птиц-демонов, пьющих кровь младенцев. По легенде, Карна совершает магические действия (прикасается веткой земляничника к дверям и порогу, окропляет вход водой с зельем, прикрепляет к окну ветку терновника) и приносит стриксам в качестве возмещения внутренности двухмесячного поросенка. Данный эпизод — один из сравнительно немногочисленных дошедших до нас свидетельств ритуалов охранной магии в античности, тем более интересный тем, что символическое значение многих действий до сих пор не расшифровано. В отличие от ряда современных исследователей, которые склонны видеть в стриксах божества месопотамского происхождения, можно предположить их генетическую связь с этрусскими верованиями: хищные птицы относились к символам смерти, они были спутниками демона загробного мира Тухулки.

Учитывая, что свидетельства о наличии в греческой мифологии историй о существах, пьющих кровь (таких, как, например, Эмпуса), фиксируются достаточно поздно, можно предположить, что стриксы были одним из первых, если не первым случаем письменного упоминания вампиров в европейской истории.

Стриксы (слово несомненно греческого происхождения) традиционно ассоциируются с совами: «сипухи» в переводе Ф.А. Петровского, неясны — в современном переводе. Однако этруская версия происхождения стриксов не объясняет, почему негативное восприятие сов не распространилось в римской культуре. Анализируемый фрагмент «Фаст» — единственный римский текст, где стриксы-птицы воспринимаются негативно. Сохранение мифа о стриксах-демонах несомненно, поскольку вампиры с похожим названием («стрингой») сохранялись в румынских верованиях в течение Средневековья и Нового времени. Однако в других регио-

нах эти демоны принимают иные обличья и исполняют другие действия (не говоря уже о существовании иных оберегов от них). Можно предположить, что главной основой данного мифа являются не этрусские демоны смерти, а доолимпийские гарпии, представления о которых разошлись по значительной части Европы и везде приняли локальные специфические черты.

Иосиф Зислин

независимый исследователь

Иерусалим, Израиль

Черт в замкадье, или Как демон побеждает врача

В докладе автор намеревается представить клинический случай, который он курировал в течение более трех лет. Его особенностью является редкое содержание и высокая резистентность бреда пациентки, развивающегося во времени. Главным «действующим лицом» психоза на всем протяжении лечения был черт, живущий со своей семьей в Замкадье. Основываясь на анализе локального психопатологического феномена, докладчик пытается понять и представить взаимоотношение культурных, личностных и биологических факторов, сыгравших определенную роль в формировании «чертовского бреда». Доклад сопровождается видеоматериалом.

Мария Михайловна Каспина

к. филол. н., доцент Российско-американского

Центра библеистики и иудаики

РГГУ, Москва

Рассказы о диббуке или вселении злого духа в еврейских восточноевропейских письменных источниках XX в.

В сообщении речь пойдет о еврейских хрониках и агиографических текстах, в которых речь идет об изгнании злого духа, чаще всего называемого в этих источниках диббуком. Мы рассмотрим основные характерные черты этого демонологического персонажа и исследуем особенности экзорцизма, проводимого хасидскими цадиками и уважаемыми раввинами. Нашими источниками окажутся как тексты на иврите, так и на идише. Многие мотивы, встречающиеся в хрониках и агиографических сборниках, таких как Шивхей Бешт, сказание о деве из Людмира и др., имеют параллели в более ранних примерах еврейской книжной традиции, в сборниках XVI–XVII вв., а также в талмудической литературе. Опираясь на исследование Гедалии Нигала и других ученых, мы предложим свою классификацию сюжетов и мотивов, связанных с еврейскими представлениями о вселении злого духа в тело живого человека.

Мария Аркадьевна Ключева,
к. искусствоведения, с.н.с. Марийского
НИИ языка, литературы и истории, Йошкар-Ола

Мифологическая лексика в марийских народных играх

Мифологическая лексика, представленная в марийских народных играх, включает в себя наименования мифологических персонажей, ряженных и магических специалистов, например: *вувер* ‘ведьма’, *осал* ‘черт’, *ия иге* ‘чертенок’, *курук оза Чумбылат* ‘хозяин горы Чумбылат’, *екиўк* ‘леший’, *вйт овда* ‘водяной (водяная овда)’, *юмо* ‘бог’, *юмо-суксо* ‘ангел божий’, *шорык шочын* ‘прородительница овец’; *Васли-кува* ‘бабушка Васли’, *Васли-кугыза* ‘дедушка Васли’, *кара (караче)* ‘ряженный’, *шўкиш мочор* ‘дряной ряженный’; *колдун*, *звездочет*, *мужан* ‘ворожец’ и др. В основном это наименования водящего в играх преследования. В докладе будет дан общий обзор марийской мифологической игровой лексики, с этимологическими справками к каждой лексеме, которые указывают на генезис конкретных образов: исконный финно-угорский, тюркский, иранский, арабский через тюркское посредство, русский, древнегреческий через русское посредство и др.

Подробнее рассмотрено наименование *вувер*, *увер* ‘ведьма, упырь’, являющееся в марийском языке тюркизмом. Образ *вувер* в играх раскрывается в контексте других фольклорных жанров (сказок, быличек, песен, поговорок). В презентации доклада даны книжные иллюстрации сказочного *вувер*, которые наглядно демонстрируют многоликость этого образа: это и старуха-ведьма, и старичок-обжора (сам с ноготок – борода с локоток), оживший упырь-людоед, многоголовый змей-чудовище, всадница-воительница и т.д. Весьма выражен в играх мифологический мотив о поедании *вувером* луны как объяснение лунных затмений. Он является общерегиональным для Урало-Поволжья и определяется тюркским влиянием в регионе. Марийским играм в *вувер* и луну соответствуют аналогичные чувашские (*Вупър* ‘Упырь’, *Уйӓхла* ‘В луну’). Образу марийской старухи *вувер* соответствуют *убырлы карчык* и *убыр эби* татарских игр и сказок, *убыр-карсык* – башкирских, *убир* удмуртского фольклора. Таким образом, этот персонаж является общерегиональным для народов Волго-Камского языкового союза, и – шире – Евразийского пространства (концепт *убыр* – упырь – вампир). В системе марийской демонологии *вувер* – универсальное обозначение многоликого зла, и игровой материал обнаруживает это не менее отчетливо, чем жанры вербального фольклора.

Светлана Юрьевна Королёва
к. филол.н., доцент кафедры русской литературы
Пермского гос. нац. иссл. ун-та, Пермь

«Визуальная демонология» современного спиритизма (изображения черта и его вербальные описания участниками гаданий)

Доклад отражает часть продолжающегося исследования современных спиритических гаданий, сбор сведений о которых автор ведет с 2016 г. Такие гадания вошли в обиход горожан и сельских жителей более ста лет назад. Основным материалом нового исследования послужили визуальные изображения «нечистого духа» – черта, изображаемого в середине круга, с помощью которого осуществляется гадание. Рисунки, реконструированные участника-

ми гаданий, позволяют обнаружить ряд правил, которые регламентируют изображения черта, но обычно не вербализуются в процессе простых рассказов о гаданиях. К ним, в частности, относятся запреты на изображение «лица» нечистой силы, предписания изображать улыбку, рисовать двух или трех чертей и т.п. Образ современного черта, изображаемого для гаданий, может содержать традиционные зооморфные черты (свиное рыло, крылья) либо модернизироваться (рога-«антенны»). Для анализа привлекаются интерпретации рисунков, данные информантами, а также нарративы, в которых описываются правила коммуникации с вызванным духом. Представления, актуализирующиеся в современных спиритических гаданиях, продуктивно сопоставить с традиционными поверьями о нечистой силе, отраженными в фольклоре и иконографии.

Валерия Александровна Косякова

к. культурологии, с.н.с. Центра визуальных исследований
Средневековья и Нового времени
РГГУ, Москва

А был ли дьявол: кого мы видим на изображениях ада у Иеронима Босха?

Отличительной чертой визуальной вселенной Иеронима Босха является разнообразная демонологическая система образов, разработанная художником и представленная в его монументальных триптихах. Комбинируя гибридных существ, монстров, наказывающих всевозможными виртуозными способами грешников, Босх будто предоставляет зрителю визуальную энциклопедию позднесредневекового ада: его обитателей, атрибутов мучений, пыток, казней и козней. Триптих «Страшный суд» или створка с изображением ада из «Сада земных наслаждений» по праву могут считаться визуальными квинтэссенциями inferнального, словарем демонологического тезауруса начала XVI века. И за всем множеством и многообразием inferнальных образов и личин сложно выделить центральную фигуру – дьявола. Действительно, дьявол многолик в системе визуальных образов Средневековья, однако цель нашего доклада – исследование иконографии центральной фигуры босхианского ада – дьявола – и того, как и из каких образов и текстов конструируется его облик в работах Иеронима Босха.

Антон Владимирович Кочнев

к.ист.н., м.н.с.
Уральского фед. ун-та им. Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург

Антропология бесноватости и существование феномена «отчиток» в региональном аспекте современного общества

Существование архаичного института «отчиток» или «изгнания бесов» в религиозной обрядности на современном этапе общественного развития представляет собой уникальный феномен, традиционно находящийся в конфликте с представлениями идеологов церкви о колдовстве и вызывающий дискуссии о природе «одержимости» [1]. Вопрос о психической

или религиозной составляющей данного феномена не всегда имеет однозначный ответ, несмотря на то, что позиция официальной церкви отражает восприятия «кликушества» как одного из способов укрепления своего социального статуса [2]. Отсутствие четкой регламентации поведения в работе с «бесноватыми» и отсутствие официального чина экзорциста в православной церкви по примеру католической приводит к бесконтрольному применению священнослужителями обрядовых практик в отношении «одержимых», а также к самостоятельной идентификации таковых среди прихожан по ряду вербальных и невербальных признаков (крик, рычание, мимика, заламывание рук, дурнота, тошнота, отвращение к освященным предметам, ругань, агрессия, драки и т.д. [3]).

Особую угрозу в данном контексте представляет региональное проявление подобных практик, когда священнослужитель получает безраздельное влияние на прихожан в рамках конкретного монастыря путем демонстрации своих «мистических способностей». Использование «отчиток» как инструментария пропаганды ксенофобии, лженауки, экстремизма и антисоциального поведения было зафиксировано в рамках исследования экзорцизма в Среднеуральском женском монастыре в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов» в 2020 г.

В результате исследования было также отмечено использование методов силового воздействия на «бесноватых» (удары, захваты) как способа «усиления» молитвы, привлечение во время «отчитки» церковной охраны, насильное удержание «бесноватых» на территории монастыря и т.д., что приводит к усугублению симптоматики среди людей (в т.ч. детей) страдающих реальными физическими и психическими заболеваниями.

Литература

1. Севен А. Феномен одержимости в контексте православной культуры и методы духовной помощи нуждающимся // Медицинская биология и биоэтика. 2014. № 2. http://www.medanthro.ru/?page_id=2101
2. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
3. Христофорова О.Б. Опознать беса: экзорцизм как визуализация демонического // Обратни и оборотничество: механизмы описания и интерпретации: Сборник материалов международной научной конференции, 11–12 декабря 2015, РАНХиГС. М.: РАНХиГС, 2015.

Ярослав Александрович Крутилин
аспирант Института истории
Санкт-Петербургского гос. ун-та

На перепутье традиций: Дьявол в раннем английском романе

Переходный период от позднего Средневековья к Раннему Новому времени представляет собой уникальную эпоху, полную противоречивых традиций и феноменов. Реформация, религиозные войны, Великие географические открытия, Возрождение явились яркими маркерами эпохи, сформировавшей особое ментальное пространство в мире. Взлет ренессансной магии, «охота на ведьм», конфессионализации оказали огромное воздействие на представления о демоническом социуме XVI века. Несколько традиций, существовавших еще с периода

Поздней Античности, оказались четко выражены в трудах богословов и церковных иерархов, светских ученых, гуманистов, в народной культуре. Изобретение книгопечатания позволило ряду идей и образов, появившихся в эту эпоху, широко распространиться среди неученой публики.

Важную роль во взаимопроникновении традиций сыграли романы, рассчитанные на широкий круг читателей. Будучи по форме авантюристскими, юмористическими произведениями, полными шуток, приключений и забавных историй, по внутреннему содержанию они представляли собой моральные наставления. Одним из самых популярных романов был роман о Фаусте, образ которого с течением времени затмил других персонажей, обладавших сходными с ним чертами. Проблемы образов этих героев остаются малоисследованными в современной историографии. Повторное введение данных романов в научный оборот представляется важной задачей.

Четыре ранних английских романа (истории о Вергилии, Роджере Бэконе, Роберте Дьяволе и брате Раше) представляют в этом ключе особенный интерес. Одним из действующих лиц в них является Дьявол. Его образ принадлежит к культуре «низов», однако оказывается наполнен веяниями различных традиций и идей. Здесь переплелись предания о демонологах и магах, мифы о детях, зачатых сверхъестественными силами, анекдоты о коварных проделках Сатаны. Все это заставляет представления об inferнальном играть новыми красками. Разбору этих образов и разнообразных традиций, пересекающихся в них, и посвящен доклад.

Ольга Александровна Кузнецова

к.филол.н., н.с. филологического ф-та
МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва

Визуализация грехов на теле беса (к сюжету о Макарии и тыквах)

Патериковый сюжет о встрече святого с увешанным сосудами бесом уже попадал в поле зрения современных исследователей [1; 2]. Однако речь пойдет о его особой разновидности, с подробными описаниями грехов и мест расположения сосудов. Этот сюжет отразился в книжной миниатюре и лубке, а кроме того, существуют развернутые текстовые описания внешности дьявола и его скверных эликсиров (например, в алфавитном патерике из собрания П.И. Щукина, где вопрошающим героем оказывается Макарий Александрийский).

Несмотря на позднее визуальное оформление, сюжет имеет связь с культурой Средневековья, в которой органы чувств и части тела наделялись разнообразными аллегорическими толкованиями: строение человека (иерархия частей относительно верха и низа) сопоставлялось с устройством Церкви и государства; поучительные гравюры изображали человеческие добродетели и пороки, символически привязанные к частям тела (Антон Вёнзам «Мудрая женщина»).

Соотнесение текстовых вариантов сюжета с изображениями позволяет увидеть смысловые смещения, которые возникают при переходе сюжета из книжной традиции в более открытую визуальную культуру. Сложные, наполненные отсылками трехступенчатые соответствия между частью тела дьявола, содержимым сосуда и воздействием на человека заменяются краткими подписями сосудов; пояснения под картинкой становятся двусоставными; метафорический перенос строится на более очевидных, чувственных аналогиях.

В обеих традициях действует средневековый механизм проекции одного тела на другое: части тела беса задействованы в переносе неблагоприятного влияния на соответствующие органы человека. Однако в более лаконичных визуальных интерпретациях часть тела является отражением греха, символизируя орган чувства, который подвергается искушению. Подобные механизмы восприятия задействованы в культуре вотивов (в русской традиции чаще связанной с обетными крестами). Патериковые описания обнаруживают родство с богословскими текстами, где исследуются «стадии» человеческого падения. Часть тела, к которой крепится сосуд, подвергается атаке дьявола, но она редко воплощает сам порок, являясь лишь проводником греховного помысла.

Литература

1. Христофорова О.Б. Откуда родом «скверный бес»? «Повесть о непокровенных сосудах» и ее возможные источники // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2017. Т. 65.
2. Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. 3-е изд, испр. и доп. М., 2019.

Леонид Юрьевич Куприн

ст. преп. кафедры всеобщей истории,
права и методики обучения исторического факультета
Самарского гос. социально-педагогического ун-та, Самара

Представления о возможностях дьявольских сил в период Позднего Средневековья согласно гримуару «Малый Ключ Соломона» (Lemegeton Clavicula Salomonis)

Аспект представлений о сверхъестественном, касающийся возможностей принадлежащих к его миру сил, вопросы «что могли просить у дьявола?» и «что мог просящим дать дьявол?» редко ставится в научных трудах. В поисках ответа на эти вопросы интересно проанализировать такой первоисточник, как так наз. «Малые магические ключи Соломона» (Lemegeton Clavicula Salomonis). Самые ранние ссылки на него встречаются только в 1531 г. в трактате Генриха Корнелия Агриппы «О неопределённости и суетности всех наук и искусств» (De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et atrium). В первой его части (Goetia) мы находим описание 72 «злых духов», их атрибутов, внешнего вида, выполняемых функций и прочих черт. Наибольшее количество духов – 35 – способны дать человеку знание сугубо светского характера – философия, астрономия, математика, минералогия и ботаника. Почти такое же количество демонов – 30 – могут предоставить возможности в области межличностных взаимоотношений. В основном это предоставление «хороших друзей» и «любви женщин». 19 демонов могут дать магу разнообразные менее классифицируемые выгоды. Так, 6 из них способны возводить крепости и предоставлять арсеналы, 4 духа способны усилить интеллект человека, наконец, один из сильнейших демонов – Асмодей – способен дать человеку непобедимость. 16 духов могут изменить природу вещей – превратить человека в нечто другое, дать невидимость или перенести с места на место и т.п. 15 духов могут повлиять на материальное положение человека. Только 1 демон, Буне, может просто дать человеку богатство, все остальные передают человеку то, что уже где-то существует. 8 демонов обладают властью изменить статусное положение человека в обществе; причем в большинстве случаев

(5 из 8) это касается церковных должностей. Ни один демон не способен сделать человека королем или правителем. В целом, можно сделать вывод, что наибольший интерес для лиц, интересовавшихся призывом духов и их типологией, представляли знания светского и магического характера, а также обретение выгодных социальных связей и должностей, тогда как непосредственно сословный статус человека считался мало подверженным дьявольским манипуляциям.

Олег Владиславович Кутарев
аспирант кафедры религиоведения
РХГА, Санкт-Петербург

«Список Длугоша»: польские боги, демоны или домыслы? Источники Яна Длугоша

В конце XV в. польский историк Ян Длугош написал на латыни «Анналы, или Хроники великих королей Польши» (известные также как «Хроника Длугоша»), ставшие чрезвычайно популярным изложением мировой и польской истории. В течение последующих двух столетий у этой объемной работы появлялись многочисленные продолжатели и подражатели. Вместе с тем признано, что Ян Длугош не всегда строго следовал своим источникам, а в ряде случаев, по-видимому, их даже не имел.

Огромное значение в культуре приобрело описание польского язычества, включающее список из нескольких божеств, иногда сопоставленных Длугошем с представителями римского пантеона, привлекающее народные обычаи и т.п. (впрочем, Длугош обращался к этой теме не только в «Хронике»). Среди этих персонажей такие известные в культуре фигуры, как Лада, (Дзидзи)леля, Маржана и т.д., многие из которых здесь как будто бы появились впервые. В русскоязычной науке с конца XIX в. устоялся скепсис в отношении достоверности этих персонажей, они стали «кабинетными богами», однако в польской литературе XX в. взгляд на них был не настолько критичен. Ян Длугош при работе со списком польских божеств опирался на ряд источников начала XV в., прежде всего на церковные статуты, запрещавшие народные игры и почитание ряда персонажей (среди которых (А)ладо, Илели и т.п.). В конце 1970-х гг. в научный оборот был включен новый малоизвестный источник «списка Длугоша»: проповеди Лукаша из Великого Козьмина, где также упоминались некоторые персонажи, появившиеся через полвека и более у Длугоша.

Задачей доклада является рассмотрение сведений Длугоша и целого ряда его источников; предпринимаются новые попытки выявить степень достоверности «списка Длугоша». Выборочное привлечение фактов «продолжателей Длугоша» (формулировка А. Гейштора) также способно пролить свет на определенные аспекты, хотя в целом традиция, к которой обращался Ян Длугош, относится к началу и середине XV в. и после него в некотором роде начинает исчезать. Ставится вопрос, кем могли быть персонажи «списка Длугоша» и откуда они взялись в церковной литературе; имеют ли они какое-то отношение к реальному древнему язычеству Польши, будучи упомянутыми впервые спустя более 400 лет после крещения Польши.

**Мифологическая функция & мифологический персонаж:
соотношение единиц мифологической системы**

В середине XX в. Казимир Мошиньский сформулировал тезис о мифологическом персонаже как о единице, состоящей из более мелких единиц: «каждый из этих [мифологических] образов <...> складывается <...> из совокупности мотивов поверий [motyw wierzeniowy], из которых чаще всего один играет главную роль, придавая всей совокупности мотивов почти кристаллическое ядро, другие же [мотивы] являются вспомогательными и сплетают в форме разнородной мозаики их прямую сущность <...> отдельные демонологические элементы почти никогда не становятся исключительной собственностью одного какого-нибудь демона, наоборот, они странствуют свободно, ведя в известной степени как бы самостоятельную жизнь; также их генезис является невиданно разнородным» [1: 602]. В определении Мошиньского представляется важным, во-первых, понимание того, что в мифологическом образе одни из мотивов являются главными, выполняющими роль кристаллизаторов, а остальные – второстепенными, выполняющими роль нитей, из которых формируется его субстанциональная основа, благодаря которой персонаж воспринимается как своеобразная «личность». Во-вторых, Мошиньский указывает на относительную независимость мотивов от их субстанциональной составляющей, на их способность свободно перемещаться («странствовать») в традиции, закрепляясь то за одним, то за другим персонажем.

В настоящем докладе с этой точки зрения будет проанализирован мотив «давить, души́ть спящего человека» (мифологизация ночного кошмара). В восточно- и южнославянских традициях данный мотив оказывается встроенным в разные сложно организованные мифологические образы (домового у русских, домовика у белорусов и украинцев, мары у южных славян), в которых он является лишь одной из пучка функций персонажа. В западнославянских традициях этот мотив существует как самостоятельная мифологическая единица (змора), выполняющая роль катализатора, вокруг которой сформирован субстанциональный образ. Проанализированный материал показывает, что само это мифологическое действие, направленное на человека, описывается в славянских традициях сходным образом, однако приписываемая ему семантика существенно различается. Можно выделить следующие семантические варианты этой функции: персонаж давит, души́т человека 1) с прогностической целью; 2) в наказание за неправильное поведение человека; 3) проявляя свою демоническую природу; 4) поступает так независимо от своей личной воли, поскольку был зачат в запретное для супружеских сношений время. Таким образом, можно говорить не только о разном месте мотива в структуре мифологического образа, но и о его полисемии.

Литература

1. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Kultura duchowna. cz. 1.

Бэла Арсеновна Леонова
к.филол.н., зав. каф. теории и истории
народной художественной культуры
Орловского гос. ин-та культуры, г. Орёл

Визуализация образа домового духа в современных домашних «оберегах»

В предметную среду современной российской повседневности прочно вошли разнообразные объекты, изображающие домовых духов в антропоморфном облике. Это явление, с одной стороны, противоречит некоторым представлениям, весьма существенным для русской фольклорной традиции. С другой стороны, анализ такой «сувенирной» иконографии домовых выявляет сложные взаимодействия классических фольклорных моделей с визуальными клише массовой культуры, восходящими отчасти к литературным интерпретациям образов народной демонологии. В то же время в среде бытования сувениры-домовые устойчиво ассоциируются с русской этнокультурной традицией.

Домовый дух, как известно, относится к числу не только наиболее популярных, но и наиболее сложных и многозначных образов русского демонологического фольклора. Однако современные домовые-«обереги» осмысляются исключительно в связи с функциями апотропея и, одновременно, талисмана на удачу (здоровье, любовь, богатство). Соответственно все иные черты, свойственные классическому фольклорному образу (в том числе амбивалентные и негативные), не учитываются. К характеристикам домового примешиваются и даже выступают на первый план черты «духов-обогатителей».

В современных сувенирах-оберегах домовый трактуется в первую очередь как некий источник благополучия, который можно приобрести, привнести в дом извне. Такая концепция образа проистекает отчасти из самой материальной природы этих объектов, способа их производства и распространения. Но, думается, она также корреспондирует с популярным анимационным фильмом про домовенка Кузю, в котором домовые духи рисуются, вразрез с традицией, как сущности автономные, благое влияние которых переходит вместе с ними из одного места в другое. К персонажам этого мультфильма восходят и некоторые образительные стереотипы, характерные для домовых-«оберегов». Большинство таких изображений решается в веселом гротесковом ключе, что вполне соответствует их исключительно благопожелательному смыслу, но, разумеется, слабо соотносится с концепцией образа в традиционной демонологии.

Определенная специфика присуща отражению феномена домовых-«оберегов» в нарративах. Тогда как истории о домовых духах сохраняют актуальность, оставаясь в числе наиболее популярных сюжетов демонологических рассказов, о вещественные домовые-«обереги» в них практически не представлены. Связанные с ними тексты сводятся, в основном, к разнообразным прескрипциям по поводу изготовления, размещения, обращения с подобными предметами.

Михаил Романович Майзульс
н.с. Центра визуальных исследований
Средневековья и Нового времени
РГГУ, Москва

Споры о «еврейском носе»: физиогномика демонов и грешников в Средние века

На антисемитских карикатурах и плакатах Нового времени евреи обычно предстают с хищными крючковатыми носами. Эта черта превратилась в важнейшую стигму, визуальный маркер физической, а через нее – культурной, психологической или духовной инаковости. В поисках истоков подобных изображений историки обращаются к средневековой юдофобской иконографии и без труда находят там «портреты» Иуды Искарота, первосвященников или фарисеев с точно таким же профилем. Однако в средневековой иконографии типаж, который историки часто называют «еврейским», на самом деле использовался при изображении и других иноверцев, а также еретиков. При этом самих иудеев представляли не только с крючковатым, но и с плоским вздернутым носом. Эта физиогномическая пара с XII в. вездесуща в западном искусстве. У обоих типов носов в средневековых физиогномических трактатах была самая негативная репутация. Медиевисты нередко используют крючковатый нос как маркер, позволяющий узнать на изображении иудеев или персонажей, которых с ними отождествляли. Однако во многих случаях это ведет к ошибкам, поскольку крючковатый нос скорее был одним из универсальных знаков инаковости и злодейства, чем специфически юдофобским знаком.

Семен Семенович Макаров
к.фил.н., н.с. ИМЛИ РАН, Москва

«Это не предание, а реальные события...». Современный нарратив о шамане: построение и перлокутивный эффект медиатекста

В докладе будет рассмотрен рассказ об одержимости современной якутской девушки родовыми духами, навязывавшими ей, согласно нарративу, шаманскую деятельность. Это в конечном счете привело к ее гибели в 2015 г.

Биографический рассказ о жизни девушки (тщательно скрывавшей свою одержимость и вынужденную практику и предпочитавшей позиционировать себя как модель и певицу) был составлен и опубликован посмертно ее матерью в феврале 2020 г. в часовом телевизионном интервью. В этом меморате прослеживаются многие характерные топосы, связываемые в традиции с судьбой и деятельностью шамана (манифестация дара в раннем детстве, шаманская болезнь, поиски бубна, обряд инициации, творимые шаманом «чудеса», участие шамана в жизни живых после своей смерти). В то же время в нем встречаются и некоторые современные реалии: использование музыкальных инструментов в камлании, лечение людей по фотографии, общение усопшей шаманки с живыми родственниками через интернет.

Основная цель, которую преследовала интервьюируемая, как кажется, состояла в создании коммеморативной ситуации по отношению к рано ушедшей из жизни дочери, и эта цель, несомненно, была достигнута. Вместе с тем можно говорить и о некоторых сопутству-

ющих эффектах этого рассказа. Благодаря средствам современных медиа нарратив стал доступен широкой аудитории и вызвал беспрецедентный интерес и обсуждение (преимущественно в частном общении). Сразу после публикации в сети видео с интервью стало «вирусным»: пользователи интернета активно делились им в социальных сетях с близкими, приглашая их к обсуждению представленного рассказа. Если традиционный нарратив о шамане («шаманская легенда»), как правило, посвящен магическим специалистам прошлого, то есть отнесен во временном плане к области устной истории, обычно воспринимаемой как качественно отличная отдаленная эпоха, то вписание его в актуальный контекст, ассоциирование с публичной персоной создают ощущение когнитивного шока и сильного эмоционального вовлечения. В этой ситуации интересно наблюдать предпосылки возникновения персонального культа, а также роста интереса к шаманской мифологии и шаманским практикам среди современных носителей якутской традиции.

Елизавета Викторовна Матерова

к. филол. н., доцент кафедры
древних языков и древнехристианской письменности
богословского факультета ПСТГУ, Москва

Демонизация лягушки или уничтожение дьявольских сил?

Заметки к интерпретации Откр 16.13–14

И видел я выходящих из уст дракона, и из уст зверя, и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам¹: это — бесовские духи, творящие знамения Откр. 16.13–14

В центре внимания доклада – фрагмент Откровения Иоанна Богослова, который традиционно соотносят с ветхозаветным эпизодом — нашествием лягушек (Исх 8.1–15). При всей очевидности этой аллюзии, несомненно, однако, и то, что образы лягушек в двух этих книгах носят глубоко различный характер. Если в Исх. 8.1–15 речь идет о животных не злобных и не опасных, а, скорее, назойливых, то в Откр 16 лягушкам оказываются уподоблены «нечистые духи», исходящие из уст своеобразной «бесовской троицы»: дракона, зверя и лжепророка. Размышляя об этом несходстве, немецкий новозаветник М. Френшковски указывает, что в череде египетских казней, следующих по нарастающей, от менее тяжелых ко все более суровым, «казнь» лягушками всего лишь вторая, т.е. далеко не самая значительная, тогда как в Откровении лягушка соотнесена с образами высшего проявления зла [1: 50–51].

Возникает вопрос: каков характер этой соотнесенности? В его решении могут быть обозначены две ведущие тенденции. Первая – демонизирующая: лягушки = демонические силы, внушающие ужас и отвращение [1: 50–51], а также связанные с идеей нечистоты и мерзости греха (см. Патристические комментарии: латинские – Тихония Африканского и следующих ему Кесария Арльского и Беда Достопочтенного; греческие – Андрея Кесарийского и Икумения). Вторая – травестирующая: демонические силы = всего лишь лягушки, существа ничтожные и жалкие. В ее основе – восходящее к античности представление о лягушке как о персонаже преимущественно комическом (см. Аристофан, Эзоп, Плутарх и др.).

Принимая во внимание подобные коннотации этого образа, а также указывая на своеобразный «полемический параллелизм» между сценой с исходящими из уст дракона, зверя и

¹ Цитируемый здесь Синодальный перевод передает греческое Βάτραχοι (лягушки) как «жабы».

лжепророка лягушками и изображением Христа, из чьих уст выходит обоюдоострый меч (Откр 1.16), немецкий исследователь Ш. Витечек предлагает рассматривать Откр 16.13–14 как «краткую комическую интермедию в апокалиптической драме» т.е. осмеяние дьявольских сил [2: 557–572].

Доклад также предполагает обращение к вопросу об иконографии Откр 16.13–14.

Литература

1. Frenschkowski M. Parthica Apocalyptica. Mythologie und Militärwesen iranischer Völker in ihrer Rezeption durch die Offenbarung des Johannes // Jahrbuch für Antike und Christentum. 2004. № 47.
2. Witetschek St. The Dragon Spritting Frogs: On the Imagery of Revelation 16. 13-14 // New Testament Studies. 2008. № 54.

Екатерина Михайловна Мохова
аспирант Центра типологии и семиотики
фольклора РГГУ, Москва

Мотив сделки с демоном в американских комиксах (DC и Marvel Comics)

В вымышленных вселенных издательств DC и Marvel Comics действует значительное число персонажей, имеющих в качестве прототипа мифологические образы. Супергерои нередко встречаются с демоническими существами, есть сюжеты, включающие путешествие в ад и взаимодействие с его правителем. Некоторые персонажи выступают как «специалисты» по взаимодействиям со сверхъестественным (Доктор Стрэндж, Джон Константин), другие вступают в подобные контакты, не имея опыта (Бэтмен, Человек-паук). При этом положительный или негативный исход взаимодействия не всегда определяется подготовленностью героя.

В докладе будет рассмотрен только один аспект подобных контактов, а именно – контракт, договор с демоническим существом. Он может включать или не включать в себя продажу души, а также преследовать различные цели – приобретение некоторого блага, спасение своей или чужой жизни. Демон может либо искушать человека и идти на контакт самостоятельно, либо откликнуться на зов, когда герой (злодей) сам хочет заключить контракт. При этом нельзя сказать, что абсолютно все сделки, заключаемые героями, являются альтруистическими, то есть персонаж-герой не всегда стремится только к самопожертвованию и спасению других, он может преследовать и личные цели. Часто исход действий героя определяется тем, был ли у него выбор во время заключения сделки, мог ли он найти другой выход из ситуации, угрожала ли ему или другому персонажу смертельная опасность или же контакт со сверхъестественным происходил исключительно по его личной инициативе с целью приобретения блага, без которого он мог бы обойтись.

Дмитрий Алексеевич Носов
к.филол.н., н.с. сектора Центральной Азии
Отдела Центральной и Южной Азии
Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

Духи-хозяева местности в политико-административной практике первых лет существования Монгольской Народной Республики

Падение династии Цин (1644–1912) дворянство Внешней Монголии под руководством буддийского иерарха Богдо-гэгэна VIII (1870–1924) посчитало легитимным поводом для провозглашения независимости от Китая. Так в начале XX в. в Центральной Азии возникло теократическое государство, в котором происходили разнонаправленные процессы: укрепление роли буддийской церкви, европеизация и расцвет монгольской традиционной культуры. Они продолжились и после 1924 г., когда страна стала республикой и был взят курс на построение социализма.

В этот период ярко проявил себя культ духов-хозяев земли. Его зафиксировал в своих неопубликованных работах студент-монголовед из Петрограда В.А. Казакевич (1896–1937), с 1923 по 1925 гг. работавший в первой научно-исследовательской организации страны – Ученом Комитете. Навыки геодезиста позволили ему принять в 1925 г. участие в работе по выделению земли для бурят, эмигрировавших из Советской России в районы рек Керулен и Халхин-гол на востоке Монголии. Наблюдая за деятельностью чиновников-монголов, исследователь отметил влияние культа духов-хозяев местности на политико-административную практику – наличие знаний о правилах взаимодействия с духами-хозяевами каждой конкретной местности являлось определяющим при разделении территорий между бурятами-переселенцами и местными жителями – представителями народности халха. Духи-хозяева местности, задействованные в политико-административной практике Монгольской Народной Республики, имели определенную иерархию, которая выражалась в статусе дарителя, приносящего духу жертвы. Дарителем могли выступать: Народное правительство, хошунная (местная) администрация, буддийские монастыри и частные лица.

В.А. Казакевич указывает на частое слияние в народном сознании духа-хозяина с локусом его обитания. По сути, происходило одушевление ландшафтных объектов. Культ духов-хозяев местности являлся общим для всех представителей общества Внешней Монголии первой половины 1920-х гг. в независимости от их социального положения. Знание правил взаимодействия с духами-хозяевами местности являлось обоснованием права закрепления конкретного локуса за представителями народности халха, а отсутствие подобных знаний становилось четким маркером «чужого» и основанием для недопуска к хозяйственному использованию территории.

Владимир Яковлевич Петрухин
д.ист.н., гл.н.с. Института славяноведения РАН,
профессор НИУ ВШЭ, Москва

Кони в средневековой магии западных славян

Пространные рассказы о магических актах, которые совершали со священными конями балтийские славяне при гадании о войне в дохристианских храмах, принадлежат латинским авторам: Титмару Мерзебургскому (VI.24) и Саксону Грамматику (XIV.39.10). Прямолинейному восприятию этих магических практик препятствует не только то очевидное обстоятельство, что их описание дано «извне» (христианскими авторами), но и широкое распространение схожих практик у всех народов, знакомых с гаданием по поведению коня, о чем писал еще Полибий (XII. 4b), напоминавший об архетипическом троянском коне (ср. также распространенный сюжет о коне, предсказывающем смерть хозяину, вплоть до древнерусской легенды о Вещем Олеге). Вместе с тем авторы, заведомо ориентированные на книжную традицию, к каковым принадлежал Козьма Пражский (XII в.), дают дополнительный материал по конским гаданиям: в его «Чешской хронике» (I.XI) рассказывается, как перед битвой некая мачеха (именуемая на античный манер эвменидой) инструктирует своего пасынка, чтобы тот уцелел. Ему следовало отрезать уши у первого убитого им противника, затем начертить мечом знак наподобие креста между ног своего коня, чтобы развязать ему магические путы и сделать способным к бегству от погони. Обычай едва ли можно отнести к дохристианским временам, как это делает Козьма, но рассказ может отражать магическую, практику, современную хронисту.

Светлана Игоревна Погодина
dr. philol., доцент факультета гуманитарных наук
Латвийского ун-та, Рига

Обережные практики горских евреев: по материалам экспедиций 2018–2019 гг.

В рамках доклада будут рассмотрены современные обережные практики горских евреев Дагестана. Материалом послужили этнографические интервью, сделанные по время полевой работы в Дербенте и близлежащих селах, организованной центром «Сэфер» в 2018–2019 гг. Современная еврейско-горская община сохраняет веру в демонические силы, персонифицируемые в виде болезней, в силу сглаза и порчи.

Акцент в докладе будет сделан не только на представлениях о правилах обережного поведения и их современных трансформаций, но и на апотропеях, используемых сегодня горскими евреями для защиты от «демонических сил». Обережные действия и апотропеи присутствуют и сохраняются как в поведенческих моделях, так и в контексте ритуалов (в первую очередь, обрядов переходного типа). В числе апотропеев могут выступать как имена, так и атрибутика, предметы. Современная картина будет сопоставлена с наблюдениями, сделанными ранее другими исследователями, в частности, А.Ш. Анисимовым («Кавказские еврей-горцы»).

Алевтина Андреевна Соловьева
к.филол.н., н.с. кафедры эстонского и сравнительного фольклора
Тартуского университета, Эстония
в.н.с. Института классического Востока и античности
НИУ ВШЭ, Москва

Разъяренные святыни

Особое внимание в докладе будет уделено мотиву разрушенной святыни, известному во многих традициях и в разные периоды, который, по стечению исторических обстоятельств, оказался крайне востребованным в контексте (пост)социалистического фольклора частных к этому опыту ареалов и традиций. На примере одного из таких случаев, вошедших в легендарный репертуар современных локальных традиций Монголии, будут рассмотрены некоторые базовые особенности представлений и верований, связанных с почитанием природных локусов, их особая разновидность – «гневные места», особенности демонических проявлений священного, а также характер отражения в повествовательной традиции конфликта двух разных идеологий, государственной и традиционной, и чем он на сегодняшний момент завершился. Доклад основан на полевых материалах, собранных во время ежегодных экспедиций в различные районы Монголии (2006–2019).

Людмила Борисовна Сукина
д.ист.н., к.культурологии, доцент,
зав. кафедрой подготовки кадров высшей квалификации
Института программных систем им. А.К. Айламазяна РАН,
Переславль-Залесский

Святые Никиты и их бесы

Сюжеты житий русских святых, носящих имя Никита (Никита Переславский, Никита Новгородский) содержат некоторое количество топосных элементов, восходящих к тексту жития Никиты Великомученика (Готфского) и апокрифу о Никите Бесогоне. Один из самых занимательных эпизодов, присутствующих в рассказах о каждом из Никит, – борьба святого с бесами, явившимися сбить его с праведного пути. Как известно, победа, одержанная над бесами-искусителями – один из ключевых сюжетов жития Никиты Великомученика, подчеркивающий его твердость в вере и христианскую прозорливость, свойственную настоящим святым. У русских праведников, принявших при разных обстоятельствах имя этого небесного покровителя, «бесогонничество» также выступает одним из важнейших индикаторов их святости.

В докладе планируется:

1) Провести сравнительный анализ описаний «бесогонного» чуда в текстах житий святых Никиты Переславского и Никиты Новгородского, выявить их сходства (общие топосные черты) и различия (основные отличия, очевидно, обусловлены временем и конкретным местом начала почитания каждого из этих святых, поэтому существует заметное расхождение в деталях).

2) Показать, как тексты «бесогонных» чудес святых, носивших имя Никита (в том числе Никиты Великомученика и Никиты Бесогона), соотносятся с их изображениями в клеймах житийных икон и других произведениях средневекового искусства. По наблюдениям автора предлагаемого исследования, творческая фантазия художников в этом отношении опиралась не столько на агиографическую традицию, сколько на иные, доступные в конкретных социокультурных условиях внетекстовые образцы, и отличалась известной мерой свободы самовыражения, особенно в образах бесов.

Игорь Евгеньевич Суриков

д.ист.н., гл.н.с. Института всеобщей истории РАН,
профессор кафедры и теории культуры
факультета культурологии РГГУ, Москва

**Ленора – Прокрида – Пенелопа: деградация фольклорного мотива
«Муж / жених как демон с того света»**

Три женских имени, упомянутых в заголовке доклада, на первый взгляд, имеют между собой мало общего. Наиболее известной из этих женщин является, конечно, Пенелопа. Прокрида – гораздо более маргинальная героиня греческой мифологии (хотя ее образу придавала большое значение О.М. Фрейденберг – вплоть до того, что подумывала назвать «Прокридой» свою главную монографию, которая в конечном счете увидела свет как «Поэтика сюжета и жанра»). Ленора же к античности вообще не имеет отношения; это героиня одноименной баллады второстепенного немецкого поэта Г.А. Бюргера (1747–1794), одного из ранних представителей романтизма.

Сюжет баллады «Ленора», написанной в 1773 г., хорошо знаком и русскоязычному читателю благодаря тому, что к нему несколько раз обращался глава русских романтиков В.А. Жуковский, написав два переложения («Людмила», «Светлана»), а затем сделав вольный перевод произведения Бюргера; имеется также переложение П.А. Катенина («Ольга»). Сюжет, о котором идет речь, несомненно, имеет фольклорное происхождение (как считается, взят автором из шотландской народной поэзии) и вкратце сводится к тому, что к заглавной героине является долго отсутствовавший жених, который впоследствии оказывается демоном-мертвецом, пришедшим с того света.

В данном памятнике соответствующий мотив, таким образом, предстает в наиболее чистом виде. Измененный, деградировавший вариант этого архаичного мотива находим в мифе о Кефале и Прокриде. Последний изложен в сочинениях нескольких достаточно поздних античных авторов (Аполлодор, Овидий, Антонин Либерал) в различных риторических обработках, но наиболее аутентичным представляется его безыскусное изложение весьма ранним писателем – Ферекидом Афинским, историком-мифографом первой половины V в. до н.э. Кефал на восемь лет покидает свою молодую жену Прокриду, причем оставив ее девственницей (то есть так и не став по-настоящему ее мужем, оставшись «женихом»), а затем является домой в измененном облике, желая испытать супругу. Та не выдерживает испытания, «изменив Кефалу с Кефалом». Миф завершается гибелью Прокриды от рук Кефала.

Следующую стадию в деградации того же мотива, с его дальнейшей рационализацией, обнаруживаем в гомеровской «Одиссее» как одну из основных сюжетных линий (Одиссей в измененном облике в доме Пенелопы). Тут уже нет ни измены, ни гибели, но на фольклор-

ную подоплеку этой линии неоднократно указывали специалисты (И.И. Толстой, В.Я. Пропп).

Мария Владимировна Тендрякова

к.ист.н., с.н.с. ИЭА РАН,
доцент Центра социальной антропологии РГГУ,
н.с. Школы антропологии будущего РАНХиГС, Москва

Дьявол и его субституты в пространстве храма

Сакральный статус храма и пространства внутри него не вызывает сомнений. Сама архитектура храма и каждая архитектурная деталь, барельефы, скульптура, настенная роспись, картины, иконы, утварь – всё так или иначе повествует о библейской истории и погружает прихожан в мир христианских символов и текстов. Всё это несколько не исключает присутствие в храме изображений дьявола и так или иначе ассоциированных с ним персонажей.

Обитатели ада, черти и разнообразные демонические персонажи, которые вершат суд над душами грешников, изобретая для них всяческие мучения, хорошо известны. Их место на соответствующих картинах, иконах, фресках, мозаиках. Присутствие их абсолютно легитимно и оправдано необходимостью рассказать верующим об обитателях *нижнего* мира, противопоставляемого миру *горнему*. Но есть иные персонажи, традиционно занимающие свое место в храме. Большинство из них напрямую не является inferнальными существами, и лишь некоторые знаки выдают их причастность к миру дьявола. Это субституты дьявола – носители и воплощения качеств и пороков, которые привносит в мир дьявол. Их изображения «ютятся» на удаленных от паствы архитектурных деталях в виде настенных рисунков, а также в виде резных деревянных фигурок на церковных хорах XVI–XVII вв., и не бросаются в глаза – о них и их возможном значении и пойдет речь в предлагаемом докладе. Сопровождающие доклад визуальные материалы представляют изображения в церквях и соборах Германии разного рода маргинальных персонажей, связанных с дьяволом.

Ольга Игоревна Тогоева,

д.ист.н., в.н.с. Института всеобщей истории РАН,
Москва

“Abominable watching”. Английские охотники на ведьм раннего Нового времени и их следственные эксперименты

В докладе предполагается осветить любопытную страницу охоты на ведьм в Англии раннего Нового времени – существование и деятельность так называемых охотников на ведьм (witch-finders). Континентальная Европа ни в Средние века, ни в Новое время не знала такой «профессии», тогда как в Англии охотники на ведьм пользовались большой популярностью. Не являясь формально членами суда, они, тем не менее, не были и простыми обывателями: их приглашали местные власти в каждый конкретный город отдельно для того, чтобы вести «наблюдение» (watching) за предполагаемыми ведьмами и колдунами. Именно

охотники стали в конечном итоге главной причиной наиболее крупной охоты на ведьм в королевстве, развернувшейся в 1645–1647 гг.

В докладе будет проанализирована история возникновения данной «профессии», а также подробно рассмотрены трактаты и памфлеты, посвященные расследованию дел о колдовстве, в том числе – два трактата, написанные самими известными охотниками на ведьм, Мэтью Хопкинсом и Джоном Стерном, которые в результате были сами обвинены в уголовном преступлении – превышении должностных полномочий. Именно по их сочинениям мы можем наиболее наглядно судить о том, в чем именно заключались методы следствия, используемые охотниками, на каких теоретических основаниях они базировались, на какие авторитеты опирались и почему в конце концов были сочтены незаконными.

Герман Юрьевич Устьянцев
аспирант Центра европейских исследований
ИЭА РАН, Москва

Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика овды в современном марийском фольклоре

Доклад посвящен отображению *овды*, демонического персонажа марийского фольклора, в современных нарративах. На основе полевых материалов, собранных в Республике Марий Эл и Кировской области, автор анализирует различные ипостаси овды в нескольких регионах компактного проживания марийцев. Исследование сфокусировано на демонических и колдовских маркерах, которые приписывает овде локальная традиция, в большей степени – на гендерных и количественных характеристиках. Так, в большинстве нарративов овда фигурирует как женское демоническое существо, обитающее в «пограничных» пространствах (оврагах, лесах, горах). При этом овда характеризуется информантами в качестве единичного представителя «нежити», подобно восточнославянскому лешему и водяному. В ряде устных текстов респонденты подчеркивают групповое воплощение овд, описывая их как группу вредоносных женских существ, владеющих колдовскими практиками и живущих в лиминальном локусе (сравнимо с русалками, жужелицами и т.д.). В некоторых местных традициях овды представлены как мифический народ, живший на земле марийцев в условное «историческое время» или соседствующий с ними по сей день. В данной интерпретации овды имеют различные гендерные и возрастные категории, а их образ теряет исключительно фемининное воплощение. Визуальная и функциональная характеристика персонажа варьируется соответственно его локальным интерпретациям. От типичных для демонических существ женского пола свойств (косматых волос, длинных когтей, большой груди и т.д.) до «людей с коленками, вывернутыми наоборот» или просто «злого народа». Различные представления об овде(ах) находят отражение в художественной литературе, кинематографе, СМИ, локальной истории и топонимике. Фольклорная традиция приписывает зловредным действиям овды (овд) возникновение неровных локусов ландшафта, оврагов и холмов, а также появление и исчезновение марийских поселений.

Дильшат Догановна Харман
к.искусствоведения, с.н.с. Центра визуальных исследований
Средневековья и Нового времени РГГУ, Москва

Гравюра Даниэля Хопфера “Gib Frid” (ок. 1510–1520) и история иконографического мотива старухи – победительницы демонов

В позднесредневековом искусстве Северной Европы был распространен сюжет о старухе – победительнице демонов. Он встречается на фресках, мизерикордах, в гравюрах и живописных произведениях (его вариации можно найти у Питера Брейгеля Старшего), старуха / старухи бьют и связывают демонов, или же демон в страхе убегает от нее / них, или иными способами показывает свой страх. Он засвидетельствован и в текстах – карнавальных пьесах и стихах; позже тот же мотив встречается в записанных фольклористами пословицах и сказках.

Мой доклад посвящен вариации этого мотива на гравюре немецкого мастера Даниэля Хопфера и анализу того, как в XVI в. юмористические изображения пожилых женщин, побивающих беспомощного демона, могли восприниматься в контексте охоты на ведьм и реального страха перед фигурой старухи-ведьмы, которой подвластны даже потусторонние силы.

Ольга Борисовна Христофорова
д.филол.н, директор Центра типологии
и семиотики фольклора РГГУ, Москва

О демонах старых и новых: случай Надежды Павловны Кохановой

В конце декабря 2012 г. статистика поисковых запросов в интернете (Google trends) фиксирует появление нового запроса: «Надежда Павловна Коханова». В последующие три года этот запрос то исчезает, то возникает вновь (с периодичностью 1–2 раза в год), а с 2016 г. его популярность начинает увеличиваться, резко возрастая к 2019 г. Запрос по этому имени встречается (по статистике Yandex Wordstat) в комбинации со словами (по уменьшению популярности): «как просить надежду павловну коханову», «надежда павловна коханова как вернуть», «дарю надежде павловне кохановой», «надежда павловна коханова кто это на самом [деле]», «дух надежда павловна коханова», «как вызвать надежду павловну коханову», «надежда павловна коханова как найти вещь» и т.д. Судя по другому типу источников в интернетлоре – рассказам о случаях из жизни (сопоставимых с быличками, или мифологическими рассказами, в традиционном фольклоре) на интернет-платформах, форумах и в социальных сетях (ЖЖ, Большой вопрос.ru, Фейсбук и др.), обращение к Надежде Павловне Кохановой, включающее особую формулу, позволяет найти затерявшуюся в доме вещь.

Исследование корпуса текстов интернетлора позволяет утверждать, что Надежда Павловна Коханова – вполне сложившийся персонаж современной актуальной мифологии (под актуальностью, как и в случае фольклора традиционного, понимается, в том числе, апелляция к персонажу в ритуализованных практиках).

В докладе будет рассмотрен генезис и функции этого нового мифологического персонажа; мы попытаемся обнаружить и проанализировать «нулевой запрос», «прецедентный текст» и «конституирующий миф» персонажа в его функции, а также выявить соотношение с

другими, более традиционными персонажами, ответственными за поиск пропавших вещей в домах современных россиян.

Владимир Владимирович Хухарев
н.с. Музея ремесла, архитектуры и быта, Калуга

Бес «огражденный» в сосуде и один сюжет тверской монетной чеканки

Идея о возможности физической расправы над демоном (бесом) была достаточно распространенной как в переводной книжности, так и оригинальных русских средневековых сочинениях. Святой мог побивать беса каким-либо предметом (цепью, палицей, молотом или веслом), что нашло отражение и в древнерусской иконографии (*Антонов Д.И.*, 2010. С. 70–71 и др.). Предлагаем обратить внимание на один из таких примеров по борьбе с «бесовскими кознями», содержащийся в истории о св. Иоанне Новгородском. В тексте повести рассказывается, как святой ночью, за молитвой, услышав бульканье в своем рукомойнике, сотворяет молитву, чем «ограждает» сосуд, заперев там беса (*Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на бесе...* СПб., 2000. С. 450–458).

В связи с этим определенным интерес представляет сюжет, помещенный на одном типе анонимных пул тверской чеканки. На лицевой стороне которых помещено изображение бородатого человека в рост, в остроконечном головном уборе и длиннополом одеянии, с топором в одной руке и сосудом с большой ручкой и носиком – в другой. На оборотной стороне – трехстрочная надпись: ПУЛ / ТФЪР / СКІ. Они относятся к группе пул с названием города в тверской великокняжеской медной денежной чеканке, по типологии П.Г. Гайдукова, это тип XIV (?161 «воин с топором и сосудом в руках», на сегодня известно 17 экз.). Их датировка относится к периоду княжения Вел. кн. Бориса Александровича (1425–1461), ближе к концу его правления (*Хухарев В.В.*, 2001 С.361–364, табл. 2: 29, 30). Сюжет этого монетного типа с условным названием – «воин с топором и сосудом в руках», был интерпретируем как сюжет, восходящий к тексту апокрифического происхождения (*Хухарев В.В.*, *Суворов Д.И.* 2016. С.183–186). На сегодня эта версия, на наш взгляд, может быть скорректирована. Представляется, что здесь мы имеем явную иллюстрацию текста, отражающего борьбу святого с «бесовскими кознями», где сосуд с водой выступает не только в качестве некоего маркера присутствия бесовской силы (вода булькает без огня), но и местом возможного заточения беса. Наиболее близкий сюжет – это история о заточении беса св. Иоанном Новгородским. Его предохранительный смысл можно прочитывать как предостережение фальшивомонетчикам, одержимым «бесовскими кознями». Примеры подобных предостережений известны в московской монетной символике XV в., где на деньгах вел. кн. Василия с изображением всадника, поражающего змея, размещена круговая надпись «ОСТАВИТЕ БЕЗУМИЕ И ЖИВЫ БУДЕТЕ» (Книга притчей Соломона гл. 9 ст. 6), которую интерпретируют как угрозу фальшивомонетчикам (*Зайцев В.В.*, *Мамонтова О.П.* 2002. С. 168).

В заключение можно отметить, что в средневековом мировоззрении борьбе с дьяволом (как и его происками, толкающими людей на неблагоприятные поступки, к которым можно отнести и порчу денег) отводилось значительное место. Отражение этой «духовной брани» можно встретить в ряде текстов и сюжетов иконописи и средневековых предметах личного благочестия (*Антонов Д.И.*, 2010. С. 61–75; *Хухарев В.В.* 2013. С. 141–156), а теперь и в тверской монетной символике.

Юлия Анатольевна Шкураток

к.филол.н., доцент кафедры русского языка и стилистики и кафедры теоретического и прикладного языкознания

Пермского гос. нац. иссл. ун-та, Пермь

Анастасия Владимировна Кротова-Гарина

инженер кафедры теоретического и прикладного языкознания
Пермского гос. нац. иссл. ун-та, Пермь

Об опыте лексикографического описания коми-пермяцких мифологических персонажей

История описания мифологии коми-пермяков начинается в XVIII в., когда первые краткие сведения о духовной культуре коми-пермяков появляются в «Записках» путешественника и исследователя И.И. Лепехина (1780). В дальнейшем выходят в свет работы этнографов, но зачастую они лишь содержат краткие пересказы текстов мифологических рассказов, наименования МП даются в русской графике с многочисленными ошибками. Во второй половине XX в. появляются публикации текстов коми-пермяцкого фольклора: двухтомное издание В.В. Климова Оласö да вöласö (Жили-были, 1990), Кытчö тійö мунатö? (Куда же вы уходите?) (1991), куда вошли коми-пермяцкие сказки, легенды, предания, сказы, былички и др. Тексты приводятся в обработке на литературном языке. В 1999 г. выходит энциклопедия «Мифология коми». Ее статьи посвящены не только мифологическим персонажам, но и предметам, включающимся в магические ритуалы, при описании лексики приводятся параллели с другими родственными финно-угорскими языками. Важной работой по коми-пермяцкой мифологии стала монография Т.Г. Голевой «Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков» (2011), где автор, опираясь на опыт предшественников, полевые и архивные материалы, делает подробное описание мифологических воззрений коми-пермяцкого народа.

Книга «Материалы по коми-пермяцкой демонологии» (2020), авторский коллектив: А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, С.Ю. Королева, А.С. Лобанова, И.И. Русинова, представляет собой публикацию текстов быличек на коми-пермяцком языке с переводом на русский язык. Приложением к представленному в книге корпусу текстов является словарь коми-пермяцких мифологических персонажей.

В докладе подробно анализируются принципы отбора названий МП, структура словарной статьи, сложности при выделении значений многозначного слова, проблемы выбора способа подачи иллюстративного материала и орфографической записи, перевода на русский язык.

Образец словарной статьи:

КАЛянН. 1. Дух, которым пугают детей. Калянöн ползьöтлісö: «Он поны кылзисьны – каляныс сёяс тэнö». (Каляном пугали {детей}: «Не станешь слушаться – калян тебя съест!») (Кочево). 2. То же, что банник. Вермас пö калян ползьöтны. Баняас кинкö калян олö. (Может, мол, калян напугать. В бане какой-то калян живет.) (Кочево).

Полученный опыт может стать основной при работе над отдельным изданием – словарем коми-пермяцких мифологических персонажей.

Clément Jacquemoud
Centre d'études en sciences sociales du religieux
Paris, France

From the forest to the cosmos: Evolutions in the representations of the spirit of throat singing *kai eezi* of the Turkic speaking peoples of Southern Siberia

Most of the peoples of Siberia have a tradition of recitation of epic poetry. In my presentation, I aim to analyze a specific feature of this practice among the Turkic speaking ethnic groups of Southern Siberia. Indeed Altaians, Shors and Khakas believe that a spiritual entity Kai-Eezi drives the bard during his recitation. Drawing on ethnographic materials and field data collected in the Altai Republic (2005–2017), I aim to present the evolutions of the representations of this spirit between the 19th and 21st centuries. I will focus in particular on the transformations induced by Burkhanism, a millenarian messianic movement that emerged in the region at the beginning of the 20th century, and by the contemporary globalization process.

Kikee Doma Bhutia
PhD researcher, University of Tartu, Estonia

A revengeful deities: The concept of bribing the gods

This presentation is an attempt to bring out a narratives of relationship between the deities and the individual of the community. To unravel such relationship, I aim to bring forth how man uses bribes as tool to contemplate and reinvigorate one's relationship with their enemy through inflicting sickness and curses by bribing the deities. The particular case will be presented through a series of examples, I have witnessed throughout my field trips, where a person often goes to the ritual specialist to put a curse on their enemy to inflict sickness by bribing the deities.

Doc. dott **Giuseppe Maiello**
Ph.D. et Ph.D.,
University of Finance and Administration,
Prague, Czech Republic

**How the *upyr'* become the *vampyr*:
Dracula, the Slavic Vampire, and a product of Mass culture**

The modern word vampire is undoubtedly of Slavic origin and it is recorded for the first time, in written form, in an old-Russian written source. The southern Slavic variation of the proto-Slavic **opir'* is at the basis of the fact that today term Vampire is the best-known word – having a Slavic origin - in the world. This happened first thanks to its entry into eighteenth-century literary magazines, then in the nineteenth and twentieth-century mass cultures, and then, through the internet, video games, LARP, and other dozens of apps, to today's global culture.

In our study, we define the nodal points where the word – often changing significantly its attributes – passed from one expressive genre to another, in order to define, in general terms, the morphology of the vampire. Two elliptical lines of epistemological analysis will be followed: that what we call “western”, more focused on the theology and history of literature and cinema, and the “eastern-European” one, more focused on the study of ethnographic materials.

Another purpose of the study is also to focus on some incorrect methodological approaches, that, when a posterior aesthetic or scientific paradigm has been applied anachronistically to previous beliefs and relationships between man and vampire.

Valentina Punzi

Department of Asian, African and Mediterranean Studies,
“L’Orientale”, University of Naples, Italy
Department for Estonian and comparative folklore,
University of Tartu, Estonia

A Minyak domestic ritual for dispelling the demons

Minyak is a small Tibetan-classified community in southwest China. Local ritual experts, jue, are still actively practicing apotropaic rituals aiming at dispelling the demons from the household and ensuring the wellbeing of the family. While Minyak are often assimilated to the so-called srid pa'i Bon tradition developed in the Tibetan milieu, their beliefs and practices cannot in fact be straightforwardly subsumed under any established religious system. In this presentation I will introduce a Minyak ritual as it was performed in summer 2019. My primary focus will be on the equipment of the jue and the handicraft of ritual items.