

Российский государственный гуманитарный университет

Институт высших гуманитарных исследований

Центр типологии и семиотики фольклора

XIII Мелетинские чтения

Что там – на том свете?

Потусторонний мир в текстах культуры



Материалы

Международной научной конференции

Москва, РГГУ, 19 – 21 октября 2021 г.

Москва 2021

УДК 398

ББК 82.0

Ч 80

Составители и редакторы

М.А. Гистер, М.С. Суханова, О.Б. Христофорова

Ч 80

Что там – на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры: Материалы Международной научной конференции XIII Мелетинские чтения (Москва, РГГУ, 19–21 октября 2021 г.) / Сост. и ред. М.А. Гистер, М.С. Суханова, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2021. 42 с.

Картины потустороннего мира, неперенные части религиозно-мифологической космологии, имеют широчайшее отражение в текстах фольклора, литературы, изобразительного и музыкального искусства, будучи также предметами описаний мистического опыта, шаманского транса, «обмираний», сновидений, галлюцинаций. Эти представления, как и репрезентирующие их образы, весьма различны – по типологическим характеристикам, составу и содержанию, по своей исторической специфике и этнокультурным особенностям. Несомненно, однако, их общая мифологическая база, не говоря уж об универсальности психофизиологических механизмов, которые обеспечивают порождение соответствующих видений в состояниях «измененного сознания», медитативных и экстатических. Рассмотрению многообразных ракурсов данной темы посвящено очередное заседание ежегодной конференции ИВГИ и ЦТСФ РГГУ «Мелетинские чтения».

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифо-ритуальные и дискурсивные практики в контексте живых традиций» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»)

© Коллектив авторов, 2021

© Российский государственный гуманитарный университет, 2021

Содержание

<i>Абрамова М.А.</i> «Мир иной» в универсуме рыцарского романа XII–XIII веков	5
<i>Александрова Е.В., Лаврентьева Н.В.</i> Самый страшный момент ночи	5
<i>Антонов Д.И.</i> Небесный мир в русской иконографии: знаки инобытия	6
<i>Басангова (Борджанова) Т.Г.</i> Путешествие к Эрлик-хану в фольклорной традиции калмыков	7
<i>Бекмухамедова Н.Х.</i> Модель мира в киргизском героическом эпосе «Манас»	8
<i>Беляев Д.Д., Давлетшин А.И.</i> Тринадцать небес и Девять подземных миров: к вопросу о многоуровневой модели мира у древних майя	9
<i>Березкин Ю.Е.</i> Путешествие на край ночи	10
<i>Брагинская Н.В.</i> Встреча живых и умерших под деревом розы	10
<i>Вайнштейн О.Б.</i> Структура иного мира в повести Ч. Кингсли «Дети воды»	11
<i>Волкова А.М.</i> Иной мир в «visiones» XII–XIII века: границы и устройство	11
<i>Гистер М.А.</i> Тот свет / Мир иной у Шарля Перро, Мадам д’Онуга и других французских сказочниц XVII века	12
<i>Добровольская В.Е.</i> Различия в презентации и локации иномирного пространства в сказке («иной мир», «тот свет» и «ад»)	13
<i>Евдокимова А.А.</i> Отголоски представлений о загробной жизни в греческих надписях из разных регионов Византии	14
<i>Ермакова Л.М.</i> Иной мир как «информационный ресурс»: о некоторых гадательных практиках древней Японии	14
<i>Ершова И.В.</i> Способы создания потустороннего мира в староиспанской литературе странствий и видений (XII–XIII в.)	15
<i>Журавель О.Д.</i> Видения потустороннего мира в текстах «Урало-Сибирского патерика»	15
<i>Зислин И.М.</i> Можно ли узреть потусторонний мир в Иерусалиме?	16
<i>Иваницкий А.И.</i> Земной мир как сегмент «иноного» в прозе Ф. Кафки. Литературные антитезы и возможные источники	16
<i>Каспина М.М.</i> Подъем на небеса. Рассказы о духовных подвигах хасидских цадиков	17
<i>Клюева Е.В.</i> Близкое далекое. Пролог ди Гийома де Машо «Суд короля Наварры» (1349)..	17
<i>Козлова И.В., Белянин С.В.</i> «Снился он мне потом не из-за часов»: изменение традиционных представлений о коммуникации с мертвыми	18
<i>Котова А.В.</i> Катабасис Амфиарая в «Фиваиде» Стация (VII, 690-823)	19
<i>Королева С.Ю., Кротова-Гарина А.В.</i> Тревожное соседство: контакты со старыми умершими в коми-пермяцкой мифоритуальной традиции	20
<i>Кретов А.А.</i> «Иной мир» в творчестве А.Т. Твардовского	21
<i>Кузьмина А.А.</i> Иное пространство в якутском героическом эпосе (на материале олонхо вилуйской традиции)	22
<i>Литовских Е.В.</i> Участие потусторонних сил в заселении Исландии	23
<i>Лявданский А.К.</i> Исцеление от ветви из рая в сирийском заговоре от трудных родов: к истории сюжета	23
<i>Майзульс М.Р.</i> Сила и бессилие: Сатана как государь и как узник ада в средневековой иконографии	24
<i>Макшакова Т.А.</i> «Мене обмарило...»: как связаны представления об инобытии и аномалиях человеческого сознания?	25
<i>Матвейчева А.В.</i> Архангел Михаил как проводник душ: образ в христианской иконографии	26
<i>Махов А.Е.</i> Расщепленный свет: Колористика средневековых описаний Рая	27
<i>Мильчина В.А.</i> Что и зачем читают в аду?	27

<i>Михайлова Т.А.</i> Дом Донна: Иной мир в рамках доместичированного пространства Ирландии	28
<i>Молчанов Д.О.</i> Шеол как царство Смерти в «Пасхальных гимнах» мар Афрема Нисибинского	29
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Встреча с «диким человеком» и последствия этой встречи	29
<i>Пантелеева Л.М.</i> Лингвосемиотика похорон в традиционной и массовой культурах	30
<i>Пенская Д.С.</i> «Что приготовил Бог любящим Его?»	31
<i>Петрухин В.Я.</i> Казни княгини Ольги и «тройственная смерть»	31
<i>Победоносцева-Кая А.О.</i> Загробная жизнь у езидов	32
<i>Полковникова К.О.</i> Образ «скорой» смерти в причитаниях, духовных стихах и легендах	32
<i>Полтавцева Н.Г.</i> «Орфей» Кокто (1950) и «Мертвец» Джармуша (1995): потусторонний мир и транзит в другие миры в текстах кино	33
<i>Раздьяконов В.С.</i> Рай – не место для отдыха: репрезентация «марсианской темы» в русском спиритуализме в культурном контексте рубежа XIX – начала XX веков	34
<i>Романова Е.Н.</i> Репрезентация «иног мира» в якутском кино: традиционные представления, локусы «переживаний» и хоррор как возвращение памяти	35
<i>Тарасова А.В.</i> У порога загробного мира: пространство между жизнью и смертью в южнокорейских телевизионных фэнтези и мистике	36
<i>Терещенко Т.С.</i> Образы Других в греческой вазописи в контексте феномена погребения ...	37
<i>Топорова А.В.</i> О некоторых особенностях дантовского загробного мира	37
<i>Устьянцев Г.Ю.</i> Азырен, Киямат, души-проводники: лики смерти в марийской мифологии	38
<i>Христофорова О.Б.</i> «Выход за текстуры», или Иные миры в интернетлоре	39
<i>Цветкова А.Д.</i> «Собиралася-снаряжалася на житье да вековечное»: подготовка к смерти у алтайских староверов	40
<i>Шкураток Ю.А., Кротова-Гарина А.В.</i> «Гендерная неопределенность» коми-пермяцких мифологических персонажей	41

Абрамова Марина Анатольевна

к. филол. н.

доцент кафедры истории зарубежной литературы
филологического факультета МГУ им. Ломоносова (Москва)

«Мир иной» в универсуме рыцарского романа XII–XIII веков

В докладе рассматриваются основные параметры маркирования, специфические черты и смысловая нагрузка потустороннего мира во французском рыцарском романе на ранних этапах его развития. Материалом служат романы Кретьена («Клижес», «Персеваль»), анонимный «Флуар и Бланшефлор» и «Прекрасный незнакомец» Рене де Божё.

Авторы романов активно используют топос загробного мира в своих произведениях, прибегая к традиционно опознаваемым публикой маркерам перехода в него и его признакам при описании. Среди маркеров регулярно присутствуют пересечение водной границы, победа над стражем какого-то водоема, признаки смерти (череп на кольях, бесплодная земля). Однако нередко авторы прибегают к такому мотиву, как мнимая смерть героя или героини, интериоризируя их испытания. В описании самого «иноного мира» также присутствуют традиционные признаки: замкнутость пространства (башня, замок), необычные детали (чрезвычайная роскошь, пустота, колдовство, чудеса, странные испытания и пр.). При этом сам характер иноного мира меняется от произведения к произведению в зависимости от проблематики и общей картины художественного мира. Поскольку в романе мы имеем дело уже с достаточно осознанной категорией вымысла, то можно сказать, что изображение иноного мира также подвергается авторской творческой переработке. Оно служит как для усиления вымышленности художественного мира романа в целом, так и для градации пространства по сложности задач, которые необходимо пройти герою для его самоидентификации. На ранних стадиях рыцарской «карьеры» признакам «перевернутого» мира будет уделяться не так много внимания, однако чем ближе к ключевому испытанию героя, тем более подробно он будет описан и тем более разнообразные функции он будет выполнять. В некоторых романах присутствуют по два запредельных мира, несущих разные смыслы и служащие для выявления разных качеств героя (героев). Во многих романах он представлен амбивалентно – икак благой, и как опасный, кроме того, он нужен не только для проверки собственно рыцарских качеств главного героя (главных героев), но и для передачи их сложных психологических состояний и внутреннего конфликта. Как следствие – потусторонний мир в романе связан с миром исходным сложными связями, их границы проницаемы.

Александрова Екатерина Владимировна

к. культурол.

зам. директора Музейного центра РГГУ (Москва)

Лаврентьева Ника Владимировна

к. искусствовед.

зав. отделом Учебного художественного музея им. И.В. Цветаева

ГМИИ им. А.С. Пушкина (Москва)

Самый страшный момент ночи

Одним из финальных моментов ночного путешествия солнца по иному миру является «омовение в Нуне» — это и погружение в стояние до-бытия перед новым творением мира, и

пребывание в околплодных водах перед утренним рождением Ра из утробы небесной богини Нут. Схож путь через иной мир к воскрешению и «выходу в день» в солнечной ладье и у умерших, как царственных, так и простых смертных. Для египтян – это самый глухой час ночи перед рассветом, ассоциирующийся с окутанным мраком пустынным пространством. Малейшая вероятность остаться там и сгинуть, словно человек никогда не родился и не жил, вызывала, пожалуй, наибольший ужас у египтян. Данный доклад будет посвящен сравнению описаний в основных корпусах египетской заупокойной литературы пространств иного мира и возникающих в нем ситуаций, вызывавших наибольшие опасения у египтян.

В «Текстах Пирамид» этот опасный момент описывается как нисхождение фараона к пребывающим в первичном океане богам и совершение жертвоприношений им и первым богам творения — как соприсутствие при космогонии, после чего воскресший фараон требует беспрепятственно пропустить его к горизонту также, как солнечного бога. В «Текстах Саркофагов», создававшихся не для божественных правителей Египта, а для вельмож, встречаются более тревожные образы «плавания над бездной»: направляясь к восточному горизонту, покойный стремится проплыть как можно спокойнее по водам временами бурлящего «подземного» Нила, не упав в него. В «Книге Мертвых» роль аннигилятора передается Амаит – чудовищу, поглощающему неправедных, которое не оставляет ни малейшего следа, даже воспоминания о человеке. В эпоху Нового царства украшавшие стены царских гробниц «книги иного мира» снова обращаются непосредственно к плаванью солнца. В «Книге Ам-Дуат», поделенной на двенадцать ночных часов, в восьмом часе солнечная ладья сталкивается со змеем Апопом, выпившим всю воду из реки и перегородившим путь солнцу. Остановка циклического движения солнца предвещает прекращение функционирования мира, но ночь за ночью Апоп оказывается побежден.

Так, в древнеегипетском ином мире время определяется через пространство, а пространство — через божественное действие, которое с необходимостью оказывается действием космогоническим.

Антонов Дмитрий Игоревич

д. ист. н.

директор Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени,
профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ,
с. н. с. ШАГИ РАНХиГС (Москва)

Небесный мир в русской иконографии: знаки инобытия

В русском средневековом искусстве для изображений сцен, происходящих в раю / Эдеме / Небесном Иерусалиме применялся определенный набор иконографических знаков и схем. Благодать небесного мира маркировали с помощью узкого спектра цветов и визуальных фигур. Обители праведных обозначали с помощью геометрических сегментов и архитектурных моделей, подчеркивающих идею множественности. Сочетание этих компонентов позволяло иконописцам, фрескистам и иллюминаторам выстроить рассказ о

небесном мире, перекодировать книжные описания в визуальный текст. В докладе на ряде примеров мы рассмотрим эти приемы и знаковые модели.

Басангова (Борджанова) Тамара Горяевна

д. филол. н.

зав. сектором Международного научно-исследовательского центра
«Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» КалмГУ им. Б.Б. Городовикова (Элиста)

Путешествие к Эрлик-хану в фольклорной традиции калмыков

Как известно, Эрлик, Эрлик-хан, Эрлен-хан (бурят.), Эрлик Номун-хан (монг.), Эрлик Номин-хан (калм.), Эрлик Ловун-хан (тувинск.), Ирлик (хакасск.), в мифах монгольских народов и саяно-алтайских тюрков владыка царства мёртвых, верховный судья в загробном мире, дьявол, демиург или первое живое существо, созданное демиургом. В фольклорной традиции калмыков представлены мифы, легенды и предания, в которых речь идет о путешествиях умершего человека в нижний мир, владельцем которого является Эрлик-хан. В легенда о происхождении калмыцкого героического эпоса «Джангар» (Запись Б. Бергмана) речь идет о бедном калмыке душа которого попала в Нижний мир и была отпущена на землю с условием, что человек будет исполнять и распространять песни эпоса после ритуального молчания. Первое исполнение должно состояться по просьбе духовного лица гелюнга. Благословение на получение сказительского дара в нижнем мире получает калмыцкий сказитель М. Басангов (автор записи неизвестен) и ойратский сказитель М. Парчен (запись акад. Б.Я. Владимирцова). В предании, записанном Б. Бергманом, отмечено, что в свиту Эрлик Номин-хана духов певцов и музыкантов (хурчи), услаждающих его слух игрой на домбре, выступающих в роли сказителей. В этой связи автором этих строк записано два текста о путешествии в нижний мир двух женщин пожилого возраста, одна из них Ц.Т. Басангова (род эркетен, 1915–2003 гг.) была исполнительницей калмыцких протяжных песен. В этом роду дар исполнения передается по женской линии. А.Б. Лиджиева (1925 г.р.) играет виртуозно на калмыцкой домбре, в ее репертуар входят известные танцевальные наигрыши. Не зная музыкальной грамоты, А.Б. Лиджиева обучила игре на домбре целое поколение учеников. Композиция этих преданий сходны меж собой – неожиданная болезнь, тяжелое состояние, путешествие души в иной мир, описание пути в нижний мир, встреча с давно умершими родственниками, встреча с Эрлик-ханом, диалог, возврат к людям.

Бекмухамедова Неля Хамитовна,

к. филол. н.

доцент Ошского гос. университета (Ош, Кыргызская Республика)

Модель мира в киргизском героическом эпосе «Манас»

Предлагается раскрыть сложение поздней, эпической модели мира в историко-героическом эпосе «Манас», которая отличается своим антропоцентрическим характером и представляет собой единство трех миров – физического (профанного), метафизического (сакрального) и трансцендентного (мистического).

Еще В.М. Жирмунский определял древнейший слой киргизского эпоса как сказочно-мифологический и возводил его к состоянию эпического наследия тюрков Южной Сибири, а второй слой – к историческому фону калмыцких войн на территории Средней Азии. Последний, поздний слой, связывался им с исламизацией, которая охватывала период с XVII по XIX в.

Архаическая модель мира, свойственная древнейшему периоду киргизского эпоса «Манас», была близка в своих общих структурно-типологических чертах к модели мира, представленной в мифологии и устных эпосах тюркоязычных народов Южной Сибири. Схемой архаической модели мира являлось Мировое древо, (гора, столб, коновязь, крест...), разделяющее мироздание на три мира: Верхний мир, Средний мир, Нижний мир, выступая для них связующей осью и центром. Персонажи эпоса легко переходят из одного мира в другой. Богатырь чаще всего покидает свою землю, отправляясь в пределы Нижнего мира, чтобы найти свою суженую, сразиться с чудовищами, угнавшими людей. Подобная модель мира достаточно ясно сохранилась и в киргизском эпосе «Эр Тоштюк».

Качественные преобразования, которые претерпел эпос «Манас» в остальные два периода своего развития, разрушили гармоническую целостность архаической модели. Однако ее отдельные мифопоэтические образы, как: солнце, луна, звезды, Чинара, Байтерек, Ак-Марал, тотемные образы животных и птиц, образы «душ богатырей» (арбак), образы дубаны Кызыра, Шай-ата, Баба-Дыйкана, Ай-Кожо, образы «духов» богатырей Манаса, Семетея, Кулчоро стали средством символического выражения сновидений и визионерских представлений героев эпоса.

К контурам новой, эпической, модели мира мы подходим с позиций структурно-семиотической теории Ю.М. Лотмана в осмыслении художественной реальности эпоса, в которой системы мотивов снов и мотивов видений, благодаря свойствам пространств и дихотомическим отношениям (*явь/сон* и *явь/видение*), стабильности и количеству, способствуют его оформлению.

Беляев Дмитрий Дмитриевич

к. истор. н.

доцент Мезоамериканского УНЦ имени Ю.В. Кнорозова

исторического факультета РГГУ,

Институт антропологии и этнологии РАН (Москва)

Давлетшин Альберт Иршатович

к. истор. н.

с. н. с. ИВКА РГГУ,

Университет штата Веракрус (Мексика)

Тринадцать небес и Девять подземных миров:

к вопросу о многоуровневой модели мира у древних майя

В историографии традиционно утвердилась концепция, что древняя мезоамериканская космология предполагает многослойное вертикальное деление «верхнего» и «нижнего» миров на 13 небес и 9 подземелий. Эта модель строится на данных центральноамериканских (Ватиканский А кодекс) и майяских источников. Впервые эта идея была высказана в начале XX в. Эдуардом Зелером для астеков и в 1930-е гг. Эриком Томпсоном для майя. В 2009 г. датские антропологи Й. Нильсен и Т. Селльнер выступили с критикой концепции многоуровневого мира. По их мнению, она не существовала в доколумбову эпоху, а представляла собой результат европейского влияния XVI в. и в конечном счете восходила к дантевской схеме.

В докладе будут проанализированы сведения о небесных и земных уровнях, содержащиеся в иероглифических текстах майя классического периода (I тыс. н. э.). В источниках встречаются различные мифологические топонимы и титулы, которые можно интерпретировать как указания на различные слои небес (5-е, 6-е, возможно 9-е и 13-е). С другой стороны, нет никаких указаний на существование представлений об уровнях «нижнего» мира. Так называемые «Девять владык ночи», которые со времен Томпсона считаются аналогом астекских богов ночи и зачастую ассоциируются с Девятью Подземными мирами (см., например, работы К.-Ф. Боде), не являются божествами (и в целом их природа совершенно непонятна). Гораздо больше свидетельств о том, что потусторонний «нижний» мир виделся древним майя водным и не разделенным на уровни.

Березкин Юрий Евгеньевич

д. ист. н.

зав. отделом этнографии Америки
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

Путешествие на край ночи

Среди сюжетов древнегреческой мифологии миф об Орфее и Эвридике – один из самых известных. Гораздо менее известно, что почти все аналогичные варианты в других традициях (а их многие десятки) сосредоточены в Америке (в основном от Британской Колумбии до Чако) и в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии (в треугольнике между северо-восточной Индией, Нижним Амуром и Центральной Полинезией). Это один из примеров сходства древнегреческой традиции с циркумтихоокеанскими и ее отличия от европейского фольклора последних столетий. Факты такого рода (их число множится) позволяют предполагать существование в эпоху заселения Америки сюжетно-мотивного континуума в пределах всей бореальной зоны Старого Света. В голоцене кардинальные изменения в наборе мотивов произошли в Сибири – скорее всего, по мере столь же кардинальной смены ее населения, о чем свидетельствуют данные ископаемой ДНК. Затем, в основном уже после конца античности, этот набор мотивов из Центральной Азии и Сибири был перенесен на запад, в пользу чего также есть немало доказательств.

Брагинская Нина Владимировна

д. истор. н.

профессор кафедры классической филологии ИВКА РГГУ,
г. н. с. ИКВИА НИУ ВШЭ (Москва)

Встреча живых и умерших под деревом розы

В «Видении» священномученика Сатура (Сатира) (*Passio Perpetuae et Felicitatis*) содержится описание посмертия, созданное в ранний период (203 г.), когда на представления о посмертной участи христиан оказывали особенное влияние пророческие сны и видения. Нас будет интересовать два момента «Видения»:

1. Казненные в Карфагене Сатур и Перпетуя покидают тела и «этот мир» и, сопровождаемые ангелами, которые их не касаются, попадают в специально не называемое место, где находится престол Господа.

2. Там у ворот они встречают своих оставшихся на земле братьев, священнослужителей, которые просят рассудить их. Встреча происходит под «деревьями розы», которые непрерывно опадают.

1. Уникальное замечание о том, что ангелы не касаются Сатура и Перпетуи руками, объясняется в докладе через обращение к архаическому римскому погребальному обычаю и его опосредованному влиянию на иконографию саркофагов имперского периода.

2. Недоумение издателей и переводчиков вызывают также деревья, которые в райском саду не вечно цветут или плодоносят, или то и другое, но непрерывно опадают. Эта странная сцена получает свое объяснение в римских поминальных обрядах, которые в данном случае описываются с «того света».

Вайнштейн Ольга Борисовна

д. филол. н.

в. н. с. ИВГИ им. Е.М. Мелетинского РГГУ (Москва)

Структура иного мира в повести Ч. Кингсли «Дети воды»

Сказочная повесть английского романиста Чарльза Кингсли «Дети воды» (1863) содержит картину иного мира как подводного царства, куда попадает мальчик-трубочист, утонув в реке. В докладе рассматривается структура подводного мира, организованная по принципам морального воспитания викторианской эпохи, комментируются аллюзии (например, отклик Ч. Кингсли на учение Дарвина). Пребывание Тома в подводном мире трактуется как период нравственного просвещения, так и изучения природы. Топография иного мира в повести Кингсли выстраивается через центральный хронотоп – магический остров св. Брендана. В качестве рубежа между посюсторонним и потусторонним миром выступают зеркало и поверхность воды, а также взгляд в глаза водяной феи-матери.

В докладе также проводится сопоставительный анализ разработки типологического сюжета о мальчике-трубочисте в творчестве В. Блейка (стихотворение «Маленький трубочист» из «Песен Невинности»), где также дана история пребывания детей-трубочистов в ином мире и последующего воскрешения, и в сказке «Три спящих мальчика из Уорикшира» У. Де Ла Мара.

Волкова Анна Михайловна

магистрант Института международных отношений и мировой истории

ННГУ им. Н.И. Лобачевского

(Нижний Новгород)

Иной мир в «visiones» XII–XIII века: границы и устройство

Доклад посвящен анализу текстов «visiones», повествующих о путешествиях в загробный мир. Этот жанр, известный ещё со времён Античности, был особенно популярен в Средневековье. Истории о перемещении в мир иной, в основном поучительного характера, были востребованы в проповедях. «Видения» записывались со слов путешественника или же

очевидцев, которые были рядом, и чаще всего воспринимались как истинная правда. Хотя существовал и поджанр так называемых «сатирических видений», в данной работе будут учтены лишь считающиеся «истинными». Один из наиболее объёмных сборников «видений», как и «примеров» – «Dialogus miraculorum» Цезария Гейстербахского, он и послужит основным, но не единственным историческим источником для данной работы. В докладе автор рассматривает аспекты и способы перемещения между границами мира живых и мира мёртвых, типичных для жанра; также рассмотрена специфика устройства загробного царства, показанная с перспективы «визионера», начиная географией и заканчивая «населением».

Гистер Марина Александровна

к. филол. н.

н. с. ЦТСФ РГГУ, доцент ШАГИ РАНХиГС (Москва)

Тот свет/ Мир иной у Шарля Перро, Мадам д'Онуа и других французских сказочниц XVII века

В устной волшебной сказке потусторонний мир, как правило, дает знать о себе в исходной ситуации (действия антагониста, недостача), а затем герой попадает в мир мертвых в момент инициации (испытание героя дарителем).

Одним из маркеров французской литературной сказки в момент зарождения этого жанра (1690-е гг.) является сцена одаривания, о которой много писала Раймонд Робер (сцена, когда феи, приглашенные, или не приглашенные на крестины одаривают новорожденного героя или героиню). То есть потусторонний мир, не дожидаясь взросления и прихода героя, сам входит в его жизнь. В самой первой (не считая лэ Марии Французкой) литературной сказке во Франции («Остров Отрады» Мадам д'Онуа) герой оказывается на границе двух миров уже в исходной ситуации. Это тип АТ 471А («Монах и птичка»), и роль Рая там играет сказочный остров галантной принцессы Отрады. Но как правило с тем светом связан скорее чудесный супруг (АТ 425): это вместе с ним или в поисках его героиня попадает в иной мир.

У Шарля Перро подземный мир фигурирует в одной сказке: «Рике с хохолком». Эта сказка не имеет явных фольклорных аналогов, но наиболее близка к типу АТ 425. В сказке Катрин Бернар с тем же названием хтоническое происхождение супруга еще более явно.

Так или иначе, в сказках Перро и его современников или современниц мир мертвых не равен просто условному «таинственному лесу»: он существует параллельно миру мертвых фольклорной сказки и более сродни античному царству Аида.

Но ведь путь Шарля Перро начинается задолго до сказок. Вслед за Полем Скарроном, братья Перро создают свое комическое переложение «Энеиды». Изображению царства мертвых в этом произведении будет посвящена последняя часть доклада.

Добровольская Варвара Евгеньевна

к. филол. н.

доцент кафедры общего и славянского искусствознания
Института славянской культуры РГУ им. А.Н. Косыгина (Москва)

Различие в презентации и локации иномирного пространства в сказке («иной мир», «тот свет» и «ад»)

Пространство сказочного мира довольно хорошо изучено. Традиционно считается, что герой сказки покидает свой мир и отправляется в чужой / иной мир в поисках чудесных диковинок, похитителя прекрасной царевны, равного поединщика и т.д. Оспаривать общепринятую схему устройства сказочного пространства нецелесообразно. Целью нашего доклада является попытка выявить различия в устройстве чужого мира, в который попадает герой сказки. В большинстве случаев герой волшебной сказки отправляется «в тридешатое царство», «тридевятое государство», «за тридевяць земель» и т.д. Термин «иной мир» принадлежит не сказке, а сказковедению, потому для обозначения иного пространства сказочники могут использовать, помимо уже указанных терминов, еще и другие, указывающие на хозяина пространства («змеево царство», «царство Царь-девицы», «девичье царство» и т.п.). Помимо необычайной отдаленности для этой части сказочного пространства свойственно наличие чудесных диковинок, таких как колодец с живой и мертвой водой, яблоня с молодильными яблоками, золотогривого коня, свинки Рамины с двенадцатью поросятами и т.п. Есть в этом мире и особенные географические объекты, которых нет в мире героя. Это огненная река или река Смородина, хрустальная гора, некий чудесный сад с аленьким цветочком и т.д. В большинстве случаев герой сказки достигает «иного мира», двигаясь по земле, и лишь в редких случаях ему приходится спускаться под землю или подниматься вверх. В большинстве случаев устройство мира, в который попадает герой мало чем отличается от привычного ему пространства. Более того, в большинстве случаев сказочнику не интересны отличия мира героя и мира его противника. Они одинаковые и об этом не стоит говорить. Однако в ряде сказочных текстов отсутствие разницы между мира подчеркивается. Обычно такое уточнение появляется в сказках, где герой попадает в подземный мир. В этом случае сказочник использует целый ряд уточнений, которые призваны доказать слушателям, что «тот» свет такой же как этот. Наиболее часто сказочники говорят, что на том свете так же светит солнце, дует ветер, цветут цветы и т.д. Даже если герой попадает к Морскому царю, то ситуация не меняется – вода в подводном мире отсутствует: там есть дворец, чудесные сады, дороги, но нет воды. Особую разновидность представляют сказки, где героя отправляют с поручением на «тот свет», который чаще всего по вариантам оказывается Адом. Казалось бы, в этом случае сказочник должен охарактеризовать пространство – сделать хотя бы небольшие отсылки, подтверждающие, что действие происходит в Аду. Однако сказочники либо просто называют пространство Адом, либо используют термин «тот свет», предоставляя слушателю самому дорисовать картину места, где черти ездят на старом барине или варят в котле генерала. Для сказочника важным

оказывается действие, а не место. Русская сказка не любит пейзажа (точно также как она не любит портрета), сказочник дает слушателю возможность самому создать картину иного пространства. И только с конца 80-х гг. в сказках появляются относительно развернутые описания пространства и то, только у тех сказочников, которые тяготеют к книжной традиции.

Евдокимова Александра Алексеевна

к. филол. н.

с. н. с. Института языкознания РАН (Москва)

**Отголоски представлений о загробной жизни в греческих надписях
из разных регионов Византии**

В ряде греческих погребальных надписей византийского времени сохраняются старые античные формулы, описывающие загробный мир или процесс перехода в него. В докладе будут представлены такие формулы, описано их бытование в античности и особенности их использования во времена Византийской империи. Некоторые из этих формул построены как проклятия, адресованные возможным расхитителям могил, другие являются напутствием для умерших. Использование их различается в зависимости от региона, откуда происходит надпись, и свидетельствует о народных верованиях о загробном мире, существующих в этих регионах параллельно с официальной христианской традицией.

Ермакова Людмила Михайловна

к. филол. н.

professor emeritus, Kobe City university of Foreign Studies (Кобэ, Япония),

Институт востоковедения РАН (Москва)

**Иной мир как «информационный ресурс»:
о некоторых гадательных практиках древней Японии**

Сообщение будет посвящено некоторым видам гадательных практик древней Японии. В эпоху Нара упоминания некоторых разновидностей мы встречаем в двух мифологических сводах VIII в. («Записи древних деяний», 712 г., «Анналы Японии», 720 г.), совсем другие способы гадания отражены в лирических пятистишиях танка, помещенных в первой японской антологии лирической поэзии «Манъё:сю:» (759 г.).

Предполагается также привлечь в круг рассматриваемых текстов летопись рода гадателей Урабэ «Заново избранные записи фаз гадания на панцире черепахи» («Синсэн киси:ки», частично восходит к 830 г.), этот памятник, содержащий мифологические и квазиисторические данные, ранее не попадал в поле зрения отечественных исследователей.

Ершова Ирина Викторовна

д. филол. н.

зав. Лабораторией историко-литературных исследований, ШАГИ, РАНХиГС,
в. н. с. Отдела классических европейских литератур Запада и сравнительного
литературоведения ИМЛИ им. А.М. Горького РАН (Москва)

Способы создания потустороннего мира в староиспанской литературе странствий и видений (XII–XIII в.)

Картины загробного мира (мест блаженства и страдания, рая и ада) появляются в средневековой литературе в нескольких жанрах. Традиционно – это «загробные видения» и «чудеса», существовавшие как отдельный жанр и как часть агиографии. Житийную литературу интересует прежде всего райская обитель, описываемая не только и не столько топографически (аллегория сада, *locus amoenus*), сколько чувственно-эмоционально. Особый способ описания загробного мира как инобытия формируется в «загробных дебатах души и тела». Вместе с тем картины загробного мира рисуют и жанры светские, в частности, испанская «Книга об Александре» (*Libro de Alexandre*, XIII) или «Всеобщая история» (*Estoria General*) Альфонсо X Мудрого. В двух последних случаях речь идет о старом мифологическом сюжете – «спуск в подземный мир», трансформированном в свете формирующихся средневековых представлений об аде. В подземный мир спускаются герои, человеческие души и боги (или аллегорические персонажи). В докладе будет проанализирована средневековая топика загробного мира, а также различные способы создания эффекта присутствия потустороннего мира (от прямого описания до создания атмосферы инобытия обращением к различным чувствам и эмоциям слушателя/читателя).

Журавель Ольга Дмитриевна

д. филол. н.

профессор, и.о. зав. кафедрой теории и истории журналистики НГУ (Новосибирск)

Видения потустороннего мира в текстах «Урало-Сибирского патерика»

Доклад построен на материале «Урало-Сибирского патерика», трехтомного историко-агиографического труда, созданного старообрядческими книжниками в сибирской тайге в конце 1940-х – начале 90-х гг. В его состав вошли, в частности, сюжеты, повествующие о странствиях души в загробном мире и включающие в себя образы «большой» и «малой» эсхатологии. По своей жанровой структуре эти рассказы близки к фольклорному жанру «обмираний», в то же время в них встречаются мотивы и образы, широко распространенные в средневековых видениях и составляющие топика жанра, например, мотив перехода на тот свет по мостику, образ проводника. В качестве проводников в загробный мир чаще выступают ангелы или бесы. Тексты отразили представления старообрядцев о рае, а также о тесной взаимосвязи живых и умерших членов религиозного сообщества.

Зислин Иосиф

психиатр, независимый исследователь (Иерусалим, Израиль)

Можно ли узреть потусторонний мир в Иерусалиме?

Устроил, как небо, святилище свое
и как землю, утвердил его навек.

Псалом 78: 69

Ответ на поставленный в заголовке вопрос прост: конечно, да. Ведь и сам город, и Храм принадлежит как миру земному, так и миру небесному.

Но как и почему это происходит? На примере описанного в литературе иерусалимского синдрома в докладе предполагается проанализировать рассказы пациентов о пребывании в высших мирах. Я расскажу, какие душевные срывы происходят в этом городе и как паломники, впервые посетившие Иерусалим, начинают слышать голос Бога, бороться с дьяволом-искусителем или отождествлять себя с библейским героями.

Сравнение клинических случаев на примере иерусалимского, флорентийского и парижского синдромов может приблизить нас к пониманию самого феномена транскультурального синдрома и дифференцировать мистицизм и религиозный экстаз от душевной болезни.

Иваницкий Александр Ильич

д. филол. н.

в. н. с. ИВГИ имени Е.М. Мелетинского, РГГУ (Москва)

Земной мир как сегмент «иног» в прозе Ф. Кафки.

Литературные антитезы и возможные источники

Ключевой чертой сюжетов Ф. Кафки (прежде всего, романов «Замок» и «Процесс») предстает изначальная обреченность героев, которым не суждено ни добраться до властного центра их жизни, ни защититься от него. Поэтому герои Кафки рефлекторно, но иррефлексивно отвечают на сиюминутную перемену ситуации в соответствии с неким режимом, заданным им, но не ими. Такое поведение отсылает к кошмарному сну – одному из ключевых мифологических источников «загробного» мира. Но в мире Кафки нет пробуждения: он дан героям как единственная реальность. Которая тем самым предстает созданной / рожденной неким первичным патроном, но остающейся его метонимическим продолжением. Дав жизнь, патрон однажды забирает ее, в промежутке не выпуская из своей власти / области и в то же время не подпуская к себе (пространственно, административно или когнитивно). Функционирует эта фатальная власть как административно-правовая (государственная). В то же время ее «отеческий» характер проявляет малая проза Кафки: «Приговор», «11 сыновей» и др.

Эти «загробные» измерения кафковского мира выглядят особенно «рельефно» на фоне большинства аналогов в литературе Нового Времени, строящихся на переходе границы двух

миров. В основном это вторжение искусителя из христианизированной «преисподней» (от прозы немецких романтиков и «Портрета» Н.В. Гоголя до «Портрета Дориана Грея» О. Уайльда и др.) либо эпическая экспансия миражно-зазеркального «мира наоборот» в целом («Петербургские повести» того же Гоголя, «Двойник» Ф.М. Достоевского, «московские» повести М.А. Булгакова и др.).

В то же время, в «Вие» и отчасти «Страшной мести» Гоголя в людской мир вторгается мир животно-монструозный и в то же время «праотеческий» / земляной, реализующий свои права сюзерена. Но вторжение обусловлено выделением людского мира из прачеловеческой области / власти. В то же время у Кафки мир людей – плод регулируемого «самопродолжения» неведомого исходного, выступающего поэтому для них областью жизни и смерти не *последовательно*, а *одновременно*. «Административно-правовая» форма такого самопродолжения дает основания для различных исторических проекций.

Каспина Мария Михайловна

к. филол. н.

доцент кафедры теологии иудаизма, библеистики и иудаики РГГУ (Москва)

Подъем на небеса. Рассказы о духовных подвигах хасидских цадиков

В докладе речь пойдет о нарративах о хасидских праведниках, которые обладают необыкновенной способностью подниматься на небеса и своими молитвами изменять Божественный приговор по отношению к простым людям. Будут проанализированы основные сюжеты и мотивы рассказов о чудесах цадиков, которых они добиваются с помощью мистических аскетических практик, ритуального омовения, постов и проч. Именно фигура цадика в хасидизме наиболее близка к образам редких посетителей «иног» мира, которым открываются тайны невидимого и которые обладают силой изменить какие-то негативные решения, принятые «там», чтобы помочь своим хасидам.

Клюева Елена Викторовна

к. филол. н.

доцент кафедры французского языкознания филологического факультета
МГУ им. Ломоносова (Москва)

Близкое далекое. Пролог ди Гийома де Машо «Суд короля Наварры» (1349)

Пролог ди Гийома де Машо «Суд короля Наварры» посвящен рассказу о страшной эпидемии чумы, поразившей Европу в середине XIV в. Г. де Машо – фигура известная: он крупный поэт, композитор, каноник в Реймском соборе. Он размышляет о том, как надо относиться к происходящему (прежде всего с нравственной точки зрения: Господь, возмущенный безбожным, коррупционным поведением людей, выпускает из клетки

голодную Смерть, которая начинает свирепствовать), описывает бедствие во всех вполне реалистических подробностях, но в то же время переосмысляет его. «Эффект реальности» трансформируется в воображении поэта, нарушается историческая хронология, но создается поэтическое развитие событий: пройдя сквозь зловонный ужас болезни и смерти, поэт движется к весеннему возрождению и любви, не забывая, конечно, о куртуазных ценностях.

Козлова Ирина Владимировна

к. филол. н.,

н. с. Лаборатории теоретической фольклористики

ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва)

Белянин Сергей Владимирович

м. н. с. Лаборатории теоретической фольклористики

ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва)

«Снился он мне потом не из-за часов»:

изменение традиционных представлений о коммуникации с мертвыми.

О похоронно-поминальной обрядности у восточных славян существует много исследований, однако эта тема продолжает привлекать внимание. В современной деревне тема похорон и коммуникации с покойными остается актуальной для местных жителей и собирателей. Широко известно, что правильно похоронить человека и поддерживать память о нем важно для традиционного аграрного общества. Однако что значит «правильно» для современного сельского жителя? Согласно традиционным представлениям, от правильного обращения с умершим зависит благополучие всего социума (например, будущий урожай), но в наши дни эти представления изменяются. Идея ценности личности и важности индивидуальных предпочтений и вкусов стали нормой как для города, так и для села. Эта идея проникает в нарративы о снах об умерших. Контакт с покойником нежелателен и, как правило, он происходит из-за нарушения живыми традиционных ритуальных предписаний. Однако часть наших собеседников видела причину контакта в нарушении «воли» умершего, полагая, что нельзя делать того, что не понравилось бы покойнику при жизни. Например, такой сон приснился Лидии, жительнице села Аргуново Вологодской области: *Снился он мне потом не из-за часов. [А из-за чего?] А снился.... были брюки [брюки] слабые у него, да ремня просил. [Ремя просил?] Да, подтянуть брюки надо, подтянуть... они сваливаются. [А как вы потом передали ремень?] С... взяла женщину одну, да сходили на кладбище, да выкопали ямку да и положили. [А можно так?] Да. Положили туда... на могиле... прямо.* Рассказ Лидии не уникален, в экспедициях группы «Мониторинг актуального фольклора» в 2017–2019 гг. в Вологодскую область нам довелось записать множество историй о причудливых просьбах покойников. Причинам их популярности и функциям, которые они выполняют в повседневном взаимодействии жителей деревни, будет посвящен наш доклад.

Котова Анастасия Викторовна

к. филол. н.

доцент Санкт-Петербургского государственного
университета ветеринарной медицины (Санкт-Петербург)

Катабасис Амфиарая в «Фиваиде» Стация (VII, 690-823)

Рассматривается использование приема сравнения в эпизоде, посвященном низвержению в Тартар прорицателя Амфиарая, который первым из семи вождей встречает свою гибель. Его уход является самым драматичным из всех: ему не суждено погибнуть в бою и быть достойно погребенным – он низвергается в подземный мир живым. Показано, что сравнения сопровождают повествование на протяжении всего эпизода и отражают его основные этапы. Первая часть включает вступление героя в сражение (VII, 690-739), здесь заметную роль играет Аполлон: озаряя кончину Амфиарая, бог придает своему жрецу внешнюю красоту, освещает блеском его щит и шлем, дарует ему последний миг славы. Сам герой уверен, что его земная жизнь окончена, и это осознание смерти придает ему силы. Поэт демонстрирует моральную перемену в Амфиарае: подстегиваемый осознанием своей обреченности, он наполняется непреодолимой жаждой войны, которая противоречит его благочестию и добродетели. Эту перемену поэт отражает в развернутом сравнении, в котором воинственный Амфиарай, жаждущий сражений, сопоставляется с самим собой прежним – утешителем человеческого горя и благочестивым жрецом Феба (VII, 703-708). В битве Амфиарай уподобляется губительному Сириусу (VII, 709-711), а его жертвы представлены в расширенном повествовании. Второй раздел (VII, 740-793) содержит подробное описание кровавой бойни, в которой смертоносность колесницы Амфиарая, управляемой Аполлоном, сопоставляется с обрушением склона горы, сносящим все на своем пути (VII, 744-751). В этот момент аристеи Аполлон открывает себя и сообщает герою, что жизнь его завершается. Амфиарай смиряется со смертью и передает богу символы своего жречества; в печали Аполлон прощается с ним, и колесница, покинутая Фебом, уподобляется кораблю, находящемуся во враждебной власти моря и ветра (VII, 789-793). В третьей части (VII, 794-823) колебания земли прекращают битву, как буря останавливает морское сражение и «сдружающий страх врагов примиряет» (VII, 804-808). Амфиарай и его колесница поглощены бездной; в последний раз пророк смотрит на свет небес, прежде чем земля сомкнется над ним. Сравнения в эпизоде используются для усиления атмосферы конкретной сцены, комментирования драматической ситуации, описания характера и эмоций персонажей.

Королева Светлана Юрьевна

к. филол.н.

доцент кафедры русской литературы, зав. лабораторией
теоретической и прикладной фольклористики,

Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь)

Кротова-Гарина Анастасия Владимировна

инженер кафедры теоретического и прикладного языкознания,

Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь)

Тревожное соседство: контакты со старыми умершими в коми-пермяцкой мифоритуальной традиции

В научной литературе, архивных источниках и собственных полевых материалах, собранных докладчиками, встречаются многочисленные описания ситуаций, когда жители коми-пермяцких поселений случайно обнаруживали старые погребения. Контакт с останками (костями, черепами, остатками волос) и предметами из погребений нередко вызывает сильную тревогу, как индивидуальную, так и коллективную, которая может проявляться в «иномирных» сновидениях, видениях (с участием умерших), недомоганиях и т.п. Для их нейтрализации жители южных районов Коми-Пермяцкого округа находят иногда индивидуальные решения и используют элементы традиционных поминальных практик, адаптируя их к возникшей ситуации. В северных районах округа существует традиция коллективных поминовений на старых кладбищах и древних могильниках, в настоящее время угасающая; в более ранний период были известны случаи, когда уже сформированные модели ритуальной коммуникации со старыми покойниками переносились на вновь обнаруженные захоронения неизвестных умерших.

В докладе планируется рассмотреть номинации и описательные формулы (идентификационные клише), которые используются носителями коми-пермяцкого языка для обозначения людей, погребенных на ныне заброшенных кладбищах. Также будут рассмотрены нарративы, в которых носители традиции мотивируют необходимость поминовений старых умерших. Наконец, будет более подробно описано современное состояние конкретной микролокальной традиции (существующей в д. Чазёво Косинского р-на и окрестных деревнях), выявленное методом включенного наблюдения в июне 2021 года. В начале 2000-х гг. участники коллективного поминального обряда подверглись осуждению со стороны активных членов местного прихода и перестали осуществлять поминовение. В настоящее время обряд ежегодно проводит лишь одна жительница соседней деревни; интерес вызывают причины ее приверженности традиционной коммуникации со старыми умершими, выявленные в ходе интервью.

Кретов Алексей Александрович

д. филол. н.

профессор кафедры теоретической и прикладной лингвистики
Воронежского гос. университета (Воронеж)

«Иной мир» в творчестве А.Т. Твардовского.

Из предложенных вопросов непосредственное отношение к творчеству А.Т. Твардовского имеет следующий: «Иной мир» как «антимир» (перевернутость, асимметрия, неполнота форм) vs «иной мир» как двойник, подобие земного. Поэма А.Т. Твардовского «Тёркин на том свете» демонстрирует как перевернутость «того света» относительно «этого», так и их подобие. Главная оппозиция, организующая поэму, это ЖИЗНЬ (этот свет) : СМЕРТЬ (тот свет), соответственно, ЖИЗНЬ (со всеми своими недостатками) имеет знак ПЛЮС, а СМЕРТЬ – знак минус. Модель того света в поэме А.Т. Твардовского близка к православной модели загробного мира. Представлена аллюзия на «Божественную комедию» Данте, точнее – на его «Ад»: у поэта Данте «экскурсоводом» по аду был поэт Вергилий, а у солдата Тёркина – солдат, «друг памятных дорог, / С кем от Бреста брёл когда-то / Пробираясь на восток». Многая «потусторонняя» лексика заимствована из церковнославянского языка. Способы номинации «того света» и загробных реалий многообразны и остроумны: тот свет, мир иной, преисподняя, преисподнее бюро, чертовщина, черт, дьявол, «неведомая жара» того света (как и положено в аду), «этот свет» – мгла предвечная, следовательно, «тот» - мгла вечная, отпуск вечный (с этого света), мир забвенный, загробный, край забвенья; вечный, беспробудный, загробный сон; то, что «за гробом», тишь загробная, вечный покой, вечность; «того света комендант – генерал-покойник», «загробактив», страшный суд, Стол кромешный, кромешный телефон, «Кандидат потусторонних / Или доктор прахнаук», «Как хватало мертвой хваткой / Изо всех загробных сил». «Зала ожидания» - некоторое подобие католического Чистилища, но если в Чистилище решается вопрос «в Ад или в Рай?», то в зале ожидания – «В ЖИЗНЬ или в СМЕРТЬ?». Между «этим» и «тем светом» курсируют поезда, а «зала ожидания» отсылает к вокзалу, где решается – выпишут человеку билет на «тот свет» или нет. «Тот свет», являясь подобием «этого», разделён на «наш» и «буржуазный». При этом «НАШ», вопреки утверждению спутника Тёркина, обладает признаками ада, а «ИХ», вопреки его же утверждению – признаками рая.

**Иное пространство в якутском героическом эпосе
(на материале олонхо вилюйской традиции)**

Для якутского героического эпоса характерна Вселенная, состоящая из Верхнего, где в основном обитают божества *айыы*, Среднего, где живут люди (племена *айыы аймага*) и духи-*иччи*, и Нижнего, населенного чудовищами-*абаасы*, миров. В категории иного пространства, прежде всего, относится Нижний мир, довольно подробно описанный сказителями как опасное, враждебное, чужое место, «антимир». Нижний мир имеет свое небо, свои водоемы, растения, елани-*аласы*, которые выступают как антипод Среднего мира. Его обитатели также в основном представлены в антропоморфном виде с асимметрией тела (однорукие, одноглазые). Если богатырь *айыы* живет в деревянном неподвижном доме, то богатырь *абаасы* – в каменном доме, который вертится как смерч. Здесь видно противопоставление деревянного и каменного – живого и неживого, неподвижного и подвижного – естественного и искусственного, безопасного и опасного. Бинарная оппозиция *айыы–абаасы* (человеческое–чудовищное) проявляется во всех уровнях: в идейном противопоставлении, в описании внешнего вида, характера, места обитания, в функциях, именах, в манере исполнения песнопения. Православное христианство, массово принятое якутами в XVIII–XIX вв., оказало некоторое влияние на олонхо, что проявляется в использовании заимствованного слова «ад» по отношению к Нижнему миру, к именам *абаасы*. В обособленном положении находится покровитель кузнецов Кудай Бахсы, обитающий в Нижнем мире (но не вместе с чудовищами), однако при этом занимающий нейтральную позицию по отношению ко всем.

Верхний мир также относим к иному пространству. Он заселен божествами *айыы*, богатырями Верхнего мира, небесным судьей, шаманками, которые помогают герою. На южной стороне Верхнего мира живут *абаасы*. В сюжете олонхо Верхний мир не играет активную роль. Люди Среднего мира, в том числе главный герой, имеют «небесное» происхождение и считаются потомками, родственниками божеств *айыы*.

Вход в иное пространство представлено различными способами. Герой олонхо, его помощники и противники могут попасть и Верхний, и Нижний миры; женщина (невеста) героя попадает в Нижний мир насильственным путем, откуда ее спасают; а другие персонажи менее мобильны, неподвижны.

В текстах олонхо вилюйской эпической традиции можно обнаружить некоторые отличия в изображении иного пространства.

Литовских Елена Владимировна

к. истор. н.

н. с. Отдел истории Византии и Восточной Европы
Института всеобщей истории РАН (Москва)

Участие потусторонних сил в заселении Исландии

В пряди о Хав-Бьёрне (Бьёрне-Козле, предке по материнской линии известного исландского историка Стурлы Тордарсона) из гл. 86 «Книги о занятии земли» раскрыт один из примеров вмешательства сверхъестественных сил в освоение Исландии в первый период истории острова.

Отец Бьёрна, Мольда-Гнуп, и его братья были кузнецами, т.е. людьми, считающимися в обществе связанными с потусторонним миром. К Бьёрну во сне пришел «житель гор», предложивший свою дружбу. В качестве свидетельства этой дружбы в реальном мире Бьёрну был послан козел (из-за которого он и получил расширение своего имени), после чего поголовье скота, принадлежавшее Бьёрну, резко увеличилось, и Бьёрн разбогател. В дальнейшем участие сверхъестественных сил в жизни этой семьи не прекращается: духи земли сопровождали самого Бьёрна на тинг, а его братьев на охоту и рыбалку, обеспечивая успех в делах и богатство.

Тем самым, судьба героев пряди оказывается тесно связана с потусторонним миром, даже если сама прядь всего лишь является оттопонимическим преданием и раскрывает смысл расширения имени.

Лявданский Алексей Кимович

ИКВИА НИУ ВШЭ (Москва)

Исцеление от ветви из рая в сирийском заговоре от трудных родов:

к истории сюжета

Традиция заговорно-заклинательных текстов на классическом сирийском языке недостаточно изучена. Проект «Инventарь сирийских заговоров», частью которого является данное исследование, имеет целью каталогизировать все доступные тексты и изучить их типологию. Раздел «трудные роды» в сирийских заговорах представлен двумя текстами: наиболее популярен рецепт, включающий широко известную формулу «Лазарь, выходи! Христос тебя зовет». И лишь в трех списках сохранился текст, в основе которого лежит историола с уникальным сюжетом, не встречающимся в других сирийских заговорах. Анонимный герой текста, от чьего лица ведется повествование, слышит голос роженицы, обращающейся с мольбой об исцелении к Господу. Господь велит архангелу Гавриилу отправиться в рай и принести оттуда три ветви: одну — от дерева жизни, вторую — от (дерева) креста Господня, третью — от дерева посоха Моисея. У каждой из ветвей есть свое назначение. В частности, третья ветвь помогает изгнать из тела роженицы Сатану и освободить ее от родовых мук.

В докладе рассматриваются параллели к мотивам этой исторолы, обнаруженные в славянских, еврейских, арабских и сирийских источниках. В корпусе сирийских заговоров есть еще один текст, который обеспечивает исцеление, прибегая к силам рая («Заговор Отцов, или Рая»). В отличие от основного обсуждаемого текста, одна из формул этого заговора связана не с деревьями рая, а с реками рая.

За пределами корпуса сирийских заговоров наиболее значимые параллели с точки зрения констелляции мотивов обнаруживаются в славянской версии апокрифа «Житие Адама и Евы (Адамова книга)», известном под названием «Исповедание Евы», а также в близкой по сюжету украинской легенде «Смерть Адама и преблаженное дерево». Разнообразные мотивы, связанные с посохом Моисея, особенно в связи с его происхождением из рая, известны в средневековых еврейских текстах, а также в зависимых от них арабских и сирийских источниках. В заключение будет рассмотрен иконографический мотив трех райских деревьев.

Майзульс Михаил Романович

к. истор. н.

н. с. Центра визуальных исследований

Средневековья и Нового времени РГГУ (Москва)

Сила и бессилие:

Сатана как государь и как узник ада в средневековой иконографии

На изображениях Страшного суда, созданных в XI–XII вв. в Италии и к северу от Альп (например, на тимпане церкви Сент-Фуа в Конке), дьявол обычно предстает посреди преисподней как ее повелитель и распорядитель мук. Его фигура крупнее, чем у других демонов; в отличие от них, он развернут фронтально; он восседает на троне или на монструозном звере, который играет аналогичную роль. Эти детали, которые перекликаются с созданными в ту же эпоху изображениями императоров и королей, подчеркивали могущество дьявола и его особое положение на вершине иерархии демонов.

Конечно, семиотические коды власти сочетались с кодами умаления. На тех же изображениях ноги дьявола часто бывают скованы. В соответствии с доктриной Церкви, этот мотив подчеркивал бессилие сатаны, напоминал о том, что он мятежный ангел, отпавший от божественного порядка и обреченный на вечное наказание. Сатана предстает одновременно как узник преисподней и как ее повелитель. Однако до XII–XIII вв., как показал французский медиевист Жером Баше, в западнохристианской иконографии у дьявола, за редкими исключениями, еще нет ни корон, ни скипетров, ни других атрибутов царственности.

К позднему Средневековью ситуация резко меняется. Фигура сатаны на множестве изображений приобретает инсигнии, которые его соотносят и в то же время противопоставляют изображениям Бога как повелителя ангельских сфер и образам земных монархов. На фресках, витражах и особенно в книжной миниатюре XIV–XV вв. на голове сатаны возникают короны и диадемы разных форм, а в его руках – скипетр. Вокруг него

выстраиваются демоны – придворные и советники. В ту же эпоху во многих текстах (от аллегорических поэм, посвященных хождению души в мир иной, до описаний шабаша ведьм в материалах дел о колдовстве) сатана все чаще описывается как монарх (*princeps demoniorum, rex infernus, Roy Lucifer*), а бесовский мир выстраивается во все более сложную феодальную и служебную иерархию. Эта тенденция достигает своего пика в демонологических трактатах, созданных в раннее Новое время.

В этом докладе я предлагаю проследить историю появления и функции основных знаков дьявольской власти в итальянской, французской, фламандской и немецкой иконографии XII–XV вв. Особое внимание следует уделить диалектике величия / умаления, силы / бессилия и системе параллелей и оппозиций между тремя сферами власти: божественной, дьявольской и земной. Дело в том, что инсигнии, с которыми представляли сатану, часто перекликались с формой инсигний земных государей, но в них был какой-то изъян. Например, вместо геральдической лилии с тремя лепестками, как на скипетрах королей Франции, скипетр дьявола был увенчан похожим на нее трезубым крюком – привычным атрибутом демонов, истязавших грешников в преисподней.

Иконография дьявола как монарха помогает глубже понять механизмы иконографических инноваций, функционирование семиотических кодов власти и логику визуализации невидимого в христианском искусстве.

Макшакова Татьяна Аркадьевна

магистрант, лаборант Топонимической лаборатории
УФУ имени Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«Мене обмарило...»: как связаны представления об инобытии и аномалиях человеческого сознания?

В традиционной культуре когнитивные аномалии зачастую трактуются через связь с потусторонним миром. С одной стороны, аномальное состояние сознания провоцируется человеком, прибегающим к магическим практикам, с другой – актором инобытия. В докладе это взаимодействие рассматривается на материале лексики русских народных говоров.

Лишить человека ясности сознания может как тот, кто обладает магическим знанием, так и «не знающий». В результате действий колдуна происходит когнитивный сбой, который может носить временный характер и быть обратимым (*озялёнье* ‘помутнение сознания’ – «Озяленье напало на яну»; ср. *зэльико* ‘волшебная наговорная трава’) или вызывать серьезные психические нарушения (*дичь наложитъ* ‘напустить на человека порчу, лишив его рассудка’ – «Дичь наложила на меня колдунья, не в уме я сделалась»). Человек, не приобщенный к сакральным магическим практикам, способен нанести вред сглазом: *озён* ‘тяжесть в теле, головокружение’ (ср. *озёнатъ* ‘сглазить’).

Влияние мифологических персонажей на сознание человека более разнообразно. Как известно, для передачи идеи безумия используется образ нечистой силы: *обеситъся*

‘обезуметь’ – «Обесился, песни играет». Специфическим воздействием потусторонних акторов является провоцирование эпилептических припадков, природа которых остается неясной носителю наивного сознания: *худоба бьёт* ‘мучает падучая’ – «Худобка бьёт, дак он башкой колотися, пена у роту, всё искусят».

Интересно и то, как осуществляется магическое воздействие нечистой силой. Характер вредоносного для сознания человека влияния можно определить по номинации демонического существа, олицетворяющего аномальное состояние. Так, в дериватах праслав. **mar-* появляются следующие значения рефлексов: ‘наваждение, привидение, призрак’, ‘черт, обморочивающий людей, затемняющий им рассудок, чтобы завести их в опасное место; сон, сновидение, греза’. С этим же гнездом оказываются связанными некоторые лексемы, обозначающие когнитивные аномалии: *обохмурить* ‘о головокружении’, *буимарить* ‘затуманивать (сознание), одурманивать (о действии вина, табака, удара и т.п.)’. Таким образом, сбой в работе сознания мыслится как результат действий существа, «обманывающего» перцепцию человека. То же справедливо для гнезда **man-* со значениями ‘морока, наваждение, галлюцинация, обман чувств’, ‘по суеверным представлениям, нечистый дух, живущий в бане, доме или на колокольне’, представленной, к примеру, в арх. *злокоманка* ‘эпилепсия’.

Матвеева Анна Владимировна

магистрант ННГУ им. Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород)

Архангел Михаил как проводник душ: образ в христианской иконографии

Доклад посвящен связи архангела Михаила с миром мертвых и ее отображению в христианской иконографии. Рассмотрены истоки восприятия архангела Михаила в качестве покровителя душ в загробной жизни. Проанализированы особенности изображения архангела Михаила в этой роли, а также визуальные маркеры связи архангела Михаила с иным миром. Впервые в роли проводника душ через мир мертвых архангел Михаил выступает в апокрифическом «Апокалипсисе Павла», относимом к IV столетию. Позднее этот мотив начинает распространяться, в сознании верующих формируется отношение к архангелу Михаилу как к защитнику душ, сопровождающему их во время перехода через загробный мир. В иконографии данная роль архангела Михаила отображена, в основном, в изображениях, связанных с темой Страшного Суда, а также с текстами Откровения Иоанна Богослова. В нашем докладе основное внимание уделено образу архангела Михаила на иконах Страшного Суда. Архангел Михаил, как правило, изображается в качестве проводника, ведущего души на Страшный Суд. Кроме того, распространены изображения архангела Михаила, взвешивающего души на Страшном Суде.

Махов Александр Евгеньевич

д. филол. н.

профессор кафедры теоретической и исторической поэтики

ИФИ РГГУ, в. н. с. ИМЛИ РАН (Москва)

Расщепленный свет: колористика средневековых описаний Рая

Важнейшим атрибутом рая в большинстве его средневековых описаний выступает свет, который обычно охарактеризован в превосходной степени: рай залит столь ярким сиянием, что какая-либо дифференциация цветов здесь, по-видимому, невозможна. Однако некоторые тексты предполагают определенное, хотя и скромное колористическое разнообразие рая: в них упоминаются цвета присутствующих в раю растений, цвета текущих в нем рек и т. п. Нам представляется, что подобное «расщепление» недифференцированного света, доминирующего в райском пространстве, выполняет две функции. Во-первых, оно символически выражает различие добродетелей по их качеству и значению (средневековый рай, как и земной мир, устроен строго дифференцированно, но не в социальном, а в моральном смысле). Так, блаженный Иероним пишет: «Корона мучеников сплетается из роз и фиалок, корона исповедников – из лилий»; за противопоставлением растений здесь читается противопоставление цветов, в первую очередь алого и белого. Дифференциация цветов с предметов может переноситься на человеческие тела: Гонорий Августодунский утверждает, что праведники воскреснут нагими, но их тела будут разного цвета, в зависимости от достоинства их добродетелей. Во-вторых, колористика рая, пусть и небогатая, соответствует критерию многокрасочности, характерному для средневекового художественного мышления: рай трактуется как «украшенное» место (в этом плане он коррелирует с «украшенной» речью в риторической теории), а украшенность требует наличия «colores» (как и в риторике украшенность достигается использованием словесных «colores», т. е. тропов и фигур).

Мильчина Вера Аркадьевна

к. филол. н.

в. н. с. ИВГИ РГГУ, в. н. с. ШАГИ РАНХиГС (Москва)

Что и зачем читают в аду?

В докладе будут рассмотрены несколько произведений французской и русской литературы («Комедия дьявола» Бальзака и Фредерика Сулье, «Большой выход у Сатаны» О. Сенковского, коллективный сборник «Бес в Париже»), в которых распространенный сюжет о бесе / дьяволе, снимающем крыши с домов и служащем предлогом для нравоописательных картин, обретает оригинальный извод: в аду происходит либо апробация новых драматических произведений, либо чтение новых книг, причем главным читателем и критиком выступает не кто иной, как сам Сатана, который — в варианте Сенковского — прочтя книгу, съедает ее, что позволяет увидеть в «Большом выходе у Сатаны» возможный

претекст новейшего романа Владимира Сорокина «Манарага». Я попробую поразмышлять о том, каковы истоки этой традиции адского чтения и обсуждения прочитанного (по-видимому, таковыми можно признать распространенный в XVIII веке жанр диалогов в царстве мертвых) и следует ли считать явление Сатаны — читателя и критика — только условным приемом или за ним скрывается нечто большее (например, с помощью Сатаны не слишком удачливый автор расправляется со своими литературными врагами).

Михайлова Татьяна Андреевна

д. филол. н.

профессор кафедры германской и кельтской филологии МГУ им. М.В. Ломоносова,
в. н. с. Отдела индоевропейских языков Института языкознания РАН (Москва)

Дом Донна: Иной мир в рамках доместичированного пространства Ирландии

В ирландской саговой и фольклорной традиции существует два типа преданий, повествующих о чудесных островах, на которых находится Иной мир (ИМ в двух значениях – ИМ как мир параллельный земному и ИМ как мир посмертный). «Дальние острова», описанные в частности в фокусе христианизованного нарратива, предстают как «земля обетованная», которую можно обрести благодаря случаю, либо при помощи чудесного помощника. Герой, как правило, попадает туда еще при жизни и в ряде случаев получает возможность вернуться. Острова такого типа не имеют собственно топонимических обозначений, но лишь условные мотивированные названия – Страна Юности, Земля Женщин, Остров яблонь и проч. Иначе представлены небольшие островки (реально существующие в прибрежном пространстве Ирландии), которые предстают как локусы посмертного пребывания. В докладе предполагается дать мотивированную реконструкцию возникновения подобных преданий.

1. Соотнесение с традицией друидических культовых островов (зафиксированы в археологии и в античных свидетельствах), а также – с неоязыческими практиками позднего времени (ср. традиция оставления детей на малых островках).
2. Соотнесение с традицией оставления преступника на малом островке как один из видов казни.
3. Соотнесение с преданиями об исчезающих островах (рефлекс вулканической активности региона).

Особое внимание будет уделено фольклорным преданиям о так называемом Доме Донна (Tech Duinn), реальном острове на юго-западе Ирландии, который

1. Описан в среднеирландской традиции как место, где был погребен Донн, один из протопредков гойделов, погибший в битве за владение островом
2. Изображается в фольклорной традиции как своего рода «перевалочный пункт», где душа умершего, сопровождаемая его святым-покровителем, должна ждать конечного направления ее последнего пути. Отдельное внимание будет уделено традиции захоронения

деятели Церкви (в ранний период) на островках вокруг Острова, а также – в реках и озерах, как гарантия защиты соответствующего локуса от зла, метафорически представленного в виде хтонического чудовища.

Молчанов Дмитрий Олегович
аспирант Санкт-Петербургской
Духовной Академии РПЦ Санкт-Петербург)

Шеол как царство Смерти в «Пасхальных гимнах» мар Афрема Нисибинского

В настоящем докладе рассмотрены космологические воззрения мар Афрема (ок. 306-373), арамеоязычного экзегета Библии, выдающегося поэта, гимнографа и оригинального христианского мыслителя, более известного как Ефрем Сирийский. Согласно его мировоззрению, основанному преимущественно на библейской картине мира, вселенная состоит из двух основных частей: мира высшего и мира нижнего. Глубинной частью последнего и является Шеол, место обитания Сатаны и Смерти. Оригинальность идей мар Афрема заключается в описании Смерти не только как некоего явления или неодушевленной силы, но и как личности, как главного антипода Бога, что не характерно ни для Библии, ни для сочинений большинства других христианских экзегетов.

Неклюдов Сергей Юрьевич
д. филол. н.
профессор ЦТСФ РГГУ (Москва)

Встреча с «диким человеком» и последствия этой встречи*

«Дикий человек» (он же «снежный человек», *йети*, *алмас*, *гуль явон* и т.д.) – весьма специфический персонаж в мифологии народов Центральной Азии и Кавказа; существуют (в Северной Евразии) и таежные версии того же образа (якутско-эвенкийский *чучуна* / *хучана* / *мюлен* и другие). Он совмещает в себе признаки демонического существа и некоего полуживотного получеловека, скрытно обитающего в горных пещерах, пустынях, лесах, где-то подальше от людей, но иногда и вступающего с ними в соприкосновение.

Именно на возможности таких соприкосновений сфокусированы суеверные страхи носителей данных традиций, о том же говорят и более-менее развернутые фольклорные рассказы. В них речь идет о неприятных (болезненных, смертельных) последствиях встречи с «диким человеком», как и любого контакта с ним – борьбе с ним, охоты на него, обнаружения его следов, даже просто его виденья. Тем самым подобные «встречи», включая и достаточно «дистанционные», по существу оборачиваются для визионера весьма опасным сближением с агентом потустороннего мира. Некоторые ситуации такого рода будут рассмотрены в докладе.

* При поддержке РГГУ, проект «Мифо-ритуальные и дискурсивные практики в контексте живых традиций».

Лингвосемиотика похорон в традиционной и массовой культурах

В докладе поднимается проблема неоднозначности понятия «народная культура» и предлагаются два новых ракурса его рассмотрения – социально-информационный (обусловленный социально-культурной характеристикой носителей того или иного культурного кода) и концептуально-цивилизационный (производный от типа цивилизации, порождающей соответствующие культурные доминанты). В рамках этих подходов предпринимается попытка характеристики разных типов народной культуры (традиционной и массовой) через лингвосемиотику похорон.

Материалом исследования в части, посвященной традиционной культуре, выступает пермская диалектная речь жителей деревни. Отдельно рассматриваются 1) эвфемистические наименования смерти, созданные на основе лексики с пространственным значением, 2) временные наименования: названия времени умирания, событийно и календарно приуроченных дней поминовения, 3) наименования живых и мертвого участника похоронного обряда.

В части, посвященной массовой культуре, исследование строится на материале поэтических эпитафий, собранных на пермских городских кладбищах. Лингвоконцептуальный анализ кладбищенских текстов, предваряется стилистической классификацией эпитафий по характеру авторства (авторские, фольклорные) и по характеру эпитафийной функции (исходная, вторичная). Из классификационных разрядов отбираются только фольклорные тексты, эпитафийная функция для которых является исходной.

В результате сравнения лингвистических данных по традиционной (сельско-деревенской) и массовой (городской) культуре, автор приходит к следующим выводам:

1. Пространственные представления в массовой культуре обращены к двухчастной модели – противопоставлению земного и небесного пространства, в отличие от традиционной, где также активно проявляет себя трехчастная модель, зиждущаяся на оппозиции нижнего, среднего и верхнего миров. В данном ориентире культуры индустриального времени обнаруживает себя усиление рациональных мировоззренческих установок, подкрепляемых технологическими знаниями, а также усиливающаяся позитивность веры в загробную жизнь.

2. Развитая в традиционном обществе циклическая модель, в ткани массовой культуры проявляет себя слабо. Кроме того, относительный порядок времени приобретает иную специфику. В массовой культуре не проявляются представления о «пережитом веке», на что, безусловно, повлияло общее и повсеместное увеличение продолжительности жизни, а также гуманизация аксиологических норм по отношению к жизни отдельного индивида.

3. В массовой культуре не поддерживается идея двойничества с мертвецом. Наряду с этой особенностью можно заметить, что истончается онтологическая «пуговина» с

предками, ослабевают темы родительства и «нечистых» покойников. Теряется общественный статус ритуальных специалистов.

Пенская Дарья Сергеевна

к. культурол.

ЦТ «На Вадковском» (Москва)

«Что приготовил Бог любящим Его?»

Византийская агиография сохранила немало рассказов о том, как человек, праведник, при жизни оказывается в Раю или Раю подобном месте. Патермуфий, Макарий Римский, Зосима, Агапий, повар Евфросин, Андрей Юродивый – список этот открыт.

Большинство византийских «райских» текстов имеет единообразную структуру и описывает попадание в мир иной во время сонного видения, однако несколько житий – «Сказание Зосимы», «Житие Макария Римского» и «Сказание Агапия» – рассказывают о путешествии к царству блаженных и обратно в мир людей.

Зачем даровано видение? Зачем отправляются в путь, покинув дома, жен и детей? Почти все райские тексты фиксируют некую «недостачу» – вопрос, просьбу, жажду обрести знание – и все повествование становится ответом в лицах. Проверить подлинность библейского обетования, узнать посмертную участь человека, узреть меру праведности живущего, увидеть место, которого людям видеть не дано, – такова исходная точка повествований.

Как устроено сакральное пространство? Как строится по нему путь героя? Кого встречает герой в мире ином? Что видит? Что слышит? Что обретает и с чем возвращается в мир людей? В докладе пойдет речь об особенностях реализации фольклорных мотивов в византийских «райских» текстах.

Петрухин Владимир Яковлевич

д. истор. н.

г. н. с. Института славяноведения РАН,

профессор НИУ ВШЭ (Москва)

Казни княгини Ольги и «тройственная смерть»

В древнерусской традиции отсутствуют дохристианские тексты, описывающее загробный мир и странствия на «тот свет». Особое значение для понимания этих представлений имеют предания Начальной летописи – «сказания о первых русских князьях» («варяжские саги» в терминологии А. Стендер-Петерсена). Самый пространственный текст «сказаний» – описание расправы княгини Ольги с древлянами, убийцами ее мужа Игоря. Расправа включает три эпизода – закапывание древлянских послов землю в ладье, сожжение в «мовнице», истребление оставшихся древлян, упившихся на тризне по Игорю, оружием. Все три мотива соотносятся с мифопоэтическими традициями Северной Европы

(древнеирландской и скандинавской – древнеисландской), однако отражают, скорее, не три функции Дюмезиля, а космологический код – установление после племенного восстания древлян государственного порядка в Русской земле.

Победоносцева-Кая Анжелика Олеговна

к. ист. н.

старший преподаватель кафедры истории стран Ближнего Востока
Восточного факультета СПбГУ (Санкт-Петербург)

Загробная жизнь у езидов

Расположенный на между Малой Азией, Закавказьем и Ираном, Курдистан оказался в эпицентре образования оппозиции центральной власти и господствующим религиям. Поэтому возникновение и развитие езидизма, несмотря на его замкнутость и строгие национальные рамки, в региональном контексте Ближнего Востока связано и имеет ряд общих элементов в своем вероучении и практике с другими конфессиями региона.

Основные заповеди езидизма включают два вида норм: свод предписаний, касающихся духовных истин и постановления, регулирующие образ жизни. Несмотря на то, что езидское общество придерживается жесткой иерархичности, построенной на кастово-теократическом принципе, свод норм, касающихся духовных истин, известный как «пять заповедей истины», одинаков для представителей всех каст – и духовной касты, и мирян. Среди этих заповедей есть обязанность иметь своих – пира, шейха, учителя, наставника, брата и/или сестру по загробной жизни. Институт «братства в потустороннем мире» играет самую важную роль. Считается, что именно брат по загробной жизни каждого езида-мирянина после смерти заступится за него перед Богом и проведет душу езида-мирянина через мост Салат (также известный как Салахат и Сират), тем самым позволив ему попасть в рай.

Представления о загробной жизни и связанные с ними похоронные ритуалы нашли отражение в ценных полевых антропологических и этнографических исследованиях, произведенных рядом ученых, например, О.Л. Вильчевским.

Полковникова Ксения Олеговна

магистрант МГУ им. Ломоносова (Москва)

Образ «скорой» смерти в причитаниях, духовных стихах и легендах

Образ «скорой», «наглой» смерти, «злодийной смерётушки», всечасно и неожиданно подстерегающей человека, весьма популярен в народной культуре. В причитаниях смерти свойствен зооморфизм: преимущественно её отождествляют с вороном или сорокой — зловещими птицами, имеющими потустороннюю символику. В духовных стихах непосредственно персонификации смерти уделяется меньше внимания: в т. н. «покаянных»

стихах смерть в целом рассматривается как процесс, однако в духовном стихе о двух Лазарях мы сталкиваемся с воплощением смерти в виде «святых» и «грозных» ангелов, забирающих души праведника и грешника — схожий образ встречается и в стихе «Уж вы, голуби». В то же время в стихе об Анике-воине смерть является Анике в виде антропоморфного «чуда» — страшного создания, обладающего как человеческими, так и звериными чертами, что сразу отсылает нас к памятнику древнерусской литературы «Прения живота со смертью», где смерть также «образ имея страшен, а обличие имея человеческо», и «Житию Василия Нового», включающему «Мытарства Феодоры». В докладе мы попытаемся охарактеризовать фольклорный образ смерти с учётом жанровых особенностей текстов и мотивов, наиболее полно реализующихся в них.

Полтавцева Наталья Георгиевна

к. филол. н.

аналитик ИВГИ РГГУ (Москва)

«Орфей» Кокто (1950) и «Мертвец» Джармуша (1995):

потусторонний мир и транзит в другие миры в текстах кино

1. Специфика и возможности киноязыка в раскрытии данной темы.
2. «Орфей» Кокто как авторская интерпретация античного мифа. Тема транзита и пути преодоления рубежей между земным и потусторонним мирами (сны, зеркала, промежуточные «нулевые» пространства, лишённые традиционной топологии, волны эфира как посредники общения)

Смещение фольклорно-мифологических и современных тематизмов и признаков на путях транзита. Акцентирование границ и рубежей, степени проницаемости. Влияние художественной идеологии сюрреализма на трактовку традиционных мифологических и фольклорных признаков (по шкале «усиление/уменьшение»). Участники транзита (Смерть и ее помощники / Орфей, Эвридика), их место и роль в трактовке тем любви и смерти, творческого бессмертия и человеческой тленности. Конфликты между мифологической и романтической трактовками.

3. «Мертвец» Джармуша как пример раскрытия темы транзита «от противного»: постепенного осознания своего якобы живого существования как переходного на пути в загробный мир. Атрибутика загробного мира. Внешняя трансформация героя. Загробный спутник-мистагог (странный индеец – посредник между мирами). Элементы макабрического юмора (тема Вильяма Блейка, пародийные традиционные фигуры «американской глубинки» (полицейские, клерки, девицы из салуна, бандиты) как участники пути главного героя в загробный мир, трагикомическое нежелание главного персонажа признавать себя мертвым.) Финальный традиционный мифологически-фольклорный путь по воде как одновременное возвращение к истокам и впадение в мировую пучину, лоно Авраама.

4. Возможности иного, традиционного «психологического» подхода в голливудском кино. Фильм «Знакомьтесь, Джо Блэк!» (1998) (точный перевод «Встречайте, Джо Блэк») как пример транзита существа иного мира в мир человеческий и его «каникулярно-ознакомительного» существования по законам традиционного психологического голливудского кино (Смерть, влюбляющаяся в земную девушку и наводящая порядок в человеческом мире под лозунгом «Неотвратимо, как смерть и налоги»). Полное отсутствие в данном варианте фольклорно-мифологического бэкграунда.

5. Кино и мифология: пути пересечения.

Раздьяконов Владислав Станиславович

к. истор. н.

доцент кафедры истории религий

Центра изучения религий РГГУ (Москва)

Рай – не место для отдыха: репрезентация «марсианской темы»

в русском спиритуализме в культурном контексте рубежа XIX – начала XX веков

В фокусе внимания доклада – мифологические и метафизические представления об устройстве космоса русских спиритуалистов конца XIX – начала XX века. Основным источником исследования являются сочинения известного русского спиритуалиста И.А. Карышева, в которых с достаточной степенью подробности описаны особенности пребывания души после смерти в загробном мире, в том числе, на планете Марс. В качестве исторического контекста привлекается уходящая корнями в литературу Античности традиция европейской космологической фантастики в разных ее формах, в том числе, мистические идеи Сведенборга, Фурье и других. Сочинение Карышева рассматривается в контексте известных популярных сочинений о Марсе конца XIX столетия, как научно-фантастических, так и строго научных, в том числе, Перси Лоуэлла, доказывавшего существование жизни на Марсе, и Теодора Флурнуа, изучавшего вместе с Фердинандом де Соссюром марсианский язык медиума Катерины Элизы Миллер (Елены Смит). Рассматриваются основные мифологемы об устройстве Марса на рубеже XIX–XX веков и, на примере сочинения И.А. Карышева, определяется специфика изменения представлений о рае в спиритуалистической мифологии.

Романова Екатерина Назаровна

д. истор. н.

г. н. с. отдела археологии и этнографии

Института гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск)

**Репрезентация «иного» мира в якутском кино: традиционные представления,
локусы «переживаний» и хоррор как возвращение памяти**

Доклад посвящен феномену якутского кино, где культура «воспоминаний» как элемент национальной идентичности демонстрирует сложную последовательность знаковых систем, накладывающихся на реальный событийный сюжет киноповествования, такое «безвременье» создает диалогическую связь с «иным» миром, миром переживаний прошлого в настоящем. В этом контексте большой интерес вызывает пограничье «иного» мира, где на границе мира живых и мира мертвых обитают неупокоенные души – *юер* людей, не реализовавших полностью свой жизненный «сценарий» и умерших неестественной смертью. Эти призрачные сущности не были враждебны к человеку, все зависело от «правильного» поведения окружающих к своей земле, дому, родным. *Юер* следили за «жизненными изменениями» социума, и обладали свойством лиминальности (перехода по Геннепу).

Персонализация «иного» мира в визуальном нарративе якутского кино определяется амбивалентными персонажами (духи, умершие, сакральные лица, шаманы). Проницаемость границ реального и воображаемого (текст в тексте) кодирует визуальный метаязык якутского кино. Первый фильм на якутском языке «Маппа» режиссера Алексея Романова (1986), был снят на основе мистической легенды о девушке, которая покончив с собой после смерти ее родных от проказы, превратилась в *юер*. По сценарию, встретив заблудившегося путника, девушка-видение просит похоронить ее. Режиссер достигает эффекта в «перетекании» пространства и времени, видимого и невидимого, таким образом, создавая особый мифопоэтический язык пограничных локусов «переживания» (олонхо, обряды перехода, заброшенное жилище, осенний лес). Представляется особенно важным, что в финале путник хоронит девушку-*юер* и находит дорогу домой. Мифопоэтический хронотоп фильма вводит образ девушки-призрака как метафору «помнящей культуры»: необходимо хранить свои традиции и тогда мир будет гармоничным (ср. *психологическое* время). С этого фильма тема «иного», невидимого мира становится внутренней коллизией авторского якутского кино.

На примере мистических фильмов – триллеров, созданных якутскими режиссерами за последние годы, будет дан семиотический анализ «иномирья» как особого киноязыка.

Тарасова Александра Владимировна

к. ист. н.

доцент кафедры истории и теории культуры
факультета культурологии РГГУ (Москва)

У порога загробного мира: пространство между жизнью и смертью в южнокорейских телевизионных фэнтези и мистике

Карта религиозной жизни Республики Корея достаточно сложна – она включает в себя и буддизм (наиболее многочисленную конфессию страны), и христианство, и шаманизм, и неоконфуцианство, подразумевающее не только следование набору морально-идеологических установок, но и исполнение обрядов. Переплетаясь между собой, эти элементы порождают весьма причудливую усредненную модель посмертного будущего живых существ, которая воспроизводится продуктами популярной культуры, в том числе – телевизионными сериалами в жанре фэнтези и мистики. Особенно востребованы сюжеты, построенные на взаимодействии обычных людей с призраками умерших и/или с нечеловеческими существами (причем граница между человеком и не-человеком оказывается проницаемой – условная «фея» вполне может быть человеком в своей прошлой жизни, до реинкарнации, а оборотень может стремиться к преобразованию в человека – и преуспеть в этом).

Собственно загробный мир при этом относительно редко появляется в сериальном повествовании (хотя на большом экране Южной Кореи в 2017–2018 гг. с большим успехом прошла диалогия «С богами: два мира» и «С богами: последние 49 дней», значительная часть действия которой разворачивается как раз в мире мертвых). Внимание создателей телесериалов чаще привлекает пограничное пространство между миром живых и миром мертвых: то место, куда души попадают сразу после смерти, где они еще сохраняют свою человеческую личность и где они могут контактировать с живыми – либо через посредников, либо непосредственно, поскольку в отдельных случаях живые имеют доступ в эту зону. Как именно это пространство включается в сюжет повествования, что может там произойти с персонажами, каковы условия попадания туда, как оно представлено и какова в таком контексте разница между «живым» и «неживым» состояниями – подобным вопросам и предполагается посвятить доклад. В качестве объектов для рассмотрения будут использованы сериалы «Чудесный слух» (2020–2021), «Пропавшие без вести: они были там» (2020), «Сказание о кумихо» (2020), «Мистический бар на колесах» (2020) и некоторые другие.

Терещенко Татьяна Сергеевна

к. филос. н.

независимый исследователь (Москва)

Образы Других в греческой вазописи в контексте феномена погребения

В греческой вазописи присутствовали изображения представителей разных рас и народов – реальных и фантастических: скифов, персов, фракийцев, чернокожих, амазонок и других. В них нашли отражение контакты греков с другими народами, а также целый комплекс феноменов греческой культуры: костюм, симпозиум, жертвоприношение, полис, способы ведения военных действий и др.; среди них было и погребение.

На связь этих изображений с этим феноменом указывает то, что многие декорированные ими сосуды были обнаружены в погребениях. Кроме того, в декоре ряда сосудов присутствуют детали, семантика которых (по крайней мере, предположительно) связана с погребением, иным миром, переходом в иной мир и т.п.:

- ветви растений (аканфа и др.): символ райского сада, иного мира и т.п.;
- собака. В греческой культуре они часто связывались с иным миром: в частности, мифологический трехголовый пес Цербер охранял вход в царство мертвых;
- колонна. Она могла маркировать границы иного мира или (и) символизировать древо жизни.

Эти детали чаще всего присутствовали в изображениях фракийцев, условных скифов и персов, а также амазонок – персонажей, которые проживали на окраинах ойкумены, т.е. на границе иного мира.

Эти персонажи часто изображались в сценах сражений и (или) охоты. Охота могла символизировать как войну, так и обряд перехода (как и война) – из царства живых в царство мертвых – неслучайно она часто изображалась на объектах, связанных с погребением.

Изображения Других в греческой вазописи и детали, которые их сопровождали, отличались комплексной многослойной семантикой. Так, изображения собаки могли одновременно отсылать к войне, охоте, погребению, переходу в иной мир и т.п. Также семантика изображений менялась со временем: если изначально она была больше связана с историческими событиями (отношениями с народами Востока и т.п.), то со временем на первый план вышло другое содержание – в том числе и связанное с погребением и т.п. феноменами.

Топорова Анна Владимировна

д. филол. н.

профессор Российско-итальянского УНЦ РГГУ, в. н. с. ИМЛИ РАН (Москва)

О некоторых особенностях дантовского загробного мира

В «Божественной комедии» Данте Алигьери представлена масштабная картина загробного мира, вобравшая в себя опыт предшествующей традиции изображения

потусторонней жизни. Вместе с тем загробный мир «Комедии» уникален. Отметим ряд его особенностей, выделяющих его на фоне многочисленных аналогичных произведений средневековой литературы.

1. Обобщающий характер изображения, жанр суммы с ее тенденцией к универсальному охвату, классификации материала, научному подходу (ссылки на авторитеты, опора на современные знания), морально-дидактическому импульсу.

2. Тесная связь загробного мира с земным: точное обозначение его местоположения и структуры; его связь с земным пространством. Его населяют те же персонажи, которые подчеркивают свою связь с земным миром (расспрашивают про своих близких, про родной город, просят рассказать про себя, просят молитв).

3. Личный подход: не иллюстрация греха или добродетели, а прежде всего изображение конкретного человека и его судьбы - земной и загробной. Отсюда - особый драматизм, захватывающий читателя и вовлекающий его в ситуацию, которую он примеряет к себе. Личность самого Данте предстает в двойной ипостаси: автора и персонажа «Комедии».

4. Сочетание «художественного» и мистического опыта.

Устьянцев Герман Юрьевич

аспирант Центра европейских исследований

Института этнологии и антропологии РАН (Москва)

Азырен, Киямат, души-проводники: лики смерти в марийской мифологии

В марийской мифологической культуре разнообразно представлен спектр персонажей-обитателей «загробного» или «иного» мира. Часть из них в мифологических представлениях местных жителей выполняет функцию проводников на «тот свет», своего рода медиаторов в бинарной оппозиции пространств живых и мертвых. На основе марийских верований и обрядов, а также текстов несказочной прозы автор выявляет особенности образов данных персонажей и контекст бытования сюжетов о них. Среди «персонажей-проводников» можно выделить Азырена (Азрени, Азреня, Озырен, локальная форма имени Азраил, персонажа исламской культуры), ангела смерти, духа смерти, демонического персонажа, забирающего с собой души после смерти. В некоторых нарративах Азырена могут видеть только болеющие непосредственно перед смертью, согласно другим – все находящиеся рядом с покойником люди. Азырен может иметь как единичное, так и множественное воплощение. Еще одним «персонажем-проводником» в фольклоре выступают покойники, часто души умерших родственников. Примечательно, что они являются умирающему (единично или множественно), как бы имитируя продолжение жизненных процессов в «ином мире». Так, они зовут человека «к столу», сами «приходят в гости» и «просят» еды. В некоторых фольклорных текстах умершие являются в виде праздничной процессии, с музыкой и песнями, чаще в виде «свадебного поезда». Пространством их репрезентации может быть сон, который видят умирающие или люди в их окружении. Наконец, в роли «провожающего»

на «тот свет» может фигурировать божество Киямат (имя заимствовано из исламской культуры), повелитель «загробного царства». Представления о нем весьма размыты, в некоторых интерпретациях Киямат – это не один бог, а категория загробных божеств. В одной из своих ипостасей Киямат (Киямат-савуш) провожает души умерших в «иной мир» и приводит их оттуда обратно к людям в дни поминовения. С указанными персонажами связаны некоторые обрядовые практики, семантика которых также рассматривается автором.

Христофорова Ольга Борисовна

д. филол. н.

с. н. с. Научно-образовательного Центра РГГУ,
директор ЦТСФ РГГУ (Москва)

«Выход за текстуры», или Иные миры в интернетлоре*

Доклад будет сфокусирован на одном из сегментов интернетлора – историях о необычных/мистических происшествиях из личного опыта повествующих. Такие истории (соответствующие в устном фольклоре быличкам, или мифологической/несказочной прозе) бытуют на разных сетевых платформах в письменном виде – как отдельные посты либо как комментарии к ним. В интернете есть и особые площадки для обмена такими историями (например, группа «Сбой матрицы» в Фейсбуке), отдельные авторские каналы, специализирующиеся на «мистике» (например, каналы в ЯндексДзен – «Сборник историй», «За чашкой кофе», «Города в огородах», «Паранормальные байки», «Мистическая реальность», «Эффект наблюдателя», «Непотопляемый перчик» и другие). Эти сетевые ресурсы представляют собой виртуальные сообщества, объединенные интересом к мистике, деятельность внутри которых – это обмен историями о сверхъестественном и соответствующими эмоциями, а также оценочное комментирование чужих историй с точек зрения, внешних для основного когнитивно-эмоционального настроения сообщества (научной, ортодоксально-религиозной, здравого смысла и т.п.).

Тематика историй о сверхъестественном на подобных сетевых платформах в ее соотношении с традиционной мифологической прозой заслуживает отдельного рассмотрения (кратко отметим лишь редукцию сюжетно-мотивного набора и локальной специфики мифологии, унификацию традиционных представлений – персонажей, толкований, практик – а также появление новых, из разных источников – от иных этнокультурных сред до авторского оккультизма и научной фантастики). Нас будет интересовать, как и зачем в сетевых рассказах о сверхъестественном описывается и концептуализируется «иной мир»: что называется таковым, в каких отношениях с миром повседневности он находится и как устроена граница между ними, кто его населяет, почему и каким образом происходит контакт с ним и его обитателями, как через описание «иного» мира определяется «наш» мир, какие

языки описания «иногo мира» используют повествователи, какова прагматика таких рассказов, и так далее.

** Работа выполнена в рамках реализации государственного задания по проекту FSZG-2020-0019 (номер государственной регистрации АААА-А20-120070890028-5) «Этническая семиотика и семиотика культуры: историография и современные подходы».*

Цветкова Алевтина Дмитриевна

к. филол. н.

профессор кафедры филологии,

Торайгыров университет (Павлодар, Республика Казахстан)

«Собиралася-снаряжалася на житье да вековечное»:

подготовка к смерти у алтайских староверов

Из всех обрядов семейного цикла погребальный выделяется своей протяженностью во времени, поскольку подготовка к переходу в мир мертвых может занимать длительное время, в течение которого человек не только собирает все необходимое для собственного погребения, но и начинает принимать смерть как совершенно естественный этап жизненного цикла.

В докладе анализируются ритуальные действия человека, связанные с подготовкой к смерти. Объектом исследования являются полевые наблюдения и записи, предпринятые в ходе фольклорных экспедиций в Глубоковском и Катон-Карагайском районах Восточно-Казахстанской области (2009–2014 гг.), в Усть-Коксинском районе Республики Алтай (2015 г.) и в Солонешенском районе Алтайского края (2016 г.). В обследованных районах и селах проживают потомки двух наиболее значительных этнографических групп старообрядцев - поляки и каменщики.

Предпринятые наблюдения позволяют сделать выводы о том, что подготовка к смерти в алтайских старообрядческих селах является повсеместно распространенным и продолжительным по времени ритуальным действием, главная роль в котором принадлежит женщине. Состав «смертного узла» устойчив по набору предметов одежды и атрибутов и в целом соответствует представлениям о загробном мире. Кроме «смертного узла» в алтайских старообрядческих селах принято и изготовление гроба или подготовка материала для него. При этом предпочтительными являются выдолбленные гробы. Несмотря на то, что в погребальный комплекс со временем вносятся изменения, в настоящее время наблюдается стремление к реактуализации традиционного обряда.

Шкураток Юлия Анатольевна

к. филол. н.

доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания,
Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь)

Кротова-Гарина Анастасия Владимировна

инженер кафедры теоретического и прикладного языкознания,
Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь)

«Гендерная неопределенность» коми-пермяцких мифологических персонажей*

Достаточно часто для описания мифологических представлений близких к русским народам России используются термины и схемы описания, разработанные для славянской традиции. В некоторых случаях это оправданно как по причине особой близости исследуемой традиции к русской, что обусловлено многовековой историей взаимодействия народов, так и по причине наличия мощной теоретической базы, которая заложена фольклористами и этнолингвистами, работающими на славянском материале.

Не всегда при перенесении сетки понятий учитывается типологическая разница языков. Многие фольклористы работают с коми-пермяками, на настоящий момент повсеместно билингвами, на русском языке. Между тем обращение к текстам на родном для исполнителей языке позволяет увидеть некоторые особенности мифологических представлений, отраженные в языке и, в некоторых случаях, тесно связанные с языком.

Одна из особенностей коми-пермяцкого языка – отсутствие категории рода. В русском языке категория рода пронизывает всю грамматическую систему. Это порождает ситуацию, когда персонаж, обозначаемый существительным женского рода, мыслится как существо женского пола. (Вспомним трансформацию Багиры из самца в самку в русском переводе «Книги джунглей» Редьярда Киплинга.)

Используемые в русской фольклористике термины «русалка» и «водяной» не вполне могут быть перенесены на коми-пермяцкую почву при всей схожести представлений. Слово *ваись* (и др. исконные лексемы, в отличие от русских заимствований) может обозначать в зависимости от контекста как «водяного», так и «русалку». В некоторых случаях, если информант помнит, что в детстве слышал о *ваись*, но не может воспроизвести известный ему текст о встрече с *ваись*, он затрудняется ответить, что это за существо и какого оно пола, в отличие от русской традиции.

**При поддержке РФФИ 20-412-590005.*

Научное издание

XIII Мелетинские чтения
Что там – на том свете?
Потусторонний мир в текстах культуры

Материалы Международной научной конференции

Составители и редакторы:
Гистер Марина Александровна
Суханова Мария Сергеевна
Христофорова Ольга Борисовна

2,4 а.л.